

**INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS  
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

**ITER  
REVISTA DE TEOLOGÍA**

**Año XXVII  
Número 70-71**

**CARACAS  
Publicaciones ITER-UCAB  
2016**

**ITER**  
**REVISTA DE TEOLOGÍA**

2016

AÑO XXVII, N° 70-71

Deposito legal pp. 199001DF708

ISSN 0798-1236

**DIRECTOR:**

*Lic. Pablo R. Penso Z.*

**CONSEJO DE REDACCIÓN:**

*Dr. Antonio Texeira, S.C.J.*

*Dr. Helizandro Torán, O.S.A.*

*Dr. Luciano Odricea, S.D.B.*

**COMITÉ DE ARBITRAJE:**

*Mauro Manóvini, S.D.B. Rector de la  
UPS*

*Francisco Portuoso, S.J. Rector de la  
UCAB*

*Orwaldo Montilla, O.P., Rector del ITER*

*Damasio Meletrax Dos Santos, S.D.B.*

*Facultad de Teología de la UPS*

*Luz Marina Burreta, UCV*

*Luis Ugaldé, S.J. ITER y CERPE*

*Manuel A. Tréceira, S.C.J. ITER y UCAB*

*Juan Pablo Perón, S.D.B. ITER y UCAB*

*Pedro Trigo, S.J. ITER y Centro Gumilla*

*Ignacio Castillo, S.J. ITER y F.*

*Azuafuerte*

*Bruno Renaud, diácono, ITER y USR*

*Carlos Luis Suárez, S.C.J. ITER y UCAB*

Diseño y producción: *Publicaciones ITER*

Diagramación: *Pablo Penso*

Diseño de Portada: *Alexandra Loginov*

Impresión: *A.C. Talleres E. T. Don Bosco*

*Revista indexada en las bases de datos  
Clase (México) y Stromata (Argentina)*

**DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN:**

ITER – Revista de Teología

Instituto de Teología para Religiosos

3ª Avenida con 6ª Transversal

Allumira, Caracas 1061-A, Venezuela

Apartado postal 68865

Revista cuatrimestral del ITER,  
Instituto de Teología para Religiosos  
y de la UCAB.

Universidad Católica "Andrés Bello"  
de C A R A C A S

Revista indexada y arbitrada.

Apartado de Correo: 68865

Tel. +58 (212) 261.85.84

Fax. +58 (212) 265.05.05

Correo-e:

[iterinstituto@gmail.com](mailto:iterinstituto@gmail.com)

[publicacionesiter@gmail.com](mailto:publicacionesiter@gmail.com)

Web:

<http://www.ITER.com.ve>

<http://www.ITER.com.ve/publicaciones>

Redes:

<http://facebook.com/iterinstituto>

<http://twitter.com/iterinstituto>

**SUSCRIPCIONES 2016:**

Extranjero: 354

# ÍNDICE

## PRESENTACIÓN

Lic. Pablo R. Penso Z.	5
------------------------	---

## SAGRADAS ESCRITURAS

La resurrección de Jesús (3ª parte) Últimas narraciones evangélicas de las cristoñantas	
Dr. Juan Pablo Perón SDB	9
Una relectura de 2 Reyes 22,14-20: Conflicto entre carisma y poder	
Dra. Rebeca Cabrera	87
El exilio de las víctimas de la violencia de hoy a la luz de la expulsión de Cain (Gn 4,1-17)	
Lic. Robert Yency Rodríguez Mancero	159

## TEOLOGÍA

La esperanza en América Latina	
Dr. Pedro Trigo SJ	183
En torno a la oración: "Permitir que Dios sea Dios"	
Dr. Román Sánchez Chamoso OD	213
Otro papado para el siglo XXI Reflexiones a partir de la Encíclica L'humain sans de Juan Pablo II	
Dr. José Arregi	249
Ecología y economía desde una perspectiva teológica	
Lic. Edgar Magallanes SJ	265
Una moral ecológica	
Dr. Alexis Sánchez Ordóñez	279

## HISTORIA

500 años de una reforma liberadora Una mirada a la obra de Lutero desde la experiencia de la vida de fe latinoamericana	
Prof. Diego Perelza	287

# PRESENTACIÓN

Lic. Pablo R Penso Z

## SAGRADAS ESCRITURAS – TEOLOGÍA – HISTORIA

“Cuantos fueron una vez iluminados, gustaron el don celestial, y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo, saborearon el don celestial (Hb 6,4-5)”. La teología es entonces degustar un regalo desde la fe que también es don. Ya que es el Espíritu quien nos permite este acercamiento y deguste.

La teología es un saber desde Dios antes que acerca de Dios o sobre Dios. Es ir deleitándose en el misterio, sostenidos por Él.

Ha sido Él quien se ha revelado. Nosotros visualizamos tal regalo como unocimiento misterioso, obra de la virtud de la fe. Sabiduría de Dios que nos adentra en el misterio de Cristo, y nos lleva a conocer nuestra salvación: en su multiforme manifestación.

En este número ofrecemos una serie de artículos distribuidos en Sagradas Escrituras, Teología (abarcando desde la reflexión latinoamericana de la esperanza, pasando por la teología moral y terminando en un ápice de reflexión eclesiológica), y un aporte histórico sobre la impronta de la reforma desde América Latina.

Para iniciar presentamos el último artículo del P. Juan Pablo Perón SDB en el que cierra sus reflexiones exegéticas en torno a La resurrección de Jesús (Narraciones evangélicas del sepulcro vacío y de los anuncios de la resurrección) con las últimas narraciones evangélicas de las cristofanías: a los discípulos y a Tomás en Jerusalén, luego a los discípulos en Galilea y finalmente dándoles el encargo de la Misión Universal.

En el área de Sagradas Escrituras también un artículo de la Prof. Dra. Rebeca Cabrera llamado “Una relectura de 2 Reyes 22,14-20: Conflicto entre carisma y poder”. En un terreno centrado en la preponderancia de lo masculino, ella aporta una exégesis de un texto en el que resalta la importancia de Jilda, una profetisa; su cualitativa riqueza teológica.

Uno más en esta área de Escrituras con la reflexión teológica del Lic Robert Yency Rodríguez Maneiro titulado: “El exilio de las víctimas de la violencia de hoy a la luz de la expulsión de Cain (Gn 4.1-17)”. El Señor ofrece,

frente al fratricidio, alternativas de vida. Este diálogo-ley-expulsión es la oferta que hace superar el círculo de la violencia. Le sitúa en espacios de convivencia y familia que le hacen ser realmente el "guardian del hermano". El autor sigue para ello a André Wénin. Especialmente necesario, como *lux*, en un contexto de exilio masivo global hoy.

En el contexto de la reflexión teológica el P. Pedro Trigo SJ nos ofrece una interpelación desde lo que ha significado América Latina para el mundo como continente de la Esperanza. ¿Qué significa esperanza hoy? Una exagerada represión de los ideales y anhelos desde la redistribución del poder tienden a opacar este continente de luz. Hoy es necesario constatar dónde se funda nuestra esperanza para hacer que, convencidos de ello, sobrecubra la gracia en medio de tanto pecado.

El P. Román Sánchez Chamoso nos exhorta a revisar nuestra relación con Dios, pues, "En torno a la Oración" hay que "Permitir que Dios sea Dios". La vida cristiana no se comprende sin una relación con quien es nuestro fundamento. Pero en medio de lo ordinario de nuestra relación con él están sujetas a representaciones o figuraciones, más actualmente: creencias, erróneas, que le desdibujan. El Dios cristiano se revela por pura gratuidad. Así debe recibirse. La oración es ese encuentro en el que dejamos que él sea quien es: Amor amando, dándose, acompañando, asistiendo, potenciando.

José Arregi en el contexto de una distancia prudente de la Encíclica Que todos sean uno y la coyuntura magisterial del Papa Francisco nos hace reflexionar de lo que ello significa en un artículo llamado: "Otro papado para el siglo XXI Reflexiones a partir de la Encíclica *Ut unum sint* de Juan Pablo II". ¿Cómo abordar esta Encíclica hoy? Sus términos resultan confusos desde una perspectiva histórica y teológica. Es una reflexión sobre la unidad y la posibilidad de diálogo ecuménico hoy.

El Lic. Edgar Magallanes con el artículo: "Ecología y economía desde una perspectiva teológica" aborda el problema de la teología cristiana sobre el medio ambiente y su sostenibilidad. La teología interpela y ofrece horizontes alternativos. Es un escándalo el nivel de deterioro global, la distribución de la riqueza, el desinterés y desentendimiento de los protagonistas del desastre y sus consecuencias para el prójimo. Este ver, iluminado por el llamado a la defensa de la naturaleza como don y tarea, reclaman acción.

En el ámbito de la reflexión teológico-moral el P. Alexis Sánchez presenta la importancia de *Laudato Si* en el cuadro del magisterio de Francisco con su opúsculo "Una moral ecológica". Hoy es necesaria una nueva moral, una moral ecológica. La naturaleza está gimiendo y nuestros apegos superficiales constituyen una degradación del regalo natural.

Un artículo situado en el apartado de historia llamado "500 años de una reforma liberadora. Una mirada a la obra de Lutero desde la experiencia de la vida de fe latinoamericana" por Diego Pereira. En él una reflexión sobre lo vivido orientada a lo que está por venir. El caso Lutero significó en su momento una crisis radical por la reforma que llevaba consigo. América Latina vivió un trance semejante con la evangelización y colonización. Desde esas referencias, una revisión de cómo vivir el cristianismo a la luz de una voz liberadora semejante a la de Lutero en su momento.

Agradecemos al P. Dr. Luciano Odorico SDB la traducción de los resúmenes de estas últimas publicaciones. Siempre atento y disponible.

Esperamos que este aporte sea de utilidad, pues todos buscan dar luces concretas a las realidades que nos circundan: son artículos situados en ámbitos teológicos actuales. La teología, como la vida, no se detiene.

**Pablo R. Pensó Z.<sup>1</sup>**

# SAGRADAS ESCRITURAS

## LA RESURRECCIÓN DE JESÚS (3ª PARTE) ÚLTIMAS NARRACIONES EVANGÉLICAS DE LAS CRISTOFANÍAS

Dr. Juan Pablo Perón SDB<sup>1</sup>

### ABSTRACT:

*The resurrection of Jesus constitutes the final goal of his life and of the pascal events (passion - death-sepulcher) and establishes the God's definitive judgment that changes completely the decisions of the men. The resurrection is a true, concrete story which has happened and has witness. The N. T. offers to us abundant and varied materials close to the resurrection: the kerygmatic formulas of the Acts of the Apostles, the simple, short and long confessions in Paul's letters, and the Christological hymns in the Pauline and Petrine literature, the narrations of the empty sepulcher and of the announcement of the Resurrected one and of the Christophanias. In this first part of our study we will see*

<sup>1</sup> El P. Juan Pablo Perón, SDB, es sacerdote salesiano. Cursó una Licenciatura en Teología por la Universidad Pontificia Salesiana (UPS) de Roma (1967-1971) y Licenciado en Sagradas Escrituras, habiendo cursado estudios en el Pontificio Instituto Bíblico (PIB) de Roma y en la Universidad Hebrea de Jerusalén (1975-1978).

Es miembro del ITER desde su fundación en 1979 e imparte diversos cursos de Sagrada Escritura en Pregrado y en Postgrado. Fue Superior Provincial de los Salesianos de 1984 a 1990. Elegido Rector del ITER para un 1º período (1991-1995), y concluido el período, completó los estudios de doctorado y trabajó en los tesis en el PIB, volvió a ser elegido como Rector por un 2º período (1999-2003) y reelegido por un 3º período (2007-2010).

Entre sus escritos: ITER 1979-1995. *Revista Anual y organización periodística*. Varios artículos en el área neotestamentaria de la revista ITER como: *El lenguaje de Jesús en el Evangelio de Marcos* (1992), *El uso del poder político, del poder religioso y del que dan los riqueza y tal como emerge en algunas lecturas de Jesús en los Evangelios* (2000), *Los discípulos de Jesús en los evangelios. El significado del discipulado* (2007), *Modelo de Iglesia que nace de las comunidades fundadas por Pablo* (2009), *La alegría de Dios narrada por Jesús a través de algunas parábolas evangélicas* (2010), *La alegría de Jesús comunicada a los discípulos en algunas lecturas del evangelio de Juan* (2011), *Palabra de Dios y vida del sacramento* (2012), *La Pasión sináptica* (1ª parte) (2012), *Una noche de oración. Heb 11,1-40* (2013), *La Pasión sináptica* (2ª parte) (2013), *La Resurrección de Jesús* (1ª parte): *Narraciones evangélicas del sepulcro vacío y de los anuncios de la Resurrección* (2015), *La Resurrección de Jesús* (2ª parte): *Primeras narraciones evangélicas de las Cristofanías* (2015).

Su tesis doctoral es un estudio sobre el discipulado en el Evangelio de Mc. que lleva por título el tema de Mc 1,17: "Pongan detrás de mí y los haré pescadores de hombres". Ha sido publicada en su lengua original italiana dentro de la colección de Biblioteca de Ciencias Religiosas N° 162 de la Universidad Pontificia Salesiana (UPS) el año 2000. Correo electrónico: [peronj@ops.org](mailto:peronj@ops.org)

*exclusively, the narrations of the empty sepulcher and the announcements of the resurrection of Jesus*

**KEY WORDS:**

Μελέσιον, ἀναστάσις, τάφος, κηρῶνας, φιλῆτι, πέτρος, θεοῦ, ἀπαγγελλῆται, οὐκ ἔστιν ἐκεῖ, ἀνάστηται, ἀπιστεῖτε.

## INTRODUCCIÓN

Las veces que Jesús ha hablado de su pasión y muerte ha concluido siempre con el anuncio de la resurrección (cf. Mc 8,31; 9,9-31; 10,33-34; Mt 16,21; 17,9-22-23; Lc 9,21-22; 18,31-33).

La *resurrección*, como meta final de los acontecimientos pascales, es el juicio de Dios que cambia completamente las decisiones de los hombres. Dios ha resucitado aquel Jesús a quien los hombres, tomándolo como pretexto, habían crucificado (Heh 2,32-36; 3,13-15; 4,8-10; 5,29-31). Todo el N. T., en el amplio material literario que conservamos, habla de la pasión, muerte y resurrección de Jesús, y afirma que su resurrección es un hecho real, concreto, que ha sucedido y ha sido testimoniado: no es un símbolo o una simple esperanza. Jesús no está vivo como veve un mensaje, o como vive un maestro en la mente y en el corazón de sus discípulos.

La *resurrección* de Jesús, afirman los textos del N.T., es real, no es un regreso a la vida de antes. Ella se diferencia de las tres *resucitaciones* que Jesús obró y han sido presentadas por los evangelios: la *hija de Jairo* (cf. Mc 5,40-42; Mt 9,23-25; Lc 8,53-55), el *hijo de la viuda de Naim* (cf. Lc 7,13-17) y *Lázaro* (cf. Jn 11,43-44). Con su *resurrección* Jesús se ha proyectado hacia el *κόσμος*, no ha regresado a la vida anterior. Con ella Jesús ha entrado en la gloria del Padre.

El N.T. nos brinda un abundante y variado material acerca de la resurrección que recogemos en cuatro apartados:

1. Las *fórmulas kerigmáticas* de los Hechos de los Apóstoles;
2. Las *confesiones* cortas y largas en las *Cartas de Pablo*;
3. Los *hymnos cristológicos* presentes en la literatura paulina, petrina y en la Carta a los Hebreos;
4. Las *narraciones del sepulcro vacío*, de los *anuncios de la resurrección* y de las *crisofanías* que completan las narraciones de la pasión, muerte y sepultura de Jesús en los evangelios

Véamoslas brevemente:

1. Las *fórmulas kerigmáticas* propias de los Discursos de los Hechos de los Apóstoles nos dicen que la resurrección no es accidental en la trayectoria de la vida de Jesús. Junto con su pasión-muerte y sepultura ella define y exalta su persona. Su vida fue fecunda gracias a la unción del Espíritu Santo. Dios estuvo con Él y lo constituyó *juex escatológico*. Su nombre, ahora invocado, es eficaz. Él borra los pecados y es el *salvador de todas*. A los oyentes Pedro y Pablo piden sobre todo el arrepentimiento y la fe. Las *fórmulas kerigmáticas* están incluidas en seis textos:

a) *Discurso de Pedro en Pentecostés* (Hch 2,1-40 [cf. vv 22-25,29-33,36]).

b) *Discurso de Pedro luego de la curación del paralítico* (Hch 3,1-26 [cf. vv 13-16,17-20,26]).

c) *Primer discurso de Pedro delante del Sanedrín* (Hch 4,1-22 [cf. vv 8-12]).

d) *Segundo discurso de Pedro delante del Sanedrín* (Hch 5,29-42 [cf. vv 29-32]).

e) *Discurso de Pedro en casa de Cornelio* (Hch 10,1-48 [cf. vv 34-42]).

f) *Discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia* (Hch 13,13-52 [vv 26-31, 32-41]).

2. Las *confesiones* en las Cartas de Pablo que nos permiten penetrar en los comienzos de la fe cristiana y de su formulación en el seno de la Iglesia primitiva. Las *confesiones* expresan el camino de una experiencia nueva que se fue plasmando en el vocabulario de la Iglesia y se han hecho vivas en la catequesis y en la liturgia.

Las dividimos en tres grupos:

a) *Confesiones sencillas* apenas indicadas en las cartas. Tienen como tema: *Κυριος Ιησους*; Flp 2,11; Rom 10,8b-9; 1Cor 12,3.

b) *Confesiones cortas* que se encuentran diluidas en el *kérigma*, en la *didaché*, en la liturgia y en la *apologética*, presentes en las Cartas. Tienen a Dios como autor de la resurrección de Jesús y por eso están expresadas con *verbus* en forma activa (*εξεγεννη*), que describen a Dios como *sujeto explícito*; o en forma pasiva (*επεπροθη*), que presentan a Dios como *sujeto implícito*.

De ellas: - Dove tienen el verbo *εξεγεννη* (cf. Rom 4,24; 8,11.bis; 10,9; 1Cor 6,14; 15,15 bis; 2Cor 4,14; Gal 1,1; Ef 1,20; Col 2,12; 1Tes 1,10).

- Trece tienen el verbo *επεπροθη* (cf. Rom 4,25; 6,4.9; 7,4; 8,34; 1Cor 15, 4.12.13.14.16.17.20; 2Cor 5,15).

c) *Confesiones largas* presentes en tres cartas de Pablo (cf. 1Tes 1,10; Rom 1,1-5; 1Cor 15,1-11).

3. Los *himnos cristológicos* asumidos y reelaborados en la literatura paulina, petrina y en la Carta a los Hebreos. En ellos unas veces la resurrección

de Jesús se encuentra unida a su pasión y muerte a través de una *fórmula kerigmática*; otras veces se sigue el esquema del *abajamiento-exaltación*; y otras todavía une la condición de *Cristo resucitado* a su función de *cabeza de la Iglesia*. Entre los himnos mencionamos: Flp 2,6-11; Col 1,15-20, Ef 1,20-22; 1Tim 3,16; 1Pe 3,18-22; Heb 1,3-4.

Mediante las *fórmulas kerigmáticas* de los discursos, las *confesiones* y los *himnos* podemos hacer una idea de la predicación (*kérima*), la catequesis (*didajé*), y la celebración de la fe de la comunidad cristiana primitiva (*liturgia*) basada en el hecho de la resurrección.

En todos ellos aparece como prioritaria la intervención de Dios que se manifiesta como fundamento de la predicación, del culto, del apostolado y de la vida cristiana en general. El núcleo kerigmático-catequístico-celebrativo de todos ellos es: *Jesús murió y se apareció o fue resucitado*.

4. Las narraciones del sepulcro vacío, del anuncio de la resurrección y de las cristofanías en los cuatro Evangelios:

a. El N. T. no es solamente *kérima*, es también *historia*.<sup>1</sup> En los evangelios, sobre todo, *kérima* e *historia*, *anuncio* y *narración*, se combinan de un modo inseparable. Los evangelios *anuncian* narrando y *narran* anunciando.

El Concilio Vaticano II en la "*Dei Verbum*" hablando de la *Divina Revelación* como *Palabra de Dios "en la Historia y a través de la Historia"* invitaba a profundizar una *teología más histórica* y por consiguiente *más narrativa*.<sup>2</sup>

El paso de la Historia a la narración es corto, como dice el principio fundamental de la filosofía de la historia: *La Historia ofrece narraciones*.<sup>3</sup> En otros términos podemos decir que la *narración* es el lenguaje que corresponde a la Historia.

El *lenguaje narrativo* en los cuatro evangelios es fundamental y determinante. La "*apología de la narración*" encuentra en los evangelios un fiel aliado. Estos presentan una *imagen de Jesús según una fórmula de testimonio* en la que se afirma que: *Jesús comenzó anunciando el Reino de Dios; organizó a su alrededor una comunidad de fe que aceptaba su persona y su propuesta; habló con autoridad y demostró con los signos el poder que Dios le había concedido; reveló el rostro misericordioso de Dios en su acercamiento a los*

<sup>1</sup> La postura de R. Bultmann, según el cual el testimonio de los Evangelios y de todo el N. T. se reduciría a la propuesta de un *kérima*, o de un conjunto de anuncios puntuales sin algunas referencias a la historia, ya ha sido superada. Cf. KÄSEMANN, *Il problema del Gesù storico*. SACRA ESSEGETICA (Casale 1985) pp. 51-57.

<sup>2</sup> C.I.D.V. 17.

<sup>3</sup> DANTO A. C., *Filosofía analítica de la storia* (Bologna 1971) p. 153.

*pobres y marginados; demostró sabiduría en sus discursos y claridad en las controversias con las autoridades políticas y religiosas, impuso una nueva conducta ética a los que lo siguieron; terminó su vida en la cruz*

b. Los Doce y los demás discípulos y discípulas fueron transformados por esta palabra y por la vida del Señor. Las simples fórmulas *kerigmáticas* de los discursos, las *confesiones* y los *himnos* no fueron más suficientes para llenar su sed de conocer a Jesús. Se hizo necesario el *componente narrativo* que fuera presentando la vida, las palabras y las obras de Jesús y sobre todo la culminación de su existencia con la pasión, muerte, sepultura y resurrección.

Entre la Cruz (*pasión, muerte y sepultura de Jesús*) y Pentecostés se dio un Acontecimiento que fue reflexionado por la comunidad. Los primeros cristianos concentraron su atención entre los inicios de la predicación de Jesús, el cumplimiento de su vida y su presencia en medio de la comunidad luego de su pasión, muerte y sepultura. La *trama narrativa* de los evangelios, construida con un estilo sencillo, presenta las relaciones directas entre Jesús y los diversos personajes que lo fueron encontrando en una proyección espacio-temporal anterior y posterior a la Pascua.

c. A la luz de estos datos nos limitaremos a dividir nuestro estudio en tres partes que nos ayuden a leer las narraciones evangélicas que hablan de la resurrección de Jesús.

a) En la *primera parte* hemos presentado el descubrimiento del sepulcro vacío y los anuncios de la resurrección de Jesús: (cf. Mc 16.1-8; Mt 28.1-8; Lc 24.1-11; Jn 20.1-2); (cf. Lc 24.12; Jn 20.3-10).<sup>4</sup>

a) En la *segunda parte* de nuestro estudio nos hemos dedicado a las primeras narraciones de las *Cristofanías*:

1. A las *mujeres* en Jerusalén (cf. Mc 16.9-11; Mt 28.9-10; Jn 20.11-18);
2. A *Pedro* y a los *discípulos* en Emaús (cf. Mc 16.12-13; Lc 24.13-35);<sup>5</sup>

b) En la *tercera parte* de nuestro estudio presentaremos las últimas narraciones de las *Cristofanías*:

1. A los *discípulos* y a Tomás en Jerusalén (cf. Lc 24.36-43; Jn 20.19-29);
2. A los *discípulos* en Galilea (cf. Jn 21.1-14);
3. A los *discípulos* con el encargo de la Misión Universal (cf. Mc 16.14-20; Mt 28.16-20; Lc 24.44-53).

De cada narración ofreceremos brevemente el *contexto literario* en el que se encuentra el texto seleccionado, haremos un *análisis* detallado del mismo texto, estudiando y confrontando las características comunes y los elementos

<sup>4</sup> Cf. ITER, Revista de Teología, Año XXVI, n° 67, (Cárcas 2015) pp. 7-80.

<sup>5</sup> Cf. ITER, Revista de Teología, Año XXVI, n° 68, (Cárcas 2015) pp. 7-72.

propios de cada narración, y profundizaremos las *líneas teológicas* presentes en ellas.

## CAP. 5\*

### Jesús resucitado se aparece a los diez discípulos y a Tomás (Lc 24,36-43; Jn 20,19-23.24-29)

#### 1. El Contexto:

El Evangelio de Lc coloca la aparición de Jesús resucitado a los discípulos en el contexto de las primeras apariciones a los discípulos de Emaús (cf. Lc 24,13-33.35) y a Pedro (cf. Lc 24,34). El Evangelio de Jn presenta la aparición de Jesús resucitado a los discípulos (cf. Jn 20,19-29) en el contexto de la narración de la aparición a María Magdalena (cf. Jn 20,11-18).

#### 2. Los textos:

En estos textos se narran las apariciones del Señor resucitado a los discípulos en Jerusalén (Lc 24, 36-43; Jn 20,19-23.24-29).

Lc 24,36-43	Jn 20,19-23.24-29
	v 19 Οἰκτιρῆς οὖν ὁμοίως τῇ ἡμέρᾳ τῇ μετὰ σαββάτων
	καὶ τῶν θυρῶν κλεισμένων ὅπου ἦσαν οἱ μαθηταί. <sup>b</sup>
	διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων.
v 36 Ταῦτα δὲ εἰπόντες ἀλαλήντων αὐτοὺς ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν	ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον
καὶ λέγει αὐτοῖς· Εἰρήνη ὑμῖν. <sup>c</sup>	καὶ λέγει αὐτοῖς· Εἰρήνη ὑμῖν.
v 37 πτωθέντες δὲ καὶ ἄμβοβοι γινόμενοι	
ἔδωκαν πνεῦμα θεωρεῖν.	
v 38 καὶ εἶπεν αὐτοῖς· Τί τεταροσμένοι ἐστέ	
καὶ δὲ τί διαλογισμῶν ἀναβαίνουσιν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν;	

\* Tienen el texto los códigos <sup>a</sup>, A, B, D, W, y otros pocos manuscritos. Añaden sin embargo los códigos <sup>b</sup>, H, muchas minúsculas y versiones. Por la importancia y la antigüedad de los códigos, mantenemos el texto. Cf. NESTLE, *New Testament* p 316.

<sup>b</sup> El texto es igual a Jn 20,19.26. Tienen este texto P<sup>45</sup>, κ, A, B, L, Δ, J, Υ, y muchos otros manuscritos. Las otras amplificaciones son posteriores. Cf. METZGER, *Commentary* p 160.

<p>v 39 ἴδετε τὰς χεῖρας μου καὶ τοὺς πόδας μου ὅτι ἔργα εἰμι αὐτῶν</p> <p>ψηλαφῆσατέ με καὶ ἴδετε ὅτι κενύμι σάρκα καὶ ὀστά οὐκ ἔχει καθὼς ἐγὼ θεωρεῖται ἔχοντα.</p> <p>v 40 καὶ ταῦτα εἰπόν ἴδοντες αὐτοὺς τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας.<sup>4</sup></p> <p>v 41 ὅτι δὲ ἀπιστοῦντων αὐτῶν ἀπὸ τῆς καρδίας καὶ θεωροῦσάντων εἶπεν αὐτοῖς: Ἐγετέ τι βρώσιμον ἐνθάδε;</p> <p>v 42 αἱ δὲ ἐπέδοκαν αὐτῷ ἰχθύος ὀκτοῦ μέρος.<sup>5</sup></p> <p>v 43 καὶ λαβῶν ἐνώπιον αὐτῶν ἔφαγεν</p>	<p>v 20 καὶ τοῦτο εἰπὼν ἔδειξεν τὰς χεῖρας καὶ τὴν πλευρὰν αὐτοῖς ἔχρησάντων αὐν οἱ μαθηταὶ καὶ ἰδόντες τὸν κύριον.</p>
	<p>v 21 εἶπεν αὐτοῖς (ὁ Ἰησοῦς) πάλιν: Εἰρήνη ὑμῖν καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ. κἀγὼ πέμπω ὑμῖς</p> <p>v 22 καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐνεφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς: Λάβετε πνεῦμα ἅγιον</p> <p>v 23 ἂν τινὸν ἐφήτη τὸς ἁμορτίας ἀφένονται<sup>6</sup> αὐτοῖς ἂν τινὸν κρεττήτε κερκότητοι.</p> <p>v 24 Θυμῶς δὲ εἰς τὸν Λούδα, ὁ λεγόμενος Δίδυμος, οὐκ ἦν μετ' αὐτῶν ὅτε ἦλθεν Ἰησοῦς.</p> <p>v 25 ἔλασον αὐν αὐτῷ οἱ ὄλλοι μαθηταὶ ἐπαρόκαμεν τὸν κύριον, ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς: Ἔσεν μὴ ἴδω ἐν ταῖς χερσίν αὐτοῦ τὸν τύπον τῶν ἤλων καὶ βάλω τὸν δάκτυλόν μου εἰς τὸν τύπον τῶν ἤλων καὶ βάλω μου τὴν χεῖρα εἰς τὴν πλευρὰν αὐτοῦ, οὐ μὴ πιστεύσω.</p> <p>v 26 Καὶ μεθ' ἡμέρας ὀκτώ πάλιν ἦσαν</p>

<sup>4</sup> El v. 40 está incluido en el texto por P<sup>4</sup>, A, B, L, W, D, J, Y y muchos minúsculos. Cf. METZGER, *Comentarios*, p. 187.

<sup>5</sup> Tiene el léxico mayor P<sup>4</sup>, A, B, D, L, y algunos minúsculos más. Las aplicaciones parecen posteriores. Cf. METZGER, *Comentarios*, pp. 177-178.

<sup>6</sup> Tiene el texto A<sup>1</sup>, A, D, muchos minúsculos y algunas padres de la Iglesia. El presente aparece y el futuro ambedos: parecen ser añadidos posteriores. Cf. METZGER, *Comentarios*, p. 255.

	<p>ἔσω οἱ μαθηταὶ καὶ θιγαίς μετ' αὐτῶν ἔρχεται ἡ Ἰησοῦς τῶν ὄρων κωλυομένων καὶ ἔσθη εἰς τὸ μέσον καὶ εἶπεν· Εἰρήνη ὑμῖν·</p>
	<p>ν 27 εἶπει λέγει τῷ Θωμᾷ· Φέρε τὸν δάκτυλόν σου ἄνω καὶ ἴδε τίς χεῖρίς μου·</p>
	<p>καὶ φέρε τὴν χεῖρά σου καὶ βάλε εἰς τὴν πλευρὸν μου·</p>
	<p>καὶ μὴ γίνου ὀπισθὸς ἀλλὰ πιστός·</p>
	<p>ν 28 ἀπεκρίθη θιγαίς καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου·</p>
	<p>ν 29 λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· "Ὅτι ἐάρακάς με κεκλιτεύου·"</p>
	<p>μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες·</p>
	<p>ν 19 Al anochecer de aquel día, el primero de la semana, estaban los discípulos en una casa con las puertas atrancadas</p>
<p>ν 36 Mientras hablaban se presentó Jesús en medio y les dijo: "¡Paz a vosotros!"</p>	<p>por miedo a los jefes Judíos. Entró Jesús, se puso en medio y les dijo: "¡Paz a vosotros!"</p>
<p>ν 37 Se asustaron y desparoidus pensaban ver un fantasma</p>	
<p>ν 38 El les dijo: "¿Por qué estáis asustados?"</p>	
<p>¿Por qué me vienen esas dudas en el corazón?"</p>	
<p>ν 39 ¡Mirad mis manos y mis pies: Soy yo en persona! ¡Palpádmelos!</p>	
<p>un fantasma no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo".</p>	
<p>ν 40 Dicho esto les mostró las manos y los pies</p>	<p>ν 20 Dicho esto les enseñó las manos y el costado.</p>
<p>ν 41 Como todavía no acababan de creer de pura alegría y no salían de su asombro, les dijo:</p>	
<p>"¿Tenéis algo que comer?"</p>	
<p>ν 42 Le ofrecieron un trozo de pescado asado.</p>	
<p>ν 43 él lo tomó y comió delante de ellos.</p>	

	v 21 Jesús repitió: "¡Paz a vosotros! Como el Padre me ha enviado, así envío yo también"
	v 22 A continuación sopló sobre ellos y les dijo: "Recibid Espíritu Santo"
	v 23 A quienes les perdonéis los pecados, les quedarán perdonados; a quienes se los retengáis, les quedarán retenidos."
	v 24 Tomás, uno de los Doce, a quien llamaban el Mellizo no estaba con ellos cuando se presentó Jesús.
	v 25 Los otros discípulos le decían: "¡Hemos visto al Señor!" Pero él les contestó: "Si no veo en las manos la señal de los clavos; y no pongo el dedo en el hueco de los clavos y no toco con la mano el costado, no lo creo."
	v 26 Ocho días después los discípulos estaban otra vez en casa, y Tomás con ellos. Estando arrancadas las puertas, llegó Jesús, se puso en medio y dijo: "¡Paz a vosotros!"
	v 27 Luego dijo a Tomás: "Aquí están mis manos, acerca el dedo; trae la mano y pálpame el costado. ¡No seas desconfiado, ten fe!"
	v 28 Le contestó Tomás: "¡Señor mío y Dios mío!"
	v 29 Jesús le dijo: "¿Porque me has visto tienes fe?" Dichos son los que tienen fe sin haber visto."

### 3. Análisis de los textos:

#### a. Lc 24,36-43

##### 1. Introducción

Lucas afirma que la comunidad primitiva está formada por los Once y por los demás que están con ellos (cf. 24,9.33):

24.9 οι ένδεδεικται και ποιντες οι λοιποι (Los Once y todos los demás).

29.13 οι ένδεδεικται και οι συν αυτοις (Los Once y los que estaban con ellos).

En el estudio anterior hemos visto las reacciones incrédulas de la comunidad ante la información que dan los discípulos de Emaús y la aparición a Pedro.

El comienzo de este texto está marcado por la aparición de Jesús a la Comunidad (cf. 24,36).

Dividimos la pericopa en dos momentos:

1) La situación inicial está caracterizada por la aparición de Jesús y por el miedo y la confusión causados en la comunidad (cf. 1.º Lc 24,36-37);

2) La intervención de Jesús para tratar de convencer a los discípulos de su identidad y realidad (cf. 1.º Lc 24,38-43). A diferencia de la aparición de Emaús, en la que Jesús se revela al final, en esta aparición Él se manifiesta desde un comienzo.

##### 2. La aparición de Jesús (1.º Lc 24,36-37).

El v. 36 Ταυτα δε αυτων λαλωντων αυτος εστη εν μεση αυτων και λεγει αυτοις: Ειρηνη υμιν (Mientras hablaban se presentó Jesús en medio y les dijo: "¡Paz a vosotros!") describe de una manera muy sencilla la aparición de Jesús. Los dos discípulos que regresan de Emaús están todavía hablando de su experiencia (ταυτα δε ουτων λαλωντων) cuando Jesús se manifiesta a la comunidad.

En Lc 24,15 Jesús apareció por última vez como sujeto explícito. Sigue luego un largo silencio. La comunidad ha oído mucho de Él (cf. Lc 24,35) y ahora el Resucitado está entre ellos. De la misma manera se hablará de su partida en Lc 24,51:

24,15: αυτος ησους ερητες συνεκορευετο αυτοις (Jesús en persona se les acercó y se puso a caminar junto a ellos).

24,36: εστη εν μεση αυτων (Se presentó en medio de ellos).

24,51: διεστη εκ αυτων (Se separó de ellos).

Jesús se dirigió a ellos con el saludo de costumbre: Ειρηνη υμιν (cf. 10,5):

10,5 εις την δ' εν εισελθητι οικίαν, πρῶτον λέγετε: Ειρήνη τῷ οίκῳ τούτῳ  
(*Cuando entréis en una casa, lo primero saludad: "¡Paz a esta casa!"*)

24,36 Ταῦτα δὲ αὐτῶν λαλοῦντων αὐτὸς ἐστὶν ἐν μέσῳ αὐτῶν καὶ λέγει αὐτοῖς:  
Εἰρήνη ὑμῖν (*Mientras hablaban se presentó Jesús en medio de ellos y les dijo: "¡Paz a vosotros!"*)

Lo muestra un interés especial por el tema de la paz (εἰρήνη).<sup>11</sup> En el nacimiento de Jesús los ángeles anunciaron la paz (Lc 2,14). Al final del evangelio Jesús mismo otorga la paz (Lc 24,36). La paz anunciada y deseada, aparece como una gran *incógnita* en todo el evangelio:

2,14: δοξα ἐν υψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας ("Gloria a Dios en el cielo y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad").

24,36 Ταῦτα δὲ αὐτῶν λαλοῦντων αὐτὸς ἐστὶν ἐν μέσῳ αὐτῶν καὶ λέγει αὐτοῖς:  
Εἰρήνη ὑμῖν (*Mientras hablaban se presentó Jesús en medio de ellos y les dijo: "¡Paz a vosotros!"*)

· El v. 37 πτοηθέντες δὲ καὶ ἔμφοβοι γινόμενοι ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν (*Se asustaron y desprovistos pensaban ver un espectro*) hace ver que, no obstante toda la preparación, la comunidad reacciona con temor y confusión ante la presencia del Señor. El verbo πτοεῖσθαι (*espantarse, asustarse*) es propio de Lc (cf. Lc 21,9).<sup>12</sup> El adjetivo εμφοβος pertenece a Lc (cf. Lc 24,5) y es referido también a las mujeres ante el sepulcro.<sup>13</sup> Los discípulos no están convencidos de que se trate realmente de Jesús, sino que piensan en un espectro (πνεῦμα). Este término está presente solamente en Lc 24,37,39, pero tiene una variante, *fantasma* (φαντασμα), presente solamente en Mc 6,49 y Mt 14,26.

### 3. Jesús prueba su identidad y realidad (24,38-43).

Dividimos el texto en tres partes: a) Jesús pregunta a los discípulos acerca de su confusión (v. 38); b) los exhorta a mirar y tocar (vv. 39-40); c) come delante de ellos (vv. 41-43).

#### a. Jesús pregunta acerca de la confusión de los discípulos (v. 38)

· Con el v. 38 καὶ εἶπεν αὐτοῖς: Τί ταραχμῖναι ἔσθε καὶ διὰ τί δολορημοὶ ἀναβαίνουσιν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν; (*Él les dijo: "¿Por qué estáis asustados? ¿Por qué os vienen esas dudas en el corazón?"*) Jesús pregunta a los discípulos por qué están agitados y dudosos. El verbo ταραχμῖναι indica una situación de fuerte

<sup>11</sup> Cf. Mc 1 / Mt 4, Lc 13 / Jn 6 / Heb 7.

<sup>12</sup> Cf. Mc 6 / Mr 6, Lc 2 / Jn 9 / Heb 6.

<sup>13</sup> Cf. Mc 6 / Mt 6, Lc 2 / Jn 9 / Heb 2.

agitación y susto y es bastante común en el N.T.<sup>14</sup> El participio perfecto pasivo *τηταρωμενοι* unido a éste indica un estado prolongado, del cual difícilmente se logra salir. El término *διαλογισμος* que significa *consideración, duda* es típico también de Lc.<sup>15</sup> Está en conexión con el *corazón* (cf. Lc 2,35; 5,22; 9,47; 24,38) y manifiesta una actitud de escepticismo con respecto a Jesús (cf. Lc 2,35; 5,22; 6,8; 24,38). En el texto la duda de los discípulos se refiere a la realidad de la presencia de Jesús y al mismo tiempo a la realidad de su resurrección.

b. Jesús invita a los discípulos a mirarlo y a tocarlo (vv. 39-40)

El v. 39 *ἴδετε τὰς χεῖρας μου καὶ τοὺς πόδας μου ἐπὶ ἐγὼ εἰμι αὐτός· ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε ἐπὶ πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει καθὼς ἐγὼ θεωρεῖτε ἔχοντα.* ("Mirad mis manos y mis pies: soy yo en persona!; Palpádmie, mirad! un fantasma no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo") presenta a Jesús que muestra sus manos y sus pies a los discípulos y los invita a mirar y a tocar. Las manos y los pies son evidentemente los de Jesús crucificado pues revelan su identidad. Jn 20,20.27 refiere el mismo tema:

Jn 20,20: *καὶ τούτο εἶπον ἐδείξεν τὰς χεῖρας καὶ τὴν πλευρὰν αὐτοῦ; (Dicho esto les enseñó las manos y el costado).*

Jn 20,27: *εἰτα λέγει τῷ Θωμᾷ· φέρε τὸν δακτύλον σου ὠθε καὶ ἴδε τὰς χεῖρας μου καὶ φέρε τὴν χεῖρον σου καὶ βάλε εἰς τὴν πλευρὰν μου (Luego dijo a Tomás: "Aquí están mis manos. acerca tu dedo: trae la mano y palpame el costado.")*

Lc 24,39: *ἴδετε τὰς χεῖρας μου καὶ τοὺς πόδας μου ὅτι ἐγὼ εἰμι αὐτός· ψηλαφήσατε με καὶ ἴδετε ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει καθὼς ἐγὼ θεωρεῖτε ἔχοντα.* ("Mirad mis manos y mis pies!; Soy yo en persona!; Palpádmie, mirad! Un fantasma no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo").

En Lc 24,39 Jesús quiere convencer a los discípulos acerca de su identidad y realidad, por el hecho de que él mismo está presente entre ellos, no como un fantasma, sino con toda su consistencia personal y real:

Lc 24,39a: *ἴδετε... ὅτι ἐγὼ εἰμι αὐτός* ("Ved... que soy yo en persona.")

Lc 24,39b: *ἴδετε ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει καθὼς ἐγὼ* ("Ved que un fantasma no tiene carne ni huesos como tengo yo").

Con el imperativo aoristo (*ἴδετε*) Jesús quiere convencer a los discípulos de su identidad y realidad. El verbo *ψηλαφᾶν* (*examinar, investigar, palpar, tocar*) es típicamente lucano.<sup>16</sup> Los discípulos que no logran creer con sus

<sup>14</sup> Cf. Mc 1 · Mt 2 · Lc 2 · Jn 6 · Heb 2

<sup>15</sup> Cf. Mc 1 · Mt 1 · Lc 6 · Jn 8 · Heb 9.

<sup>16</sup> Cf. Mc 9 · Mt 8 · Lc 3 · Jn 8 · Heb 1

propios ojos están invitados a tocar con sus propias manos. Las palabras de Jesús están orientadas a ayudar a sus discípulos a superar las dudas y a reconocerlo concretamente como resucitado.

· En el v. 40 καὶ ταῦτο εἶπὼν ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας (*Dicho esto les mostró las manos y los pies*) nos informa que primero Jesús habla de sus manos y de sus pies y luego los muestra expresamente para que los discípulos comprueben que lo que les había dicho correspondía a verdad. El aoristo εἶπεν describe la iniciativa de Jesús de mostrar, y hacer que los discípulos constaten sus manos y sus pies.

c. Jesús came delante de ellos (vv. 41-43)

· Con el v. 41 ἔτι δὲ ἀπιστοῦντων αὐτοῖν ἀπὸ τῆς χαρᾶς καὶ θαυμάζοντων εἶπεν αὐτοῖς: "Ἐχετε τι βρώσιμον ἐνθάδε, (Como todavía no acababan de creer de pura alegría y no salían de su asombro, les dijo: "¿Tenéis aquí algo que comer?") se demuestra que el escepticismo y la incredulidad de los discípulos no han sido todavía superados. Su estado de ánimo está confundido. Se repite la reacción que habían manifestado ante el anuncio de las mujeres (cf. Lc 24,11):

24,11 καὶ ἐφοίτησαν ἐνωπion αὐτῶν ὡσεὶ λήρος τὰ ρεμάτα ταῦτα, καὶ ἠπιστοῦν αὐτοῖς (*Però ells lo tomaven per un deliri i se negaban a creure'ls*).

24,41 ἐπὶ δὲ ἀπιστοῦντων αὐτῶν ἀπὸ τῆς χαρᾶς καὶ θαυμάζοντων εἶπεν αὐτοῖς: Ἐχετε τι βρώσιμον ἐνθάδε, (Como todavía no acababan de creer de pura alegría y no salían de su asombro, les dijo: "¿Tenéis aquí algo que comer?")

Le describe el motivo de su incredulidad con la expresión ἀπὸ τῆς χαρᾶς (*de pura alegría, a causa de la alegría*). Por primera vez Le menciona la alegría de los discípulos por la resurrección de Jesús (cf. Lc 24,52; Mt 28,8,9). Con el verbo θαυμάζω el evangelista habla de una segunda reacción, el *asombro*. Es el mismo término que utiliza aplicándolo a Pedro luego de haber visto el sepulcro vacío (cf. Lc 24,12):

24,12 Ὁ δὲ Πέτρος ἀνάστας ἐβράμεν ἐπὶ τὸ μνημεῖον καὶ παρακέντησας βλέπει τὰ σθονια μόνῃ, καὶ ἀπῆλθεν πρὸς εαυτὸν θαυμάζων τὸ γεγονός (*Pedro sin embargo, se levantó y fue corriendo al sepulcro. Asomándose vio sólo las vendas por el suelo y se volvió a su casa extrañándose de lo ocurrido*).

24,41 ἐπὶ δὲ ἀπιστοῦντων αὐτῶν ἀπὸ τῆς χαρᾶς καὶ θαυμάζοντων εἶπεν αὐτοῖς: Ἐχετε τι βρώσιμον ἐνθάδε. (Como todavía no acababan de creer de pura alegría y no salían de su asombro, les dijo: "¿Tenéis algo que comer?")

Los discípulos no están todavía seguros de la resurrección de Jesús, quien les brinda otra prueba de su realidad pidiéndoles comida: ἔχτε τι βρώσιμον ἐσθαιε ("¿Tenéis algo que comer aquí?"). El término βρώσιμος es *hápxax* en el N.T.<sup>17</sup> Por el contrario el sustantivo βρωσις es más común.<sup>18</sup> El adverbio ἐσθαιε es típicamente lucano.<sup>19</sup>

Los vv. 42-43 αἱ δὲ ἐπέδωκαν αὐτῷ ἰχθῆος ὀστέα μέλας καὶ λαβῶν ἐνώπιον αὐτῶν ἔφαθεν (*Le ofrecieron un trozo de pescado asado; él lo tomó y comió delante de ellas*) afirman que los discípulos le ofrecen la comida que tenían, un trozo de *pescado asado* (ὀστέα), término que es *hápxax* en el N. T.<sup>20</sup> Jesús delante de ellos lo come para demostrarles que está vivo y que no es un fantasma.

La finalidad de este texto es demostrar que los discípulos no creen en seguida a cualquier persona que les cuente algo, sino que enfrentan sus dudas y, luego de haberlo comprobado, llegan conscientemente a la afirmación (cf. Lc 24,34) οὕτως ἐπεφῆν ὁ κυριος καὶ ἀπέθῃ Σιμωνι ("¡De veras ha resucitado el Señor y se apareció a Simón!").

## b. Jn 20,19-23.24-29

### 1. Introducción:

El *contexto* de esta pericopa es dado por las narraciones del sepulcro vacío (cf. Jn 20,1-2.3-10) y por la aparición de Jesús resucitado a María Magdalena para decirle que está vivo y pedirle que anuncie a los discípulos que sube al Padre (cf. Jn 20,11-18). Se nota al mismo tiempo una diferencia ambiental: Jn 20,1-18 está ubicado en un *ambiente abierto* mientras Jn 20,19-23 está ubicado en un *ambiente enrerrado*. Podemos observar también una relación entre texto y contexto con respecto a la corporeidad de Jesús: María Magdalena lo quiere retener (cf. Jn 20,17); los discípulos logran observar sus manos y su costado (cf. Jn 20,20); Tomás puede tocar a Jesús y constatar que es el mismo (cf. Jn 20,25,27).

Dividimos el *texto* en dos partes: 1) Jesús se presenta por vez primera ante los discípulos, les transmite el encargo de misión y les dona el Espíritu Santo (cf. 20,19-23); 2) Jesús aparece nuevamente a los discípulos y se manifiesta a Tomás (cf. 20,24-29). El *texto*, en general, presenta una unidad coherente y consistente pero, analizándolo más profundamente, se nota una brusca introducción de la figura de Tomás en la segunda parte de la narración (cf. 20,24-29).

<sup>17</sup> Cf. Mc 11 / Mt 0 / Lc 1 / Jn 0 / Pb 0.

<sup>18</sup> Cf. Mc 0 / Mt 2 / Lc 0 / Jn 4 / Pb 4 / Hb.

<sup>19</sup> Cf. Mc 0 / Mt 0 / Lc 1 / Jn 2 / Hch 5.

<sup>20</sup> Cf. Mc 0 / Mt 0 / Lc 1 / Jn 0.

2. *Jesús se presenta ante los discípulos, les transmite el encargo de misión y les dona el Espíritu Santo* (20,19-23).

Dividimos la narración en cuatro *momentos*: a. La situación inicial de los discípulos y la *venida-saludo* de Jesús (v. 19); b. La *manifestación* de Jesús y la *alegría* de los discípulos (v.20); c. Nuevo *saludo* de Jesús y *encargo* de la misión a los discípulos (v. 21); d. *Efusión* del Espíritu Santo y *conferimiento* del poder de perdonar los pecados (vv. 22-23).

a. *La situación inicial de los discípulos y la venida-saludo de Jesús* (v. 19)

· Con el v. 19a Ούσης οὖν ὀψίας τῆς ἡμέρας ἐκείνης τῆς μιᾶς σαββάτων καὶ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων ὅπου ἦσαν οἱ μαθηταὶ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων (*Al anochecer de aquel día, el primero de la semana, estaban los discípulos en una casa con las puertas atrancadas por miedo a las autoridades judías*) se quiere establecer con mucha precisión el tiempo de la primera aparición de Jesús resucitado a los discípulos: Ούσης οὖν ὀψίας τῆς ἡμέρας τῆς μιᾶς σαββάτων (*Al anochecer de aquel día, el primero después del sábado*). Los tres detalles temporales constituyen el único enganche con la narración anterior, que habla de la aparición de Jesús a María Magdalena (cf. Jn 20,11-18). La expresión τῆς ἡμέρας τῆς μιᾶς σαββάτων tiene relación con 20,1:

20,1: Τῆς δὲ μιᾶς τῶν σαββάτων Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ ἐρχεται (*El primer día de la semana fue María Magdalena*).

20,19: Ούσης οὖν ὀψίας τῆς ἡμέρας τῆς μιᾶς σαββάτων (*Al anochecer de aquel día, el primero de la semana*).

Creemos que no hay que excluir una alusión al *ritmo litúrgico* de la asamblea cristiana que se reúne el *primer día* de la semana. El narrador hace notar al mismo tiempo la *hostilidad* de los judíos que condiciona la adhesión de fe en Jesús y se ciernen sobre la comunidad primitiva como una continua amenaza (cf. Jn 7,13; 9,22; 12,42; 19,38). Las puertas atrancadas, marcadas con el genitivo absoluto καὶ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων . διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων (*Con las puertas atrancadas por miedo a los Jefes Judíos*) son señales del temor que se adueña de los discípulos ante la ausencia de Jesús.

· Con el v. 19b ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον καὶ λέγει αὐτοῖς: Εἰρήνη ἰμῖν. (*Vino Jesús, se puso en medio y les dijo: “¡Paz a vosotros!”*) se expresa la *venida* de Jesús entre ellos. La describen tres verbos: dos en tiempo aoristo (ἦλθεν y ἔστη) y uno en tiempo presente (λέγει) que describen la *inmediatez* del hecho. La entrada de Jesús al lugar encerrado donde están los discípulos recuerda la promesa que Jesús les hizo en la Última Cena (cf. Jn 14,18): οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ἄφρονους, ἐρχομαι πρὸς ὑμᾶς (“*No os dejaré desamparados, volveré a*

vosotros"). La confirmación de esta presencia está marcada por el saludo pascual (14,27; 16,33):

14,27: Εἰρήνην ἀσκήμι ὑμῖν· εἰρήνην τὴν ἐμὴν διδοῦμι ὑμῖν (*"Os dejo la paz, os doy mi paz"*).

16,33: ταῦτα λέλωλῆκει ὑμῖν ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε (*"Os he dicho estas cosas para que, gracias a mí, tengáis paz"*).

Jesús está en medio de sus discípulos como el pastor en medio de sus ovejas (cf. Jn 10,1-15).

#### b. La manifestación de Jesús y la alegría de los discípulos (v. 20)

· El v. 20a καὶ ταῦτα εἰπὼν ἔδειξεν τῶς χεῖρας καὶ τὴν πλευρὰν αὐτοῖς (*Dicho esto les enseñó las manos y el costado*) indica que el Señor, que está en medio de sus discípulos, es la misma persona que ha sido crucificada, cuyas manos (χεῖρες) y costado (πλευρά)<sup>1</sup> han sido traspasados (cf. Jn 19,34) y ellos pueden constatarlo.

· Con el v. 20b ἐχάρησεν σὺν οἱ μαθηταὶ ἰδόντες τὸν κύριον (*Los discípulos se alegraron de ver al Señor*) se cumple la segunda promesa hecha por Jesús a sus discípulos en la Última Cena (cf. 15,11, 16,20,22):

15,11: Ταῦτα λέλωλῆκει ὑμῖν ἵνα ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ ἐν ὑμῖν ἡ καὶ ἡ χαρὰ ὑμῶν κληρωθῆ (*"Os he dicho eso para que compartáis mi alegría y así vuestra alegría sea total"*).

16,20: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι κλάουσθε καὶ θρηνήσατε νῦν· ὁ δὲ κόσμος χαρήσεται· οὐκ εὖ λυπηθήσεσθε, ἀλλ' ἡ λύπη ὑμῶν εἰς χαρὰν μεντησεται (*"Pues sí, os aseguro que vosotros lloraréis y os lamentaréis, mientras el mundo estará alegre: vosotros estaréis tristes, pero vuestra pena acabará en alegría"*).

16,22: καὶ ὑμεῖς σὺν νῦν μὲν λυπῶν ἔχετε· πολλὴν δὲ οἴφομαι ὑμᾶς, καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ κορδαὶ καὶ τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς αἰρεῖ ἀφ' ὑμῶν (*"Por eso ahora también vosotros estáis tristes, pero cuando volvéis a verme os alegraréis, y esa alegría vuestra no os la quitará nadie"*).

Los discípulos ahora pueden ver no a Jesús crucificado sino al Señor resucitado, aquel que el mundo incrédulo no está en capacidad ni de ver ni de conocer (cf. Jn 14,19; 16,16-17).

#### c. Nuevo saludo de Jesús y encargo de la misión a los discípulos (v. 21)

· Con el v. 21 εἶπεν σὺν αὐτοῖς ἰὼ ἡγιασθεὶς πάλιν· Εἰρήνη ὑμῖν· καθὼς ἀπέστοίλῃ με ὁ πατήρ, καθὼς πέμπω ὑμᾶς (*Jesús repitió: "¡Paz a vosotros! Como*

<sup>1</sup> El griego πλῆρω es típicamente jónico (Mc 11 · Mt 9 · Lc 9 · Jn 4 · Hch 1).

el Padre me ha enviado así os envío yo también") Jesús en primer lugar repite el saludo de paz. Luego, colocándose en medio de sus discípulos, les da el encargo de la misión. La expresión *καὶ ὡς ἀπέστειλεν με ὁ πατήρ καὶ ἔγωγε πέμπω υμᾶς* (como el Padre me ha enviado así os envío yo a vosotros) indica que la misión de los discípulos tiene su fundamento y modelo en la misión que Jesús recibió del Padre. Jesús en efecto se autodefine como aquel a quien el Padre envió. El verbo *ἀποστέλλειν* está presente 28 veces en Jn.<sup>22</sup> De ellas, en 14 veces se habla de la misión de Jesús. La fórmula verbal del perfecto *ἀπέστειλεν* expresa el aspecto cumplido con efecto permanente o continuo del envío de Jesús por parte del Padre. El verbo *πέμπω* es un verbo típicamente joánico<sup>23</sup> y en 28 veces sobre 32 se refiere a Jesús enviado por el Padre. Ahora su misión cumplida se prolonga en la misión de los discípulos: *καὶ ἔγωγε πέμπω υμᾶς*. En base al principio del *shalah* (cf. Jn 13,16h,20), el que es enviado hace eficazmente presente la autoridad de quien lo ha enviado. Todo esto está contenido en la expresión *καὶ ὡς ἀπέστειλεν με ὁ πατήρ καὶ ἔγωγε πέμπω υμᾶς*, estableciéndose así la cadena del envío: el Padre – el Hijo – los discípulos.

d. *Efusión del Espíritu Santo y conferimiento del poder de perdonar los pecados* (vv. 22-23).

· Con el v. 22 *καὶ τούτῳ εἰπὼν ἐνεφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς: Λάβετε πνεῦμα ἅγιον*: (A continuación soplo sobre ellos y les dijo: "Recibid Espíritu Santo") Jesús efectúa un gesto simbólico que dice relación con el Espíritu Santo entendido como *soplo de vida*. El verbo *ἐνεφύσω* es *hárax* en todo el N.T.<sup>24</sup> En el A. T. en la traducción griega el verbo está conectado en 3 casos con el soplo de vida (cf. Gn 2,7; Sab 15,11; Ez 37,9) que se remonta a la acción de Dios creador.

En Jn 20,22 el valor simbólico del gesto de Jesús de soplar sobre los discípulos está explicitado por las palabras que les dirige: *Λάβετε πνεῦμα ἅγιον*. Con este gesto, Jesús transmite a los discípulos el Espíritu Santo y los habilita para su misión de *enviados*. De esta manera se realiza la promesa de Jesús relacionada con el Paráclito, el Espíritu Santo que el Padre enviará en su nombre (cf. Jn 14,26).

· Con el v. 23 *ἃν τινῶν ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἠρπάξοντα αὐτοῖς, ἃν τινῶν κρατήτε κεκράτηνται* ("A quienes les perdonéis los pecados, les quedarán perdonados; a quienes se los retengáis, les quedarán retenidos") se habla del perdón de los pecados como la tercera característica producida por el don del Espíritu Santo. Estas son las últimas palabras que Jesús resucitado dirige a todos los discípulos

<sup>22</sup> Cf. MORIENTHALER, *Sanctus* p. 77.

<sup>23</sup> Cf. Mc 1 / Mc 4 / Lc 10 / Jn 32 / Hch 11.

<sup>24</sup> Cf. Mc 9 / Mc 10 / Lc 9 / Jn 1 / Hch 6.

en este primer encuentro pascual. El Espíritu, que había bajado sobre Jesús desde el momento de su bautismo y había permanecido en Él, haciendo de Él el *cordeiro de Dios que quita el pecado del mundo* (cf. Jn 1,29.33-34), ahora es dado a los discípulos por parte de quien lo posee en plenitud. La conexión entre el Espíritu Santo y la remisión de los pecados, sugerida por Jn en 1,29.33-34 es confirmada por los profetas. Ez 36,25-27 (el Espíritu es dado por Dios para purificar al pueblo de sus pecados) y Zac 13,1 que ve en el agua que brota del Templo (cf. Ez 47,1-12) una fuente que purificará el pecado de los habitantes de Jerusalén. Ahora Jesús comunica a los discípulos, que lo reconocen como Señor, el Espíritu creador que da la vida nueva, santifica para la misión y purifica de los pecados.

La presencia del Espíritu Santo es descrita en el texto por una sentencia de *estilo jurídico*. El léxico de este texto no es común en Jn: el sustantivo *αμαρτια* aparece solamente dos veces en todo el evangelio (cf. Jn 8,24; 9,34); el verbo *αφηνω* aparece 13 veces en Jn, pero solamente aquí tiene el sentido de *perdonar*; el verbo *κρατειν* con sentido de *retener*, se da solamente aquí. La disposición paralela de las dos frases en forma de *prótasis* y *apódosis* es típica del *lenguaje legal* presente en Mt 16,19 y 18,18:

Jn 20,23:

prótasis	apódosis
<p>οις τινων αψητε τας αμαρτιας (subjuntivo aoristo) a quienes les perdonéis los pecados (acción puntual del hombre)</p>	<p>αφεωνται αυτους (perfecto pasivo divino) les quedarán perdonados (acción definitiva de Dios)</p>
<p>οις τινων κρηθητε (subjuntivo aoristo) a quienes se los imputéis (acción puntual del hombre)</p>	<p>κρηθησονται (perfecto pasivo divino) les quedarán imputados (acción definitiva de Dios)</p>

Mt 16,19:

prótasis	apódosis
<p>και ο εαν δεησθεις επι της γης (subjuntivo aoristo) lo que ates en la tierra (acción puntual del hombre)</p>	<p>εσται δεδεμενον εν τοις ουρανοις (perfecto pasivo divino) quedará atado en el cielo (acción definitiva de Dios)</p>
<p>και ο εαν λυσης επι της γης (subjuntivo aoristo) lo que desates en la tierra (acción puntual del hombre)</p>	<p>εσται λελυμενον εν τοις ουρανοις (perfecto pasivo divino) quedará desatado en el cielo (acción definitiva de Dios)</p>

Mt 18,18:

prótasis

apódosis

οσα ιαν δεηθητε επι της γης (subjuntivo uoristo) <i>lo que atéis en la tierra</i> (acción puntual del hombre)	εσται δεδεμενα εν ουρανω (perfecto pasivo divino) <i>quedará atado en el cielo</i> (acción definitiva de Dios)
και οσα ειν λυσητε επι της γης (subjuntivo aoristo) <i>lo que desatéis en la tierra</i> (acción puntual del hombre)	εσται λελυμενα εν ουρανω (perfecto pasivo divino) <i>quedará desatado en el cielo</i> (acción definitiva de Dios)

En el cuarto evangelio es mucho más explícito el perdón de los pecados. En Jn 20,23 Jesús resucitado, con una fórmula solemne y general, asegura la eficacia del perdón o su retención. Estas palabras están dirigidas en forma solemne al grupo de los “Doce” (cf. Jn 20,24), los cuales tienen la función de fundadores, y garantizan la fe para todos los demás creyentes. En esto se concretiza su misión de enviados con autoridad, que prolongan la extensión del trabajo de los apóstoles.

En el contexto de Jn 20,23 el “poder” de perdonar y retener los pecados es dado a los Once de una manera amplia y general, sin precisar ni los modos, ni las formas de su actuación.

3. *Jesús se presenta nuevamente a los discípulos y se manifestó a Tomás* (Jn 20,24-29).

Dividimos la narración en cinco partes: a. El anuncio de los discípulos a Tomás y reacción incrédula de éste (vv. 24-25); b. Situación de los discípulos y nueva venida de Jesús (v. 26); c. Manifestación de Jesús a Tomás (v. 27); d. Reacción de Tomás, profesión de fe (v. 28); e. Bienaventuranza de Jesús para los creyentes (v. 29).

a. *El anuncio de los discípulos a Tomás* (vv. 24-25)

Ante la aparición de Jesús resucitado los discípulos han reaccionado positivamente. Este cuadro está integrado por otro que revela resistencias y dudas acerca del acontecimiento de la resurrección. Todo esto está concentrado alrededor de la figura de Tomás, quien ya es conocido en el evangelio (cf. Jn 11,16; 14,5). A Tomás le cuesta entrar en la lógica de la presencia del Señor resucitado. Él es una figura que representa la crisis del grupo histórico de los discípulos en su itinerario de fe personal.

- Con el v. 24 *Θωμάς ὅς ἐστις τῶν δώδεκα, ὁ λεγόμενος δίδυμος, οὐκ ἦν μετ' αὐτῶν ὅτε ἦλθεν Ἰησοῦς* (*Tomás, uno de los Doce, a quien llamaban el Mellizo,*

*no estaba con ellos cuando se presentó Jesús*) se nos informa que Tomás, uno de los Doce, no estuvo presente cuando Jesús se les apareció.

Con el v. 25a ἔλεγον ἑνὶν αὐτῶν οἱ ἄλλοι μαθηταὶ ἑσπράξαμεν τὸν κύριον. (Los otros discípulos le decían: "Hemos visto al Señor") el narrador nos informa que los discípulos comunicaron a Tomás haber visto a Jesús. Es el mismo anuncio que María Magdalena dio a los discípulos (cf. Jn 20,18):

20,18: εὐαρέσκει τὸν κύριον ("He visto al Señor").

20,25a: εσπράξαμεν τὸν κύριον ("Hemos visto al Señor").

Esta fórmula tradicional resume la experiencia pascual y se encuentra en la base del testimonio apostólico.

Con el v. 25b ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς: Ἐὰν μὴ ἴδω ἐν ταῖς χερσίν σου τὸν τύπον τῶν ἤλων καὶ βάλω τὸν δακτύλόν μου εἰς τὸν τύπον τῶν ἤλων καὶ βάλω μου τὴν χεῖρα εἰς τὴν πλευρὴν σου οὐ μὴ πιστεύσω. (Pero él les contestó: "Tengo que ver en las manos la señal de los clavos; hasta que no toque con el dedo la señal de los clavos y palpe con la mano el costado, no lo creo") Tomás expresa su reacción al kerigma pascual, repropiciando nuevamente la conexión entre ver y creer.

Las tres premisas describen de una manera clara y detallada las condiciones que pone el discípulo para que se dé su adhesión de fe:

prótasis

apódosis

<p>Ἐὰν μὴ ἴδω ἐν ταῖς χερσίν σου τὸν τύπον τῶν ἤλων καὶ βάλω τὸν δακτύλόν μου εἰς τὸν τύπον τῶν ἤλων καὶ βάλω μου τὴν χεῖρα εἰς τὴν πλευρὴν σου,  <i>"Si no veo en tus manos la señal de los clavos y no pongo mi dedo en el hueco de los clavos y no pongo la mano en su costado".</i></p>	<p>Οὐ μὴ πιστεύσω  <i>"No lo creo!"</i></p>
---	---

Al ver de María Magdalena (cf. Jn 20,18) y de los demás discípulos (cf. Jn 20,25a), Tomás contrapone su propia exigencia de ver. El grupo de los discípulos afirmó haber visto al Señor (cf. Jn 20,25a) Tomás quiere ver y confrontar personalmente no sólo la identidad, sino la realidad del cuerpo de Jesús crucificado. Sus palabras suenan más bien como unas condiciones que él pone para creer lo que le anunciaban sus compañeros, y preparan la escena siguiente.

#### b. Situación de los discípulos y nueva venida de Jesús (v. 26)

El v. 26 καὶ μετ' ἡμέρας ὀκτὸ πάλιν ἦσαν ἔσω αἱ μαθηταὶ καὶ Θωμᾶς μετ' αὐτῶν. ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς τῶν θύρων κεκλεισμένων καὶ ἔσθη εἰς τὸ μέσον καὶ εἶπεν: Εἰρήνη ὑμῖν. (Ocho días después los discípulos estaban otra vez en casa, y

*Tomás con ellos. Estando atrancadas las puertas, llegó Jesús, se puso en medio y dijo: “;Paz a vosotros!”*) retoma el v. 19:

20,19: Ἰησους οὖν ὄψας τη ἡμερᾷ τη μιᾷ σαββατων και των θυρων κεκλεισμενων οπου ησαν οι μαθηται δια τον φοβον των Ιουδαϊων ηλθεν ο Ιησους και εστη εις το μεσον και λεγει αυτοις: Ειρηνη υμιν. (*Al anochecer de aquel día, el primero de la semana, estaban los discípulos en una casa con las puertas atrancadas por miedo a las autoridades judías entró Jesús, se puso en medio y les dijo: “;Paz a vosotros!”*)

20,26: Και μεθ' ημερας οκτω παλιν ησαν εστω οι μαθηται και θωμας μετ' αυτων. ερχεται ο Ιησους των θυρων κεκλεισμενων και εστη εις τι μεσον και ειπεν: Ειρηνη υμιν (*Ocho días después los discípulos estaban otra vez en casa, y Tomás con ellos. Estando atrancadas las puertas, llegó Jesús, se puso en medio y dijo: “;Paz a vosotros!”*)

El texto Jn 20,26 hace referencia nuevamente al *primer día de la semana*, pero ocho días después (cf. Jn 20,1). La narración es una copia del hecho acontecido ocho días antes, lo cual indica ya una praxis de la celebración de la resurrección del Señor, el primer día de la semana. Los discípulos se encuentran nuevamente en un lugar encerrado. Las puertas atrancadas no impiden que Jesús entre. Como *Buen Pastor* Él se coloca en medio de sus ovejas (cf. Jn 10,1-16).

Con el tercer saludo de la paz: Ειρηνη υμιν (cf. Jn 20,19,26) Jesús está dando cumplimiento a su promesa hecha en la Última Cena (cf. Jn 14,27):

14,27: Ειρηνη αφημι υμιν. Ειρηνη την εμην διδομι υμιν (“;Os doy mi paz, os dejo mi paz!”)

20,19: Ουσης ουν οψας τη ημερᾷ εκενη τη μιᾷ σαββατων και των θυρων κεκλεισμενων οπου ησαν οι μαθηται δια τον φοβον των Ιουδαϊων, ηλθεν ο Ιησους και εστη εις το μεσον και λεγει αυτοις: Ειρηνη υμιν (*Al anochecer de aquel día, el primero de la semana, estando los discípulos en casa con las puertas atrancadas por miedo a los Judíos, Jesús entró, se puso en medio y les dijo: “;Paz a vosotros!”*)

20,26: Και μεθ' ημερας οκτω παλιν ησαν εστω οι μαθηται εντου και θωμας μετ' αυτων. Ερχεται ο Ιησους των θυρων κεκλεισμενων και εστη εις το μεσον και ειπεν: Ειρηνη υμιν (*Ocho días después los discípulos estaban otra vez en casa, y Tomás con ellos. Estando atrancadas las puertas, llegó Jesús, se puso en medio y dijo: “;Paz a vosotros!”*).

Los dos textos (cf. Jn 20,19,26) constituyen una inclusión con Jn 14,27 y en calidad de perlocutivos cumplen la promesa que Jesús había hecho a los discípulos en el Discurso de la Cena.

## c. Manifestación de Jesús a Tomás (v. 27)

Con el v. 27 ésto λέγει τῷ Θωμᾷ: Φέρε τὸν δάκτυλόν σου ὧς καὶ ἴδε τίς χεῖράς μου καὶ φέρε τὴν χεῖρά σου καὶ βάλε εἰς τὴν πλευρὸν μου καὶ μὴ γίνου ἀπιστός ἀλλὰ πιστός (Luego dijo a Tomás: "¡Acerca tu dedo! Aquí están mis manos: ¡trae la mano y ponla en costado! ¡No seas incrédulo, ten fe!") se describe el encuentro de Jesús con Tomás en la presencia de los demás discípulos. En sus palabras Jesús retoma con cinco *elocutivos directivos* (¡Acerca tu dedo! ¡Trae la mano y ponla en el costado! ¡No seas incrédulo, ten fe!) las mismas palabras pronunciadas por Tomás ante sus compañeros (cf. Jn 20,25b), con las que el discípulo pretendía ver para creer.

Al describir el *itinerario de fe pascual* de Tomás notamos un *paralelismo intencional*, elaborado por el narrador, entre el primer texto (cf. 20,25), que presenta la resistencia del apóstol a creer el anuncio de sus compañeros y quiere pone las condiciones para hacerlo (εἰν μὴ ἴδω καὶ βάλω καὶ βάλω... οὐ μὴ πιστεύσω) y el segundo texto (cf. 20,27) en el que él mismo recibe un fuerte impulso para creer por la respuesta de Jesús (φερε, ἴδε, φερε, βάλε). Al reto de negarse a creer (οὐ μὴ πιστεύσω) si no se daban sus condiciones, las palabras de Jesús (μὴ γίνου ἀπιστός ἀλλὰ πιστός) inducen al apóstol a creer a lo que le habían anunciado sus compañeros:

(Jn 20,25)

(Jn 20,27)

Εἰν μὴ ἴδω ἐν τοῖς χεῖράσιν σου τὸν τύπον τῶν ἁλῶν καὶ βάλω τὸν δάκτυλόν μου εἰς τὸν τυπὸν τῶν ἁλῶν καὶ βάλω μου τὴν χεῖρά εἰς τὴν πλευρὰν σου, οὐ μὴ πιστεύσω.

"Si no veo en sus manos la señal de los clavos y no pongo el dedo en el hueco de los clavos y no ponga mi mano en su costado, no lo creo."

Φέρε τὸν δάκτυλόν σου ὧς καὶ ἴδε τίς χεῖράς μου καὶ φέρε τὴν χεῖρά σου καὶ βάλε εἰς τὴν πλευρὸν μου καὶ μὴ γίνου ἀπιστός ἀλλὰ πιστός.

"¡Acerca el dedo! Aquí están mis manos  
¡trae tu mano  
y ponla en mi costado!  
y no seas incrédulo, ten fe!"

## d. Reacción de Tomás: profesión de fe (v. 28)

El v. 28 ἀπεκρίθη Θωμᾶς καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (Le contestó Tomás: "¡Señor mío y Dios mío.") refiere la reacción de Tomás a la invitación de Jesús resucitado, que se presenta en su realidad de crucificado, mostrando las señales de su pasión y muerte. Ante esta invitación Tomás pronuncia la más alta y explícita formulación de fe cristológica de todo el evangelio. El título κυριός, versión griega del tetragrama "יהוה", es atribuido a Jesús en calidad de Señor exaltado y glorificado. Este título ya se encuentra en

la fórmula kerigmática de María Magdalena: εώρακα τον κυριον (cf. Jn 20,18) y de los discípulos: εωρακαμεν τον κυριον (cf. Jn 20,25).

Jesús resucitado es proclamado por Tomás como θεος μου. Jesús no es solamente el Señor glorificado sino aquel que hace cercano y accesible al único Dios. Esta confesión de fe de Tomás (cf. Jn 20,28) representa no solamente el *climax* de la experiencia pascual, sino la síntesis programática de todo el evangelio y constituye la *inclusión* más grande del mismo evangelio desde el Prólogo presentado por el Autor del Evangelio (cf. Jn 1,1.18) hasta las confesiones de algunos personajes que sobresalen en la narración del Evangelio al comienzo (cf. Jn 1,34.49 [Juan el Bautista y Natanael]), en la mitad (cf. Jn 11,27 [Marta]), y al final (cf. Jn 20,28 [Tomás]), hasta llegar a la Conclusión del Evangelio presentada por el mismo Autor (cf. Jn 20,31):

1,1: Εν αρχη ην ο λογος και ο λογος ην προς τον θεον και θεος ην ο λογος (Al principio ya existía el Verbo, el Verbo se dirigia a Dios, y el Verbo era Dios).

1,18: Θεον ουδεις εωρακεν ποποτε μονογενης θεος ο ων εις τον κολπον της πατρος εκεινος εξηγησατο (A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único, que es Dios y está al lado del Padre, él es quien lo ha explicado).

1,34: Κοινο [Ιωαννης] εωρακα και μαρτυρηκα οτι ουτος εστιν ο υιος του θεου ("Pues yo [Juan] ya lo he visto y doy testimonio de que éste es el Hijo de Dios").

1,49: απεκριθη αυτω Ναταναηλ· Ραββι, ου ει ο υιος του θεου ου βασιλευς ει του Ισραηλ. (Natanahel le respondió: "Señor mío, ni eres el Hijo de Dios, ni eres el Rey de Israel").

11,27: Ακρι αυτω [Μαρθα] Ναι κυριε εγω πεπεισθηκα οτι συ ει ο Χριστος, ο υιος του θεου, ο εις τον κοσμον ερχομενος (Le dijo Marta: "Sí, Señor; yo creo que tu eres el Mesías, el Hijo de Dios que tenía que venir al mundo").

20,28: Απεκριθη Θεωιας και ειπεν αυτω Ο κυριος μοι και ο θεος μου (Contestó Tomás y le dijo: "Señor mío y Dios mío").

20,31α: Τριτα δε γηρακιτα να πιστευσητε οτι Ιησους εστιν ο Χριστος, ο υιος του θεου (Hemos escrito estas señales para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios).

### c. Bienaventuranza para los creyentes (v. 29)

· Con el v. 29a λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς: "Ὅτι ἐώρακίαι με κεκρίστωκυς μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες (Jesús le dijo: "¿Porque me has visto tienes fe? Dichosas las que tienen fe si haber visto") el evangelista pone en relación la experiencia de los discípulos históricos y la de los creyentes y destinatarios

posteriores del evangelio. Estas diferentes situaciones son contrastadas en base al *ver* y al *creer* en un paralelismo contrapuesto:

a - b	//	c - d
v. 29a: Οτι εωρακας με		v. 29c: μακαριοι οι μη ιδοντες
v. 29b: Πιστεωκας		v. 29d: και πιστευσαντες

Tomás representa el grupo de los primeros discípulos que han llegado a la fe mediante el encuentro personal con el Señor resucitado (a - b). Esta experiencia fundamenta conjuntamente el *ver* y el *creer*. Los discípulos históricos han llegado a *creer* a través del *ver*.

En contraposición los oyentes y lectores del Evangelio (c - d) son declarados *bendecidos por Dios*, por creer en el Señor resucitado sin haberlo visto.

En este versículo no se cuestiona el *ver*, sino la asociación y la dependencia entre *ver* y *creer*, como si el *ver* fuera el criterio único o el fundamento del *creer*. Es cierto que todos los discípulos históricos llegaron a creer a través del *ver*, pero la fe declarada por Jesús va más allá de la experiencia física

• Con el v. 29b In concluye el Evangelio presentando la segunda parte del texto. μακαριοι οι μη ιδοντες και πιστευσαντες (*bienaventurados los que creen sin haber visto*) es una *bienaventuranza* que presenta el estatuto o condición de los demás creyentes diferentes de los discípulos históricos, entre los cuales nos incluimos también nosotros. En Juan el adjetivo μακαριος, pronunciado por Jesús, se encuentra únicamente dos veces<sup>25</sup> y sólo en plural (cf. Jn 13,17; 20,29):

13,16-17: Αμην αμην λεγει υμιν ουκ εστιν δουλος μειζων του κυριου ουτου ουδε αποσταλεις μεζων του πεμψεντος υμου. Ει τινα ομειπα, μακαριοι εστε εαν ποιηη αυτα ("Os aseguro: Un criado no es más que su amo ni un enviado más que el que lo envía. ¿Lo sabéis? Pues bienaventurados vosotros si lo cumplís").

20,29: λεγει αυτω (Θωμα) ο Ιησους: Οτι εωρακας με πιστεωκας, μακαριοι οι μη ιδοντες και πιστευσαντες (*Jesús le dijo [a Tomás]: "Porque me has visto has creído. Bienaventurados los que creen sin haber visto"*).

Los dos textos plantean dos bendiciones dirigidas a los discípulos: la primera se refiere al servicio que en todos los tiempos deben prestar los discípulos en la comunidad a ejemplo de Jesús; la segunda se refiere a la respuesta de la fe que deben dar los oyentes y lectores del Evangelio a la Buena Noticia que dan los discípulos históricos. El participio aoristo πιστευσαντες

<sup>25</sup> Cf. Mc 1 / Mc 13 / Lc 15 / Jn 2 / Hch 2 (Cf. MORGENTHAUER, *Scripturæ p. 105*, MOHLERON-LEIDEN, Concordance p.612).

puede indicar un proceso que se realiza o bien que queda abierto al futuro. Los *μεμνησταις* son todos aquellos que han llegado a creer o creerán sin ver o haber visto. La forma literaria de esta bienaventuranza incluye una invitación explícita a los creyentes de todos los tiempos a recorrer el camino de fe cristológica en la base de la experiencia que hicieron los primeros discípulos históricos.

## CAP. 6\*

### Jesús resucitado se aparece a los discípulos en Galilea (Jn 21,1-14)

#### 1. El Contexto:

El último capítulo del Evangelio de Jn desde los testimonios de los manuscritos más antiguos cierra el evangelio.<sup>26</sup> La pregunta de fondo es: ¿Cuál es la relación entre el texto y el contexto que lo precede (Jn 20,1-31)?, que a su vez parece cerrarse con los vv. 30-31. El contexto que precede este capítulo es Jn 20,19-29 que describe dos manifestaciones pascuales. En él encontramos la aparición de Jesús a los discípulos el primer día de la semana por la tarde (vv. 19-23), y ocho días después, la segunda aparición nuevamente el primer día de la semana (vv. 24-29). Estas son seguidas por la primera conclusión del evangelio (vv. 30-31)

#### 2. El texto:

El texto que vamos a ver relata la última manifestación del Señor resucitado a un grupo de discípulos a orillas del lago de Tiberiades con ocasión de una pesca extraordinaria y de una comida misteriosa (cf. Jn 21,1-14). El texto está vinculado con el contexto (cf. Jn 20,10-29), pues en el v. 14 se dice que esta fue la tercera vez que Jesús se apareció a los discípulos. Conforman el texto dos grandes áreas semánticas que están relacionadas alrededor de dos temas: *mar-pesca* (vv. 1-8) y *comida* (vv. 9-14). Los protagonistas de este texto son Jesús, designado como *ο κυριος*, y un grupo de discípulos entre los cuales destaca Simón Pedro.

v. 1 Μετὰ ταῦτα ἐφανερώθηεν ἑαυτῶν πάλιν ὁ Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐπὶ τῆς θαλάσσης Τιβεριάδας

v. 1 Algún tiempo después se apareció de nuevo Jesús a los discípulos junto al lago de Tiberiades.

\* Cf. P<sup>1</sup>, P<sup>2</sup>, P<sup>3</sup>, P<sup>4</sup>, B<sup>1</sup> etc.; κ, Α, Β, C, D, E, T, W, G, Ψ, etc; 1<sup>11</sup>, muchos minúsculos y leccionarios.

ἀπερροσεν δὲ αὐτοὺς	Se arremetió de esta manera:
v. 2 ἦσαν ὁμοῦ διμεν Πέτρος καὶ Θωμᾶς, ὁ λεγόμενος Δίδυμος	v. 2 Estaban juntos Simón Pedro, Tomás llamado el Mellizo,
καὶ Ναθαναὴλ ὁ ἐκὸς Κανὰ τῆς Γαλιλαίας	Natanael el de Caná de Galilea.
καὶ οἱ τοῦ Ζηβεδαίου καὶ ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ αὐτοῦ.	los Zebedeos y otros dos discípulos suyos.
v. 3 λέγει αὐταῖς Σίμων Πέτρος ὡσαύτα ἄλλωδιν.	v. 3 Simón Pedro les dijo: "¿Por a pescar?"
ἀπεκρίσαν αὐτῶν ἰσχυρόμεθα καὶ ἡμεῖς σὺν σοί	Le contestaron: "Vamos también nosotros contigo".
ἔβησαν καὶ ἐνήθησαν εἰς τὸ πλοῖον· καὶ ἐν ἑκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπέπλεον οὐδὲν.	Salieron y se embarcaron, pero aquella noche no pescaron nada.
v. 4 αὐτοὺς δὲ ἦν ἡ γεννημένης ἑσπῆ Ἰησοῦς εἰς τὸν αἰθρῶν.	v. 4 Estaba ya amaneciendo cuando Jesús se presentó en la orilla.
οἱ μὲντοι ἴδόντες ὅτι μαθηταὶ ἦν Ἰησοῦς ἔσπῃ.	aunque los discípulos no se dieron cuenta de que era él
v. 5 λέγει οὖν αὐτοῖς Ἰησοῦς· Πειράξτε, μὴ τι προσφάριον ἔχετε	v. 5 Jesús les preguntó: "¿Muchachos ¿tenéis acaso algo que comer?"
ἀπεκρίθησαν αὐτῷ Οὐ	Le contestaron: "No"
v. 6 ἔα δὲ εἶπεν αὐτοῖς·	v. 6 Él les dijo:
Βιάζετε εἰς τὴν δεξιὰν μέρη τῶν πλοίων τὸ δικτύον, καὶ εὗρετε.	"Echad la red a la derecha de la barca y encontraréis".
ἔβησαν οὖν, καὶ οὐκέτι αὐτὸ ἔλαττον ἴσχυρον ἀπὸ τοῦ πλῆθους τῶν ἰχθύων.	Lu echaron y encontraron tantos peces que no tenían fuerzas para sacarla.
v. 7 λέγει οὖν ὁ μαθητὴς ἐκείνους ὅν ἦν Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ ὁ κύριός ἐστιν	v. 7 El discípulo preferido de Jesús le dijo a Pedro: "¿Es el Señor?"
Σίμων ὁ Πέτρος ἀκούσας ὅτι ὁ κύριός ἐστιν τὸν ἐπεκρότην διεκρίματα.	Simón Pedro, al oír que era el Señor, se cayó el camisón,
ἦν γὰρ γυμνός, καὶ ἔβηκεν ἐκείνῳ εἰς τὴν θαλάσσαν.	pues estaba desnudo, y se tiró al agua.
v. 8 καὶ ἔβησαν μαθηταὶ τῶν πλοίων ἡθῶν.	v. 8 Los otros discípulos fueron en la barca
οὐ γὰρ ἦσαν μακρὰν ἀπὸ τῆς γῆς οὐδέ τι ἀπὸ τῶν πλοίων θαλάσσης.	que no estaba lejos de tierra sino a unos cien metros de la orilla
σύροντες τὸ δικτύον τῶν ἰχθύων	arrastrando la red con los peces.

v. 9 ὡς οὖν παύθησαν εἰς τὴν γῆν βλέψουσεν ἀνθρωπίνων κεραιῶν καὶ ὑψέρων ἐπιγεμίμων καὶ ὄρνων	v. 9 Al saltar a tierra vieron brazos encendidas y un pescado puesto a usar y pan.
v. 10 λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς Ἰστέγνωτε πῶς πᾶν ὑψέρων ὄν ἐκείσεται νῦν.	v. 10 Jesús les dijo: "¡Faced alguinas peces de las que acabáis de pescar ahora".
v. 11 ἀνέβη οὖν Σισὼν Πέτρος καὶ εὐλασθέν τὸ δίκτυον εἰς τὴν γῆν μετὰ τὸν ἔχθουσι μεγάλων ἑκατὸν πενήκοντα τριῶν	v. 11 Sisón Pedro subió [a la barca] y arrastró hasta la orilla la red, repleta de peces grandes: ciento cincuenta y tres
καὶ προυύτων ὅσων οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον.	y, a pesar de ser tantos, no se rompió la red.
v. 12 λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ἄπιτε, πεισθήσεται.	v. 12 Jesús les dijo: "¡Comed, almorzar!"
Ὀὐδὲν δὲ ἐνόησε τῶν μαθητῶν ἐξέταρα αὐτῶν ζῆ τις εἶ: εἰδὼς δὲ ἡ κεραιὸς ἐστίν.	Ningún discípulo se atrevía a preguntarle: "¿Quién eres?" sabiendo muy bien que era el Señor.
v. 13 ἐγγέσθαι Ἰησοῦς καὶ λαμβάνει τὴν ἄρτον καὶ διδωσθαι αὐτοῖς καὶ τὸ ὑψέρων ἄρτων	v. 13 Jesús se acercó, tomó el pan y se lo dio, lo mismo que el pescado.
v. 14 τοῦτο ἦν τὴν τρίτην ἀφανισθῆναι Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν	v. 14 Esta fue la tercera vez que Jesús se apareció a los discípulos después de resucitar de la muerte.

### 3. Análisis del texto:

Dividiremos el texto en dos partes: a) el *reconocimiento* del Señor Jesús en ocasión de una pesca extraordinaria (vv. 1-8); b) el *encuentro* de los discípulos con el Señor en el contexto de una comida después de la pesca (vv. 9-14). Existe un paralelismo ante la doble intervención de Jesús entre sus discípulos ya sea antes de la pesca como antes de la comida. Constatamos una serie de *elocutivos directivos*, a los que sigue el reconocimiento de Jesús con la fórmula kerigmática: *es el Señor* (cf. 21.7b.12c). El texto presenta probablemente una elaboración de dos tradiciones que hablan de una *pesca extraordinaria* (cf. vv. 1-8) y de una *comida* con el Señor (cf. vv. 9-14).

1. *El reconocimiento del Señor Jesús con ocasión de una pesca extraordinaria* (vv. 1-8).

· El v. 1 Μετά ταῦτα ἐφανερώσατο ἑαυτὸν πάλιν ὁ Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐπὶ τῆς θαλάσσης Τιβεριάδος ἐφανερώσατο δὲ οὕτως (Algún tiempo después se apareció nuevamente Jesús a los discípulos junto al lago de Tiberiades. Se apareció de esta manera) anuncia el programa de la primera unidad literaria, la manifestación de Jesús a los discípulos junto al mar de Tiberiades. El nombre Tiberiades se refiere a la ciudad construida por Herodes Anipas en honor del emperador Tiberio. Este nombre es recordado otra vez en Jn 6.1, con ocasión de la narración de la multiplicación de los panes, hecha durante la segunda Pascua. La expresión μετα ταυτα es común en Jn (cf. 5,1; 6,1). El adverbio πάλιν trae a la memoria las dos manifestaciones pascuales anteriores de Jesús ante los discípulos en Jerusalén (cf. Jn 20,19-23.24-26). La intención por parte del escritor de hacer una nueva narración acerca de la manifestación de Jesús está confirmada por la expresión que se repite en el texto:

v 1a ἐφανερώσατο ἑαυτὸν πάλιν ὁ Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐπὶ τῆς θαλάσσης Τιβεριάδος (Se apareció nuevamente a sus discípulos junto al lago de Tiberiades).

v 1b. ἐφανερώσατο δὲ οὕτως (Se apareció así).

El verbo φανερωσθαι, que indica la manifestación pascual de Jesús, es común en Jn.<sup>21</sup> En el evangelio el verbo se repite nueve veces, la mayor parte de las cuales para designar la misión histórica de Jesús (cf. Jn 1.31; 2,11; 7,4; 9,3; 17,6; 21,1.14).

· Con el v. 2 ἦσαν ὁμοῦ Σίμων Πέτρος καὶ Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος καὶ Ναταναὴ ὁ ἀπὸ Κανῆ τῆς Γαλιλαίας καὶ οἱ τοῦ Ζεβεδαιοῦ καὶ ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ θύο (Estaban juntos Simón Pedro, Tomás llamado el Mellizo, Natanael el de Caná de Galilea, los Zebedeos y otros dos discípulos) se hace el elenco de los siete discípulos que tienen esta experiencia. El adverbio ὁμοῦ es típico de Jn.<sup>22</sup> Aparte Simón Pedro, conocido con el nombre Σίμων y el apodo Πέτρος,<sup>23</sup> aparecen tres binas de discípulos: la primera está conformada por discípulos ya conocidos en el evangelio: Tomás (cf. Jn 11,16; 20,24.27) y Natanael (cf. Jn 2,45-51), personajes típicos y descritos ampliamente por Juan; la segunda comprende dos discípulos que son hermanos y mencionados por el patronímico: los Zebedeos. Estos tienen mucho relieve en los Sinópticos Mc y Mt, mientras que en la tradición juánica son apenas mencionados aquí.<sup>24</sup> Finalmente a estos

<sup>21</sup> Cf. Mc 9; Mr 0; Lc 0; Jn 9; Hch 0.

<sup>22</sup> Cf. Mc 0; Mt 0; Lc 0; Jn 1; Hch 1.

<sup>23</sup> El apodo es citado varias veces por los evangelios: Mc 6; Mt 5; Lc 9; Jn 21; Mc 1,16.29.30.36; 3,16; 14,37; Mt 4,18; 10,2; 16,16.17; 17,25; Lc 4,38; 5,1.4.5.8.10; 6,14; 22,31; 24,34; Jn 1,41.42.43; 6,8.68; 13,6.9.24.26; 14,10.15.25; 20,2.6; 21,2.3.7.11.15; 16,17)

<sup>24</sup> Cf. Mc 4; Mt 6; Lc 1; Jn 1.

se añade una tercera bina de discípulos desconocidos. El redactor no ofrece muchos datos para individuar los siete discípulos.

En el v. 3 λέγει αὐτοῖς Σίμων Πέτρος ὑπέλαβον ὅτι ἐμελλον μετὰ ἐρχόμεθα κοί ἡμεῖς σὺν σοί. ἐξήλαβον καὶ ἐνέβησαν εἰς τὸ πλοῖον, καὶ ἐν ἑσπέρῃ ἦν νηεὶ ἔπιπτεον νηδέν (Simón Pedro les dijo: "Voy a pescar". Le contestaron: "Vamos también nosotros contigo". Salieron, se embarcaron, pero aquella noche no pescaron nada) se pone en evidencia la iniciativa a Pedro de salir a pescar y al mismo tiempo la solidaridad del grupo con él. Esto significa que ellos ya no se encuentran dispersos (cf. Jn 16,32; 20,10), sino que están reunidos en Galilea alrededor a Pedro. Todo esto se da en un rápido diálogo entre los interlocutores: a) Pedro manifiesta el proyecto de ir a pescar (v. 3a); b) se le adhieren los demás discípulos (v. 3b); c) salen juntos en la barca (v. 3c); d) pero aquella noche no pescan nada (v. 3d).

La noche y la ausencia de Jesús no traen nada bueno a los discípulos pues tienen que enfrentar la oscuridad, las dificultades del mar (cf. Jn 6.16-19) y sentirse frustrados porque no logran pescar nada (cf. Jn 21,3). El verbo *μαζευν* es típicamente joánico.<sup>11</sup>

El v. 4 πρωτὸς δὲ ἦδη γενομένης ἑσπης ἤσθη εἰς τὸν αἰγιαλόν. οἱ μὲντοι ᾤθεισαν οἱ μαθηταὶ ὅτι ἤσθη εἰσὶν (estaba ya amaneciendo cuando Jesús se presentó en la orilla, aunque los discípulos no se dieron cuenta de que era él) nos dice que, luego de una noche estéril de pesca para los siete, aparece al amanecer en la orilla del lago la figura solitaria de Jesús. El término *αἰγιαλος* es empleado una sola vez en Jn.<sup>12</sup> La narración recuerda la presencia salvadora de Dios desde la columna de fuego y nube en el momento de la liberación de Egipto (cf. Ex 14, 24). El aoristo *ἤσθη* es común en los evangelios.<sup>13</sup>

El redactor acota que οὐ μνησθη ἠδιστασαν οἱ μαθηταὶ ὅτι ἤσθη εἰσὶν. El adverbio *μνησθη* es común en Jn.<sup>14</sup> Lo que pudiera hacer pensar que debido a la poca claridad los discípulos no lograron reconocer que esa sombra lejana era Jesús.

Sin embargo hay otro aspecto por el que se pudiera entender la nota, retomando la experiencia de María Magdalena cerca del sepulcro: καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι ἤσθη εἰσὶν – al ver a Jesús, no lo reconoció (cf. Jn 20,14). Puede ser que los discípulos, aún viendo a Jesús, no lo reconocieran (cf. Lc 24,17). Ambos textos revelan una fe inicial que por sí sola no logra descubrir a Jesús, si él no toma antes la iniciativa de manifestarse (cf. Jn 20,16; Lc 24,30-31).

<sup>11</sup> Cf. Mc 0; Mt 0; Lc 0; Jn 8.

<sup>12</sup> Cf. Mc 0; Mt 2; Lc 0; Jn 1 (Hch 1)

<sup>13</sup> Cf. Mc 9; Mt 21; Lc 26; Jn 18

<sup>14</sup> Cf. Mc 0; Mt 0; Lc 0; Jn 5.

· Con el v. 5 λέγει οὖν αὐτοῖς [ὁ] Ἰησοῦς Παιδία μὴ τι προσφιγμένον ἔχετε; ἀπεκρίθησαν αὐτῷ· Οὐ (Jesús les preguntó: "¿Muchachos ¿tienen por casualidad algo que comer?" Le contestaron: "No") se presenta la iniciativa de Jesús que desbloquea la situación frustrante y lleva a los interlocutores a su identificación. Éste se dirige a los discípulos, utilizando un lenguaje familiar παιδία. Aunque el término es común en los evangelios, sobre todo los Sinópticos,<sup>31</sup> sin embargo la aplicación hecha a los discípulos de parte de Jesús es única entre los evangelios. Jesús se dirige cariñosamente a ellos y les pregunta si tienen algo que comer. El término προσφιγμένον es ἀράχια en el N.T.<sup>32</sup> e indica la comida que se acompaña con el pan (πρός φάριον). Como para los pescadores la comida acostumbrada era el pescado, Jesús, al preguntarles si tienen comida, les pregunta por el éxito de la pesca. La respuesta seca Οὐ indica su desilusión y su molestia. Ellos admiten que han fracasado en su intento.

· El v. 6 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· Βάλετε εἰς τὴ δεξιὰ μέρη τοῦ πλοίου τὰ δίχτυα, καὶ εὕρησθε. ἔβαλον οὖν, καὶ οὐκ ἔχον ἰσχύον ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἰχθύων (Él les dijo, "Echad la red a la derecha de la barca y encontraréis". La echaron, y no tenían fuerzas para sacarla, por la gran cantidad de peces) presenta la intervención de Jesús. Con un *elocutivo directivo* (βάλετε) y un *elocutivo comisivo* (εὕρησθε) Jesús los invita a pescar nuevamente y les asegura un buen resultado. El esquema de la narración del milagro está muy claro: *situación negativa - orden del taumaturgo - actuación - efecto positivo*.

La indicación de la parte *derecha de la barca*, εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ πλοίου, que aunque tiene la forma de plural del sustantivo μέρος (lado), sin embargo se entiende como singular (lado derecho), pudiendo significar el lado que trae suerte<sup>33</sup> o el lado favorable y provechoso (cf. Mc 15,27; Lc 23,33).<sup>34</sup> La finalidad del evangelista es poner en evidencia el significado revelador de la pesca abundante realizada gracias a la palabra eficaz de Jesús que produce una realidad nueva.

· El v. 7a λέγει οὖν ὁ μαθητὴς ἐκείνος ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ· ὁ κυρίως ἐστίν. (El discípulo preferido de Jesús le dijo a Pedro: "¿Es el Señor! ") hace ver que solamente el discípulo preferido de Jesús sabe leer en el hecho de la pesca milagrosa la presencia del Señor resucitado (cf. Jn 20,8). La frase: ὁ κυρίως ἐστίν constituye la síntesis comunitaria de la fe en Cristo resucitado. La expresión

<sup>31</sup> Cf. Mc 12; Mt 13; Lc 13; Jn 3

<sup>32</sup> Cf. Mc 3; Mt 17; Lc 11; Jn 17; Hch 9.

<sup>33</sup> Cf. SCHNEIDER J., μέρος GLNT VII p 84.

<sup>34</sup> En la Biblia la bendición se da con la mano derecha (cf. Jn 44,11 [41] [8], la parte privilegiada de la víctima que se ofrecía al sacerdote era la derecha (cf. Ex 29,20; Lev 7,32-33; 8,23-24; 14,14,28); la mano derecha de Dios es el símbolo de su acción eficaz y salvadora (cf. 1n 32,40; Sal 18,36; 118,15), el lado derecho del trono es reservado a la reina madre (cf. 1 Re 2,19) y a la reina esposa (cf. Sal 45,10); el lado derecho del Juez es reservado igualmente a los salvadores (cf. Mt 25,33).

recuerda la intervención directa de Jesús en el lago para tranquilizar a los discípulos: *εγω εμι* (cf. Jn 6,20). Ahora la revelación de la identidad de Jesús es hecha por el *discípulo preferido* (cf. Jn 21,7a):

6,20 ο δε λεγει αυτοις εγω εμι (*Pero él les dijo: "¡Soy yo!"*)

21,7a λεγει ο μαθητης εκεινος ον ηραρε ο Ιησους· τω Πιτρω· ο κυριος εστιν (*El discípulo preferido de Jesús dijo a Pedro: "¡Es el Señor!"*)

· El v. 7b Σιμων ον Πιτρως ικοινας· οτι ο κυριος εστιν τον επενδυσεν διεξωσαστο, ην γαρ γυμνος και εβαλεν εαυτον εις την θάλασσαν, (*Simón Pedro, al oír que era el Señor se ciñó el cumisión pues estaba desnudo, y se tiró al agua*) narra las reacciones de Pedro de una manera bastante contradictoria pues, habiendo oído que era Jesús: a) se puso el cumisión, pues estaba desnudo. El término *επενδυσεν* es *hápax* en todo el N.T.<sup>39</sup> El verbo *διεξωσαστο* es igualmente *hápax* en Jn;<sup>40</sup> y b) se tiró al agua. Este gesto precipitado de Pedro, parece indicar que él sale nadando al encuentro del Señor.

· El v. 8 οί δε άλλοι μαθηταί τῆς πλοίας ἤλθον, οὐ γάρ ἦσαν μακρὴν ἀπὸ τῆς γῆς ἀλλὰ ὡς ἀπὸ τετῶν διακοσίων, σπυρντες τὸ δίκτυον τῶν ἰχθύων (*Los otros discípulos fueron en la barca que estaba a unos cien metros de la orilla arrastrando la red con los peces*) presenta la acción de los otros seis discípulos. En el v. 3 se habla de *πλοιας*, término común en los evangelios.<sup>41</sup> El diminutivo *πλοιοπιον* es más común en Jn.<sup>42</sup> Alcanzan la orilla con la barca, arrastrando (*σπυρντες*) consigo la red cargada de peces. El verbo *σπυρν* es típicamente lucano en los IIcl.<sup>43</sup>

El redactor explica que la barca no estaba lejos de la orilla: οὐ γαρ ἦσαν μακρον απο της γης αλλα ως απο τετων διακοσμων (*no estaban lejos de tierra, sino apenas doscientos codos*).<sup>44</sup> El término *πηχος* (codo) es poco común en los evangelios.<sup>45</sup>

2. *El encuentro de los discípulos con el Señor Jesús en el contexto de una comida después de la pesca* (vv. 9-14).

· El v. 9 ὡς οὖν ἀπέβησαν εἰς τὴν γῆν βλεψουσιν ἑσθρακίαν κεμένην καὶ ὀψάριον ἐπικειμενον καὶ ἄρτον (*Al saltar a tierra vieron brazas encendidas y un pescado puesto a asar y pan*) describe desembarque de los discípulos, quienes observan unas *brazas encendidas* (*ἑσθρακίαν κεμένην*), un *pescado puesto a*

<sup>39</sup> Cf. Mc 9; Mt 9; Lc 9; Jn 1.

<sup>40</sup> Cf. Mc 9; Mt 9; Lc 9; Jn 5.

<sup>41</sup> Cf. Mc 17; Mt 13; Lc 7; Jn 7.

<sup>42</sup> Cf. Mc 1; Mt 9; Lc 9; Jn 4.

<sup>43</sup> Cf. Mc 9; Mt 9; Lc 9; Jn 1; Heb 3.

<sup>44</sup> Doscientos codos entre 0,46 mts cada uno, da alrededor de 92 mts.

<sup>45</sup> Cf. Mc 9; Mt 1; Lc 1; Jn 1.

asar (σφακιόν σπακιμενόν) y pan (άρτον), que constituyen el alimento de los pescadores de Galilea.<sup>46</sup> El verbo αραβανειν, que en Jn se da solamente aquí, es típicamente lucano.<sup>47</sup> El sustantivo ανθρώπινα es propio de Jn (cf. 18,18; 21,9)<sup>48</sup>, al igual que el sustantivo σφακιόν (cf. Jn 6,9.11; 21,9.10.13).<sup>49</sup>

Con el v. 10 λέγει αὐτοῖς ὁ ἡγεῖς: Ἐνεγκάτε ἀπὸ τῶν ὀψωνίων ἡν ἐπίσκατε νῦν (Jesús les dijo: "¿Traed algunas peces de los que acabáis de pescar ahora?") Jesús vuelve a tomar la iniciativa e invita a los discípulos a traer algunos peces que acaban de pescar. Con el *elocutivo directivo* ενεγκάτε Jesús ordena a los discípulos actuar. El verbo κίττειν es típicamente joánico.<sup>50</sup>

Con el v. 11 ἀνέβη οὖν Σίμων Πέτρος καὶ εἴλασεν τὸ δίκτυον εἰς τὴν γῆν μεστὸν ἰχθύων μεγάλων ἑκατὸν πενήκοντα τριῶν καὶ τοσούτων ὄντων οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον (Simón Pedro subió [a la barra] y arrastró hasta la orilla la red, repleta de peces grandes: ciento cincuenta y tres y a pesar de ser tantos no se rompió la red) respatocce Simón Pedro que ejecuta él solo la orden de Jesús. El aoristo ανέβη, refrendo a Pedro, significa que *subió*. Pero nos preguntamos ¿de dónde subió? El texto no es claro y la respuesta es múltiple: a) ¿Volvió a *subir a la barca*, de la cual se había tirado al agua (cf. Jn 21,7b)? pero esto parece poco probable, pues ya no estaba en ella; b) ¿Volvió a salir del *agua* en la cual estaba (cf. Jn 20,7c)? en este caso parece difícil entender que Pedro quiera encontrarse con Jesús; c) ¿Pudiera entenderse que Pedro, movido por el remordimiento de haber negado a Jesús, quisiera alejarse de él? Tal vez, por eso, la iniciativa de Jesús en el diálogo con Pedro después de haber comido (cf. Jn 21,15-19) parece restablecer la situación anterior a la triple negación (cf. Jn 18,15-18.25-27). El texto nos parece decir que Pedro, desde un comienzo, estaría dispuesto a encontrarse con Jesús, por esto *arrastró él sólo a tierra la red repleta de grandes peces* (εἴλασεν τὸ δίκτυον εἰς τὴν γῆν μεστὸν ἰχθύων μεγάλων).<sup>51</sup> El verbo εἴλασεν es típicamente joánico<sup>52</sup> y también el adjetivo μεστός.<sup>53</sup>

En la difícil interpretación de este texto el redactor hace dos afirmaciones: 1) la red estaba repleta de 153 peces grandes y 2) no obstante todo, no se rompió.

<sup>46</sup> El sustantivo σφακιόν es el diminutivo del sustantivo το σφρον que significa *alimento picado* (pescado cocido). Cf. BALZ H. - SCHNEIDER G., DEN) 2 p.664.

<sup>47</sup> Cf. Mc 0' Mi 0' Lc 2' Jn 1' Ph 1.

<sup>48</sup> Cf. Mc 0' Mi 0' Lc 3' Jn 2.

<sup>49</sup> Cf. Mc 0' Mi 0' Lc 0' Jn 5.

<sup>50</sup> Cf. Mc 0' Mi 0' Lc 0' Jn 8.

<sup>51</sup> Notemos que en pocas versicular el narrador emplea dos términos diferentes que indican lo mismo: ἰχθύς (vv. 8-11) y σφακιόν (vv. 9-10).

<sup>52</sup> Cf. Mc 0' Mi 0' Lc 0' Jn 5.

<sup>53</sup> Cf. Mc 0' Mi 1' Lc 0' Jn 5.

En primer lugar pudiéramos ver en el Evangelio de Jn una tendencia a referir datos numéricos sobre todo en el contexto de la narración de los *tres milagros de donación* hecha por Jesús en Galilea: a) en Caná hay seis tinajas de piedra que deben ser rellenas (cf. Jn 2,6); b) en Cafarnaúm hay cinco panes y dos peces que van a ser multiplicados (cf. Jn 6,9.13) y c) a orillas del lago de Tiberíades se habla de 153 peces que han sido pescados y no han roto la red (cf. Jn 21,11).

En segundo lugar se nos dice que los peces son muchos y son grandes y, no obstante todo, la red no se rompió (και τοσούτων ὄντων οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίχτυον).<sup>51</sup> En vista del contexto que sigue (cf. Jn 21.15-19), en el cual se hablará de *pastoreo* - *corderos* - *ovejas*, con una fuerte significación cristológica, pudiéramos deducir que en este texto, en el cual se habla de *pescar* - *peces* - *redes*, se entiende algo parecido pues en ambas narraciones están implicados Pedro y Jesús y la abundancia de los futuros discípulos.

· El v. 12 λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἀεὶτε, ὀρυσθήσατε. Οὐδεὶς δὲ ἐτόλμα τῶν μαθητῶν ἐξετάσαι αὐτόν· εἰ τις εἶ: τίδους ὅτι ὁ κύριός ἐστιν (Jesús les dijo: "¡Venid, ahorcad!" Ningún discípulo se atrevió a preguntarle: "¿Quién eres?" sabiendo muy bien que era el Señor) se concentra en los discípulos. Jesús toma nuevamente la iniciativa y, en calidad de dueño de casa, los invita a comer con dos *elocutivos directivos*: ἔσθε, ἁρυσθήσατε. El verbo ἁρυσθαι es propio de Jn 21<sup>52</sup> y significa *comer, ahorzar*. La actitud que manifiestan los discípulos, mientras comen, es reservada: οὐδεὶς δὲ ἐτόλμα τῶν μαθητῶν ἐξετάσαι αὐτόν. El verbo *τολμα*, que significa *atreverse*, es común en los evangelios y en Pb<sup>53</sup> y el verbo *ἐξετάσιν* se da en Mt y Jn<sup>54</sup> y significa *preguntar, averiguar*.<sup>55</sup> Su silencio parece meditativo pues saben que el que está presente entre ellos es el Señor: τίδους ὅτι ὁ κύριός ἐστιν. Es la tercera vez que esta fórmula pascual se encuentra presente en el texto (cf. Jn 21,7.bis.12).

· Con el v. 13 ἔρχεται Ἰησοῦς καὶ λαμβάνει τὸν ἄρτον καὶ διέδωκεν αὐτοῖς, καὶ τὸν ὀψάριον ὁμοίως (Jesús se acercó, tomó pan y se lo dio, lo mismo que el pescado) Jesús repite casi los mismos gestos, que había realizado en calidad de presidente de la mesa, ofreciendo los panes y los peces a la multitud al acercarse la segunda Pascua (cf. Jn 6.11):

<sup>51</sup> Hay otro texto en el evangelio que intenta explicar por qué la red no se rompió y se refiere a la túnica de Jesús que los soldados no quisieron dividir en pedacitos (cf. Jn 19,23-24). Ambos textos (túnica y red) dicen referencia a la Iglesia que permanece indivisible.

<sup>52</sup> Cf. Mc 6 · Mt 9 · Lc 1 · Jn 2 · Hch 6.

<sup>53</sup> Cf. Mc 2 · Mt 3 · Lc 1 · Jn 3 · Hch 2 · Ph 8.

<sup>54</sup> Cf. Mc 11 · Mt 7 · Lc 11 · Jn 1 · Hch 6.

<sup>55</sup> Ella corresponde a la promesa hecha por Jesús en la Última Cena (cf. Jn 14,13a): ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ εἶπε οὐκ ἐρωτήσατε οὐδὲν (ese día no me preguntasteis nada)

- 6,11 ελάβεν οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ εὐχαριστήσας διέδωκεν ταῖς ἀναλαβμένοις ὁμοίως ἐκ τῶν ὑψίστων ὅσον ἤθελον (*Jesús tomó los panes, pronunció la acción de gracias y lo repartió a la gente con el pescado, todo lo que quisieron*).
- 21,13. ἐρχεται Ἰησοῦς καὶ λαμβάνει τὸν ἄρτον καὶ δίδωσιν αὐτοῖς, καὶ τὸν ὑψίστων ὁμοίως (*Jesús se acercó, tomó el pan y se lo dio, lo mismo que el pescado*).

La fuerte semejanza entre los dos textos coloca a éste último, a manera de inclusión, en una perspectiva eucarística. Jesús ofrece a sus discípulos primero el pan e igualmente hace con el pescado, que ya tenía preparado. El autor del texto parece darle a esta narración final un significado cristológico: la presencia de Jesús resucitado y el encuentro con él se prolonga en la comida que él preside en calidad de Señor.

Con el v. 14 τὸ αὐτὸ ἦδη τρίτον ἐφανερώθη Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐρχεῖς ἐκ νεκρῶν (*Esta fue la tercera vez que Jesús se apareció a los discípulos después de resucitar de la muerte*) el autor, teniendo en cuenta que el texto refiere una aparición de Jesús, nos ayuda a entender que quiere relacionarla con las dos del contexto anterior (cf. Jn 20,19-23,24-29). De esta manera el cap. 21, en su fase redaccional, no repite las narraciones anteriores, sino que las quiere completar con esta última narración. En la tradición de los hechos pascales se nota una fuerte coincidencia entre 20,19-24,24-29; 21,14).

Al mismo tiempo hay un elemento importante que complementa el tríptico de las narraciones precedentes: a) la fe de los discípulos, que se alcanzan viendo al Señor (cf. Jn 20,19-23), b) que comunican a Tomás la Buena Noticia, que han visto al Señor (cf. Jn 20,24-29) y c) que contemplan silenciosamente al Señor resucitado que comparte con ellos una comida pascual (cf. Jn 21,1-14). En la parte central del tríptico (cf. Jn 20,24-29), con la narración de la reacción de Tomás, notamos el largo proceso de fe que los discípulos están llamados a hacer (cf. Jn 20,19-23: los diez primeros; 20,24-29: Tomás luego; 21,1-7: y lo siete al final).

El Autor de este texto, que acabamos de examinar, quiere expresamente vincularlo en forma de tríptico con los textos anteriores ya presentados (cf. Jn 20,19-23 y 20,24-29). Jesús sigue tomando la iniciativa en la vida de los discípulos y revelándose a ellos en Galilea.

Sólo el discípulo preferido es capaz de descubrir que es Jesús el que interviene en la pesca milagrosa. La reacción de Pedro ante la revelación de que es el Señor el que realiza el signo, constituye el contexto que va preparando su reconciliación con el Maestro y la recuperación de su puesto como pastor del rebaño que Jesús resucitado le confiará (cf. Jn 21,15-19).

## CAP. 7º

Últimas apariciones de Jesús resucitado a los discípulos y misión universal  
(Mc 16,14-20; Mt 28,16-20; Lc 24,44-53)

## 1. Los contextos:

El Evangelio de Mc coloca la aparición final de Jesús resucitado en un contexto de apariciones pasenales a las mujeres (cf. Mc 16,9-11) y a los discípulos de Emaús (cf. Mc 16,12-13). Mt la coloca en un contexto de apariciones a las mujeres (cf. Mt 28,9-10) y el informe de los guardias a los jefes del Sanedrín (cf. Mt 28,11-15). Lc la coloca en un contexto de apariciones a los discípulos de Emaús (cf. Lc 24,13-35) y a los discípulos reunidos en Jerusalén (cf. Lc 24,36-43).

## 2. Los textos:

En estos textos se narran las últimas apariciones del Señor resucitado a los discípulos, la misión universal que les da y su despedida de ellos (Mc 16,14-20; Mt 28,16-20; Lc 24,44-53).

Mc 16,14-20	Mt 28,16-20	Lc 24,44-53
v. 14 Ὑστερον ἰδὲν ἀνεκκημένους αἰτιαῖς ἐνδύσασθαι ἐφανερωθήη	v. 16 Οἱ δὲ ἑνδεκά μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν.	
	v. 18 τῆς τῆ ἄρας οὗ ἐτάξιτο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς	
	v. 17 καὶ ἰδόντες αὐτὸν ἀμυβλόνησαν.	
καὶ ἀνεβίβασεν τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν καὶ σκληροκαρδίεν		
ὅτι τοῖς θεασασμένοις οὐκ ἐπίστευσαν.	οἱ δὲ ἐβίστασαν	
v. 15 καὶ εἶπεν αὐτοῖς	v. 18 καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν πρὸς αὐτούς λέγων	v. 44 εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς
	Ἐβύθη μοι ὡς οἱ ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς	Οὗτοι οἱ λόγοι μου οὐκ ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς ἐν ἅν σπον ἡμῶν.
		Ἦτι δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως

		καὶ ταῖς κρυφταῖς καὶ βωμολοχίαις περὶ ἐμοῦ v 45 τοὶ θεηνοῦντες αὐτῶν τὸν νότον τοῦ στανιένου τὰς ἡμερᾶς v. 46 καὶ εἶπεν αὐταῖς ὅτι
		ὁμοίως ῥηροῦται πλεῖν τὸν Χριστὸν καὶ ἀνστήθῃσι ἐκ νεκρῶν τῆ τρίτῃ ἡμέρᾳ v 47 καὶ κηρυχθήσεται ἐν τῷ ὀνόματι παντὶ
Περὲθεντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα.	v 9 κερυνθέντες οὖν	μετόνοσον εἰς <sup>27</sup> ἅπαντα ἄμαρτιαν εἰς πάντα τοῖς ὅθῃ ἀρξέσθῃμενοι <sup>28</sup> ἀπὸ Ἱεροσολῶν
καὶ κηρύξτε τὸ εὐαγγέλιον παντὶ τῷ κόσμῳ.	μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη.	
v. τὸ ὄχι πνεύματος καὶ βλαπτικῆς μαθησῆσθε ὁ δὲ ἀκατήκτως κατακριθήσεται	βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος	
	v. 20 ἐδιδάσκοντες αὐτούς τηροῦν πάντα ὅσα ἐνετείκαμαι ὑμῖν καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἶμι πύσης τῆς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος	v. 48 ὑμεῖς μάρτυρες τούτων. v 49 καὶ [ἰδοὺ] ἐγὼ <sup>29</sup> ἀποστέλλω ἡν ἰουερρελίαν τοῦ πατρὸς μου ἐφ' ὑμῶν ὑμεῖς δὲ κοσμήσθε ἐν τῇ πόλει ἕως οὗ ἐνδύσησθε ἅς ἔχοντες θρόνον
v 17 σημεία δὲ ταῖς πιστεύουσιν ταῦτα κατακολουθήσεται ἐν τῷ ὀνόματι μου δαιμόνια ἐκβληθήσονται. γλώσσαις λαλήσουσιν κίβνιας		
v 18 [καὶ ἐν ταῖς χερσίν]		

<sup>27</sup> Los códices P<sup>75</sup>, κ, B y algunas versiones (sinaíta, eortia, eslava) tienen εἰς (cf. Lc 3,31) otros (A, C, D, L, W, Δ, Θ, Ψ) y muchas minúsculas y leccionarios tienen καὶ (cf. Mt 5,31). El códice revisó aquí por εἰς Cf. METZGER, *Comentarios*, p. 188.

<sup>28</sup> Tienen ἀρξέσθῃμενοι los códices κ, B, C<sup>26</sup>, L, N, la familia 11 de los minúsculos y algunas versiones (copta, etiópica, griega, eslava) en calidad de nominativo pendens, que parece lo más aceptable. Cf. METZGER, *Comentarios*, p. 188.

<sup>29</sup> Tienen καὶ [ἰδοὺ] (para los códices A, B, C, D, J, Y muchas otras minúsculas, leccionarios y versiones. Parece que esta forma enfática de hablar, no obstante que la forma simple es propia por códices importantes (P<sup>75</sup>, κ, D, I y otros, no pudo haber sido añadida por un copista, puesto que expresa una intención solemnísima. Cf. METZGER, *Comentarios*, pp. 188-9.

ὄφεις ὑμῶν κτὴν θανάσιμον τι κρίσιν οὐ μὴ αὐτοὺς θανάτῃ ἐπὶ πρῶστου χείρου ἐπιθήσαντες καὶ κυλιῶν ἐξουθεν.			
κ. 19 ὁ μὲν οὖν κήρυξ θεοῦ μετὰ τὸ λαλήσαι αὐτοῖς ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ. κ. 20 ἐπεὶ οὖν δεξιζόντες ἐκλήρωσαν κενόταυ. τοῦ κυρίου συνερχάνοντες		κ. 50 Ἐξήτην δὲ αὐτοῖς [ἔξω] ἕως πρὸς Βηθσαιῶν, καὶ ἰσχυρῶς τὴν χεῖρα αὐτοῦ κυλιῶντες αὐτοὺς. κ. 51 καὶ ἔρηνετο ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῖς ἀποστῆναι ἀπὸ τοῦ καὶ ἀναστῆναι εἰς τὸν οὐρανόν. <sup>42</sup>	κ. 52 καὶ πάλιν ἀποστῆναι αὐτοὺς πρὸ τοῦ ὑπέστρεψον εἰς Ἱερουσαλὴμ μετὰ χαρῆς μεγάλης
καὶ τὸν λόγον βιβαιοῖσθε; διὰ τῶν ἐπιπορευομένων τῶν σημείων.		κ. 53 καὶ ἦσαν οὖν πάντες ἐν τῷ ἱερῷ εὐλογοῦντες τὸν θεόν. <sup>43</sup>	
κ. 14 Por último se apreció a los Once cuando estaban a la mesa	κ. 16 Los Once discípulos		
	fueron a Galilea al monte donde Jesús los había citado.		
	κ. 17 Al verlo se prostraron ante él, aunque algunos dudaban.		
y les echó en cara su incredulidad y su terquedad en no creer a los que lo habían visto (resucitado)			
κ. 15 y les dijo:	κ. 18 Jesús se acercó y les habló así:	κ. 44 Después les dijo:	

<sup>42</sup> Tienen el texto «Alguno» los códigos P<sup>75</sup>, W, A, B, C, L, W, D, Y, muchas versiones antiguas y leccionarios. El comité prefiere la lectura larga del texto porque lo requiere el ritmo de la narración y porque así en el estilo de Lc. Cf. METZGER, *Commentary*, pp. 189-190.

<sup>43</sup> Tienen el texto la mayor parte de los códigos (P<sup>75</sup>, κ, A, B, C, L, W, D, J, Y) y muchas versiones antiguas, leccionarios y versiones. La mayor parte del comité prefiere la lección larga porque explica mejor el texto. Cf. METZGER, *Commentary* p. 190.

<sup>44</sup> Tienen la lección «Algunos» los códigos P<sup>75</sup>, κ, B, C, L, y muchas versiones. El comité la prefiere porque no ofrece dificultades como muchos otros códigos «Algunos» και «Algunos» Cf. METZGER, *Commentary* pp. 190-1.

		"Se me ha dado plena autoridad en el cielo y en la tierra.
		"A esto me refería cuando, estando todavía con vosotros, os dije que todo lo escrito en la Ley de Moisés, en los Profetas y Salmos acerca de mí tenía que cumplirse."
		v. 42 Entonces les abrió el entendimiento para que comprendierais las Escrituras.
		v. 46 Y añadió: "Así estaba escrito: El Mesías padecerá y resucitará al tercer día.
"Id por el mundo entero, pregonaad la Buena Nueva a toda la humanidad.	v. 19 "Id y haced discípulos de todas las naciones	v. 47 y en su nombre, se predicará el arrepentimiento y el perdón de los pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén.
v. 16 El que crea y se bautice se salvará; el que se negare a creer se condenará.	bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo,	
	v. 20 y enseñadles a guardar todo lo que os he mandado; mirad que yo estoy con vosotros cada día hasta el fin del mundo"	v. 48 Vosotros sois testigos de todo esto. v. 49 Y ahora yo os voy a enviar lo que me Padre os tiene prometido.
v. 17 A los que creen los acompañarán estas señales: echarán demonios en mi		vosotros quedaos en la ciudad hasta que de lo alto os venisais de fuerza."

nombre. hablarán lenguas nuevas.		
v. 18 tomarán en sus manos las serpientes y si beben algún veneno, no les hará daño:		
aplicarán las manos a los enfermos y quedarán sanos.		
v. 19 Después de hablarles,		v. 50 Después los sacó hacia Betania y, levantando las manos, los bendijo.
e. Señor Jesús fue elevado al cielo y se sentó a la derecha de Dios		v. 51 Mientras los bendecía se separó de ellos y fue llevado al cielo
v. 20 Ellos se fueron a preguntar el mensaje por todas partes		v. 52 Ellos se postraron ante él y se volvieron a Jerusalén llenos de alegría. v. 53 Y se pasaban el día en el templo bendiciendo a Dios.
y el Señor cooperaba con las señales que los acompañaban		

### 3. Análisis de los textos:

#### a. Mc 16,14-20

##### 1. Introducción

El texto de Mc (16,9-20) presenta la última de las tres cristofanías (cf. Mc 16,9-11.12-13.14-20). A esta última está vinculada una orden de misión que, en calidad de anuncio cargado de promesas, enumera varios signos que harán los enviados. Dividiremos el texto en tres partes: a) La tercera aparición a los Once sentados a la mesa y su incredulidad (v. 14), b) El discurso de envío en Misión de los discípulos de parte del Resucitado (vv. 15-18); c) La Ascensión de Jesús y la continuación de la Misión por parte de los discípulos (vv. 19-20).

2. Tercera aparición de Jesús resucitado a los discípulos sentados a la mesa y duro reproche por su falta de fe (v. 14).

Con el v. 14 Ὑστερον ἰδὲ ἀνακειμένους αὐτοῖς ἕνδεκα ἠφανερώθη καὶ ὠνειδίσειεν τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν καὶ ἀληθοκαρδίαν ὅτι τοῖς θεωσαμένοις οὐκ ἐπίστευσαν (Por último se apareció a los Once y les echó en cara su incredulidad y su terquedad en no creer a las que lo habían visto [resucitado]) el narrador presenta la tercera cristofanía. El término ὑστερον tiene un sentido superlativo y significa *al final, por último*. La expresión ἀνακειμένοις αὐτοῖς ἕνδεκα indica que los Once estaban reunidos y comiendo. El verbo ἀνακεῖσθαι es común solamente en los evangelios.<sup>65</sup> El Resucitado se hace presente en los banquetes de comunión de la comunidad. El autor tiene en cuenta la ausencia de Judas, pues habla de Once. El verbo φανερωθῆναι, aplicado a Jesús, es propio de la conclusión larga de Mc (cf. Mc 16,12.14).<sup>66</sup> El reproche que Jesús dirige a los Once es fuerte y constituye una respuesta a la incredulidad manifestada en los vv. 11 y 13:

16,11: κἀκεῖνοι ἀκούσαντες οὐκ ἔφη καὶ εὐθεὶα καὶ αὐτῆς πιστήσαν (Pero ellos al oírle decir que estaba vivo y que lo había visto, se negaron a creer).

16,13: κἀκεῖνοι ἀπελθόντες ἀπηγγείλαν τοῖς λοιποῖς εὐδὲν ἑκεῖνοις ἐπίστευσαν (También estos fueron a anunciarlo a los demás, pero tampoco a ellos les creyeron).

En este texto la figura de los discípulos sale bastante mal parada. El término αἰμαῖα<sup>67</sup> en Mc se aplica a los habitantes de Nazaret (cf. Mc 6,6), al padre del niño epiléptico (cf. Mc 9,24) y aquí a los discípulos (cf. Mc 16,14). El sustantivo ἀληθοκαρδία<sup>68</sup> en Mc se aplica a los Fariseos (cf. Mc 10,5) y aquí a los discípulos (cf. Mc 16,14). En Mt 19,9 se refiere sólo a los Fariseos. El verbo ονειδίζειν, que significa echar en cara, reprender, es propio de los Sinópticos.<sup>69</sup>

3. El discurso de envío de los discípulos en la Misión por parte del Resucitado (vv. 15-18).

Con el v. 15 καὶ εἶπεν αὐτοῖς Πανευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἄπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάση τῇ κτίσει (Les dijo: "¡Id por el mundo entero, pregonaad la Buena Noticia a toda la creación!") el narrador toca directamente el encargo de Misión dado por Jesús a los discípulos, cuya universalidad está expresada de dos maneras:

<sup>65</sup> Cf. Mc 3; Mt 5; Lc 7; Jn 4.

<sup>66</sup> Cf. Mc 3; Mt 0; Lc 0; Jn 9.

<sup>67</sup> Cf. Mc 3; Mt 1; Lc 0; Jn 0; Heb 0.

<sup>68</sup> Cf. Mc 2; Mt 1; Lc 0; Jn 0; Heb 0.

<sup>69</sup> Cf. Mc 3; Mt 3; Lc 1; Jn 0.

- a. κερυθθεντες εις τον κοσμον κατανα ( "Id por el mundo anunciar!")  
 b. κηρξιστε το ευαγγελιον ποση τη κτισει ( "Pregonad la Buena Noticia a toda la creación!").

El contenido del mensaje que los discípulos deben anunciar no está explicitado sino incluido en la expresión: κερυθσεν το ευαγγελιον. Esta expresión es común exclusivamente en Mc y en Mt.<sup>76</sup>

En Mc una vez el anuncio del Evangelio es *objeto* de la misión de Jesús (cf. 1,14), otra vez es *objeto* del anuncio de los discípulos (cf. Mc 16,15) y dos veces es *sujeto* de ser anunciado (cf. Mc 13,11; 14,9).

En Mt dos veces el anuncio del Evangelio es *objeto* de la misión de Jesús (cf. Mt 4,23; 9,35) y dos veces es *sujeto* de ser anunciado (cf. Mt 24,14; 26,13). El verbo κηρξισεν es común en los Sinópticos<sup>77</sup> y sobre todo en Mc, siendo objeto del anuncio de Jesús (cf. Mc 1,14.38.39), de los *discípulos* (cf. Mc 3,14; 6,12; 16,15.20) y de los *enfermos curados* (cf. Mc 1,45; 5,20; 7,36).

La expresión ποση τη κτισει indica que el señorío que Cristo con su resurrección ha adquirido sobre toda la creación debe ser anunciado a todas partes.

· El v. 16 ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθῆς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται (El que crea y se bautice se salvará; el que se niegue a creer se condenará) habla de la responsabilidad del hombre ante el anuncio del Evangelio. Lo hace de dos maneras contrapuestas:

v. 16a ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθῆς σωθήσεται ("El que crea y se bautice se salvará").

v. 16b ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται ("El que se niegue a creer se condenará").

Los dos verbos puestos en futuro pasivo (σωθήσεται y κατακριθήσεται) señalan dos *eventos catástrofes* que, en calidad de pasivos teológicos, tienen como sujeto a Dios mismo. En segundo lugar la fe incluye la disponibilidad a recibir el bautismo y éste, recibido en la fe, produce la salvación ofrecida por Dios. Bautismo y Salvación van juntos (cf. también Tit 3,5; 1Pe 3,21). El verbo πιστεῖν<sup>78</sup> es propio de la conclusión alargada de Mc (cf. 16,11.16) y del cap. 24 de Lc (Lc 24,11.41).

· Con los vv. 17-18 σημαῖα δὲ τοῦ κηρξίσουσιν τοῦτα κηρκαλοῦσθαι<sup>79</sup> ἐν τῇ ὀνόματι μου διηκονοῦσιν, ῥησασθαι λαλήτησιν κοιναῖς (καὶ ἐν ταῖς

<sup>76</sup> Cf. Mc 4 Mt 4 Lc 9 Jn 6 Heb 6

<sup>77</sup> Cf. Mc 6 Mt 9 Lc 9 Jn 6 Heb 6

<sup>78</sup> Cf. Mt 2 Mt 9 Lc 2 Jn 6 Heb 1

<sup>79</sup> El verbo κηρκαλοῦσθαι (σημαῖα) no es común (Mc 1 Mc 9 Lc 1 Jn 6 Ph 2).

χειρῶν] ὄφειζ' ἐπιθεῖν κόν θανάτῳ<sup>24</sup> τι πίσωσιν οὐ μὴ αὐτοῖς βλάψῃ ἐκὶ ἀρρώστους<sup>25</sup> χειρὸς ἐπιθήσουσιν καὶ καλὸς ἔξωσιν (A los que creen los acorralados estas señales; echarán demonios en mi nombre, hablarán lenguas nuevas, tomarán en sus manos serpientes y, si beben algún veneno, no les hará daño, impondrán las manos a los enfermos y quedarán sanos<sup>26</sup>) se quiere unir a la palabra anunciada también los signos prodigiosos que la confirman. A diferencia de Mc 8,11-12, en que los Fariseos piden una señal del cielo:

8,11 καὶ ἐξηλθὼν οἱ φαρισαῖοι καὶ ἐξέτατο αὐνζητεῖν αὐτῷ ζῆτουντες παρ' αὐτοῦ σημεῖον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ παραινόντες αὐτόν (salieron los Fariseos y se pusieron a discutir con él; para ponerle a prueba le pidieron una señal que viniera del cielo);

8,12 καὶ ἀναστεινάσας τὸ πνεῦμα αὐτοῦ λέγει τι ἡ γενεὴ ταύτη ζητεῖ σημεῖον, ἀμὴν λέγω ὑμῖν εἰ δοθήσεται τῇ γενεῇ ταύτῃ σημεῖον (dando un profundo suspiro dijo: "¿Cómo esta clase de gente busca una señal! Os aseguro que a esta clase de gente no se le dará una señal").

Los signos son usados aquí en sentido positivo. Ellos sirven para *confirmar en la fe* a los que ya han comenzado a creer (σημεῖα ἐκ τῆς πιστεῦσασιν ταύτῃ παρακολούθησαι). A través de estos signos Cristo se manifiesta como el nuevo Señor de la Creación a la que quiere salvar. Los signos enumerados ("Echarán demonios en mi nombre, hablarán lenguas nuevas, tomarán en sus manos serpientes y, si beben algún veneno, no les hará daño, aplicarán las manos a los enfermos y quedarán sanos") se darán siempre en el nombre de Jesús (ἐν τῷ ὀνόματι μου), entendido como un *dativo instrumental*, basado en el poder del nombre de Jesús. La expresión μη αὐτῷ βλάψῃ es un subjuntivo aoristo del verbo βλάπτω y significa *perjudicar, hacer daño*.<sup>26</sup> Son signos que, expresados con el *elocutivo comitativo*, revelan que Cristo resucitado permanece defendiendo su comunidad.

#### 4. Ascensión de Jesús y misión por parte de los discípulos (19-20).

La narración conclusiva de los acontecimientos pasuales, hecha por Mc, está en sintonía con la concepción lucana de la ascensión al cielo de Jesús. Con ella las apariciones del Resucitado se concluyen.

· El v. 19 ἐ μὲν οὖν κύριος Ἰησοῦς μετὰ τὸ λαλήσαι αὐτοῖς ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ (Después de hablarles, el Señor Jesús fue elevado al cielo y se sentó a la derecha de Dios) presenta a Jesús como Señor. La expresión ο κύριος Ἰησοῦς se encuentra solamente aquí en los Evangelios.

<sup>24</sup> El término αὐτοῖς en todo el N. T. (Mc 1; Mt 6; Lc 11; Jn 11)

<sup>25</sup> El adjetivo ἀρρώστους (debilidad, sin fuerza) es común en Mc; Cf. Mc 3; Mt 11; Lc 11; Jn 11; Hch 11

<sup>26</sup> El verbo es común a Mc y Lc (Mc 1; Mt 11; Lc 11; Jn 11).

mientras es muy común en los Hechos,<sup>77</sup> en las Cartas de Pablo,<sup>78</sup> en la Epístola a los Hebreos,<sup>79</sup> en las Cartas de Santiago,<sup>80</sup> Pedro,<sup>81</sup> Judas<sup>82</sup> y en el Apocalipsis<sup>83</sup>. La Ascensión de Jesús: μετα το λαλοῦμαι ιαυταις ανελημφθη εις τον ουρανον tiene en cuenta la imagen bíblica del mundo de entonces y recuerda la ascensión de Elías (cf. 2 Re 2,11; 1Mac 2,58). El verbo ανελημφθησθαι, único en los Evangelios y común en los Hch<sup>84</sup> es un *passiva teológica*, que tiene como sujeto a Dios.

La sesión a la derecha de Dios (εκθεσων εκ δεξμων του θεου) anuncia la entronización de Cristo, descrita por el Sal 110,1 (*Oráculo del Señor a mi Señor: “;Sientate a mi derecha!”*). La construcción εκ δεξμων μου tiene sobrentendido el sustantivo plural neutro μερη que, aunque tiene forma plural, sin embargo mantiene un significado singular e indica el lado o la parte derecha. El término, común en los Evangelios y los Hechos es único en Mc.<sup>85</sup> Estas afirmaciones hechas por el autor (*ascensión, glorificación y entronización*) hacen suponer que éste se ha servido de un *Credo cristológico primitivo*.

El v. 20 εκεινοι δε εβλθοντες εκηρυξον πανταχοῦ, του κυριου συνεργουιντες και τον λογον βεβαιουεντες δια των επακολουθουεντων σημειων (*ellos se fueron a pregonar el Mensaje por todas partes y el Señor cooperaba con ellos y confirmaba la palabra con las señales que la acompañaban*) presenta la respuesta de los discípulos a la orden de Jesús. El adverbio πανταχοῦ es exclusivo de Mc, Lc y Hch.<sup>86</sup> En nuestro texto constituye una importante inclusión en cuanto abarca todo el Evangelio desde Galilea (cf. Mc 1,28) hasta el mundo entero (cf. Mc 16,20):

1,28 και εβλθεν η οικη αυτου ευθως πανταχοῦ εις ολην την περιχωρον της Γαλιλαιας (*su fama se extendió en seguida por todas partes, llegando a toda la comarca circundante de Galilea*).

16,20: εκεινοι δε εβλθοντες εκηρυξον πανταχοῦ (*ellos se fueron a pregonar el mensaje por todas partes*).

<sup>77</sup> Cf. Hch 1,21; 4,33; 7,59; 8,16; 11,17-20; 15,11,26; 16,31; 19,13; 20,2; 24,35; 21,22-28

<sup>78</sup> Cf. Rom 1,4,7; 4,24; 5,14; 21; 6,23; 7,25; 8,39; 10,9; 11,4; 14,14; 15,6-30; 16,20-24; 11 or 1,2,3; 7,89-10; 5,4; Jms: 6,1; 8,6; 9; 1; 11,2; 17,3; 15,11,17; 16,20; 2Cor 1,7-9; 14; 4,5,14; 8,9; 11,31; 13,14; Gal 1,2; 6,14,18; Ef 1,13; 3,17; 3,11; 5,20; 6,23,24; Filp 1,3; 2,11,19; 3,8-20; 4,23; Col 1,2; 2,6; 3,17; 1Tes 1,1,3; 2,15,19; 3,11-15; 4,1,2; 5,9-22,28; 2Tes 1,7-7; 3,13; 2,1,8,14,16; 3,6,12-18; 1Ti 1,2-12; 6,2-14; 2Ti 1,7; Tito 2,8-25.

<sup>79</sup> Cf. 13,20.

<sup>80</sup> Cf. 1,1,3,4.

<sup>81</sup> Cf. 1Pe 1,3; 2Pe 1,2; 3,11; 14,26; 2,20; 3,18.

<sup>82</sup> Cf. 4,2; 17,21-25.

<sup>83</sup> Cf. 22,9-23.

<sup>84</sup> Cf. Mc 1; Mt 0; Lc 0; Jn 0; Hch 8.

<sup>85</sup> Cf. Mc 1; Mt 4; Lc 4; Jn 4; Hch 7.

<sup>86</sup> Cf. Mc 2; Mt 0; Lc 1; Jn 0; Hch 2.

La expresión του κυρίου συνεργούντος<sup>47</sup> και των λαών βεβαιούντος<sup>48</sup> (y el Señor cooperaba confirmándolo con las señales) muestra el apoyo eficaz del κύριος y su *continuo obrar* junto con ellos que se manifestaba con las señales milagrosas (και των ακολουθούντων σημειών) que confirmaban su palabra (cf. Heb 2,3-4).

## b. Mt 28,16-20

### 1. Introducción

Mt no dice expresamente si las mujeres han llevado a cabo el encargo recibido por parte del ángel del Señor (cf. Mt 28,7) y si ha sido confirmado por Jesús (cf. Mt 28,10), sino que relata su efecto por cuanto los Once, de acuerdo a la instrucción y a la invitación recibida, se van al monte de Galilea y ven a Jesús resucitado.

El final de esta perícopa coincide también con el final del evangelio de Mt. El inicio de la misma está establecido por el criterio del lugar, tiempo, personas y temas y se distingue claramente del texto anterior (cf. Mt 28,11-15) que no habla del informe de los guardias encargados de custodiar el sepulcro por el Sanedrín.

Dividimos el texto en dos partes: a) la *parte narrativa* que describe el encuentro de Jesús con los Once (cf. Mt 28,16-17) y b) la *parte locativa* que presenta las *palabras de Jesús* (cf. Mt 28,18-20). Hacemos notar que Mt no refiere ni la despedida de Jesús, ni el cumplimiento de su orden.

### 2. El encuentro de Jesús con los Once (vv. 16-17).

En este texto se describen las acciones de los Once con todos los verbos en la tercera persona plural. Ejecutando la orden de Jesús, los discípulos se dirigen hacia el monte de Galilea. Aquí reconocen, mediante una prostración, a aquel a quien ven, pero permanecen todavía dudosos. Todo se describe desde el punto de vista de los discípulos, como acciones de ellos. Mientras en el encuentro con las mujeres (cf. Mt 28,9) aún comenzaba con una acción del Señor: "και ιδου ησους ημφιστην αυταις;" (De pronto Jesús les salió al encuentro), aquí no se dice ni siquiera que Jesús se les apareció, sino que todo está concentrado en su hablar (cf. Mt 28,18). La presentación del encuentro de los discípulos con el Señor resucitado es muy concisa. Sus acciones son la ida a Galilea, la prostración delante de Él a quien ven y la duda por parte de algunos.

<sup>47</sup> El verbo συνεργειν es único en los Evangelios (Mc 1 - Mt 9 - Lc 9 - Jn 6).

<sup>48</sup> El verbo βεβαιωειν es único en los Evangelios (Mc 1 - Mt 9 - Lc 9 - Jn 6).

· El v. 16 *Οὐ δὲ ἑνδεκά μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν εἰς τὸ ὄρος αὐτὸ ἐπὶ ᾧ τόπος ὃ Ἰησοῦς (Los Once discípulos fueron a Galilea al monte donde Jesús los había citado)* indica quienes son los sujetos de estas acciones. La expresión *οὐ δὲ ἑνδεκά μαθηταὶ* se refiere al término típicamente maleano *οὐ δέκα μαθηταὶ* (cf. Mt 10,1; 11,1; 20,17; 26,20), que designa el grupo de los más cercanos seguidores de Jesús. Sus nombres se encuentran en Mt 10,2-4. Se hallan descritos en una larga historia con Jesús, marcados sobre todo en el discurso misionero (cf. Mt 10,1-11,1), la tercera predicción de la suerte de Jesús en camino hacia Jerusalén (cf. Mt 20,17) y la participación exclusiva en la Última Cena (cf. Mt 26,20). El hecho de que no son más Doce sino Once, ha sido causado por la defección de Judas, “uno de los Doce”. Se trata de un grupo duramente probado y la ausencia de Judas no puede no evocar las faltas de los demás. El número recuerda su historia difícil. El mismo hecho de que están en camino hacia donde se encuentra el Señor resucitado es una señal de reconciliación y de perdón.

Ellos están encaminados hacia el lugar determinado por Jesús. *ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν εἰς τὸ ὄρος* *οὐ ἐπιτάχιστο πορευθῆναι αὐτοῦς ὁ Ἰησοῦς (fueron a Galilea al monte donde Jesús los había citado)*. Esto hace pensar en una orden que Jesús les habría dado para que fueran *al monte*, expresado con el artículo determinado (*τὸ ὄρος*), que indica que se trata de un lugar conocido por la Tradición. Jesús está colocado al final del texto para indicar la importancia de su orden. El verbo *τάσσειν* es típico de Mt y Lc<sup>89</sup> y significa *mandar, ordenar* cuando está unido a un dativo (*ἐπιτάχιστο αὐτοῦς*). La frase además contiene un infinitivo implícito (*πορευθῆσαν*) que depende del verbo principal *ἐπορεύθησαν*.

En Mt no encontramos ninguna orden explícita de Jesús a sus discípulos para que vayan a un monte determinado. Hay tres textos que hablan de la ida de Jesús a Galilea: Jesús camino hacia Getsemani (cf. Mt 26,32); el ángel da un encargo a las mujeres para los discípulos (cf. Mt 28,7) y el encargo directo de Jesús a las mujeres para ellos (cf. Mt 28,10):

26.32: *μετὰ δὲ τὸ εγερθῆναι με προσέειπεν αὐτοῖς εἰς τὴν Γαλιλαίαν (“Pero cuando resucite, irá por delante de vosotros a Galilea”).*

28.7: *καὶ ταχὺ πορευθεῖσαι εἰπατε τοῖς μαθηταῖς σκεπῶν ἢ ἠερῶν ἀπὸ τῶν νεκρῶν. καὶ ἰδοὺ προσέειπεν αὐτοῖς εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἐκεῖ ἔστιν ὁ ὄρος ἃ ἰδὲ ἀρῆσα ἢ δεῦρ’ ὁ σου δισκίπυλος que ha resucitado de la muerte y que va delante de ellos a Galilea; allí lo verán”).*

28.10: *τότε λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς. Μὴ φοβησθε· ὑπάγετε ἀπαγγεῖλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου ἵνα πορευθῶσιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν· κακεῖ με οὖρονται (Jesús*

les dijo: "¡No tengáis miedo! *Id a avisar a mis hermanos que vayan a Galilea, allí me verán*".

El texto (v. 16), que estamos examinando, parece ser la ejecución de la orden y la realización de la promesa. Aunque Mt 28,10 no nos dice cuál es el *monte* hacia el cual deben dirigirse los discípulos, sin embargo el evangelista nos presenta a los discípulos como personas que saben adonde ir. Esto nos indica que su *éxodo* tiene un profundo significado: están ejecutando una orden de Jesús, luego de haber escuchado el mensaje de las mujeres. Deben rehacer el camino, que años atrás han recorrido en compañía de Jesús, e ir hacia Galilea, hacia el monte indicado por Él. Esto los pone nuevamente en conexión con su persona. Yendo hacia allí los Once ejecutan una orden de Jesús. Hasta ahora no lo han visto, pero confían en su palabra. De acuerdo con el mensaje de las mujeres, su caminar está motivado por la conciencia de que el Señor los ha llamado hermanos (cf. Mt 28,10), y por la esperanza de verlo vivo.

Esta orden los pone en el mismo camino que han recorrido junto con Jesús (cf. Mt 16,21-20,34). Su ida hacia Galilea les hace recordar lo que han experimentado con él en la tierra de la primera misión. Repetidas veces les habla dicho lo que se iba a suceder en Jerusalén: la pasión, la muerte y la resurrección (cf. Mt 16,21; 17,22-23; 20,17-19). Los discípulos habían manifestado resistencia e incompreensión (cf. Mt 16, 22-23; 20,20-23) y Jesús les había enseñado lo esencial que debían practicar para su seguimiento (cf. Mt 16,24-28; 18,1-35; 20,24-28). Luego que todas las predicciones se habían cumplido ellos ahora rehacen el camino y reviven las mismas experiencias del viaje anterior bajo esta nueva luz.

La orden de Jesús los vuelve a ubicar en Galilea, lugar en el cual se ha desarrollado la fase más larga de la actividad de Jesús (cf. Mt 4,12-16,20). Durante esa actividad ellos han sido compañeros fieles del Señor y testigos de sus enseñanzas y de sus obras. También esto es retomado y colocado en una nueva luz.

La meta precisa del itinerario de los Once es el Monte (ta *ōros*). La montaña se menciona por vez primera en Mt 5,1 (cf. Mt 8,1; 14,23; 15,29; 28,16 siempre en Galilea) y constituye el ámbito del *Primer Discurso Programático* de Jesús (cf. Mt 5,1-8,1). En Mt 5,1 comienza la descripción de la relación entre Jesús y el grupo de los discípulos. Convocados hacia el Monte, los discípulos deben dirigirse al lugar del comienzo de su relación con Jesús y, antes de encontrarlo resucitado, deben rehacer las etapas que han recorrido con el Jesús histórico. En el lugar en el que han recibido la primera instrucción de Jesús (cf. Mt 5,1), verán a su maestro resucitado y recibirán sus últimas disposiciones (cf. Mt 28,16).

Con el v. 17 και ἰδόντες αὐτὸν προσκύνησαν, οἱ δὲ ἐβίστασαν (*Al verlo se postraron ante él, aunque algunas dudaban*) se describe brevemente la visión de Jesús por parte de los Once. Esta visión se expresa con un participio aoristo (ἰδόντες) seguido por dos verbos al indicativo aoristo que refieren dos reacciones opuestas (προσκύνησαν y ἐβίστασαν). El comportamiento de los discípulos se puede contrastar con la conducta de las mujeres:

28.9: και ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς ὑπεστῆσεν αὐταῖς λέγων Χαίρετε. Αἱ δὲ προσελθούσαι ἐκρέτησον αὐτοῦ τοὺς πόδας και προσκύνησαν αὐτῷ (*Jesús les salió al encuentro y las saludó diciendo: "¡Alegraos!" Ellas se acercaron y se postraron, abrazándole los pies*).

28.17: και ἰδόντες αὐτὸν προσκύνησαν, οἱ δὲ ἐβίστασαν (*Al verlo se postraron ante él, aunque algunas dudaban*).

Notamos que hay entre los dos textos unas pequeñas diferencias: en primer lugar en 28.9 Jesús sale al encuentro de las mujeres, mientras que en 28.17 no se menciona acción alguna; en segundo lugar las reacciones de las mujeres ante Jesús son positivas, mientras que las de los discípulos son contrastantes.

Luego de los dos encargos recibidos, la promesa de ver a Jesús ha constituido la segunda parte de la misión (cf. Mt 28,7; 28,10) y su realización resulta bastante redimensionada (cf. Mt 28,16-17):

28.7: και ταχὺ παρεθέσθη εἰπεῖν πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ὅτι ἤγειρεν ἀπὸ τῶν νεκρῶν, και ἰδοὺ ἐμὲταρ ἡμεῖς εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε ("¡Id aprisa a decir a sus discípulos que ha resucitado de la muerte y que va delante de ellos a Galilea! Allí lo verán").

28,10: τότε λέγει αὐταῖς ὁ Ἰησοῦς. Μὴ φοβησθε. Ὑπαγετε ἀπαγγεῖλετε τοῖς ἀδελφοῖς μου ἵνα ἀπελθῶσιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Ἐκεῖ με ἕψονται (*Jesús les dijo: "¡No tengáis miedo! ¡Id a avisarles a mis hermanos que vayan a Galilea! Allí me verán!"*).

28,16-17: οἱ δὲ ἐνδέκα μαθητὰ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐταξάτο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς και ἰδόντες αὐτὸν προσκύνησαν, οἱ δὲ ἐβίστασαν (*Los Once discípulos fueron a Galilea al Monte donde Jesús les había citado. Al verlo se postraron ante él, aunque algunas dudaban*).

En el texto no se habla mucho del acto del ver y el objeto de la visión se describe apenas. La primera reacción de los discípulos ante la presencia de Jesús es la de postrarse ante Él ἰδόντες αὐτὸν προσκύνησαν. El verbo προσκύνειν, muy común en Mt y Jn,<sup>47</sup> indica que los que efectúan esta acción reconocen a Jesús y su dignidad. En Mt 14,33 los discípulos, luego que Jesús los alcanzó

<sup>47</sup> Cf. Mt 2 • Mr 1:1 • Lc 2:1 • Jn 11:1 • Hch 4.

caminando sobre las aguas, se postran ante él. En Mt 28.9 son las mujeres quienes se postran delante de Él:

14,33: οἱ δὲ ἐν τῷ πλοίῳ προσεκύνησάν αὐτῷ λέγουσες: Ἀληθῶς, θεοῦ υἱὸς εἶ (Los que estaban en la barca se postraron ante Él diciendo: "¡Verdaderamente eres Hijo de Dios!").

28,9: καὶ ἰδοὺ ἡ θήσασ' ἔκβησεν αὐταῖς λέγων: Χαίρετε. Αἱ δὲ προσελθούσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοῖς χεῖρας καὶ προσεκύνησάν αὐτῷ (Jesús les salió al encuentro y las saludó diciendo: "¡Alegraos!" Ellas se acercaron y se postraron, abrazándole los pies).

En 28.17 falta la profesión de fe explícita de parte de los discípulos, presente en 14.33, pero las palabras que siguen indican cuál es la identidad de Jesús.

La segunda reacción de los discípulos: οἱ δὲ εἰσίστανον (*αἰγῆτος dudaban, estaban inciertos*) presenta el verbo ἰσχυρίζω, típico de Mt.<sup>91</sup> En 14.31 se describe el reproche de Jesús a Pedro que había dejado la barca y se había encaminado hacia él sobre las aguas: ολιγοπίστε, εἰς τίς εἰσίστασθα; ("Hombre de poca fe, ¿por qué has dudado?"). En 14.31 la duda de Pedro se refería al poder de Jesús, mientras que en 27.17 la duda de los discípulos se refiere a la identidad y a la presencia de Jesús.

La expresión οἱ δὲ contrasta con a los discípulos que dudan con los demás que lo reconocen y adoran. No está claro si las que dudan son los Once o son solamente algunos. Parece que las dos acepciones son posibles: a) Si οἱ tiene la función de pronombre demostrativo y se refiere a *todo el grupo* que se había mencionado anteriormente, el evangelista atribuiría a todos una acción de duda = *pero ellos dudaban*; b) Pero también οἱ de puede referirse a una parte del grupo y entonces significaría: *pero algunos de ellos dudaban*. En cualquiera de los dos casos se afirma que el "ver a Jesús" no es suficiente para creer. Es necesaria también su palabra.

### 3. Las palabras de Jesús (vv. 18-20)

En esta parte del texto es solamente Jesús quien reacciona: a) Con una breve *introducción narrativa* se indican dos acciones de Él: se acerca a los discípulos y les habla (v. 18a); b) En las *palabras* de Jesús (v. 18b-20b) se distinguen claramente tres partes: 1) La revelación de la autoridad absoluta que Él posee (v. 18b); 2) La orden de la misión universal dada a los discípulos (19-20a) y 3) La garantía de la asistencia permanente de Él (v. 20b).

#### Iª. Introducción narrativa (v. 18a)

<sup>91</sup> Cf. Mc 6: 52-53; Lc 9: 10-11b.

· El v. 18a και προσελθὼν ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων: (*Jesús se acerca y les habló*) presenta explícitamente a Jesús como sujeto de las dos acciones (προσερχεσθαι y λαλεῖν). En 28,16 el narrador afirmaba expresamente que Jesús era el autor de la orden que convocaba a los discípulos a Galilea. El verbo προσερχεσθαι (*acercarse*) es un verbo preferido por Mt.<sup>92</sup> En 38 de las 52 veces en que aparece el verbo Jesús es la meta del acercamiento y es presentado como el punto de atracción hacia el cual se dirigen las personas. Los discípulos tienen conciencia ahora de quién es Jesús y cuál es su autoridad y su actitud hacia ellos. Saben también cuál es su propia tarea y lo que Jesús espera de ellos.

II° *La palabra de Jesús (vv. 18b-20b).*

1) *La revelación de la autoridad absoluta de Jesús (v. 18b).*

· Con el v. 18b Ἐδόθη μοι πάντα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς ("Se me ha dado plena autoridad en el cielo y en la tierra") Jesús, mediante un *elocutivo representativo*, revela a los discípulos la autoridad que él ha recibido de Dios y les precisa cuál va a ser desde ahora en adelante su posición.

*La fuente del poder de Jesús es el Padre.* El verbo ἐδόθη en indicativo aoristo pasivo, habla de un hecho que se dio en el pasado y que permanece vigente. El autor del hecho, Dios, no es indicado explícitamente sino a través del *pasivo teológico* (cf. Mt 11,25; 28,18):

Mt 11,25: Πάτερ, κύριε του οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς ("Padre Señor del cielo y de la tierra").

Mt 28,18: Ἐδόθη μοι πάντα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς ("Se me ha dado plena autoridad en el cielo y en la tierra").

No hace falta que Jesús explique que "el Señor del cielo y de la tierra" es la fuente de ese don. Este Señor es Dios, el Padre de Jesús. El origen de este don se explicita en otro texto semejante:

Mt 11,27: Πάντα μοι παρεδόθη ὑπο τοῦ πατρὸς μου ("Todo me ha sido dado por parte de mi Padre").

Mt 28,18: Ἐδόθη μοι πάντα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς ("Se me ha dado plena autoridad en el cielo y en la tierra").

De Dios Padre tiene su origen todo poder. El dicho sobre el poder (παντα ἐξουσία) implica una esencial afirmación acerca de la relación entre Dios Padre y Jesús muerto y resucitado. Dios está tan parcializado por Jesús que le ha dado todo poder.

*El carácter omnicompreensivo* de este poder está fuertemente subrayado por Jesús. Se excluye toda limitación con respecto a su naturaleza y su alcance:

<sup>92</sup> Cf. Mc 5; Mt 52; Lc III; Jc I; Heb III.

a Jesús le ha sido dado por parte de Dios *todo poder* en toda la creación (cielo y tierra). Se trata del *mismo poder* que le corresponde a Dios.

Durante la vida pública de Jesús los diferentes aspectos de su actividad habían sido caracterizados por su *autoridad* = εξουσία: *enseña con autoridad y no como los escribas* (cf. Mt 7,29), *manifiesta autoridad para perdonar los pecados del paralítico* (cf. Mt 9,6), *otorga a los discípulos la autoridad para echar a los demonios y curar las enfermedades* (cf. Mt 10,1). Preguntado por su autoridad, mientras enseñaba en el Templo (cf. Mt 21,23), Jesús contesta con una pregunta acerca del origen del bautismo de Juan (cf. Mt 21,24-27). La pregunta final acerca de la autoridad de Jesús está conectada con su identidad (cf. Mt 26,62-64):

Mt 7,29: ἡν ἡρ διδάσκων αὐτοὺς (οὐλοῦς) ὡς ἐξουσίαν ἔχειν (*Les enseñaba con autoridad*).

Mt 9,6: ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας ("El hijo del hombre tiene la autoridad sobre la tierra para perdonar los pecados").

Mt 10,1: Καὶ κηρύσσας αὐτοῖς τὸν βασιλεὺς οὐρανῶν ἐξουσίαν ἰσχυροτέρην ὥστε ἐκβαλεῖν αὐτὰ καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν (*Y llamando a los Doce discípulos, les dio autoridad sobre los espíritus inmundos para expulsarlos y curar todo achaque y enfermedad*).

Mt 21,23: Καὶ ἐλθόντος αὐτοῦ εἰς τὸ ἕρον προσήλθον αὐτῷ διδάσκοντι οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβυτέραι τῆς λαοῦ λέγοντες: Ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς καὶ τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταυτήν (*Llegó al Templo y mientras enseñaba, los Sumos Sacerdotes y los Ancianos del pueblo se le acercaron a preguntarle: "¿Con qué autoridad actúas así? ¿Quién te ha dado esa autoridad?"*).

Mt 26,62-64: Καὶ γενναίως ὁ ἀρχιερεὺς εἶπεν αὐτῷ: Οὐδὲν ἀποκρίνη τι ὑποτίσων καταμαρτυροῦσίν; Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐσήκωτα. Καὶ ὁ ἀρχιερεὺς εἶπεν αὐτῷ: Ἐξουκίζῃ σε κατὰ τοῦ θεοῦ τὸν ζῶντος ἵνα ἦμιν εἴπῃς εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς: Σὺ εἶπας (*El Sumo Sacerdote se puso en pie y le preguntó: "¿No tienes nada que responder? ¿Qué significan estos cargos en contra tuya?" Jesús siguió callado. El Sumo Sacerdote le dijo entonces: "Te conjuro por Dios vivo a que nos digas si tú eres el Mesías, el Hijo de Dios" Jesús le respondió: "¿Tú lo has dicho!"*).

La autoridad de Jesús ha sido la base de su actividad y también de las controversias con los adversarios. El mismo hecho de que Jesús, que había sido crucificado, se presente vivo y hable, es la respuesta definitiva a la pregunta de los adversarios. Su autoridad es omniconceptiva y es un don de Dios Padre

(cf. Mt 21,23). En ella se manifiesta su identidad de Hijo y en la misma se fundamenta la permanente actividad a través de los discípulos.

## 2) La orden de la Misión universal (vv. 19-20a)

Los vv. 19-20a πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτούς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, v. 20 διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐντειλάμην ὑμῖν ("Id y haced discípulos de todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo v. 20 y enseñadles a guardar todo lo que os he mandado.") se conectan con el anterior por medio de οὖν (pues) y presentan las palabras de Jesús como una consecuencia de la afirmación anterior. Este dicho está dominado por el imperativo aoristo μαθητεύσατε (*haced discípulos*), precedido a su vez por el participio aoristo πορευθέντες (*id*) y es seguido por dos participios presentes βαπτίζοντες (*bautizando*) y διδάσκοντες (*enseñando*). Como acción principal aparece que a) la *itinerancia de los Once* tiene como finalidad b) el *reclutamiento de los discípulos*, y es seguida por c) el *bautismo* y d) la *enseñanza*.

### a. Itinerancia apostólica (πορευθέντες):

El núcleo de la actividad exigida a los enviados por Jesús resucitado consiste en hacer discípulos de todos los pueblos. Con la itinerancia por el mundo entero están conectadas las otras tres acciones: hacer discípulos, bautizar y enseñar. También con ocasión de la primera misión (cf. 10,7) Jesús pidió a los Doce que fueran itinerantes, pero la primera itinerancia tenía como meta Galilea:

Mt 10,7: Πορευόμενοι ὅτε κηρυσσέτε λέγοντες οὐ ἦρκεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ("Id y proclamad que ya llega el Reino de los cielos").

Mt 28,19: πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ("Id y haced discípulos de todas las naciones").

Con esta segunda orden de Jesús resucitado los discípulos no pueden quedar encerrados, esperando que los pueblos se dirijan donde se encuentran ellos. Al contrario deben ponerse en camino y dirigirse hacia todos los pueblos. El verbo πορευοῦσθαι está muy presente en Mt y Lc.<sup>45</sup> Jesús les pide una grande libertad, disponibilidad y dinamismo. Esto responde al estilo de vida de Jesús, quien a través de una actividad itinerante se había dirigido hacia los más pobres y marginados y hacia aquellos a quienes él había llamado para el discipulado (cf. Mt 4,18-22; 9,9) En el libro de los Hch 1,8 encontramos descrito concretamente el desarrollo de la misión apostólica, que fue dejando el

<sup>45</sup> Cf. Mc 3 / Mt 29 / Lc 51 / Jn 13

ambiente reducido de Jerusalén para alcanzar todas las naciones del entorno mediterráneo (cf. Hch 7,4-25.26-40; 9,32-10,48; 11,19-14,28; 15,36-21,14; 27,1-28,31).

La orden de Jesús resucitado está dirigida directamente a los *Once discípulos*. Pero, teniendo en cuenta la dimensión geográfica: *παντα τα εθνη* y la puntualización temporal: *ωσπερ τας ημερας τους της συντησεις του αιωνος* ("Todas las días hasta el fin de este eón") la orden se refiere no solamente a los Once sino también a sus futuros colaboradores y sucesores. Cuando Mt habla de la extensión espacial y temporal deja entender que ella no puede ser restringida solamente a la actualidad sino prolongarse en el tiempo y en el espacio.

#### b. El reclutamiento de los discípulos (*παθησασατε παντα τα εθνη*)

Jesús resucitado se dirige a los Once discípulos (cf. Mt 28,16: *Los Once discípulos fueron a Galilea al monte donde Jesús los había citado*). Su constante denominación (*μαθηται*) significa que el *discipulado* se considera la especificidad más característica de los seguidores de Jesús. El término se refiere a la relación personal entre discípulo (*μαθητης*)<sup>52</sup> y maestro (*διδασκαλος*)<sup>53</sup>. El maestro enseña continuamente (*διδασκειν*),<sup>54</sup> el discípulo aprende siempre (*μαθησασεν*)<sup>55</sup>. El maestro precede (*προωρειν*),<sup>56</sup> el discípulo lo sigue (*ακολουθειν*)<sup>57</sup> y es hecho participe de la misión y de la suerte del maestro (cf. Mt 10,24s). El término *μαθηται* en Mt ocurre 73 veces; 65 de las cuales para designar a los discípulos de Jesús desde Mt 5,1 (*Discurso programático*) hasta Mt 28,16 (*Encuentro final del Resucitado con sus discípulos*), recorriendo todo el evangelio y conformando una importante inclusión. Como grupo y pequeña comunidad los discípulos están presentes durante todo el camino de Jesús. La relación *discípulo-maestro* es el elemento fundamental de todo el evangelio pues expresa y determina su unión con Jesús y es el motivo de su continua presencia al lado de él. Al mismo tiempo la relación con el Maestro establece también una relación entre los discípulos. El *discipulado* es una propuesta común para los seguidores de todos los tiempos, los une a todos y los constituye como una verdadera comunidad alrededor del Maestro.

Los discípulos, que tienen una larga y profunda experiencia de relación con Jesús, a través de un *eloquio directivo* reciben ahora un encargo de ser misioneros: *παθησασατε παντα τα εθνη* ("Haced discípulos de todas las

<sup>52</sup> Cf. Mc 46 / Mt 75 / Lc 17 / Jn 78 / Hch 28

<sup>53</sup> Cf. Mc 12 / Mt 12 / Lc 17 / Jn 8 / Hch 1

<sup>54</sup> Cf. Mc 17 / Mt 14 / Lc 17 / Jn 9 / Hch 16

<sup>55</sup> Cf. Mc 1 / Mt 3 / Lc 9 / Jn 2 / Hch 1

<sup>56</sup> Cf. Mc 5 / Mt 6 / Lc 1 / Jn 9 / Hch 4

<sup>57</sup> Cf. Mc 18 / Mt 25 / Lc 17 / Jn 19 / Hch 4

naciones.<sup>101</sup>) El verbo μαθητεύειν<sup>102</sup> se encuentra sólo en Mt y Hch. Como verbo intransitivo significa *volverse discípulo* (cf. Mt 27,57) pero como verbo transitivo significa *hacer discípulos* (cf. Hch 14,21) o "*hacer que se vuelvan discípulos*" (cf. Mt 28,19).

El término μαθηται en los evangelios designa exclusivamente aquellos que han seguido a Jesús en la vida terrena. En Hch 11,26 en Antioquía se aplica a todos los cristianos, a todos aquellos que creen en Jesús como Cristo e Hijo de Dios. Vivir la relación existencial "*discípulo-maestro*" es la nota distintiva de los cristianos.

Esta orden μαθητεύσατε παντα τα έθνη constituye el futuro de los Once y está estrechamente unida a la experiencia de los primeros convocados al seguimiento de Jesús. Todo lo que Mt refiere en su obra acerca de la relación entre Jesús y los discípulos no es sólo un pasado del que se hace memoria, sino que permanece como fundamento válido para su encargo futuro. *Su relación personal con Jesús*, a la que han sido llamados y en la que han sido introducidos por Él mismo, constituye el *modelo fundamental y universal* para la relación de todos los hombres con Jesús. Se trata de una *relación personal* en la que el discípulo confía incondicional y totalmente en la guía y en la presencia de su Maestro. Por esto, a través de la misión que los Once han recibido, los pueblos no se vuelven discípulos de ellos, sino discípulos de Jesús, por ser Él el único Maestro (cf. Mt 23,10):

Mt 23,10: μηδε κληθητε καθηγηται, οτι καθηγητης υμων εστιν ο Χριστος  
 ("Tan pronto dejaréis que os llamen maestros [guías], porque  
 vuestro maestro [guía] es uno solo, Cristo").

Esta orden muestra también que la *comunidad de vida*, en la que los discípulos han vivido con Jesús hasta el momento presente, no ha sido un privilegio reservado solamente para ellos. Aunque tiene un valor en sí misma, en cuanto tal hay que comunicarla a otros y constituye la base de su actividad futura. Desde el comienzo del Evangelio, con la llamada al seguimiento, el *discipulado* estaba puesto en conexión con la promesa de una misión: *os haré pescadores de hombres* (cf. Mt 4,19):

Mt 4,19: και λεγει αυτοις δευτε οπισω μου και πορευει υμεις αλιεις ανθρωπων  
 ("Venid detrás de mí y os haré pescadores de hombres!").

Desde el inicio en la intención de Jesús se prospectaba ya una actividad ilimitada y abierta a todos, puesto que se hablaba de *hombres* sin ninguna restricción. En la orden de Mt 28,19 se precisa definitivamente la promesa de Mt 4,19:

<sup>101</sup> Cf. Mt 0, Mt 3, Lc 0, Jn 0, Hch 1.

Mt 28,19: πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ("Id y *haced discípulos de todas las naciones bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*").

Un primer envío de los discípulos, durante la misión en Galilea, lo había hecho Jesús en Mt 10,5-6 pero dentro de los límites del pueblo de Israel, excluyendo inclusive a los Samaritanos. Sin embargo en el envío final se sobrepasan estos límites:

Mt 10,5b-6: Εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπελθῆτε καὶ εἰς πόλιν Σαμαριτῶν μὴ εἰσελθῆτε κ. ὁ πορευθεὶς δεξιὰν ἢ ἀριστεράν τα ἀκούσεται τὴν ἰσραηλῆ ("No vayáis a tierra de paganos no entréis en el país de Samaria; mejor es que vayáis a las ovejas descarriadas de Israel!").

Mt 28,19: πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ("Id y *haced discípulos de todas las naciones bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*!").

Lo que en Mt 10,5b-6, al inicio de la Misión de los Apóstoles, está severamente prohibido, al final del evangelio está expresamente mandado en Mt 28,19. El Señor resucitado, que ha recibido el poder sobre toda la creación, envía sus discípulos a todos los pueblos. Todos, sin ninguna exclusión, son invitados a volverse discípulos de Jesús. La universalidad y el envío a todos los pueblos, es la nota característica de la misión definitiva de los discípulos.

c. El bautismo (βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος):

La relación personal con Cristo se comienza a través del bautismo. Jesús instruye a los Once acerca del hecho de que ellos, administrando el bautismo y transmitiendo su enseñanza, deben procurar que todos los pueblos lleguen a ser sus discípulos.

El verbo βαπτίζειν<sup>161</sup> con sentido de *sumergir*. *Bautizar* se da solamente en Mt 3,6-16 y Mt 28,19:

Mt 3,6 afirma que el pueblo era bautizado por Juan en el Jordán: καὶ ἐβαπτίζοντο ἐν τῷ ἰορδάνῃ ποταμῷ ὑπ' αὐτοῦ, ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν. Al mismo tiempo Juan anuncia la venida de otro que bautizará con Espíritu Santo y fuego: ἐγὼ μὲν ὕμεις βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν, ἡ δὲ ἰσχύς μου ἐρχόμενος αὐτὸς ὕμεις βαπτίσει ἐν ἁγίῳ πνεύματι καὶ πυρὶ (v. 11). Durante la actividad misionera de Jesús los Sinópticos no dicen si Jesús ha bautizado. Sin

<sup>161</sup> Cf. Mc 12 / Mt 3 / Lc 10 / Jn 13 / Hch 21.

embargo Jn 3,22 afirma directamente que Jesús lo hacía personalmente en compañía de sus discípulos: *Μετα ταυτα ηλθεν η Ιησους και η μαθηται αυτου εις την Ιουδαϊαν και εκει διετριβεν μετ' αυτων και εβαπτιζεν*, pero luego en 4,2 el evangelista puntualiza que Jesús no lo hizo directamente sino que lo hicieron sus discípulos: *Κατωτε Ιησους αυτος υπη εβρατιζεν ελλαυ μαθηται αυτου*.

Solamente en Mt 28,19 Jesús resucitado ordena a los Once que hagan discípulos todos los pueblos a través del bautismo: (28,19): *βαπτιζοντες αυτους εις το ονομα του πατρος και του υιου και του αγιου πνευματος* ("bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo").

En el Libro de los Heh desde el cap. 2 el bautismo aparece como *ritual de purificación* de los pecados y de entrada en la comunidad de los discípulos. Pedro, al final de su discurso de Pentecostés afirma: "*Arrepentios y bautizaos en el nombre de Jesucristo, para que se os perdonen las pecadas*" (cf. Heh 2,38). Y como efecto del discurso el narrador afirma: *Los que aceptaron sus palabras se bautizaron y en aquel dia se les unieron a ellos alrededor de tres mil personas* (cf. Heh 2,41). A través del bautismo, los hombres se vuelven discípulos y entran en la comunidad de aquellos que creen en Jesús.

En Mt 28,19 no se menciona la purificación de los pecados como efecto del bautismo, sin embargo todo está orientado hacia la finalidad del rito, hacia la unión con Dios que es reconocido como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Por otra parte el rito de inmersión en el agua significa por sí mismo purificación. Por eso creemos que también en Mt 28,19 el bautismo implique implícitamente el perdón de los pecados, la liberación de lo que separa de Dios.

El término *ονομα*<sup>102</sup> expresa lo que se conoce de una persona, de su entidad. Particularmente importante es el nombre de Dios. Revelando su nombre, Dios se revela y se da a conocer a sí mismo (cf. Ex 3,13-15). En Mt 28,19 se encuentra una sola vez la palabra *ονομα* de la cual dependen tres genitivos. Hay un solo nombre Dios que comprende Padre, Hijo y Espíritu Santo. Puesto que las tres personas están unidas íntimamente, su revelación acontece en manera simultánea y reciproca. El Hijo se revela en cuanto tal. De la misma manera se dan a conocer el Padre y el Espíritu Santo.

El nombre de Dios en Mt 28,19 se puede comprender solo desde el trasfondo de toda la obra de Mt. Veamos brevemente algún aspecto. De Dios como Padre de Jesús se habla de una manera especial en Jn,<sup>103</sup> de Jesús como Hijo se habla igualmente de una manera especial en Jn<sup>104</sup> y del Espíritu se habla por igual en todos los evangelios.<sup>105</sup> En cuanto a Mateo, además del texto

<sup>102</sup> Cf. Mc 15 / Mt 25 / Lc 24 / Jn 25 / Heh 69

<sup>103</sup> Cf. Mc 3 / Mt 24 / Lc 13 / Jn 119.

<sup>104</sup> Cf. Mc 8 / Mt 17 / Lc 9 / Jn 28.

<sup>105</sup> Cf. Mc 6 / Mt 12 / Lc 17 / Jn 19

28,19, otro texto habla de las tres personas en Mt 3,16-17 que describe la salida de Jesús del agua luego de haber sido bautizado. Aunque no se dice que es el Padre quien habla, sin embargo se deduce implícitamente que es Él, pues habla de su Hijo. Los dos textos constituyen una inclusión importante en el Evangelio de Mateo.

Mt 3,16-17: βαπτιστής δε ο Ιησους... ειδεν [τω] πνευμα [του] θεου καταβαινον... [τω] ερχομενον εφ' αυτον και ιδεν φωνη εκ των ουρανων λεγουσα. Ουτος εστιν ο υιος μου ο αγαπητος (*Jesús, una vez bautizado... vio al Espíritu de Dios bajar... y pasarse sobre él y se oyó una voz del cielo: "Este es mi hijo a quien yo quiero, mi predilecto"*).

Mt 28,19 βαπτίζοντες αυτους εις το ονομα του πατρος και του υιου και του αγου πνευματος ("Bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo").

La relación Padre-Hijo y la revelación del Padre por parte del Hijo y viceversa se manifiestan en otros textos de Mt (11,27, 16,16-17; 17,5).

Mt 11,27. Παντα μοι παρεδοθη υπο του Πατρος μου, και ουδεις επιγνωσκει τον υιον ει μη ο πατηρ, ουδε τον πατερα πω επιγνωσκει ει μη ο υιος και ος εν βουλητηι ο υιος αποκλυφει (*"Mi Padre me lo ha enseñado todo. Al Hijo lo conoce sólo el Padre y al Padre lo conoce sólo el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiere revelar"*).

Mt 16,16-17: Αποκριθεις δε Σιμων Πητρος ειπεν, Συ ει ο Χριστος ο υιος του θεου του ζωντος. Αποκριθεις δε ο Ιησους ειπεν αυτω Μωκαριος ει, Σιμων Βαριθανε, οτι σιως και ομαρ ουκ αποκλυφεν σοι ωδλ' ο πατηρ μου ο εν τοις ουρανοις (*Simón Pedro tomó la palabra y dijo: "Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo". Jesús le respondió: "Dichoso tú, Simón hijo de Juan! Porque eso no te lo ha revelado nadie de carne y hueso, sino mi Padre del cielo"*).

Mt 17,5: Ετι αυτου λαλοοντος [δου] νεφελη ηρωσκειν επισκιασεν αυτους, και ιδεν φωνη εκ της νεφελης λεγουσα. Ουτος εστιν ο υιος μου ο αγαπητος, εν ω ευδοκησα. Ακουετε αυτου (*Clavdia estaba hablando cuando una nube luminosa los cubrió, y dijo una voz desde la nube: "Éste es mi Hijo, a quien yo quiero, mi predilecto. Escuchadlo"*).

El bautismo que los Once discípulos deben administrar es *en el nombre* (εις το ονομα). La preposición εις, de por sí, indica movimiento y dirección: *hacia, dentro*. Con el término *nombre* queremos indicar que se trata de Dios en persona puesto que así se ha revelado y así ha sido conocido. Teniendo en

cuenta de que el bautismo inicialmente se hacía por inmersión total en el agua, podemos entender que significaba sumergir en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, de manera que el bautizado estuviera completamente rodeado por las tres Personas. El bautismo crea una relación nueva: elimina todo lo que separa de Dios y da inicio a una íntima comunión con él.

d. *La enseñanza* (διδασκόντες ταῖς τῆρα πάντα ὅσα ἐνετείλαμην ὑμῖν):

Los Οὐνοὶ deben reclutar nuevos discípulos no sólo con el *bautismo*, sino también con la *enseñanza*. Los destinatarios son siempre todos los pueblos (πάντα τὰ ἔθνη). Como contenido de esta enseñanza de los discípulos se indica: διδασκόντες ταῖς τῆρα πάντα ὅσα ἐνετείλαμην ὑμῖν (y *enseñadles a guardar toda lo que os he mandado*). Por primera vez la actividad de la enseñanza (διδασκόν),<sup>166</sup> que casi siempre había sido de Jesús, en calidad de maestro (διδασκαλός),<sup>167</sup> se confiere a los discípulos. Esta aparece en Mt como una de las actividades principales y constantes de Jesús. Abarca a manera de inclusión la actividad inicial de Jesús en Galilea (4,23) y se extiende hasta la actividad de los discípulos a todos los pueblo (28,19-20).

Mt 4,23 Καὶ περιήρην ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρυσσῶν τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας (*Jesús recorría Galilea entera enseñando en sus sinagogas y anunciando la Buena Noticia del Reino*).

Mt 28,19-20 Πορευθέντες οὖν μὴ ἀπολείπετε πάντα τὰ ἔθνη βαπτίζοντες αὐτοὺς. . διδασκόντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετείλαμην ὑμῖν ("Id y *haced discípulos de todas las pueblos bautizándolos... y enseñándoles a observar todo lo que os he mandado*!").

Mateo habla de la enseñanza de Jesús en forma absoluta, sin precisar el contenido de la misma pues lo presenta como el διδασκαλός por antonomasia. Ahora bien, por orden de Jesús, los discípulos reciben el encargo de enseñar. Esto no significa que desde aquel momento ellos son los maestros que sustituyen a Jesús.

En Mt 23,8-10 Jesús había afirmado: Ὑμεῖς δὲ μὴ κληθεῖτε Ῥαββί. Εἰς γὰρ ἐστὶν ὁμοῦν ὁ διδάσκαλος πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοὶ ἐστέ. . . ἢ 10 μὴδὲ κληθεῖτε καθηγηταί, οὐ καθηγῆταις ὡμοῦν ἐστὶν ἢ ὁ Χριστός ("Vosotros, en cambio, no os dejéis llamar rabbi, pues vuestro Maestro es uno solo y vosotros todos sois hermanos... ἢ 10 tampoco dejéis que os llamen guías, porque vuestro Guía es uno solo, Cristo"). Los discípulos, aún ejerciendo la enseñanza para todos los pueblos, siguen

<sup>166</sup> Cf. Mc 12 / Mt 14 / Lc 17 / Jn 9

<sup>167</sup> Cf. Mc 12 / Mt 12 / Lc 17 / Jn 8

siendo *discípulos de Jesús*. Esto queda expresado también en el hecho de que, no se habla absolutamente de su enseñanza y sin embargo se precisa muy bien su finalidad y su contenido. Solamente en Mt 28,20 Jesús especifica el contenido de su enseñanza: διδασκοντες τηρειν παντα οσα ενετειλαμην υμιν ("enseñando todo lo que os he mandado").

El verbo ενετειλασθαι (*ordenar, mandar*) se encuentra en todos los evangelios,<sup>108</sup> asimismo como el sustantivo εντολη<sup>109</sup> (*orden, mandamiento, precepto*). En los cuatro textos de Mt en los que se emplea este verbo aparecen como sujetos del mandamiento: Dios (cf. Mt 4,6), Jesús (cf. Mt 17,9; 28,20) y Moisés (cf. Mt 19,7). Se trata de un mandato concreto, que pide que se ejecute algo. El sustantivo εντολαι se refiere a los mandamientos de Dios, contenidos en la Ley y los Profetas, en los que Él manifiesta su voluntad y determina cual es el justo actuar de los hombres (cf. Mt 5,19; 15,3; 19,17; 22,36.38.40).

En el *Discurso de la Montaña* (cf. Mt 5,1-7,29) los discípulos son los destinatarios prioritarios de las palabras de Jesús. En este discurso no se encuentra el verbo ενετειλασθαι, pero Jesús se manifiesta como el revelador de la voluntad del Padre (cf. Mt 7,21), aquel que enseña la verdadera justicia (cf. Mt 5,20; 6,1.33), el legislador que trasciende la legislación sináitica (cf. Mt 5,21-48). En este *Discurso programático* los discípulos aprenden las normas de su actuar: *qué tienen que hacer si quieren ser auténticos discípulos de Jesús*. El carácter práctico de esta enseñanza se retoma sobre todo en la parte conclusiva del Discurso, en la que se insiste mucho más sobre el *hacer* (ποιειν), que sobre el escuchar (ακουων) las palabras de Jesús (cf. Mt 7,24-27). Está claro que el *Discurso de la Montaña* contiene todo lo que Jesús ha ordenado a los discípulos y forma parte de lo que ellos deben enseñar a todos los pueblos.

También en los otros discursos del evangelio se registra la presencia de los discípulos: *discurso misionero* en el que los discípulos son los únicos destinatarios (cf. Mt 10,1; 11,1); *discurso en parábolas* (cf. Mt 13,10.36); *discurso a la comunidad* (cf. Mt 18,1); *discurso escatológico* (cf. Mt 23,1; 24,1.3). Mt recoge la enseñanza de Jesús en estos cinco grandes discursos, estrechamente conectados con los discípulos.

Por eso la expresión παντα οσα ενετειλαμην (*todo lo que los he mandado*) se refiere a la enseñanza de Jesús presente en todo el evangelio. Ahora Jesús resucitado declara que no se trata de un pasado superado, pues enseñando a sus discípulos, ha enseñado a todos los pueblos. El contenido de su enseñanza es válido para todos.

<sup>108</sup> Cf. Mc 2; Mt 4; Lc 1; Jn 3.

<sup>109</sup> Cf. Mc 6; Mt 6; Lc 4; Jn 11.

No se habla más de los mandamientos (ἐντολάς) que se encuentran en la Ley y los Profetas, sino de *todo lo que yo os he mandado* (πάντα ὅσα ἐνετείλαμην ὑμῖν). El poder total de Jesús (πανταξουουσις cf. Mt 28,18) se manifiesta en el hecho de que Él es el Revelador definitivo de la voluntad de Dios, el último legislador. En ocasión de la Transfiguración de Jesús (cf. Mt 17,5), el Padre había dicho a los discípulos: *“Este es mi Hijo, a quien yo quiero, mi predilecto. ¡Escuchadlo!”* (ἀκούετε αὐτοῦ). Ellos reciben de Él las normas para su justo comportamiento, pues Él interpreta válidamente la Ley y los Profetas (cf. 5,21-48; 22,34-40).

El carácter práctico de esta enseñanza se manifiesta también en la finalidad a la que ella debe conducir. El verbo τηρεῖν, común en Mt y Jn<sup>10</sup> significa *observar, guardar, practicar* (cf. Mt 19,17; 23,3; 27,34.54; 28,4.20). Los discípulos deben enseñar a todos los pueblos todas las normas que deben regir su vida y su comportamiento ético.

### 3) La seguridad de la asistencia permanente de Jesús (v. 20h).

El v. 20b καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος (“*Mirad que yo estoy con vosotros todas las días hasta el fin del mundo*”) presenta la tercera afirmación de Jesús que completa el encargo misionero a través de καὶ ἰδοὺ. Esta expresión, presente cuatro veces en Mt 28 (cf. vv. 2.7.9.20), llama la atención de los oyentes y la dirige a lo que sigue e introduce siempre un acontecimiento específico. Aquí Jesús, que ha sido abandonado por sus discípulos con la huida en Getsemani (cf. Mt 26,56), con la negación de Pedro (cf. Mt 26,69-75) y que ha sido completamente separado de ellos en ocasión de su muerte (cf. Mt 27,50), asegura su presencia, hasta el final de este αἰών.

La expresión ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν εἰμι tiene el verbo en tiempo presente que da seguridad a su promesa. Mediante el pronombre personal ἐγὼ Jesús afirma que será Él quien estará con sus discípulos, disponiendo de todo su poder en el cielo y en la tierra. La preposición μετὰ con el genitivo (μεθ’ ὑμῶν) expresa *relación y comunión*. Los discípulos, que ya tienen una larga experiencia de comunión con Jesús, reciben la garantía de que nunca serán abandonados. La promesa, expresada mediante el *efectivo comitivo*, incluye πάσας τὰς ἡμέρας (*todos los días*), pues no habrá un solo momento en el que ellos queden desamparados por parte de aquel que tiene todo poder en el cielo y en la tierra.

La expresión ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος (*hasta el fin del mundo*) indica la meta de la presencia de Jesús con sus discípulos. El término συντέλεια (*cumplimiento, conclusión*) es utilizado solamente por Mt (cf. 13,39.40.49;

<sup>10</sup> Cf. Mc 1 / Mt 6. Lc 11 / Jn 15.

24,3; 28,20)<sup>11</sup> siempre en relación con *καιν* (*tiempo, mundo, eón*).<sup>12</sup> Con el término *καιν* se entiende el tiempo presente, el estado actual de la creación (cf. Mt 13,22; 12,31). El final de este tiempo (*συντελευτη του καινου*) se verifica con la venida de Jesús, a través de la cual se manifestará lo que ahora es una presencia escondida. Conociendo esta meta de su camino y el final de todas las cosas, los discípulos están seguros de la presencia de su Señor y pueden llevar a cabo el encargo recibido de la misión universal.

En Mt 28,19-20 Jesús resucitado da a los Once el encargo de la misión universal y les asegura su poderosa asistencia. Ella se refiere a la ejecución de la misión y hace que los enviados sean valientes. Los Once tienen que esforzarse para que todos los pueblos sean discípulos de Jesús; deben bautizarlos y enseñarles lo que el Maestro les enseña.

Este texto de Jn presenta dos aspectos importantes que lo caracterizan globalmente: la *naturaleza universal e ilimitada del mandato* y su *conexión con los tiempos*.

1º. Su *naturaleza universal e ilimitada* del mandato se manifiesta en cuatro expresiones: a) *παντα εχουσα* (*todo poder*); b) *παντα τα εθνη* (*todos los pueblos*); c) *παντα οσα εντειλαμην* (*todo lo que les he enseñado*); *πισως, τας ημερας* (*fortes las días*). No hay ninguna restricción ni con respecto al poder de Jesús, ni acerca de los destinatarios de la misión, ni de la validez de las instrucciones de Jesús y de la duración de su presencia, ni de su asistencia efectiva. Todos estos aspectos ilimitados tienen su única raíz en el hecho de que Dios ha otorgado a Jesús todo poder. Por este motivo, su competencia se refiere a todos los pueblos, sus instrucciones dadas a los discípulos son válidas para todos y su asistencia es de naturaleza divina.

2º. La conexión con los tiempos pasado, presente y futuro se manifiesta en las diversas formas de los verbos: las primeras tres están formadas por tres *efectivos representativos*, constituidos por solemnes declaraciones, la última por un *efectivo directivo*, constituida por una orden: a) *εδωθη μοι* (*me ha sido dada*); b) *εντειλαμην* (*he ordenado*); c) *εγω μεθ' υμων εμι* (*yo soy*); d) *ποθητευσατε* (*haced discípulos*).

El momento en el cual ha sido dado a Jesús todo poder no se puede establecer pues se refiere al ámbito trascendente de Dios, pero se trata de un hecho cumplido. Lo que Jesús ha ordenado se refiere al tiempo de su actividad terrena, cuando eligió a los discípulos. Con las palabras *εγω μεθ' υμων εμι* Jesús declara su efectiva asistencia para el presente y el futuro indeterminado. El imperativo *ποθητευσατε παντα τα εθνη* especificando la manera de hacerlo

<sup>11</sup> Cf. Mc 16 · Mt 28 · Lc 24 · Jn 20

<sup>12</sup> Cf. Mc 4 · Mt 2 · Lc 7 · Jn 13.

πορευόμενοι, βαπτίζοντες y διδασκόντες caracteriza la tarea que los discípulos tienen que llevar a cabo en el presente y en el futuro.

### c. Lc 24,44-53

#### 1. Introducción

La primera comunidad cristiana de la cual nos habla Lucas está formada por los Once y los demás que están con ellos (cf. Lc 24,9.33). Hemos visto las reacciones de esta comunidad ante las informaciones que han dado los dos discípulos de Emaús: la aparición a Pedro (cf. Lc 24,33-35) y la aparición a los Once (cf. Lc 24,36-43).

Dividimos el texto de Lc 24,44-53 en dos partes: a) En Lc 24,44-49 Jesús da a los Once las *últimas instrucciones*; b) En Lc 24,50-53 Jesús se despide de sus discípulos y *asciende al cielo cerca de Betania*, y los discípulos regresan a Jerusalén.

#### 2. Jesús da las últimas instrucciones a los Once (vv. 44-49).

El evangelista a) relata el primer *logion* de Jesús en forma locutiva (cf. v. 44), b) luego describe la finalidad de la instrucción de Jesús en forma narrativa (cf. v. 45) y c) finalmente refiere, nuevamente en forma locutiva, las últimas palabras de Jesús (vv. 46-49). El texto se refiere a la relación entre Jesús y las Escrituras y retoma el tema de la instrucción dada a los dos discípulos de Emaús (cf. 24,25-27).

a. *Las palabras de Jesús resumen todo lo dicho por las Escrituras* (v. 44):

Con el v. 44 *Εἶπεν δὲ πρὸς αὐτοῖς: Οὗτοι οἱ λόγοι μου οὓς ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς ἐπὶ ὧν σὺν ὑμῖν, ὅτι δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ ταῖς προφηταῖς καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ* (*Después les dijo: "A esto me refería cuando estaba todavía con vosotros. Os dije que tenía que cumplirse todo lo escrito en la Ley de Moisés y en los Profetas y Salmos acerca de mí*) Jesús recuerda a los discípulos todo lo que les había dicho durante su vida terrena y menciona específicamente *dei πληρωθῆναι πάντα τα γεγραμμενα εν τω νομο Μωυσεως και τος προφητας και ψαλμοις περι εμου* (*Tenía que cumplirse todo lo escrito en la Ley de Moisés, en los Profetas y Salmos acerca de mí*).

Un *logion* semejante Jesús lo había dirigido a los Doce en Lc 18,31: *Ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱερουσαλὴμ, καὶ τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* (*Mirad, estamos subiendo a Jerusalén y se va a cumplir todo lo que escribieron los profetas acerca del Hijo del hombre*). En este texto se mencionan solamente los profetas, una parte por el todo mientras

que en el v. 44 se citan las tres partes del Antiguo Testamento (Ley, Profetas y Salmos).

La expresión *dei* (es necesario), que se refiere a la voluntad salvadora de Dios, ordinariamente está vinculada con los hechos principales de la vida de Jesús (cf. Lc 9,22; 17,25; 24,7.26). Aquí, en cambio, se refiere al cumplimiento de todo lo que ha sido escrito acerca de él. Más tarde (cf. Lc 24,46-47) Jesús expone todo lo que ha sido escrito acerca de él. Allí encontramos los mismos acontecimientos que han sido mencionados en las predicciones proféticas. Jesús no habla de un cumplimiento genérico de la Escritura, sino de todo lo que se refiere a su persona (πάντα τα γρηγορημένα περὶ μου).

#### b. La finalidad de la instrucción de Jesús (v. 45):

El v. 45 τότε διηνοιξεν αἰσίων τὴν νοῦν τοῦ στωιέντου τὸς γραφάς (Entonces les abrió el entendimiento para que comprendieran las Escrituras) presenta la pedagogía que Jesús emplea con sus discípulos. El encuentro del Señor resucitado está caracterizado por un continuo *abrir*. El verbo διανοίξω, (explicar, abrir la mente, enseñar) típicamente lucano,<sup>113</sup> se encuentra también en otros textos cercanos:

24,31: Αὐτῶν δὲ διανοιχθήσων οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἐπερίσων αὐτῶν (Se les abrirán las ojos y lo reconocerán)

24,32: Καὶ εἶπον πρὸς ἀλλήλους: Οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν κοπομένη ἦν (ἐν ἡμῖν) ὡς ἐλάλει ἡμῖν ἐν τῇ ὁδῷ, ὡς διηνοίχων ἡμῖν τοὺς γραφάς (Entonces comentaban entre sí: "¿No estábamos en ascuas, mientras nos hablaba por el camino, explicándonos las Escrituras?")

El sustantivo νοῦς (mente, facultad intelectual) en los evangelios se da solamente aquí,<sup>114</sup> mientras que en Pablo está presente 21 veces. Le utiliza más a menudo otros términos que hablan de cambios de la mente, conversión, como el sustantivo μετανοία<sup>115</sup> y el verbo μετανοεῖν.<sup>116</sup>

Jesús había reprochado a los dos discípulos de Emaús que fueran ἀνοητοὶ (hombres obtusos, incapaces de reflexionar) a causa de su incredulidad con respecto a los profetas (cf. Lc 24,25). El término ἀνοητος es *hapax* en Lc, mientras que Pablo lo tiene cinco veces<sup>117</sup>. Ahora Jesús, con sus instrucciones, permite que toda la comunidad sea capaz de comprender las Escrituras. Éste es el don del Señor resucitado.

<sup>113</sup> Cf. Mc 1 • Mc 9 • Lc 4 • Jn 9 • Hch 3

<sup>114</sup> Cf. Mc 9 • Mc 9 • Lc 1 • Jn 9 • Pb 21

<sup>115</sup> Cf. Mc 1 • Mc 2 • Lc 5 • Jn 9 • Hch 6.

<sup>116</sup> Cf. Mc 2 • Mr 5 • Lc 9 • Jn 9 • Hch 5.

<sup>117</sup> Cf. Mc 9 • Mc 9 • Lc 1 • Jn 9 • Hch 9 • Pb 5.

c. *Últimas palabras de Jesús* (v. 46-49):

En su discurso Jesús se refiere a lo que ha sido escrito de él (vv. 46-47a), califica a los presentes como *testigos* (vv. 47b-48) y les promete que serán revestidos del poder de lo alto (v. 49).

En Lc 24,44 Jesús había afirmado que tenía que cumplirse todo lo que estaba escrito en la Ley de Moisés y en los Profetas y Salmos acerca de él. Ahora explica que la Escritura habla de la pasión, muerte y resurrección de Cristo y del anuncio de la conversión.

• Con el v. 46 και ειπεν πιστοις οτι: Οτιως γεγραπτοι παθειν τον Χριστον και αναστηναι εκ νεκρων τη τριτη ημερα (Y añadió: "Así estaba escrito que el Mesías padecería y resucitaría al tercer día") se describe algo que ya pasó y que ha sido presentado en el contexto en Lc 24,7 (el anuncio a las mujeres) y Lc 24,26 (el anuncio a los discípulos de Emaús) como cumplimiento del Plan de Dios:

24,7: Λεγων τον υιον του ανθρωπου οτι δει παραδοθηναι εις χειρας αναρπητων αμαρτωλων και σταυρωθηναι και τη τριτη ημερα αναστηναι (Dijo que el Hijo del hombre tenía que ser entregado en manos de gente pecadora y ser crucificado, pero al tercer día resucitaría).

24,26: Οχι ταυτα εδει παθειν τον Χριστον και εισελθειν εις την δοξαν αυτου ("No tenía el Mesías que padecer todo eso para entrar en su gloria?").

• Con el v. 47a και κηρυχθησιν επι τω ονοματι αυτου μετανοειαν εις παντες αιμαρτων εις παντα τα εθνη, αρχιζομενοι απο Ιερουσαλημ (Y en su nombre se predicaría el arrepentimiento y el perdón de los pecados a todos los pueblos, comenzando por Jerusalén) se habla del anuncio universal de la conversión que apunta hacia el futuro y aparece aquí por primera vez. La Escritura dice también que en el nombre de Cristo (crucificado y resucitado) se anunciaría la conversión y el perdón de los pecados a todas las gentes.

La expresión αρχιζομενοι απο Ιερουσαλημ (comenzando por Jerusalén) puede tener dos acepciones:

1) Si el texto está conectado con la frase anterior (v. 47a), entonces se especifica de dónde comienza, según Lucas, este anuncio que es destinado a todas las gentes και κηρυχθησιν επι τω ονοματι αυτου μετανοειαν εις παντες αιμαρτων εις παντα τα εθνη αρχιζομενοι απο Ιερουσαλημ (Y en su nombre se predicaría el arrepentimiento y el perdón de los pecados a todos los pueblos, comenzando por Jerusalén):

2) Si el texto está conectado con la frase siguiente (v. 47b), entonces se indicaría de dónde iniciaría el testimonio: αρχιζομενοι απο Ιερουσαλημ υμεις μαρτυρες ταυτων (comenzando por Jerusalén, vosotros seréis testigos de todo esto). De cualquier manera Jerusalén está puesta por Lc como punto de partida

de la misión. Sin embargo, teniendo en cuenta la forma verbal del participio aoristo ἀρξάμενοι, en conexión con μαρτυρεῖς la segunda interpretación parece la más apropiada. Esto da pie para considerar que el Libro de los Hechos es la continuación de este comienzo.

El contenido que debe ser anunciado es: ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετανοοῦσιν εἰς ἀρετὴν ἀμαρτιῶν. Los destinatarios son πάντα τὰ ἔθνη. El verbo κηρυσσεῖν (*proclamar, anunciar*)<sup>19</sup> describe al mismo tiempo la actividad de Juan (cf. Lc 3,3), de Jesús (cf. Lc 4,18,19,44; 8,1), de los Doce (cf. Lc 9,2) y de los testigos de la resurrección (cf. I c 24,47). En el sumario que habla de la actividad de Jesús (cf. Lc 8,1) y con ocasión del envío de los Doce (cf. Lc 9,2) el objeto del anuncio es indicado de la misma manera:

8,1: καὶ ἐγένετο ἐν ταῖς κηδεύσιν καὶ αὐτὸς διηδίδασκεν κίττω πόλιν καὶ κωμὴν κηρυσσῶν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (*Después de esto fue caminando de pueblo en pueblo y de aldea en aldea proclamando la Buena Noticia del Reino de Dios*).

9,2 καὶ ἀπεστειλέν αὐτοῖς κηρυσσεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ ἰασθεῖ [τοὺς ἀσθενεῖς] (*Luego los envió a proclamar el Reinado de Dios y a curar [los enfermos]*).

Puede sorprender el hecho de que el anuncio postpascual (cf. Lc 24,47) retome, pero con alguna diferencia, el de Juan el Bautista (cf. Lc 3,3):

3,3. καὶ ἦλθεν εἰς πᾶσαν [τὴν] περιχώρον τοῦ Ἰορδάνου κηρυσσῶν βαπτισμοῦ μετανοίας εἰς ἀρετὴν ἀμαρτιῶν (*Recorrió entonces toda la comarca del Jordán pregonando un bautismo de conversión para que se les perdonaran los pecados*).

24,47: καὶ κηρυχθήσεται ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετανοοῦσιν εἰς ἀρετὴν ἀμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη, ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ (*Y en su nombre se predicaría el arrepentimiento y el perdón de los pecados a todos los pueblos, comenzando por Jerusalén*).

Juan Bautista exhortó a un cambio de la mente, una conversión (μετανοοῦσιν: cf. Lc 3,8,11); el mismo Jesús lo ha hecho (cf. Lc 5,32) y lo mismo harán los discípulos después de la Pascua (cf. I c 24,47. II c 2,38; 3,19; 5,31; 11,18...). El bautismo debe certificar esta conversión, pues su finalidad es el perdón de los pecados (εἰς ἀρετὴν ἀμαρτιῶν), la reconciliación y la unión con Dios. La finalidad de la superación de la separación con Dios, de la reconciliación y de la unión siempre más estrecha con él, sigue igual. También el medio para alcanzar esta finalidad es el mismo; es el cambio de mentalidad

<sup>19</sup> Cf. Mc 14 / Mt 9 / Lc 9 / Jn 8 / Hcb 8

mediante una determinada y creciente orientación personal según la voluntad de Dios (cf. Lc 3,7-14).

También en Lc 24,46 se habla del nombre de Cristo crucificado y resucitado: Ουτως γέγραπτον καθέναι τον Χριστόν και άνεστήναι εκ νεκρών τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ("Así estaba escrito: El Mesías padecería y resucitaría al tercer día"). El nombre Χριστός concierne no solamente el término o el título con los cuales una persona es llamada y se distingue de las demás, sino que comprende todo lo que se caracteriza y es conocido de la misma. No basta decir: su nombre es Jesús el Cristo, hay que explicar qué es lo que caracteriza este Jesús y por qué y en qué sentido él es el Cristo. Por este motivo la expresión ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ (en su nombre) se refiere a toda la manifestación de Jesús, mediante su misión, su pasión, muerte y resurrección y la encierra en el anuncio postpascual. Este anuncio, entonces, es diverso del de Juan el Bautista, por cuanto, por medio de Jesús, son ofrecidos un nuevo conocimiento de Dios y un nuevo acceso a él. Recordemos sólo algunos elementos: Jesús ha establecido la Nueva Alianza y se ha ofrecido a sí mismo para la reconciliación de los hombres con Dios (cf. Lc 22,19-20); en la Pasión de Jesús, Dios, que ha enviado a su Hijo predilecto (cf. Lc 20,13), muestra hasta qué punto llega su compromiso por los hombres; en la resurrección de Jesús Dios manifiesta su poder y revela cuál es el fin al que ha destinado la humanidad, y los discípulos, que anuncian esto después de la Pascua, proclaman la invitación a la conversión a este Dios y la posibilidad de la reconciliación y unión con Él.

El alcance de los destinatarios del αὐτοῦ también es nuevo (παντα τῆ ἐθνῆ). La misma expresión se encuentra en Mt 28,19. Una orientación universal aparecía ya en el Cántico de Simeón (cf. Lc 2,30-32), aunque la actividad de Jesús se desarrolló en medio del pueblo de Israel. En el paso paralelo de los Heh 1,8, Jesús asegura a sus discípulos: "Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo que bajará sobre vosotros para ser testigos míos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria y hasta los confines del mundo". También aquí se habla del ámbito ilimitado de su testimonio. Heh 1,8 menciona explícitamente: la fuerza del Espíritu, el testimonio de los discípulos y la expansión universal del anuncio. Los mismos elementos se encuentran en Lc 24,47-49, pero en orden inverso. Primero se habla del anuncio universal, luego de los discípulos como testigos y finalmente del poder que reciben desde arriba.

Con los vv. 47b-48 ἀρχίζομενοι ἀπὸ Ἱερουσαλήμ ὑμεῖς μάρτυρες τοῦτων ("Comenzando por Jerusalén vosotros sois testigos de todo esto") Jesús, luego de haber determinado lo que está escrito de él, precisa la tarea de los discípulos. No hay una orden explícita, pero la misión lo exige. Jerusalén está puesta como punto de partida. Los puntos de llegada se encuentran en la expresión que

precede: *κατα τα εθνη*. El término *μαρτυρες* (*testigos*).<sup>119</sup> aplicado a los discípulos de Jesús, aparece aquí por primera vez. Las otras veces se dan en Hch. 1,8.22; 2,32; 3,15; 5,32; 10,39.41; 13,31. Con la excepción de 1,8 y 10,39, el testimonio se concentra en la resurrección de Jesús. El presupuesto es haber asistido a los hechos que se anuncian: la tarea es dar testimonio público de ellos. Cuando se habla de la situación de Judas y de la necesidad de completar el número de los Doce, Pedro describe las cualidades del candidato: *"Hace falta que uno que haya sido testigo de su resurrección se asocie a nosotros; uno de los que nos acompañaron mientras vivía con nosotros el Señor Jesús desde los tiempos en que Juan bautizaba hasta el día en que se lo llevaron al cielo"* (cf. Hch. 1,22-23). En *Lo 24,48* el contenido del testimonio es *τωντων* (*estas cosas*). En el contexto se trata de la pasión, muerte y resurrección y del anuncio universal (cf. 24,46-47). Los discípulos recibirán de Jesús resucitado la fuerza para llevar a cabo esa tarea.

• En el v. 49 *καὶ* (*¡ahora!*) *ἐπεὶ ἀπιστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς μου ἐφ' ὑμῶν*; *ὑμεῖς δὲ καθίστατε ἐν τῇ πόλει ἕως οὗ ενδύσησθε ἐξ ὕψους δύναμιν* (*"Y ahora voy a enviar lo que mi Padre os tiene prometido, vosotros quedaos en la ciudad hasta que de lo alto seáis revestidos de fuerza"*) Jesús promete a sus discípulos el poder de lo alto. Con la expresión *καὶ ἰδού* (*y ahora*) se llama nuevamente la atención de los oyentes (cf. *Lo 24,4.13*). El pronombre personal *ἐμοί*, colocado enfáticamente al comienzo de la frase subraya el hecho de que será Jesús quien enviará. Lo que él envíe está especificado primero como *ἡ ἐπαγγελία τοῦ πατρὸς μου* (*la promesa de mi Padre*) y luego como *ἐξ ὕψους δύναμις* (*la fuerza de lo alto*). El término *ἐπαγγελία* (*promesa, disposición*) es típico de *Lc.*<sup>120</sup> sobre todo en los Hch. Citaremos solamente dos textos:

Hch 2,33: *τῆ δεξιᾷ σου τὸν θεὸν υψώθεις, τὴν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λάβων παρὰ τοῦ πατρὸς, εἰχεεν τούτο οὗ υμεῖς [καὶ] βλέπετε καὶ ακουετε* (*"Exaltado así por la diestra de Dios, Jesús ha recibido del Padre el Espíritu Santo que estaba prometido, y lo ha derramado: esto es lo que estáis viendo y oyendo"*). Con estas palabras Pedro explica al pueblo el acontecimiento de la venida del Espíritu Santo el día de Pentecostés.

Hch 26,6: *καὶ νῦν ἐκ' ἐλπίδ' ἐν τῇ ἐπιτηδεύσει πατέρα, ἡμεῖς ἐπαγγελίας γενόμενης ὑπο τοῦ θεοῦ ἐπιτηδεύει κρινόμενος* (*"Ahora estoy aquí procesado por la esperanza en la promesa que Dios hizo a nuestros padres"*). dirá Pablo ante el rey Agripa de visita al Procurador romano Festo en Cesarea.

<sup>119</sup> Cf. Mc 16; Mt 28; Lc 24; Jn 20; Hch 13.

<sup>120</sup> Cf. Mc 16; Mt 28; Lc 24; Jn 20; Hch 8.

Lc 4,14 afirma que Jesús comenzó su actividad con la fuerza del Espíritu Santo: και υπεσβεσεν ο Ιησους εν τη δυναμει του πνευματος εις την Γαλιλαιαν (*Con la fuerza del Espíritu, Jesús volvió a Galilea*).

Lc 9,1 afirma que la primera vez que Jesús envió a los Doce en Misión, les dio poder y autoridad: ενεκατασεσμενος δε τους δωδεκα εδωκεν αυτοις δυναμιν και εξουσιαν επι παντα τα δαιμονια και νοσησ βαρβαρην (*Conviocó a los Doce y les dio poder y autoridad sobre toda clase de demonios y para curar enfermedades*).

El efecto de lo que ahora Jesús anuncia en 24.49b se manifiesta en el mismo testimonio de los apóstoles (cf. Hch 4,33): και δυναμει μεγαλη απεδιδουν το μαρτυριον οι αποστολοι της αναστασεως του κυριου Ιησου (*Los apóstoles daban testimonio de la resurrección del Señor Jesús con mucha fuerza*).

Los discípulos, que han acompañado a Jesús en toda su actividad y ante los cuales Él se ha manifestado como resucitado, tienen una tarea fundamental e insustituible ante toda la humanidad, pues son los instrumentos que unen Jesús con los hombres. A través del testimonio apostólico es Jesús quien se manifiesta a los demás hombres. Por consiguiente ellos, para poder desarrollar esta tarea, están asistidos por el Espíritu Santo. Jesús en calidad de Hijo de Dios les envía el Espíritu Santo, que ha sido prometido por el Padre.

Por esto se habla de una promesa con el verbo en futuro ενδουσησε. Es un *elocutivo comitivo* que se vuelve *perlocutivo* en Hch 2. El verbo ενδουει es común en los Sinópticos, pero sobre todo en Pb.<sup>121</sup> De esta manera el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo están comprometidos con los misioneros y los hacen capaces de dar testimonio de lo que el Hijo, enviado por el Padre, ha realizado con la fuerza del Espíritu Santo. La expresión εξ ουρου significa *desde arriba, desde el cielo*. El sustantivo υρος es común en Lc y Pb.<sup>122</sup>

### 3. La ascensión de Jesús (vv. 50-53).

Lc concluye el Evangelio con este texto. Dividiremos la narración en dos partes: a) Jesús se separa de sus discípulos y es llevado al cielo (vv. 50-51); b) Los discípulos reaccionan ante este acontecimiento (vv. 52-53).

#### a. Jesús se separa de sus discípulos (vv. 50-51).

Con el v. 50 'Εξηγαγεν δε αυτοις (ξενω) εως προς Βηθανια, και επερας τις χειρας αυτου ευλογησεν αυτοις (*Después los sacó hacia Betania y levantando las manos los bendijo*) Jesús actúa como guía de sus discípulos y los conduce fuera de Jerusalén, hacia Betania. El verbo εξαγειν (*conducir fuera, sacar*) es común

<sup>121</sup> Cf. Mc 3 / Mt 3 / Lc 4 / Jn 0 / Pb 14.

<sup>122</sup> Cf. Mc II - Mt 0 / Lc 2 / Jn 0 / Pb 2.

en los escritos lucanos.<sup>123</sup> Le lo utiliza hablando del éxodo cuando Moisés (cf. Hch 7,36.40) o Dios (cf. Hch 13.17) condujeron al pueblo fuera de Egipto. Este verbo es empleado para relatar algunas acciones de liberación (cf. Hch 5,19, 12.17) o cuando se habla del pastor que saca a sus ovejas (cf. Jn 10,3). Cerca de Betania Jesús había comenzado su ida hacia Jerusalén para cumplir su obra, ahora sale de la ciudad y se dirige hacia Betania para despedirse de los discípulos. Con las manos levantadas Jesús bendice a los presentes (και σημεῖς τὰς χεῖρας αὐτῶν εὐλογησεν αὐτοῖς). El verbo *επιχειρῶ* (*levantar, alzar*) es común en Lc,<sup>124</sup> y también el verbo *εὐλογεῖν*, (*alabar, bendecir, agradecer*) es común en Lc.<sup>125</sup> La bendición es muy común en el Antiguo Testamento: Dios bendice a Abraham (Gn 12.1-3), Isaac (Gn 26,2-5) y Jacob (Gn 48,4). Antes de morir Isaac (Gn 27) y Jacob (Gn 48,15-22) bendicen a sus descendientes. En el Nuevo Testamento Simeón bendice a María y a José (2,34). Un texto muy semejante al nuestro se encuentra en Sir 50.20-21 en el cual, al final de una función litúrgica el Sumo Sacerdote Simeón bendice al pueblo: “*Bajaba con los brazos en alto hacia la Asamblea de Israel, pronunciando la bendición del Señor, adornado con el nombre del Señor. De nuevo el pueblo se prosternaba para recibir la bendición del Altísimo*”. El Sumo Sacerdote era solamente un *mediador* pues el que efectivamente bendecía era Dios, delante del cual se postraba el pueblo. Jesús bendice al grupo de sus seguidores, que se postran delante de él. Su bendición divina permanece con ellos.

Al comienzo del v. 51 και ἔργετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτῶν αὐτοῖς διήστη ὀπίσθων και ἔνεσθη εἰς τὸν οὐρανόν (*Mientras los bendecía se separó de ellos y era llevado hacia el cielo*) la fórmula και ἔργετο ἐν τῷ (cf. Lc 24,4.15,30) introduce la despedida de Jesús. Hacemos notar en el texto, a manera de inclusión, la correspondencia entre la *venida* y la *despedida* de Jesús:

24,36: αὐτὸς ἐστὶ ἐν μέσῳ αὐτῶν. (*Él se puso en medio de ellos*).

24,51: διήστη ἀπ’ αὐτῶν. (*Se alejó de ellos*).

Jesús se aleja de la comunidad de los discípulos. El verbo *διήστημι* (*alejarse, apartarse*) es exclusivamente lucano.<sup>126</sup> Su meta de llegada se especifica con la expresión και ἔνεσθη εἰς τὸν οὐρανόν (*y era llevado hacia el cielo*). El verbo *ἐνεσθῆναι*, que constituye un pasivo teológico, y cuyo sentido fundamental es *ser llevado hacia arriba*<sup>127</sup> está presente en los Sinópticos.<sup>128</sup> El término *οὐρανῶς* describe el ámbito de la presencia inmediata y manifiesta del

<sup>123</sup> Cf. Mc 1 / Mt 9 / Lc 1 / Jn 1 / Hch 8.

<sup>124</sup> Cf. Mc 6 / Mr 1 / Lc 6 / Jn 4 / Hch 5.

<sup>125</sup> Cf. Mc 5 / Mr 5 / Lc 13 / Jn 1 / Hch 3.

<sup>126</sup> Cf. Mc 8 / Mt 6 / Lc 2 / Jn 6 / Hch 1.

<sup>127</sup> Cf. KREMER, L., *οὐρανῶς*. *DEPT* 1, pp.280-282.

<sup>128</sup> Cf. Mc 1 / Mt 1 / Lc 1.

Padre (cf. Lc 11,2): Πάτερ ημών ο ἐν τοῖς οὐρανοῖς.<sup>126</sup> *Padre nuestro que estás en los cielos* (cf. Mt 6,9) Jesús regresa definitivamente junto al Padre (cf. Lc 20,42; 22,69; 24,26).

b. *La reacción de los discípulos ante este acontecimiento* (vv. 52-53).

· El v. 52 καὶ αὐτοὶ προσκυνησάντες αὐτὸν ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ μετὰ χαρῆς μεγάλης (*Ellos se prostraron ante él y se volvieron a Jerusalén llenos de alegría*) describe por primera vez al grupo de los discípulos que se prostra delante de Jesús en actitud de adoración. El verbo προσκυνεῖν se encuentra en los evangelios y los Hechos.<sup>127</sup> Un texto emblemático es Lc 4,7-8 que habla de las tentaciones:

v. 7: ἰδοὺ εἶπεν αὐτῷ ὁ διαβόλος... ἵστη σὺν κἀν πρὸσκυνήσης ἐνώπιον ἐμοῦ· ἔστι σοι πᾶσα ("Si te pasaras delante de mí, todo será tuyo").

v. 8 καὶ ἀκριβῆς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· Γέγραπται· Κυριεὸν τὸν θεὸν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις (*Jesús le contestó: "Al Señor tu Dios rendirás homenaje y a él sólo prestarás servicio"*).

Con ese gesto de adoración los discípulos reconocen la estrecha relación de Jesús con Dios Padre que se ha manifestado especialmente en la Resurrección. De acuerdo con la orden de Jesús de quedarse en Jerusalén (cf. Lc 24,49), los discípulos regresan a la ciudad llenos de alegría. Lc habla de *χαρὰ μεγάλη* solamente en 2,10 en el anuncio del ángel a los pastores y en 24,52. Los dos textos revelan una *gran inclusión* de todo el evangelio:

2,10: καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ ἀγγέλῳ· Μὴ φοβησθε, ἰδοὺ γὰρ εὐαγγελίζομαι υἱὸν χαρᾶν μεγάλῃν ἧς ἔσται πάντι τῷ λαῷ (*El ángel les dijo: "No tengáis miedo, mirad que os traigo una buena noticia, una gran alegría que lo será para todo el pueblo"*).

24,52: καὶ αὐτοὶ προσκυνησάντες αὐτὸν ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ μετὰ χαρᾶς μεγάλης (*Ellos se prostraron ante él y se volvieron a Jerusalén llenos de alegría*).

En Lc-Heh el tema de la *alegría* (*χαρὰ*) aparece como un de los hilos conductores de toda la obra lucana (cf. Lc 1,14; 2,10; 8,13; 10,17; 15,7; 24,41; 15,7,10; 24,41,52; Heh. 8,8; 12,14; 13,52) en estrecha cohesión con el verbo *χαίρειν* (cf. Lc, 1,14,28; 6,23; 10,20; 13,17; 15,5,32; 19,6,37; 22,5; 23,8; Heh. 5,41; 8,39; 11,23; 13,48; 15,23; 23,26), haciendo del todo un anuncio de alegría.

· El v. 53 καὶ ἦσαν ἡμέρας πάντας ἐν τῷ ἱερῷ· εὐλογοῦντες τὸν θεόν (*Y se pasaban el día en el Templo bendiciendo a Dios*) describe la alabanza que le tributaba a

<sup>126</sup> La sugerencia de la tradición larga, tomada de Mt: ημών ο ἐν τοῖς οὐρανοῖς nos viene de los códices A, C, D, W, Δ, Θ, Ψ, Π,3, y muchos manuscritos más junto con varios leccionarios. Cf. NESTLE-ALANAN, *Novum Testamentum Graece* p. 145; METZGER B., *Commentary* p. 154.

<sup>127</sup> Cf. Mc 2 - Mt 13 - Lc 3 - Jn 11 - Heh 4.

Dios la comunidad cristiana primitiva reunida en el Templo. El evangelio de *Le* comienza en el *Templo* con el servicio de alabanza que estaba prestando el sacerdote Zacarías (cf. *Le* 1,5-25), sigue a las *puertas del Templo* con la recepción del anciano Simeón, quien alaba a Dios que ha cumplido su promesa (cf. *Le* 2,28) y se concluye en el *Templo* en el cual la comunidad cristiana reunida vuelve a alabar a Dios, después de que Jesús ha concluido su misión (cf. *Le* 24,53):

1,64: ἀνεῳχθη δε το στόμα ταιου περιεχρημε και η γλωσση αυτου και εβλεπεν ευλογων τον θεον (*Se le saltó la lengua y empezó a hablar bendiciendo a Dios*).

2,28: και αυτος εβλεπε εις τας αρτας και ευλογησεν τον θεον (*Y él lo tomó en las brazos y bendijo a Dios*).

24,53: και ησαν οια παντος εν τω ιερω ευλογουντες τον θεον (*Y se pasaban el día en el Templo bendiciendo a Dios*).

A través de estos textos *Le* presenta intencionalmente en su evangelio una *gran inclusión* que tiene como fin ofrecer desde el comienzo de la narración hasta el final de la misma el tema de *la alabanza a Dios* (cf. *Le* 1,28-42,64, 2,22-34; 6,28; 9,16; 13,35; 19,38; 24,30,50-51,53)

En este texto conclusivo del evangelio de *Le* Jesús resucitado se manifiesta a toda la comunidad de los discípulos. De esta manera son confirmadas la identidad y la realidad de su persona. La mirada de *Le* se dirige hacia el futuro, o sea hacia la misión de los discípulos para bien de todos los pueblos. Se subraya también que Jesús, desde ahora en adelante, está en el cielo, en perfecta comunión con Dios Padre. *Le* presenta a Jesús en su total realidad pre y postpascual (cf. 24,38-43). Él ha concluido su camino terreno, se ha manifestado a los suyos como el Señor resucitado, ahora no se queda con ellos de una manera visible. Su ascensión permite que los discípulos comprendan su total comunión con el Padre.

Al final del Evangelio *Le* presenta la comunidad de los primeros discípulos que han seguido a Jesús en su camino terreno y a los cuales él se ha manifestado después de su resurrección. Es la comunidad de aquellos que ha recibido el encargo de dar el testimonio universal: que tiene conciencia de la total y definitiva comunión de Jesús con el Padre y que, por este motivo, está llena de mucha alegría y alaba a Dios.

Los discípulos, cumpliendo la orden de Jesús, permanecen en Jerusalén y esperan al Espíritu Santo. En su segunda obra, los Hechos de los Apóstoles, *Le* describe la continuación del camino de esta comunidad hasta el fin del mundo.

## BIBLIOGRAFÍA:

**Fuentes, traducciones e instrumentos de investigación empleados:**

- ALAND K. BLACK M. - MARTINI C. - METZGER B. - WIKGREN A., *The Greek New Testament* (Stuttgart 1994).
- ALONSO S. L. A. - MATEOS J., *Nueva Biblia Española* (Madrid 1977).
- BLASS F. DEBRUNNER A., *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento - SUPPLEMENTI AL GRANDE LESSICO DEL NUOVO TESTAMENTO 3* (Brescia 1982).
- FANNING B. M., *Verbal Aspect in New Testament Greek* = OXFORD THEOLOGICAL MONOGRAPHS (Oxford 1990).
- MATEOS J., *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento* = ESTUDIOS DE NUEVO TESTAMENTO I (Madrid 1977).
- METZGER B., *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart 1989).
- MORGENTHAUER R., *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes* (Stuttgart 1958).
- MOULTON W. F. GEDEN A. S., *A Concordance to the Greek Testament* (Edinburgh 1974).
- NESTLE E. ALAND K., *Novum Testamentum graece* (Stuttgart 1994/27).
- PORTER S. F., *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood* = STUDIES IN BIBLICAL GREEK (New York 1993).
- REISER M., *Syntax und Stil des Markusevangeliums* = WUNT 2 (Tübingen 1984).
- SPICQ C., *Note di Lessicografia Neotestamentaria 1* = SUPPLEMENTI AL GRANDE LESSICO DEL NUOVO TESTAMENTO 4 (Brescia 1988).
- SPICQ C., *Note di Lessicografia Neotestamentaria II* = SUPPLEMENTI AL GRANDE LESSICO DEL NUOVO TESTAMENTO 4\* (Brescia 1994).
- URBAN A. - MATEOS A. - ALEPUZ M., *Cuestiones de Gramática y Léxico* = ESTUDIOS DE NUEVO TESTAMENTO II (Madrid 1977).

ZERWICK M., *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci* (Roma 1963).

ZERWICK M., *Graccitas Biblica Novi Testamenti* (Roma 19665)

*Comentarios y estudios consultados:*

**Marcos:**

DREWERMANN E., *Il Vangelo di Marco. Immagini di Redenzione* – BIBLIOTECA DI TEOLOGIA CONTEMPORANEA 78 (Brescia 2002<sup>4</sup>) pp 527-563.

ECKEY W., *Das Markus Evangelium: Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar* (Neukirchen 1995) pp 397-411

ERNST J., *Il Vangelo secondo Marco II 8,27-16,20* – IL NUOVO TESTAMENTO COMMENTATO (Brescia 1991) pp 773-798

EVANS C., *Mark 8,27-16,20* – WORD BIBLICAL COMMENTARY 34B (Nashville 1971<sup>2</sup>) pp 522-551.

GNILKA J., *Marco* = COMMENTI E STUDI BIBLICI (Assisi 1987) pp 912-929.

GRUNDMANN W., *Das Evangelium nach Markus* = THEOLOGISCHER HANDKOMMENTAR ZUM NEUEN TESTAMENT 2 (Berlin 1989<sup>10</sup>) pp 441-456.

GUNDRY R. II., *Mark. A Comentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids MI 1993) pp 988-1121.

HOOKE M., *The Gospel according to St Mark* – BLACK'S NEW TESTAMENT COMMENTARIES (London 1993) pp 382-394.

KERTELGE K., *Markusevangelium* – DIE NEUE ECHTER BIBEL (Stuttgart 1994) pp 161-164.

LAMARCHE P., *Evangile de Marc* = ETUDES BIBLIQUES NS 33 (Paris 1996) pp 393-404.

LÉGASSE S., *L'Évangile de Marc 2* = ECTIO DIVINA Commentaires 5 (Paris 1997) pp 995-1034.

LÜHRMANN D., *Das Markusevangelium* – HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT 3 (Tübingen 1987) pp 265-271.

PESCH R., *Il Vangelo di Marco 2* – COMMENTARIO TEOLOGICO DEL NUOVO TESTAMENTO B.2 (Brescia 1982) pp 757-814.

SCHMITHALS W., *Das Evangelium nach Markus 9,2-16-20* = OEKUMENISCHER TASCENBUCH-KOMMENTAR ZUM NEUEN TESTAMENT 2.2 (Aachen 1986<sup>2</sup>) pp 706-721

SCHNACKENBURG R., *Vangelo secondo Marco* = COMMENTO SPIRITUALE AL NUOVO TESTAMENTO (Roma 1991) pp 315-329.

SCHWEIZER E., *Das Evangelium nach Markus* = DAS NEUE TESTAMENT DEUTSCH (Göttingen 1989) pp 200-211.

STOCK A., *The Method and Message of Mark* (Wilmington 1989) pp 418-439.

STOCK K., *Marco. Commento contestuale al secondo Vangelo* = APOSTOLATO DELLA PREGHIERA (Roma 2010?) pp 349-357.

TAYLOR V., *Evangelio según San Marcos* - BIBLIOTECA BIBLICA CRISTIANDAD (Madrid 1980) pp 730-745.

#### **Mateo:**

ALBRIGHT W. F - MANN C. S., *Matthew* = THE ANCHOR BIBLE (New York 1971) pp 357-363.

FABRIS R., *Matteo* = COMMENTI BIBLICI (Roma 1982) pp 561-573

FRANCE R. T., *Il Vangelo secondo Matteo* = COMMENTARY TYNDALE AL NUOVO TESTAMENTO (Firenze 2004) pp 576-595

GALIZZI M., *Evangelio según Mateo. Comentario exegético espiritual* - COLLANA SCRITTURISTICA (Madrid 2005) pp 540-552.

GNILKA J., *Il Vangelo di Matteo II 14, 1-28,20* - COMMENTARIO TEOLOGICO DEL NUOVO TESTAMENTO (Brescia 1991) pp 713-747.

GRASSO S., *Il Vangelo di Matteo* = COLLANA BIBLICA (Roma 1995) pp 669-683

GUNDRY R., *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution* (Grand Rapids 1994?) pp 585-597.

HAGNER D., *Matthew 14-28* = WORD BIBLICAL COMMENTARIES 33B (Nashville 1995) pp 865-889.

LUZ U., *El Evangelio según San Mateo* - BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS 115 (Salamanca 2005) pp 508-517

MULLINS M., *The Gospel of Matthew* (Dublin 2007) pp 613-625.

O'GRADY J., *The Gospel of Matthew. Question by Question* (Mahwah NY 2007) pp 235-241

SAND A., *Il Vangelo secondo Matteo II 16,21-28,20* - IL NUOVO TESTAMENTO COMMENTATO 2 (Brescia 1992) pp 884-920.

#### **Lucas:**

BARCLAY W., *Evangelio según San Lucas* = COMENTARIO AL NUOVO TESTAMENTO 4 (Barcelona 1994) pp 347-359.

- BOVON F., *El Evangelio según San Lucas IV* - BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS 132 (Salamanca 2010) pp 587-718.
- CRADDOCK F., *Luca* = STRUMENTI 10 (Torino 2002) pp 361-377.
- DILLMANN R. MORA C., *Comentario al Evangelio de Lucas. Un comentario para la actividad pastoral* - EVANGELIO Y CULTURA 2 (Estella 2006) pp 554-576.
- ERNST J., *Il Vangelo secondo Luca 2* = IL NUOVO TESTAMENTO COMMENTATO (Brescia 2000<sup>1</sup>) pp 909-943.
- FABRIS R., *Luca* (Assisi 2003) pp 463-481.
- FITZMYER J., *El Evangelio según Lucas IV* (Madrid 2006) pp 549-631.
- GHIDELLI C., *Luca* = NUOVISSIMA VERSIONE DELLA BIBBIA 35 (Roma 1977) pp 449-472.
- GREEN J., *The Gospel of Luke* - THE NEW INTERNATIONAL COMMENTARY ON THE NEW TESTAMENT (Grand Rapids 1997) pp 832-863.
- JOHNSON L., *Il Vangelo di Luca* = SACRA PAGINA 3 (Torino 2004) pp 341-359.
- MARSHALL J. II., *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* = THE INTERNATIONAL GREEK TESTAMENT COMMENTARY (Liseter 1978) pp 882-910.
- NOLLAND J., *Luke 18,35-24,53* - WORD BIBLICAL COMMENTARY 35C (Dallas 1993) pp 1168-1230.
- RADEMAKERS J. - BOSSCHT Ph., *Lettura pastorale del Vangelo di Luca* - LETTURA PASTORALE DELLA BIBBIA (Bologna 1994<sup>2</sup>) pp 464-489.
- ROSSÉ G., *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico* = COLLANA SCRITTURISTICA DI CITTÀ NUOVA (Roma 2001<sup>3</sup>) pp 999-1050.
- Juan:**
- ASHTON J., *Comprendere il Quarto Vangelo* - LETTURE BIBLICHE 14 (Città del Vaticano 2000) pp 468-480.
- BARCLAY W., *Juan II* - COMMENTARIO AL NUEVO TESTAMENTO 6 (Barcelona 1995) pp 299-331.
- BEASLEY-MURRAY G., *John* = WORD BIBLICAL COMMENTARY 36 (Nashville 1999<sup>2</sup>) pp 364-418.
- CARRILLO S., *El Evangelio de San Juan* (Bogotá 1984<sup>2</sup>) pp 419-454.
- CASTRO S., *Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial* - BIBLIOTECA DE TEOLOGÍA COMPLEJAS (Madrid 2001) pp 467-509.

- FABRIS R., *Giovanni* - COMMENTI BIBLICI (Roma 1992) pp 1005-1102.
- GILBERTI E., *Come abbiamo ascoltato Giovanni. Studio esegetico pastorale sul quarto Vangelo* (Bologna 2006) pp 1231-1330.
- KEENER C. S., *The Gospel of John. A Commentary II* (Peabody MA 2003) pp 1167-1242.
- LÉON DUFOUR X., *Lectura del Evangelio de Juan IV* - BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS 96 (Salamanca 1998) pp 159-249.
- MATHOS J. - BARRETO J., *El Evangelio de Juan* - LECTURA DEL NUEVO TESTAMENTO 4 (Madrid 1979) pp 839-924.
- MOLONEY F., *El Evangelio de Juan* (Estella 2005) pp 521-571.
- MORRIS L., *El Evangelio según Juan 2* = COLECCIÓN TEOLÓGICA CONTEMPORANEA - ESTUDIOS BÍBLICOS (Barcelona 2005) pp 459-514.
- MULLINS M., *The Gospel of John. A Commentary* (Dublin 2003) pp 397-419.
- NEYREY J., *The Gospel of John* - THE NEW CAMBRIDGE BIBLE COMMENTARY (Cambridge 2006) pp 315-343.
- PANIMOLLE S. A., *Lectura pastorale del Vangelo di Giovanni III* - LETTURA PASTORALE DELLA BIBBIA (Bologna 1991) pp 429-495.
- SEGALLA G., *Giovanni* = NUOVISSIMA VERSIONE DELLA BIBBIA (Roma 1986<sup>3</sup>) pp 456-481.
- SIMOENS Y., *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione* - TESTI E COMMENTI (Bologna 2000) pp 805-859.
- SLOYAN G., *Giovanni* - STRUMENTI 38 (Torino 2008) pp 264-279.
- WENGST K., *Il Vangelo di Giovanni* - COMMENTARI BIBLICI (Brescia 2005) pp 722-781.
- ZEVINI G., *Vangelo secondo Giovanni* = CSNT (Roma 1987<sup>3</sup>) pp 273-322.

#### Estudios:

- AMPHOUX C. B., *La "finale iongue de Marc: un épilogue des quatre évangiles*: FOCANT C. (ed.), *The Synoptic Gospels* - BIBLIOTECA EPHEMERIDUM THEOLOGICARUM LOVANIENSISUM CX (Leuven 1992) pp 548-555.
- BARTOLOMÉ J. J., *La resurrección de Jesús* - CFB (Caracas 1992).
- BARTOLOMÉ J. J., *Jesús de Nazaret, formador de discípulos* - AF (Madrid 2007) pp 269-284.
- BERTENI BOISMARD M.É - BOUTTIER M. - CARREZ M. - DUQUOC C. - GEFFRÉ C. - MOINGT J., *La Resurrezione* = STUDI BIBLICI 27 (Brescia 1974)

- BODE E. L., *The First Easter Morning. The Gospel Accounts of the Women's Visit to the Tomb of Jesus* – ANALECTA BIBLICA 45 (Roma 1970).
- CHARPENTIER E., *Cristo ha resuscitado* – CB (Estella 1979<sup>2</sup>).
- DANTO A. C., *Filosofia analitica della storia* (Bologna 1971) p. 153.
- DAUER A., *Lk 24,12 Ein Produkt lukanischer Redaktion?: The Four Gospels, Ff F Neiryock* = BIBLIOTECA EPHEMERIDUM THEOLOGICARUM LOVANIENSIVM C (Leuven 1992) pp 1697-1716.
- DUPONT J., *Les disciples d'Emmaüs* ID *Études sur les évangiles synoptiques* – BIBLIOTECA EPHEMERIDUM THEOLOGICARUM LOVANIENSIVM LXX B (Leuven 1985) pp 1153-1181.
- DUPONT J., *Les pèlerins d'Emmaüs (Lc 24, 13-35)* = ID *Études sur les évangiles synoptiques* = BIBLIOTECA EPHEMERIDUM THEOLOGICARUM LOVANIENSIVM LXX B (Leuven 1985) pp 1128-1152.
- FARAHIAN E., *Una Lettura dello Scritto Testimoniale. Il Vangelo di Giovanni. Jn 13-21* (Roma 2001) pp 1-65.
- KÄSEMANN E., *Il problema del Gesù storico* – SAGGI ESEGETICI (Casale 1985) pp 30-57.
- KENDALL D. · O' COLLINS G., *Christ Resurrection and the Aorist Passive of εγερσε. Gr 74* (1993) pp 725-735.
- KREMER J., *αυτοεργο*: BALZ H · SCHNEIDER G., DENT I – NEB 90 (Salamanca 1996) pp 280-282.
- KUHSCHMELM R., *Angelophane – Christophanie in den synoptischen Grabesgeschichten (Mk 16,1-8 par. (Unter Berücksichtigung von Lk 20,11-18)*: FOCANT C. (ed.), *The Synoptic Gospels* – BIBLIOTECA EPHEMERIDUM THEOLOGICARUM LOVANIENSIVM CX (Leuven 1992) pp 556-565.
- LÉON DUFOUR X., *Présence de Seigneur ressuscité (Mt 28, 16-20)*: AAVV., *À cause de l'Évangile* = LECTIO DIVINA 123 (Saint André 1985) pp 198-209.
- LÜDEMANN G · ÖZEN A., *La resurrección de Jesús. Historia, Experiencia, Teología* – CEPR (Madrid 2001).
- MARTINI C., *Il problema storico della Risurrezione negli studi recenti* – ANALECTA GREGORIANA 104 (Roma 1980).
- MERKLEIN H., *Mk 16,1-8 als Epilog der Markusevangeliums*: FOCANT C. (ed.), *The Synoptic Gospels* – BETL. CX (Leuven 1992) 209-238.
- MÜLLER U. B., *El origen de la fe en la resurrección de Jesús* = AGORA 15 (Estella 2003).
- NEIRYNCK F., *Lc 24,36-43 Un récit lucanien*: AAVV., *À cause de l'Évangile* = LECTIO DIVINA 123 (Saint André 1985) pp 655-668.

- ORIOL T. J., *El Evangelio es Jesús. Pautas para una nueva comprensión del evangelio según Juan* - ESTUDIOS BÍBLICOS (Estella 2010) pp 217-247.
- SCHLIER H., *Il Mistero Pasquale e Passione secondo Marco* - JB (Milano 2002<sup>2</sup>) pp 141-150.
- SCHNEIDER G., *Che significa dire che Gesù è risorto?: 1D. Questioni accademicamente* - STUDI BIBLICI 33 (Brescia 1975).
- SEIDENSTICKER Ph., *La resurrezione di Gesù nel messaggio degli evangelisti* = STUDI BIBLICI 45 (Brescia 1978).

## UNA RELECTURA DE 2 REYES 22,14-20: CONFLICTO ENTRE CARISMA Y PODER

Dra. Rebeca Cabrera\*

### **ABSTRACT:**

*In the history of salvation there is also a history of celebration. The experiences of faith and the struggle of communities are proclaimed as praises to God, who liberated and still liberates the people. Overcoming an anthropocentric view of women, we discover with surprise in the bible the term of "prophetesses" in the context of biblical propheticism. The presence of these women was very valuable, both in quantity and quality, and especially their contribution in the field of theology. Let us try to rescue one of them: Judith.*

### **KEY WORDS:**

*Bible, History of Salvation, Women, Prophecy, Theological Wealth*

*Si el león ruga, ¿quién no temerá?  
Si habla Yahve, ¿quién no profetizará?  
(Am 3,8)*

## INTRODUCCION

Los esfuerzos por penetrar en el sentido del mensaje de Dios constituyen el capítulo más apasionante del espíritu humano. A lo largo de tres mil años, personas de diferentes ambientes culturales y momentos históricos han procurado, desde su circunstancia, avanzar en el conocimiento de la Verdad revelada. En la historia de la salvación se nos muestra una historia de

---

\* La Dra. Rebeca Cabrera es venezolana. Tiene el Doctorado en Mujeres, Escrituras y Comunidades por la Universidad de Sevilla en el 2015. Un Master en Teología Bíblica por la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) en el 2009. Especialización en Teología también por la UCAB en el 1994. Es animadora de comunidades bíblicas en la Sociedad Bíblica Católica Internacional desde el año 2000. Y licenciada en Bibliología por la Universidad Central de Venezuela (UCV) en 1976. Ha trabajado en la Fundación SOBICAJN, en el Centro Diagnóstico San Bernardino, en la UCV y Coordinadora Zonal de la FBBK (Federación Bíblica Católica) para los Países andinos (2015-2018).

celebración, en la que las experiencias de fe y lucha de las comunidades se proclaman en alabanza al Dios que liberó y sigue liberando.

Conscientes que la Biblia se escribió en el contexto de un mundo androcéntrico, del cual las mujeres estaban excluidas, se entiende que muchos pasajes se escribieran en función de prejuicios masculinos, donde la mujer devenía, de compañera del hombre a objeto de adorno.

Todo lo que tiene que ver con lo femenino en la Biblia pasa por este prisma, y la mujer aparece en segundo plano en el universo judaico-cristiano, sujeta a designios masculinos varios. Sin embargo, la Biblia muestra también otra cara, la de la mujer fuerte, sabia, incluso, algunas descuellan en papeles protagónicos.

Trabajando el profetismo bíblico nos llevamos una agradable sorpresa: descubrir que en la Biblia había profetisas. No se habla mucho de ello e incluso a muchos les asombra el tema. Estudiarlas lleva a revelar como Dios habla de formas inusitadas.

La presencia de estas mujeres fue cuantitativamente pobre pero cualitativamente valiosa, de una riqueza teológica grande que vale la pena rescatar. Estudiaremos y trataremos de reivindicar una de ellas: Julda.

Hacerla evidente a la luz de la Escritura, con la propuesta "*Una relectura de 2 Reyes 22,14-20: conflicto entre carisma y poder*" que palpa el profetismo en el Primer Testamento y la red de relaciones que se dan con el sacerdocio y la realeza, revelando una tradición liberadora encarnada en un mensaje de autocrítica. Disertación que se sitúa en la línea de la nueva lectura bíblica que crece en América Latina, la que, afirmando la relación entre la Biblia y vida, establece también el vínculo entre la labor exegética del especialista bíblico, con la riqueza hermenéutica que viene de los apuros, resistencias, sueños y esperanzas de las personas empobrecidas y excluidas.

La mujer como agente de pastoral profética puede fomentar nuevas prácticas misioneras a la luz del Evangelio. Su incorporación creciente al quehacer teológico resulta valioso en una Iglesia tensionada por diversas tradiciones eclesiales en las que predomina la vertiente jerárquico-patriarcal y en momentos en los que se registra una tendencia a la *inculturación* de los contenidos de la fe.

La perspectiva es de exigencia, respeto y aceptación de la diversidad de rostros que conformamos la sociedad y su vinculación con las culturas originarias en nuestro continente. Recordaremos que el mensaje profético continúa siendo actual y apremiante, pues el ser humano siempre será igual y el

Espíritu de Dios quiere conducirle por los caminos auténticos de la salvación y la Alianza.

El contexto histórico en el que el relato se enmarca fue el reinado de Josías, y la obra Deuteronomista de la que el texto forma parte y que, coloca, precisamente en boca de una profetisa, una de las críticas más contundentes al estado monárquico tributario.

Con la exégesis pretendemos alcanzar una pedagogía de alteridad que puede romper con la lógica idealista de la lectura tradicional. Se parte del lenguaje, de la trama narrativa, de las expresiones: lo que permite detenernos en ellas y ver su función diferenciadora dentro del conjunto del texto. Estudiamos el relato paralelo de 2 Crónicas. Esta metodología será enriquecida por los acercamientos desde la exégesis feminista.

Sobre el texto se han hecho diferentes relecturas a lo largo de la tradición judía y cristiana, la Patrística y el Magisterio, además de su uso litúrgico en la Iglesia Católica.

Trataremos de mantener cierta distancia crítica porque la Biblia es más narrativa que histórica, dejando de lado el filtro del narrador, el proceso de redacción de los textos y, por ende, la cultura patriarcal en la que están inmersos.

No puede obviarse la vinculación entre Biblia y vida: hacer que el texto hable a nuestro presente: ¿hay profetismo en nuestros días?, ¿figuran las mujeres como tales?, ¿hay actualmente profetas- profetisas en la Iglesia y fuera de ella? Para ello, quiero hacer énfasis especial en el profetismo femenino en América Latina, así como su vinculación con las culturas originarias en nuestro continente, y la experiencia del martirio como consecuencia directa de mirar el mundo con los ojos de Dios.

Un camino que se abre a una perspectiva universal, porque lo que Dios ha hecho por su pueblo, se abre a una esperanza para todo ser humano, *“porque por Abraham, serán benditas todas las naciones de la tierra”* (Gn 17,7)

Trataré de ahondar este fascinante texto, en el que los paradigmas de interpretación se cuestionan, poniendo en tela de juicio todo lo que se ha considerado normativo y autoridad en la vivencia del profetismo. No en vano, al hablar de profetismo bíblico debemos, como Moisés, descalzarnos porque estamos entrando en tierra sagrada.

## 1. EL PROFETISMO BÍBLICO

*Después de esto, yo derramaré mi espíritu,  
sobre todas las hombres. Sus hijos e hijas profetizarán,  
sus ancianos tendrán sueños y sus jóvenes tendrán visiones*

Jl 3,1

Encontrarse con que el texto hebreo menciona la palabra profetisa (נִבִּיָּוֹת)<sup>1</sup> en seis ocasiones<sup>2</sup> fue ápice para preguntarse: ¿Existió un profetismo femenino en el Primer Testamento? ¿Hay en la Biblia mujeres llamadas a la vocación profética? ¿Por qué no escribieron? ¿O, acaso sí lo hicieron? Para comprender estas figuras se hace necesario adentrarse en la configuración del fenómeno del profetismo en Israel.

La revelación judeocristiana es una religión profética<sup>3</sup> y tiene su eje en la comunicación de Dios con el mundo por la palabra humana<sup>4</sup>. Esta se realiza por medio de personas que se caracterizan por una profunda experiencia de Dios, que no hace acepción de personas. Por eso, llama a hombres y mujeres para integrarlos a su obra de salvación, dándose una profunda alteridad entre el profeta y la Palabra de Dios, a proclamar como un imperativo radical.

Desde el momento en que se es escogido, la vida del profeta- profetisa se convierte en profecía. Se arranca al profeta de la privacidad y queda constituido en mensajero<sup>5</sup>, de una palabra que convoca a dos extremos al encuentro y reclama aceptación y obediencia. No es una exposición sencilla, pues está llena de contrastes y contradicciones. El conocimiento del mundo profético nos cuestiona, nos hace más humanos y nos integra a la cosmovisión de un pueblo, cuyo destino dependía de Dios.

<sup>1</sup> TARTAGLIA J. *Diccionario hebreo-español*

<sup>2</sup> Ex 15,26; Jc 4,4; Is 8,3; 2Re 22,14; 2C; 34,22; Neh 6,14.

<sup>3</sup> "Los tres religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islam) han surgido gracias a la intervención de unos profetas (Moisés, Cristo, Mahoma) que han sabido descubrir la voluntad de Dios y la han expuesto y propagado en medio de la historia. En los tres casos el profeta es un hombre que sabe escuchar la palabra de Dios; no es solo un chamán (xénotón), ni contemplativo interior (místico), ni sacrificador (sacerdote). Es hombre de acción, que se encuentra inmerso dentro de las tareas en medio del mundo (...). Es también un hombre comprometido en una tarea social: ha descubierto la voluntad de Dios y quiere que se cumpla; por eso denuncia los males de la sociedad, anuncia el juicio de Dios y procura que los hombres respondan en gesto de conversión.(...) Para los judíos, el profeta verdadero y central es Moisés, «quien define como depositario principal de la revelación de Dios». (...) Los cristianos, sólo en Jesús, profeta verdadero y final, sigue el Nuevo Testamento de Dios para los hombres (...). En cambio, el islam, no admite mediación entre los profetas (Cf. Corán 2,136), quienes son presentados como representantes y testigos de una misma actitud de fe (monoteísmo) y de sometimiento a Dios" PIRAZA X. *Discurso de la Biblia* pp. 844-845

<sup>4</sup> GONZÁLEZ A.-LOHMEYER N.-VON RAD H. *Profetas verdaderos: profetas falsos*, p. 7

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.14.

Interpretar los hechos y reorientar al pueblo para renovar la Alianza fue la labor del profetismo bíblico. Son muchas las personas que la Biblia nos presenta como tales. Los ubicaremos en la historia de la salvación, deteniéndonos de manera especial en las figuras femeninas que son presentadas bajo la denominación de *profetisas*.

Tradicionalmente se incluye entre los profetas a Abraham (cf. Gó 20,7), Moisés (cf. Dt 34,10), Aarón (cf. Ex 7,1). Y, no falta el interés en legitimar el profetismo como mosaico<sup>6</sup> asumiendo que los profetas tienen el espíritu de Moisés.<sup>7</sup>

PERIODO	Profeta/Profetisa	HECHOS HISTÓRICOS
1850	Abraham	Nomadismo y migraciones de pueblos mesopotámicos hacia la Mesia Tana y Egipto. Código de Hammurabi. Epopeya de Gilgamesh
1400-1200	Moisés, Miryam Aarón, Batseba 70 Ancianos	Exodo en Egipto- Liberación. Reinado de Ramsés II Caras de El Amarna. Tablillas alabólicas de Ugarit Formulaciones orales del Decálogo
1200-1030	Deborah	Tiempo del período tribal y la administración de los jueces
1030-1010	Samuel	Fin del período tribal. Samuel, último Juez y Primer Profeta Amenaza de los filisteos
1010-970	Isaí Nabú	Monarquía unida. Saúl, David y Salomón
970-910	Ajis de Sife Acasías Semeyas, Idn	División del Reino: Israel, al norte, capital Samaria y Judá, al sur. Capital Jerusalén
874-852	Miqueas, Elías, hijo de Amós, Jehu, hijo de Janani, Jazacel	Reyes Amós (Israel) y Josafat (Judá) Egipto en decadencia. Comienza la expansión asiria
852-782	Eliseo, Josafat, Zacarías, Elisezer	Reinado de Osoz as, Jehú, Azulín, Joás, Jazaz, Joas, Amasías
782-743	Amos* Oseas* <sup>8</sup>	Jeroboán II, Oseas, Zacarías, Naúm, Menajem Teglatfalasar en Asiria
741-695	Mabliquis* Cideá, Primer Isaiás* y esposa	Pecajías, Pezar, Ketaz, Ajah, Oseas, Fozquías, Senaá Samaria en el 722 por los asirios. Fin el reino del Norte
695-679	Nahum*	Reinado de Manasés. Cas Ninive, capital de Asiria
679-609	Julká Sulimías*	Reinado de Josías. Reformas política, social y religiosa
626-587	Habacuq*, Urijas Baruc*, Jeremías*	Juca paga tributos al imperio neobabilónico. Babilonia invade Jerusalén y lleva al pueblo al exilio

<sup>6</sup> Cf. Nm 11,24ss. En este texto se habla de Moisés, quien amenaza con dejar de ser mediador, por lo que Dios hace llamar y enfrenta, a 70 ancianos, toma de la suah de Moisés y la reparte entre ellos, quienes caen en excecación profética. Es una narración etiológica que busca hacer frente al múltiple profetismo que existió en la época de la redacción del texto y llamar la atención sobre la pluralidad del mensaje profético.

<sup>7</sup> A conclusión da pesquisa atual sobre os origens do profetismo é que a atribuição do título de profeta a Miryam e Debera é de profeta a Abraão, Moisés e Samuel foi um acontecimento posterior das correntes teológicas quando da redação da Bíblia, o que significa que isso ocorreu muito tempo depois da atuação delas. JACOB J., o.c., p.19.

<sup>8</sup> El asterisco corresponde a aquellos profetas que la escritura, nos presenta como escritores.

587-539	Ezequiel*	Exilio de Babilonia
553-539	Segundo Isaias*	Declinación del imperio babilónico. Emerge el imperio persa
539-450	Ahías* Tercer Isaias*	Retorno al país y reconstrucción
520	Aggeo*	Reconstrucción de Jerusalén y organización del pueblo
520-515	Primer Zacarías*	Apropiación indebida de tierras de los deportados, injusticias sociales por doquier
515	Malaquías*	Desajustes sociales, sacerdocio corrupto
493-415	Jonás* Nehemías	Successivas misiones del gobernador Nehemías en Palestina
400-340		Probable misión de Ezequías en Palestina Judá se constituye en estado teocrático bajo el imperio persa
323-287	Amel* 2º Zacarías*	La nación israelita vive bajo el dominio y control de los Griegos Lápidas sangrientas. Injusticias sociales
193-164	Daniel*	Persecución de Antioco IV Epifano. Revolución de los Macabeos
7 - 30 d.C.	Juan Bautista Jesús	El imperio romano domina la Palestina

\* Profetas escritores

La Biblia, al lado de un sinnúmero de hombres, menciona a varias profetisas en los libros históricos.<sup>9</sup> Myriam es la primera profetisa mencionada, es testigo de la gesta de liberación del pueblo hebreo, que canta la alegría del pueblo libre y exulta por la intervención de Dios a favor de los oprimidos.<sup>10</sup> Moisés consideraba que su hermana Myriam era una profetisa (cf. Ex. 15.20-21).

Fue una fiel portavoz de Dios. Después de haber cruzado el mar Rojo, Myriam dirigió en alabanza a las demás mujeres, lo que sirvió para alentar al pueblo hebreo durante sus peregrinaciones en el desierto. A través de los siglos, Israel la incluyó como uno de los tres enviados "delante de ti" para la fundación de la nación israelita después del Éxodo (cf. Miq. 6,4).

Débora fue juez durante un largo periodo de la historia de Israel. Y no sólo fue una juez, sino que fue la única juez llamada también una profetisa (cf. Jc. 4,4), en una época en la que la mayoría de los jueces eran hombres. Débora fue la excepción por ser una mujer notable: sirvió a Yahve, era valiente, amaba a su pueblo, tenía autoridad para que el pueblo le obedeciera y, sabía tomar decisiones.

Ahora, si el trabajo de la mujer era estrictamente en el ámbito privado de la casa, ¿Qué hacía Débora juzgando a su pueblo debajo de una palmera? Como juez, ejercía jurisdicción en asuntos legales; como profetisa proclamaba la palabra de Dios al pueblo; bajo inspiración divina ella compuso una de las más grandes expresiones de poesía apasionada de la Biblia.

<sup>9</sup> A valoração maior de homem sobre a mulher, no mundo bíblico, vem vertezes ignorar o nome de muitas mulheres profetisas. Da mesma forma, impedia que os seus feitos proféticos fossem registados na Bíblia. JACIR F., n.e. p. 18

<sup>10</sup> ASCIUTTO L. *Eva y sus hermanas*, p. 39

Fue tan audaz que cuando se le pidió a Barac, su general, que encabezase un ejército contra los opresores cananeos, él dijo que no iría sin ella (cf. Jc 4,8). Israel la reconocía como su líder espiritual (cf. Jc 4,3), y su consejo fue aceptado como la voluntad de Dios.

Hablaba la palabra del Señor con potestad: puso su propia vida en peligro mientras condujo a sus hermanos hacia un futuro mejor por su palabra y su ejemplo. Débora, "profetisa de justicia y de guerra, canta su himno de alabanza al Señor, Dios de Israel, y su inspiración poética transforma la intervención de Dios en la historia, en acontecimiento cósmico que envuelve las fuerzas de la naturaleza y del universo"<sup>1</sup> (cf. Jc 5,4-5,20)

El género no es un problema cuando Dios escoge a una persona para que hable en su nombre. Isaías se refirió a su esposa como "la profetisa" (Is 8,3) en ocasión del nacimiento de su hijo. "Después me uní a la profetisa, y ella concibió y dio a luz un hijo" Con respecto a esta mujer anónima, surge la duda ¿era profetisa antes de unirse a Isaías o, formaba parte de la costumbre de recibir dicho nombre, por el hecho de ser esposa o madre de hijo de profeta, sin que en realidad, haya sido vista como tal?<sup>2</sup> No tenemos datos para afirmar nada acerca de ella.

Julda vivió aproximadamente 655 años después de Débora. No hubo registro de supuestas "mujeres profetisas" por casi veinte generaciones, era considerada en la línea de Moisés. <sup>3</sup>Ella lo fue durante un gran momento de cambio, cuando el rey Josías se consagró a sí mismo y a su nación a una obra de profunda reforma espiritual. Para Phipps:

*La primera mujer profetisa de las Escrituras hebreas es Miriam, y la última es Julda, quien fue la primera en declarar por escrito la palabra de Dios en la Escritura. Sus "palabras de la sentencia se centran en un documento escrito, nadie lo hizo antes que ella." Y, ¡es mujer! Con ella comenzó el proceso que finalmente nos da la Escritura canónica. Cuando la consultan, los emisarios no preguntan por su marido, sino por la voluntad de Dios. El sacerdote no tiene problema con una mujer profetisa. De hecho, su género es irrelevante en el texto como es su estado civil. Lamentablemente, con Julda el tiempo de la nación había llegado tan lejos en la idolatría que el exilio era*

<sup>1</sup> ANCHUTTI L. o.c p.49

<sup>2</sup> cf. JACIR F., *Profetas* o.c. p.18.

<sup>3</sup> MARSMAN H., *The religious position of women: women in Egypt and Israel, their social and religious position in the context of the ancient near east* p. 544.

*inevitable, de modo que no habrían canciones de victoria como en los días de Débora.<sup>11</sup>*

Otro rostro profético femenino es *Noadías*, mencionada en Neh 6,14. Es considerada una falsa profetisa y se presenta en contraste con la figura de Julda, que inspiró la reforma en la época de Josías, en tanto que las actuaciones de Noadías, obstaculizaron el trabajo de Nehemías en la reconstrucción del templo y las reformas.

Sobre esta profetisa, nos sumamos a lo expresado por Brenner, cuando afirma que "sus oráculos no fueron preservados por haberse opuesto a Nehemías, siendo que podría haber tenido un rol profético, en asociación con el Templo, pero se desvió a un rol político. Ello le valió ser acusada de falsa profetisa.<sup>12</sup> Podemos suponer que era una mujer con facilidad de palabra.

Ella consideraba que, si bien, era necesaria una reforma religiosa, no era el momento de llevarla a cabo porque los pecados que el pueblo había cometido necesitaban de más penitencia y disciplina. Creía que una reforma inmediata sería sólo producto del esfuerzo humano y no, de la voluntad de Dios. Llegó incluso a ser antagonista de Nehemías, quien hizo caso omiso de sus admoniciones.<sup>13</sup>

El registro del Primer Testamento de la línea de profetas y profetisas termina con Malaquías, quien vivió en la última mitad del siglo V a.C. Luego del nacimiento del Judaísmo, las Escrituras fueron grandemente valoradas, convirtiéndose en el foco de la atención en las sinagogas recién construidas en todo Israel por los exilados que regresaron de Babilonia. ¿Pero retiró Dios el "don de profecía" durante este período? Malaquías, cerró sus mensajes con la predicción: "*He aquí, yo os envío el profeta Elías, antes que venga el día de Yahve, grande y terrible*" (Mal. 4,5).

En el Segundo Testamento (ST), encontramos a Juan Bautista, profeta de una nueva era. Cuando José y María llevaron al recién nacido Jesús al Templo para su dedicación, encontraron a dos personas interesantes además del sacerdote que realizó el servicio (cf. Lc 2). Simcón, "justo y piadoso", había estado esperando al Libertador de Israel, e hizo varias predicciones conmovedoras respecto al ministerio del Salvador.

Ese día también estaba Ana en el Templo, una profetisa (cf. Lc 2,36), que también reconoció a Jesús como el Mesías. Debido a su clara comprensión de

<sup>11</sup> PHELPS, W. "A woman was the first to declare Scripture Holy" p. 14.

<sup>12</sup> BRENNER, A. "Prophetesses: The structure woman's social role and literary type in biblical narrative," pp.60-61.

<sup>13</sup> cf. Neh 6,1-19.

las Escrituras, captó la importancia de este Niño. *"hablaba del niño a todas las que esperaban la redención en Jerusalén"* (Lc 2,38).

Y hablando de Juan el Bautista, Jesús dijo: *"Pero ¿qué salisteis a ver? ¿A un profeta? Sí, os digo, y más que profeta. Porque éste es de quien está escrito: He aquí, yo envío mi mensajero delante de ti, él te irá preparando el camino"* (Mt 11,9-10). No todos piensan de Jesús como un profeta. Pero realmente lo fue: *"Éste es Jesús el profeta, de Nazaret de Galilea"* (Mt 21,11; Lc. 7,16).

Los discípulos vieron a Jesús como un profeta. (cf. Lc 24,19) Además, Jesús se refirió a sí mismo como tal: *"Y se escandalizaban de él. Pero Jesús les dijo: un profeta solo es despreciado en su tierra y entre las suyas su casa. Y no hizo allí muchos milagros, a causa de la incredulidad de ellos"* (Mt 13,57-58).

Jesús lo sintió todo: experimentó la ingratitud y el rechazo que soportaron la mayoría de todos los profetas y profetisas. Ninguno tuvo mejores credenciales personales, o una vida más impecable y consecuente. Generalmente los profetas no son bienvenidos porque hablan en nombre de Dios y no para gratificar el corazón humano.

Como todos los profetas y profetisas genuinos, el principal foco del ministerio de Cristo fue decir la verdad sobre Dios y cómo los seres humanos pueden unirse en fraternidad *"Y esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien has enviado. Yo te he glorificado en la tierra; he acabado la obra que me diste que hiciera"* (Jn 17,3-4).

Treinta años más tarde, la joven iglesia cristiana se expandía explosivamente en número e influencia. La presencia de hombres profetas y mujeres profetisas fueron reconocidas por sus contemporáneos como genuinas mensajeras y mensajeros del Señor. Iluminaron las Escrituras, aconsejaron y sirvieron a sus comunidades.

Otras fueron las *cuatro hijas de Felipe* quienes profetizaban.<sup>17</sup> Dios les daba a conocer su voluntad para la iglesia y ellas la revelaban. Ejercían su ministerio sin ninguna prohibición y eran usadas por Dios. Puede ser significativo que Pablo haya escogido el "don de profecía" cuando subrayó el hecho de que a la iglesia no le faltaría ninguno de los dones. (cf. 1 Cor 12).

<sup>17</sup> cf. Hch 21,9.

## JULDA

*Las profecías no son de tal naturaleza, que pueda decirse de ellas  
que son absolutamente convincentes.*

*Pero, tampoco son de tal naturaleza,  
que pueda decirse que es irracional creer en ellas.*

*Por eso, hay en ellas evidencia y oscuridad,  
para iluminar a unos y oscurecer a otros.*

*Pero su evidencia es tal que supera o iguala,  
por lo menos, la evidencia de lo contrario.*

*Blas Pascal<sup>17</sup>*

El Primer Testamento considera básicamente a la mujer como esposa, madre y ama de casa, lo cual no debe hacernos olvidar el excepcional papel de muchas mujeres veterotestamentarias, llamadas a una misión que desbordó los roles tradicionales.

Leyendo la Escritura, captamos con facilidad que estas mujeres fueron más numerosas en el Israel pre monárquico que tras el destierro, cuando la Ley, sobre todo en lo relativo a la pureza ritual, adquirió importancia abrumadora. Se las menciona como sabias y profetisas. Julda es una de ellas.

Los recuerdos de los dichos proféticos ofrecen pistas a los exégetas para reconstruir la imagen de la persona en su emplazamiento histórico<sup>18</sup>. Con Julda no es posible rehacer su historia, apenas profetizó una sola vez según el texto bíblico; de lo que si podemos estar seguros es que existieron personas, como ella, que llevaron a cabo discursos extraordinarios<sup>19</sup>.

### 1. Época de Julda ¿Tiempo de reforma?

En el proceso de "limpieza" del Templo, los trabajadores encontraron una copia de lo que puede haber sido el Deuteronomio, un libro que había sido dejado de lado por los dirigentes religiosos de la nación. Josías, sintiendo que necesitaba saber más acerca de este descubrimiento, ordenó a sus consejeros: (cf. 2Re 22,3; Jr. 1,2), ir en busca de orientación espiritual. Es así como entra en escena Julda.

<sup>17</sup> PASCAL B., *Pensamientos*, n.º 364

<sup>18</sup> BRUEGGEMANN W., *Teología del AT: un viaje hacia Yahweh. Testimonio, disputa, orfatura* p. 653

<sup>19</sup> BARTON, J., *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*. Londres, 1996p.102. Citado por BRUEGGEMANN W. loc. p.653.

Su comprensión de la realidad y sus predicciones fueron aceptadas como divinamente inspiradas. Ella predicaba que la solución para todos los problemas era la destrucción de Jerusalén y de su gente. “En las palabras de esta desconocida mujer encontramos el doble rostro del profetismo bíblico; el que anuncia el castigo por las culpas cometidas y, el consolador y misericordioso para quien se arrepiente y camina en la Ley de Dios”.<sup>21</sup>

Julda se ha visto con frecuencia como figura positiva, una de las mujeres bíblicas que pudieron incluso ser miradas como modelo. ¿Cómo es posible que los escritores Deuteronomistas la emplearan, para fijar las reformas de Josías siendo una mujer?

Una posible razón, pudiésemos buscarla en la creencia en Asherah, diosa de la fertilidad y la principal compañera del dios El en los cultos cananens que fue eventualmente sustituido por Baal como líder de los dioses, y también tomó su lugar con Asherah.<sup>22</sup>

Una característica de la reforma fue el retiro del Asherah, asociado a la figura femenina, así, 2Re 23,7 implicaría, a una mujer poniendo las bases de la reforma, una mujer que presintió sobre un manuscrito polvoriento su contenido, y descifró el significado oculto, declarando las implicaciones de su lectura: “*otros dioses no deben ser adorados*”.

Mckinlay se pregunta, ¿habrá realmente un factor significativo de Asherah? Para el retiro del Asherah y de los altos lugares, que se le asocian, los sitios que dominan la agenda reformadora de Josías, se quemaron y se profanaron, así como los recipientes de Baal y de Asherah, que se sacaron fuera del Templo. Handy, por su parte, interpreta la función profética de Julda en comparación con los textos babilónicos y asirios.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> ASCIUTTO L. 04 p.108

<sup>22</sup> En Canaan se adoraba Asherah, que era la Abneta Asherah de Babilonia, como madre de todos los dioses. En algunos libros, también la refieren como Asherah (cf. 1Re 11,5), pero es difícil decir si los dos son deidades separadas o una sola diosa. Asherah es la diosa de la abundancia. La representan como virginal, llevando una gavilla de trigo. Se le considera el can de la subterránea. Las mujeres hebreas y cananitas abrazaban los postes con esta figura y eran bendecidas y curadas mentalmente. Los antiguos rituales sexuales (que actualmente son considerados como simples cultos a la prostitución) asociados a la adoración de Asherah aseguraban la continuación de los patrones de descendencia matrilínea.

Muchas casas cananitas y hebreas tenían altares dedicados a Asherah. Ella inspiraba una gran devoción y se le rendía culto erigiendo árboles o postes sagrados en las montañas, lugares elevados y debajo de los árboles. El culto de Asherah fue introducido a Israel por medio del casamiento del rey Acab con Aczel, quien mantuvo a 400 sacerdotes de Asherah (cf. 1Re 16,31-33, 22,47-50; 2Re 9,10. Am 3,15-14). Para más información: <http://www.margueritesenlacnaan.com/2008/07/asherah-la-esposa-de-yahwe-05/01/08/>

<sup>23</sup> L... it was necessary for Josiah to inquire of Yahwe because that is now a good ruler, an the ancient Near east instigated a reform requested by deities, by checking with the god through established means of communication to make certain that the regional divine communication was correct. HANDY L. “The role of Huldah in Josiah’s Cult Reform.” *ZAW* 106, 1 p. 53. El también puntualiza una importante diferencia: Julda habla favorablemente acerca del propio Josías, no de su reino. Sin embargo, siguiendo a Handy,

Y esto resulta de las palabras de Julda.<sup>24</sup> Orth la describe, como "una profetisa en la paga del templo, no una voz gritando en el yermo", si uno asume que el Templo es la cubierta narrativa en esta reforma para el Deuteronomista<sup>25</sup>

Lo curioso es que Julda no menciona los detalles de la reforma, ni aparece más en el texto. Con la fuerza acumulativa de la narrativa, el capítulo termina con la declaración del narrador, por la que los emisarios toman de nuevo al rey: ninguna respuesta del sacerdote, ninguna respuesta del rey Josías.

Julda habla las palabras del Dios Yahve, luego, su voz se silencia. ¿Cómo interpretar su silencio? McKinlay la define como una "marioneta deuteronomista"<sup>26</sup> para validar la doctrina deuteronomista, en toda su extensión, porque Julda anuncia las palabras que dan la autorización, no sólo para la caída de Judá, sino también para la caída de Asherah, la figura femenina del divino para Israel.

De allí que su intervención profética sea ambigua, especialmente en política,<sup>27</sup> pero comprensible si se tiene en cuenta la ideología real de la época. El rey representa al pueblo, debe hacer justicia, procurar la paz y el bienestar de sus súbditos; así, su trato con la divinidad será mayor que el resto de las personas, no en vano, se da la rúbrica de que tal protagonismo se deriva de la convicción de que sólo Yahve salva.

Así, "la reforma de Josías fue el comienzo de una lucha antidualátrica, de carácter nacionalista"<sup>28</sup> Por eso los textos de la época con frecuencia, tienen al rey como destinatario, y "las dimensiones política, económica y social son relevantes en el mensaje profético".<sup>29</sup> Es el caso de Julda.

No es para menos, los acontecimientos del siglo VII a.C. marcaron una pauta importante en la vida del pueblo elegido. Hechos que fueron leídos durante y después del exilio. Época en que los libros de los profetas propiamente dichos eran menos leídos que los libros históricos<sup>30</sup>. Mientras éstos apelaban al orgullo nacional, las exhortaciones de los profetas y sus sombrías

---

su profecía no puede ser considerada una legitimación del reinado histórico de Josías, como puede colegirse de la lectura del texto de 2Re 22-23. No comparto esta opinión y asienta la de CROATTO - IFFI, *Storia profetica del impero in età antica* (París), pp. 51-52, quienes discrepan de Handy, y consideran una caricatura la visión de Handy, al considerar a Julda, como acompañada de los exilios "barón" mesopotámicos.

<sup>24</sup> MCKINLAY J. o.c. p.3

<sup>25</sup> ORTH M., "A comment on "Women and the question of canonicity", CEJ, p. 454

<sup>26</sup> MCKINLAY J. o.c. p.4

<sup>27</sup> cf. IREI.

<sup>28</sup> NOËL JL., *En temps de los reyes de Israel y Judá*, CB 109, p. 51

<sup>29</sup> CROATTO J., "Economía y poder en Israel" en *Economía y vida plena*, Ribón 36, p.43.

<sup>30</sup> Recordemos que el canon hebreo sigue esta literatura bíblica que para nosotros, católicos es historia, como "profetas apócrifos"

cuadros del castigo divino eran poco aptos para levantar los deprimidos ánimos del pueblo, después de la catástrofe de 586 a.C., aunque el glotioso futuro pintado en el Segundo Isaías y Ezequiel volvió a despertar el interés por los libros proféticos.

El mensaje de Julda encarna la conciencia de un pueblo que abre los ojos ante la autosuficiencia y la fragilidad humanas; una condena para un lugar, un rey que se conmueve, una mujer que habla Palabra de Dios.

## 2. La profetisa Julda

Julda profetizó una vez en su vida según las Escrituras<sup>11</sup>. Vivía en Jerusalén y era conocida en la corte, pero no se ubica entre los profetas tradicionales que van al rey y al Templo. Ella consulta desde su casa, a donde el rey envía sus emisarios, rompiendo el esquema usual. Por otro lado, los profetas que la historia reconoció como tales, dejaron, en su mayoría, relatos de vocación, experiencias iniciales de llamada y de misión.

En el caso de Julda, no ocurre así. Sin embargo, muestra una toma de conciencia de lo que su misión comporta, y lo hace con autoridad y como laica<sup>12</sup>. Es una figura que no pertenece a círculos altos, su persona se conmarca en el Segundo Libro de Reyes, única mujer que, como profetisa aparece en estos textos. ¿Por qué Julda?

Según Halpern, "Jeremías estaba ausente"<sup>13</sup>. Esto seguiría la sugerencia de Edelman que, el último redactor deuteronomista del postexilio, escribiendo la profecía misma en el estilo de Jeremías, hace de Julda una versión femenina de Jeremías<sup>14</sup>. Ciertamente Jeremías es presentado como un profeta a semejanza de Moisés, y si el libro encontrado es el núcleo de Deuteronomio, detrás de todo se puede oír la voz de Moisés, entregando sus palabras en Moab.

<sup>11</sup> En la época del judaísmo, el sacerdote absorbe, por así decirlo, las funciones de profeta y sabio, pues encarna la Ley, centro único de la religión de Israel. De allí la desaparición progresiva de las mujeres sabias o profetisas. MERODE DE LROY M., "Papel de la mujer en el AT". En *Cinco siglos* 134, p. 88.

<sup>12</sup> La profeta recibe de Dios directamente su autoridad. No era otorgada por el sacerdote ni por el rey; representa un movimiento religioso laico. Y por dicha calidad, el profetismo se halla en contacto más íntimo con los orígenes seculares de los empobrecidos esclavos o Israel o, con los grupos inmigrantes y privados de derechos en Canaán, o con los siervos a contrato que trabajaban para los reyezuelos cananeos. Las profetas (y profetisas), como misioneros laicos podían hablar a los sacerdotes y reyes de Israel y exhortarlos a observar de nuevo la regla primordial de vida, que había que adotar al "Dios compasivo y misericordioso, rico en gracia y fidelidad" (Ex 23:6). SENIOR R. STUHLMEYER C., *Biblia y misticismo*, p. 134.

<sup>13</sup> HALPERN B., *loc.*, p. 493.

<sup>14</sup> EDELMAN D., "Huldah the prophet OF Yahweh Or Asherah?" *A feminist companion to Samuel and Kings*, p. 248.

Auld<sup>15</sup> ha precisado recientemente acoplamientos únicos entre las palabras de Julda y la visión de Salomón, en la que Dios amenaza con traer mal (1Re 9,6-9; 2Re 22,16-17) para quien adure "otros dioses" y declare el abandono al Dios de Israel; todos los términos son parte del estilo literario del deuteronomista.

Su nombre en hebreo, **יולדָה**, etimológicamente significa topo o comadreja, lo cual es bastante curioso, dado que el topo simboliza las fuerzas de la tierra; su nombre griego lo emparenta con el lagarto y el búho, benéficos y ciegos como él. Como tal, hace laberintos subterráneos en la tierra, a semejanza del sistema circulatorio por donde fluye la sangre, clave de la intuición femenina, lo que le permite transitar del plano espiritual, al de la maestra que guía a través de las tinieblas y la cura de sus pasiones e inquietudes.<sup>16</sup>

En este texto aparecen una serie de elementos originales, que dicen relación con el mundo animal. Algunos personajes, comenzando por Julda tienen nombre de animales; ella es topo. Safán (**שָׁפָן**) es marmota y Akbor (**אֲכֹבֵר**) es tejón<sup>17</sup>.

Julda era de origen humilde pero de gran reputación y renombre, esposa de Salum, guarda del guardarropa sacerdotal o real<sup>18</sup> y reside en la sección nueva de la ciudad, ello da pie a pensar que, formaban parte de la corriente reformadora a la que quizás pertenecía Jeremías<sup>19</sup>.

El rey Josías envió al sumo sacerdote y otros ministros a que inquiriesen cuál era la voluntad de Yahve; buscaron su consejo después que se encontró el libro de la Ley en el Templo<sup>20</sup>. Ella le anima a reformar las condiciones paganas del Estado y el relato indica que gracias a su profecía, Josías fue inducido a renovar el pacto con Yahve.

Llama la atención la condición sencilla de esta mujer<sup>21</sup>. Es fácil imaginarla como una persona que conoce bien por tradición de su familia, la

<sup>15</sup> AULD G. "Prophets shared - but recycled." In *The future of the Israelite biblical history*, p.75

<sup>16</sup> cf. CHEVALIER I. GHERBRANTA, *Diccionario de los símbolos*, p.1000.

<sup>17</sup> Tejón es símbolo de la astucia y del engaño su maldad. CHEVALIER, o.c. p.983 Marmota que vive en madrigueras y, conjuntamente con la marmota, animal que acostumbra hibernar, y el topo, están en la lista de animales impuros (cf. Lv 11,29)

<sup>18</sup> cf. HAAG H., *Breve Diccionario de la Biblia*, p.1051. FOU PARO P. *Un examen de los religiones*, pp. 1445-1450. PRIEST J., *Juldas y Josías* 2Y 20 (1990): pp.366-358 y MICHEEL M., *Die Schem und Propheten Überlieferungen in der Chronik*, Frankfurt 1983, pp.30-34. Estas dos últimas obras citadas en *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, n.º. 1, p.379

<sup>19</sup> cf. Jr 36.

<sup>20</sup> cf. 2Re 22,14-20; 2Cr 34,22-28.

<sup>21</sup> Se encontró su etimología que información expresa la idea de que Julda no era una profeta en sentido estricto, sino que había sido la bibliotecaria que había guardado un duplicado de la ley de Moisés, tanto más porque las profecías del momento ya habían sido pronunciadas por Sofonías y Jeremías. Claro está,

historia de su pueblo y el funcionamiento del Templo, su marido trabaja allí. Da razón de hechos cercanos y pasados en Jerusalén. Presente futuros pasos de Babilonia.

No hay elementos presentes en el texto que nos permitan afirmar nada más. Sin embargo, nos ofrece un dato curioso: la genealogía del marido, lo cual la ubica como personaje histórico concreto. Si este texto es leído apologeticamente, la presencia de una mujer vinculada al Templo es inadecuada y es, precisamente allí, donde se encuentra el libro, en el espacio sagrado. Debemos preguntarnos si los detalles de su familia, son para precisar que Julda es una mujer respetable, definida a través de la línea masculina de su marido, que no representa ningún peligro para la centralización del culto.<sup>42</sup>

### 3. Dos profetas, dos historias

Contemporáneos de Julda fueron Sofonías (640-609 a.C.) y Jeremías (627-587 a.C.). El primero ejerció su ministerio durante el reinado de Josías y en sus escritos se percibe la decadencia religiosa heredada de tiempos de Manasés (687-642). Se presenta como hostil a Asiria y favorable a Egipto<sup>43</sup>. Su mensaje tiene varios puntales: el día de Yahve como castigo (Sof 1,14-15), la noción de pecado (Sof 3,2), la justicia y la fidelidad de Dios (Sof 3,5) y los humildes de la tierra (Sof 2,3), quienes con este profeta, comienzan a ser considerados como un grupo con connotación moral y escatológica<sup>44</sup>, donde la pobreza supera lo económico y social para adquirir un sentido ético religioso. En este sentido, tiene confluencias y divergencias con Julda.

La predicación de Sofonías ocurre durante la minoría de edad de Josías, la cual se expresa en un conjunto literario sobre el "Día de Yahve" y encarna un mensaje que se centra en la ruina que amenaza a la ciudad<sup>45</sup>. Hasta acá el mensaje de ambos pareciera ir de la mano pero, mientras Sofonías pareciera contraponer los poderosos a los pobres en los que ve la salida, Julda no ve salida ni a pobres ni a ricos, a todos acusa de haberse alejado de Yahve, por eso la ruina será para todos, sin excepción.

El oráculo de Sof 1,4-5 se corresponde con la época de invasión de cultos extranjeros. Ataca a los funcionarios que se visten a la moda extranjera asiria (Sof 1,8). Da a entender que existe una oposición en el barrio nuevo<sup>46</sup>, donde

de la lectura total del documento se percibe una opinión sesgada que no comparto, en detrimento del importante papel jugado por esta mujer. <http://www.pines.com/11eldah.html> (20/12/2007)

<sup>42</sup> Mc KINLAY L. "Caring in Huldah". En *The Bible and critical history*, p.3.

<sup>43</sup> cf. Sof 2,3-15

<sup>44</sup> CARRILLO ALDAY S., *La expresividad de los profetas de Israel*, p.51.

<sup>45</sup> GORGULHO G., "Sofonías y el valle: historia de los pobres". En *Revista 3*, p.32.

<sup>46</sup> NOËL D., o.c. p.50.

residen los refugiados del norte que desean la recuperación de los territorios perdidos. Esto resulta bien curioso, dado que Judá reside precisamente en esta sección segunda de la ciudad.

Jeremías quedó consagrado como profeta directamente por Yahve mediante un toque de la mano divina en su hora para ir hacia reyes, sacerdotes, profetas, pueblo y naciones (Jr 1,18; 2,16; 25,17-26; 46-51) y su misión será primero negativa, en la que habrá destrucción y, luego positiva en donde cabe la siembra y lo plantado. Es un profeta que se siente víctima del poder de Dios, que grita al pueblo lo que no le agrada, (Jr 20,7-13) pueblo que se burla de él por lo que decide callar, más no puede. La fuerza de Dios lo impele.<sup>47</sup>

Se dice que Jeremías tiene su vocación en el año XIII de Josías (627). Nace hacia el 650, de modo que tendría unos veintiocho años para la época de la reforma (622). Esto nos da una edad de 70 años para Jeremías lo cual es bastante desusado dado que la media de la población vivía unos 40 años. A menos que, se considere su vocación desde el 627, entendida como el año que nace, en cuyo caso tendría unos cinco años cuando la reforma de Josías, lo cual permite explicar que no hable nada del hecho y de que se recurra a Judá.

Aceptando esta hipótesis, el profeta habría vivido unos cuarenta y tres años. Pero, Jeremías no cuenta nada de la reforma de Josías, ni tiene una postura a favor o en contra, cuando evidentemente conoce a Josías pues habla de él. Ahora, si pensamos que tenía 18 años para entonces y no cinco, tendría que haber hablado de ello (cf 2Re 11-23).

Podemos ubicar un segundo argumento hacia el 609-580, cuando Dios le dice que no se case (Jr 16) lo que es poco creíble que se le diga a un hombre de 40 años; esto favorecería la segunda hipótesis. Por otro lado, aguantar en una cisterna anciano es poco probable, no así un hombre de 30-40 años. Además, se lo llevaron obligado a Egipto ¿era ya anciano?<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Ibid. p. 77.

<sup>48</sup> Se habla de su actividad en cuatro etapas: 1) bajo Josías (622-622 a.d.) Pero su cronología tradicional presenta dificultades. Es curioso que en sus escritos no haya ninguna alusión a la Reforma de Josías a pesar de que abunda en lenguaje deuteronomista. Como entender que así fuera siendo un acontecimiento tan importante y, si estaba allí, ¿por qué calló? O, ¿por qué consultaron a Judá (2Re 22,14) si había un profeta vivo? 2) Bajo Joaquín (609-597). Los textos de esta época corresponden a (Jr 7, 25) 3) Bajo Sedecías (597-586 a. C.) 4) Bajo Gedulías (586 a C.)

#### 4. Judá: diálogo entre carisma y poder

Su don de profecía era usado fuera del Templo y de la autoridad administrativa del Sacerdocio<sup>46</sup>. Ella, como Débora, no exigió asentimiento o reconocimiento de su papel como profetisa.

Ella tiene dos palabras, una para el pueblo, otra para el rey. La primera se cumple, la segunda que supone una promesa de muerte serena para Josías no se cumple. Es una profetisa de desgracia, que no parece ofrecer una esperanza mínima para el pueblo escogido, a pesar de lo cual, su enseñanza se despliega en tres dimensiones: el descubrimiento de Dios vivo, la crítica de la idolatría, la denuncia del pecado y la exigencia de justicia. Sabe vislumbrar un haz de luz y esperanza y, descubre el sentido y orientación de la historia.

Concuerdo con Venema cuando afirma que su profecía no es un oráculo sobre el futuro de la ciudad y de la tierra, sino un juicio positivo de la actitud del rey Josías y, al mismo tiempo, la confirmación de la autoridad del libro de la Torah<sup>47</sup>.

La regla del Deuteronomio señala los criterios de discernimiento para distinguir entre profecía verdadera y falsa<sup>48</sup> y entre el profeta que hay que obedecer y el que no. Incluso, entre el profeta que anuncia juicio y el que anuncia paz, dado que su autenticidad debe demostrarse a la luz del cumplimiento de su palabra; es entonces, cuando queda legitimado por Dios. Judá, en su doble mensaje, por un lado condena al reino de Judá (2Re 22,16-17); por otro lado, esa condena no se ejecutará en vida de Josías (2Re 22,19-20).

El plazo que se concedió al reino fue sólo de veinticinco años y la muerte brutal de Josías en Meguido (2Re 23,29) contradice la profecía de Judá<sup>49</sup>. ¿Cómo entender esto? ¿Estáramos hablando de profecía verdadera o falsa? Muchos autores<sup>50</sup> difieren en este punto que el Cronista trata de

<sup>46</sup> El judaísmo posterior al desierto combinaba la religión y la política con tanta exclusividad en el sentido ejercido por los sacerdotes, que desapareció a considerable distancia entre esas figuras. SENIOR D. STELHMEILLER C., *Primeros libros bíblicos*, o.c. p. 52.

<sup>47</sup> VENEMA G., *Reading scripture in the Old Testament: Deuteronomy 9-10.31, 2 Kings 22-23; Jer 35, Neh 8*, p. 81.

<sup>48</sup> "Si un profeta toma la arrogancia de decir en mi nombre lo que yo no le he mandado, o habla en nombre de dioses extranjeros, ese profeta morirá" (Dt 18,20).

<sup>49</sup> BUIS P., o.c. C9 añ. p. 43.

<sup>50</sup> ( ) In the one hand, F.M. Cross, R.D. Nelson, M. Rose and S.L. McKenzie, among others, believe that in the prophecy Josiah was promised a death *holam* i.e., a peaceful death. Consequently, these scholars find a discrepancy between Hulcah's prophecy in XXI,20 and the account of Josiah's death in XXIII,20. W. Dierich, H. Hoffmann, A.D.H. Meyer y J. W. Provan, on the other hand, are of the opinion that the oracle presents an accurate prediction of the events described in XXXIII 29. They claim that in 2Kings XXI,20 *holam* refers not to the manner of Josiah's death but to the circumstances of his burial ( ) JYAN KEULEN E., "The meaning of the phrase *Wai's'pt* *l-g'brak* *holam* in 2 Kings XXI 20", p. 256.

responder: Josias muere ante el furor por su obstinación de combatir contra él, oponiéndose a las palabras de Neco, que le hablaba en nombre de Dios<sup>54</sup>.

No explica sin embargo, el llanto de Jerusalén por su muerte.<sup>55</sup> Lo cierto es que la muerte violenta del rey y el consiguiente cese de la reforma, señalan los límites de la teología del deuteronomista y la necesidad de abrirse a nuevos horizontes en la experiencia de fe de un pueblo que no termina de comprender la acción de Yahvé sobre ellos.

Judá presenta un nuevo concepto de poder, dada las motivaciones del momento histórico que le tocó vivir. Ella, como mujer, posibilita con su misión, una nueva opción, ese horizonte deseado, en las relaciones sociales, comunitarias, familiares; un nuevo modo de concebir el poder más allá del cauce oficial.

Su mensaje se acerca mucho al de Ezequiel<sup>56</sup> pues conecta tres elementos: idolatría, profanación y vergüenza.<sup>57</sup> Es un mensaje que es capaz de interpretar, describir e imaginar la realidad al margen de las descripciones de las circunstancias predominantes que han sido dadas por desoído<sup>58</sup> y, sobre todo, con mucho dolor por la conciencia creciente del desastre que se avecina para el pueblo.

## 5. Contexto histórico de 2 Reyes 22,14-20

El conocimiento del contexto histórico es una herramienta fundamental en la lectura bíblica desde las mujeres porque, como clave de interpretación brinda los datos para conocer a las personas de la Biblia en su realidad concreta<sup>59</sup>. Un mejor examen de la reforma de Josias podría establecer el contexto para mirar detenidamente la teología deuteronomista.

Judá profetiza durante el reinado del rey Josias,<sup>60</sup> el cual está profundamente documentado en la Biblia (640/639-609). Sucede a su padre, Amón, muerto trágicamente a los dos años de haber ocupado el trono y, a su abuelo Manasés, cuando gobernaba Asurbanipal en el imperio asirio, el cual ya venía en decadencia y a su muerte se dieron luchas internas por el poder, dividiéndose el imperio en dos fracciones rivales.

<sup>54</sup> cf. 2Cr 35,21-22.

<sup>55</sup> cf. 2Cr 35,24.

<sup>56</sup> cf. Ez 7,14-22; 18,6; 22,10.

<sup>57</sup> STIEDER J. "Las riquezas de Ezequiel y Ezequiel, un ejemplo de invasión profética" *In Concilium* 294, p. 43.

<sup>58</sup> BRUEGGEMANN W., *La imaginación*, p. 151.

<sup>59</sup> LADESLAD M., "Una palabra propia" en *Comentario bíblico latinoamericano*, p. 44.

<sup>60</sup> El nombre Josias significa "Dios salva" y tiene las mismas raíces de muchos nombres bíblicos como Jisco, Isaias, Ocas, Mesá. BONNET J.; HESSERON J.-GRUSON P., *OTROS 50 palabras de la Biblia*, p. 50.

Oportunidad que aprovecharon los pequeños reinos vasallos como Judá, donde se fue conformando un movimiento independentista, que recuperó a Samaria, abandonada por los asirios y comenzó un renacer nacional y reformas en las prácticas religiosas, hechos ocurridos durante el reinado de Josías.

Josías pertenece a la línea davídica y junto con Ezequías tiene buena prensa; se le consideró un buen rey<sup>61</sup>. Fue el soberano reformador por excelencia, capaz de cristalizar en opciones políticas la fidelidad al Dios de Israel de los distintos grupos vinculados al profetismo, y no sólo porque emprende la reforma religiosa, sino también porque intenta reconquistar los territorios anexionados al imperio asirio, si vamos a seguir los datos del capítulo 23 del Segundo libro de Reyes.

En 23,15-20 se dice que Josías profanó y destruyó el santuario de Betel, que formaba parte de la provincia asiria de Samaria, lo cual no hubiera podido hacer, si no hubiese tenido autoridad en dicha zona. Cabe pensar que Josías trató de extender las fronteras, circunstancia favorecida por la decadencia asiria. Midió mal sus fuerzas y pensó que podría hacer frente al ascendente poderío babilónico y el despertar de Egipto, lo cual le costó la vida, en la batalla de Meguido, por haber intentado oponerse a la intervención del faraón Necao II (610-597) que había decidido acudir en ayuda de Asiria. Con ello, se fue al traste la posibilidad de una independencia.

El problema de Israel fue que idealizó la monarquía<sup>62</sup> y rechazó el reinado de Dios, queriendo que otros reinaran en lugar de Aquel que los había liberado de la esclavitud en Egipto: es algo que el pueblo quiso realmente bajo

<sup>61</sup> cf. 2Re 22,2.

<sup>62</sup> Al tratar de "ideología monárquica" citamos algunos textos que reflejan esa divinización del rey, que es el símbolo y la encarnación del poder imperial. Aunque sea verdad que en Israel nunca se llegó a ello, tal vez por la experiencia de la propia fragilidad y de la necesidad de acudir a alianzas con otros para defenderse de los poderosos, no cabe duda que se dio esa tentación de poner la confianza última en el poder imperial, mantenido especialmente en el de sus armas y ejercitos, sus carros y caballos de guerra, y los dioses que supuestamente les daban ese poder victorioso y ese dinamismo creciente sobre otros pueblos. La realidad empírica del poder imperial vista desde los vencidos y los esclavos no puede dejar de ser muy pesada y verdadera; y esto es lo que van a experimentar los profetas de Israel, que se harán portadores de la voz de estos explotados y oprimidos. Hubo tres grados en el proceso de estar sometido a un imperio: A) La lucha en conciencia por una demostración de fuerza militar, con la consiguiente exigencia de sumisión y pago de tributos, que servían para mantener el imperio y su poder militar y político. B) Si había alguna conspiración o revuelta, el segundo paso era un zarpazo mayor: *quitar al rey* y la clase dirigente, cambiando por otros más sumisos y aumentando la opresión económica y el control del país. C) Caso de llegar a una rebelión, se acababa la paciencia del imperio y su tercer ataque era ya la destrucción del reino, de su capital y ciudades fuertes y la deportación *masiva* de los habitantes, trayendo poblaciones de otros reinos arrasados antes a ocupar el territorio, que pierde su independencia política convirtiéndose en provincia del imperio de turno. Usado por FRADELS E. "De Rubel al neoliberalismo" en *U* CBN, p. 2. Puede verse en la obra de José Luis SICOFF en p. pp. 460-461.

la presión de poderes extranjeros<sup>61</sup> buscando su salvación lejos de Dios, a quien Israel había rechazado.

Deben pasar por la experiencia del exilio para comprenderlo. "Sin ley y sin tierra el pueblo encontró en una interiorización de la palabra profética y de la Ley, los caminos renovados de una verdadera fidelidad a su Dios"<sup>62</sup> Es cuando se escriben y releen estos textos. No olvidemos que en el nuevo orden, no puede faltar el tema de la entronización de Yahve que garantiza el cumplimiento de las promesas a Israel. Si antes, se dio una "toma de conciencia para un posible futuro; este es un proyecto soñado de reconstruir la ciudad de Sion: Jerusalén y su pueblo"<sup>63</sup>.

Los textos de 2Re 22-23 y 2Cr 34,1-35,27 informan sobre los hechos y presentan una común preocupación por el culto y la reforma, que se relaciona con el hallazgo en el Templo del libro de la Torah, durante unas remodelaciones, sacando el lector la impresión de que pasa poco tiempo entre el hallazgo del libro y la reforma, y de que el primer acontecimiento ha sido el causante de la segunda, hechos acaecidos durante el año XVIII del rey.

La reforma de Josías se caracteriza por su radicalidad<sup>64</sup>: supresión de cultos paganos y sincretismo, centralización del culto en Jerusalén y destrucción de santuarios locales. Un programa así debía tener cierta resistencia, lo cual se evidencia con los hallazgos arqueológicos que demuestran que en el Negeb<sup>65</sup> y otros lugares, muchos santuarios no fueron eliminados. Esto habla a favor de que la Reforma si bien tuvo el apoyo de los profetas, de la corte y de mucha de la población, no todos se sumaron a ella, tal como pareciera percibirse de las fuentes.

La reforma de Josías tuvo relación con el Deuteronomio, inspirada en un "ideario teológico"<sup>66</sup>, lo que hace presumir que ambas obras nacieron en un mismo ambiente y principios: centralización del culto, concepción de Dios hacia un estricto monoteísmo en términos de alianza; incluso se habla de un verdadero "movimiento deuteronomista"<sup>67</sup> a partir de este personaje.

En cuanto a su origen, la hipótesis más probable la ubica entre los levitas rurales marginados del culto hacia la época de Jeroboán I (1Re 12,31) y

<sup>61</sup> GUNZÁLEZ A., *El reinado de Dios*, p. 11.

<sup>62</sup> ABADIE P.-NOËL D., CYLLIN M., *PROPOS Bible* y *realité* n.41.

<sup>63</sup> KONINGS J., "A Cosea Histórica Deuteronomista: uma narrativa da (in)fidelidade. *Fa ER 88* p.3

<sup>64</sup> SOGIN J., *Nueva historia de Israel*, p. 306.

<sup>65</sup> ABARONI V., *Arch. de Inscriptions and Temples*, BA 31, p. 2-12 Citado por SOGIN J. *loc. cit.* p. 307

<sup>66</sup> NÖTHING G., *Los libros de los Reyes*. En *Comentarios bíblicos Latinoamericanos*, p.787

<sup>67</sup> LOIFINKEN, *Las tradiciones...* n.º p. 57.

refugiados en el Sur hacia el 722<sup>20</sup>, o “a partir de un movimiento campesino de liberación, que permite al pueblo del país hacerse con el poder, después del asesinato de Amón (640 a.C.) y conservarlo más allá de la infancia de Josías”<sup>21</sup>. No se puede afirmar más.

Tampoco se puede decir si la lista de objetos y personas retirados del Templo, así como las prácticas abolidas se basan en documentos o tradiciones auténticas; lo que sí es cierto que una reforma de esa envergadura debía ser justificada de algún modo. Se dice que, en una primera etapa se retiraron los carros de sol, los vasos de Haal y Asherah.

El paso siguiente fue la eliminación de los lugares altos de todo el país y la destrucción del centro religioso de Betel, reforzando la posición de Jerusalén y del Templo como único santuario, y la pretensión del rey davídico de ser el legítimo gobernante de Israel. Esta apreciación armoniza con el hecho de que el reinado de Josías, sus reformas y la largamente esperada independencia coincidieran con el declive y caída del imperio asirio, aparentemente invencible.<sup>22</sup>

También resulta evidente, que el modo en que se descubre el Libro deja sin respuesta muchas inquietudes: ¿qué libro?, ¿por qué estaba escondido?, ¿qué relación tenía con el resto de la Torah?, ¿era conocido antes?, por quién? El motivo del hallazgo recuerda tradiciones populares y no necesariamente acontecimientos históricos.

Croatto<sup>23</sup> resalta que el Deuteronomio pone de relieve las intervenciones salvíficas de Yahvé como apelación a la fidelidad y el amor. La preocupación del autor es por el futuro y la continuidad de la historia salvífica, de allí, que el “hoy” sea más cultural que histórico.

El estado actual de las investigaciones no permite asegurar más nada. Queda pendiente el problema de las dimensiones políticas de la Reforma. Sabemos que para esta época, el imperio asirio estaba en declive y el imperio babilónico de Nabopolasar en ascenso; tribus provenientes del Norte atacaban y destruían, poniendo en jaque a la población y en peligro las vías de comunicación. Según el texto bíblico (2Cr 34,6b) Josías logró ocupar gran parte de estos territorios en circunstancias no mencionadas.

<sup>20</sup> ALT A., *Die Heirat des Deuteronomiums*, 1951. Kings II, pp 250-275 y WRIGIT G., *The Levites in Deuteronomy*, ET 4 1954, pp. 350-370 Citados por SCHÖN L., o.c. p. 305.

<sup>21</sup> LOHFINK H., *Las tradiciones*, o.c. p.51.

<sup>22</sup> MALAMOT A., TADMÖR H., STERN M., o.c. p.184.

<sup>23</sup> CROATTO J., o.c. p.179.

La tesis deuteronomista de una reconquista del Norte por parte de Josías ha sido puesta en duda por Spieckermann<sup>14</sup>, quien la asume como la materialización de los deseos de los redactores, por la falta de hallazgos arqueológicos que lo confirmen y porque la derrota de Josías en Meguido demuestra la poca fortaleza del ejército de Josías. A este respecto, acota de Vaux: "la reforma se extendió al antiguo reino del Norte: la destrucción del santuario de Betel es un hecho histórico, pero los detalles dados en 2Re 23,15-20 se inspiran seguramente en el midrash profético que fue insertado en la historia de Jerubán en 1Re 13"<sup>15</sup>.

Las excavaciones arqueológicas, dan cuenta de esta expansión hacia Arad, junto al Mediterráneo y en Guedí, a orillas del mar Muerto (Jos 15,21-63). La datación de la época de Josías propuesta por Alt, en 1925, constituye la explicación genérica más razonable de esta topografía.

Por otro lado, Clahurn<sup>16</sup> sugiere, a partir de la lectura de Dt 12,7-6; 14,24-26 la idea de que centralizar el culto en Jerusalén, tenía una idea fiscal, vinculada a la obligación del diezmo por parte del pueblo; lo cual se apoya en descubrimientos arqueológicos de ánforas grabadas con sellos que llevaban las siglas "para el rey" o "del rey".

Un pequeño núcleo asirio se había enclaustrado en la región del Eufrates, llamada Karkemis y, un cuerpo expedicionario egipcio bajo las órdenes del faraón Neco II, trató de llevarles ayuda para lo cual, debía pasar por territorios del ex reino de Israel, liberados por Josías pero que Egipto consideraba suyos. Es la causa del encuentro en Meguido (2Cr 35,20-26 y 2Re 23,29), donde pierde la vida Josías.

Con su muerte terminaron los intentos de reforma religiosa y los ambiciosos planes de restauración davidica. La "reforma no debió ser muy profunda a juzgar por los oráculos de Jeremías y Ezequiel"<sup>17</sup> pero, el judaísmo post exílico hizo suyos los principios de la reforma, del Deuteronomio y del historiador deuteronomista, en una sociedad ya privada de independencia política.<sup>18</sup>

El influjo del Deuteronomio fue más perdurable que la reforma a la que había dado lugar, y sus preceptos impusieron el talante religioso de los deportados a Babilonia, que siempre tuvieron su pensamiento puesto en

<sup>14</sup> SOGGINI, n.º p. 109ss.

<sup>15</sup> VAUX R. de. o. c. p. 440.

<sup>16</sup> VAUX R. de. o. c. p. 310.

<sup>17</sup> BRIENDE. *El libro de Jeremías*. CB 40, p. 61.

<sup>18</sup> Según notas de la DA, la muerte forzada y trágica de Josías causó un serio desencanto entre el pueblo que no podía comprender cómo un rey tan profundamente religioso y fiel pudo morir así. El Cronista trata de explicar lo trágicamente como consecuencia de una desobediencia a Dios (1Cr 35 21-22).

Jerusalén. El testimonio de fe en el Dios de la alianza, no acepta infidelidades, ni arbitrariedades; sólo es fiel quien camina en la justicia, y obedece sus preceptos<sup>79</sup>.

Luego de mencionar a Manases como colaborador de los asirios, la historia se vuelca a Josías de manera utópica para reconstruir el reino de David, lo cual evidencia algunos problemas de orden histórico, como el descubrimiento del "Libro de la Ley", el fin de Jerusalén y la destrucción del Templo, las deportaciones y el exilio a Babilonia.<sup>80</sup>

La identidad de este libro es un problema central en la investigación bíblica y las discrepancias en este punto son suficientes para afirmar que es una constante a analizar por los exégetas. En general, se acepta que el *Libro de la Ley*<sup>81</sup> era el Deuteronomio<sup>82</sup>, siendo el único texto que recalca la prohibición de rendir culto a Dios fuera de la ciudad elegida (Dt 12,5). Su descubrimiento<sup>83</sup> y las reformas a las que dio lugar, marcaron un renacer en la historia de Israel, haciendo revivir los valores nacionales arraigados en la tradición histórica, expresada en términos de alianza<sup>84</sup>.

<sup>79</sup> cf. Dt 6,4-5

<sup>80</sup> Consideramos que, al hablar de la historiografía deuteronomista y la reforma de Josías, debemos, en líneas generales, los aspectos históricos que rodean el texto que nos ocupa en el estudio.

<sup>81</sup> El Deuteronomio primitivo no se presenta como un texto de formación jurídica, sino como un texto encontrado en su versión original y del que no existen copias. Así es como se entiende en 2Re 22,8, del que deriva el compromiso público para observar dicho Libro ( ) El texto actual del Deuteronomio da por supuesto que la Torá escrita por Moisés existe en un solo ejemplar, depositado ante los levitas (Dt 17,18), junto al arca de la alianza (Dt 31,26). El rey no puede hacer una copia, sino un segundo ejemplar para leerlo cada día. Aunque esto no haya ocurrido de esta forma, refleja la idea que se hacían en tiempos del exilio. Según el mismo Deuteronomio, el texto no se da a conocer mediante la difusión y lectura de rollos, sino por la lectura pública cada siete años, la memorización individual y la recitación meditada y su uso en inscripciones murales (Dt 5,9), que en lo esencial precede de la época de Josías. I OFFENB. N. *Las tradiciones del Pentateuco en la época del exilio*. CB 9, p.50.

<sup>82</sup> No faltan, sin embargo, opiniones que consideran que la redacción final de este texto es tardía, solo después del exilio de Babilonia, se puede mirar hacia atrás en retrospectiva, para calibrar la magnitud de los errores cometidos y re-escribir la historia.

<sup>83</sup> El conocimiento de que el libro encontrado era un texto histórico y literario que reflejaba la palabra antigua, fue para justificar los cambios religiosos a los que dio lugar y, el libro de la Ley puede haber sido escrito para legitimar la reforma; no es casual que los reformadores asumió en la reforma justo cuando se hizo necesario encontrar el texto. Incluso, hay una clara conexión entre el Deuteronomio, con el reino de Josías, aunque no por ello vamos a decir que es enteramente una ficción. El Deuteronomio no puede ser una historia inventada porque un descubrimiento tan importante no puede ser hecho fuera de la Ley, siendo la guía de Israel por la cual, los reyes de Israel son evaluados, existiendo una simple copia que desapareció por largo tiempo y no fue avalada para tocarse, hasta que sucedieron las reformas ordenadas por Josías. MERRIFIELD S., *JOSIA*, pp.262-263, n.º3.

<sup>84</sup> El quinto y último libro de la Torá se conoce en hebreo con el nombre de Devarim que significa "palabras", por la razón de que comienza con *Hine haddavarim* (estas son las palabras). Desde el punto de vista legal, moral y religioso Devarim es considerado por muchos teólogos el más importante de toda la Torá. Por su profundo sentido humano puede compararse con la mejor producción profética. El libro se divide en cuatro partes, y su contenido es casi exclusivamente legislativo, y está presentado en forma de

Da Silva sugiere, siguiendo a Wette que el libro de la Ley, que impulsó la reforma de Josías, debía corresponder al Deuteronomio, u, por lo menos a una forma más primitiva de este libro<sup>64</sup>. Incluso asume que el Deuteronomio original fue compuesto en la época de Josías, guardado enseguida en el Templo y usado como instrumento de propaganda para la reforma del rey.<sup>65</sup>

Actualmente se ha abandonado la opinión, durante mucho tiempo sustentada, de que el Deuteronomio se había escrito para legitimar la reforma de Josías; es seguramente más antiguo y, estudios recientes parecen haber probado que reunía tradiciones levíticas provenientes del reino del Norte y, llevadas al sur, luego de la caída de Samaria, aún cuando no se pueden aplicar a todas sus prescripciones.<sup>67</sup>

Handy llama la atención que la mayoría de la legislación contenida en la sección legal en uso del libro, no puede ser leída como una porción del Deuteronomio, dada las implicaciones para el pueblo, como fue la devastación de la religión de la tierra<sup>68</sup>, que fue lo que ocurrió durante el exilio.

También Liverani<sup>69</sup> acota sobre lo que considera una estratagema: descubrir un manuscrito antiguo para dar aval a la autoridad tradicional y promover una reforma innovadora. Es curioso que ocurra precisamente en el momento de la decadencia asiria, lo que es asumido como una oportunidad por parte de Josías para suscribir una dependencia y fidelidad a Yahve.

Comparto la opinión de García López cuando afirma que "el libro del Deuteronomio es una encrucijada. En él desembucan las tradiciones primitivas de los cuatro primeros libros de la Biblia hebrea, y de él, parten las tradiciones más recientes de los libros siguientes, de Josué a Reyes"<sup>70</sup>.

En efecto, lo indiscutible es que el nuevo movimiento inspiró una composición literaria, la historia Deuteronomista<sup>71</sup> y que ciertamente, lleva a los lectores de manera crítica a concluir que es paradójico: pro monárquico y antimonárquico a la vez, de origen diverso y proveniente de diversos círculos,

---

discursos. Con el éxodo de Moshé el mayor de los profetas se creó el Devarim (Deuteronomio) y con él, la Torah (Pentateuco) cf. GRINZÁLEGG [www.torabib.org/HORAS\\_BIENAL\\_TIEMPOS](http://www.torabib.org/HORAS_BIENAL_TIEMPOS)

<sup>64</sup> cf. La tesis de W.M.L. de WETTE fue publicada en 1805 en su " *Dissertatione criticae historicæ* ". En seguida, el retoma sus ideas en su " *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament* " (Contribuciones para la Introducción al Antiguo Testamento) 2 " *Buch. Halle: Schönmelpennug, 1806-1809* " (reimpreso en un volumen Hildesheim George Olms, 1971. Citado por DA SILVA A. o.c. p.18.

<sup>65</sup> cf. SKA J., *Introducción a la lectura del Pentateuco: claves de interpretación para los cinco primeros libros de la Biblia*, pp. 147-148.

<sup>66</sup> VAUX R. o.c. p.401.

<sup>67</sup> HANDY L. *ZfN* 106,1, pp.49-50

<sup>68</sup> LIVERANI M., *Oltre la Bibbia: Storia Antica di Israel*, p. 194

<sup>69</sup> GARCÍA LÓPEZ, F. *El Deuteronomio*, CH 65, p.6.

<sup>70</sup> MALAMKI A. -TADMOR H.-STERN M., *Historia del pueblo judío 1*, p.186.

El exilio sumió al pueblo judío en una terrible crisis de fe. Los hechos apuntaban al triunfo de Marduk sobre el Dios de Israel, más los Deuteronomistas se hicieron a la tarea de desmontar esa visión, insistiendo en el señorío de Yahvé. Si, ha caído el reino del Norte y si ellos han caído bajo el poder de los asirios y babilonios, todo ha ocurrido bajo el control de Yahve, que los ha castigado. El Deuteromista describe el proceso como corrupción del pueblo y de sus gobernantes, vistos como personalidades corporativas, y sus actos asumidos como expresión de las ansias populares.

La lectura deuteronomista asume la ruina y caída de Jerusalén como un episodio encabezado por los merecidos pecados de los reyes. Por eso el furor de Yahve es tan terrible.<sup>92</sup> Empero, Yahve siempre misericordioso está abierto a reforzar los lazos con su pueblo, exigiendo sólo que se sometan a la Ley y le rindan total fidelidad. Castigo y bendición son las dos opciones históricas a las que el pueblo opta en el uso de su libertad (cf. Dt 28).

La macroestructura del Estado permite entender el Deuteronomio, pues las leyes presentes en el texto se reelaboran en función de las reformas de la corte, con miras a consolidar el sistema.

En lo *económico* porque se establece un sistema fiscal (diezmos) y se centraliza la fiesta como elemento aglutinador de la población, incentivando con ello, el comercio. En lo *social* porque surge una nueva clase, la de los escribas y se implanta un legalismo que transforma las relaciones sociales entre el rey y su séquito y, los súbditos, acentuando lo piramidal.

En lo *político* porque al aprobar la existencia de un rey, legitima la organización socio-política del Estado<sup>93</sup>, la represión política<sup>94</sup> y la legitimación de la limpieza étnica<sup>95</sup>. Además, en lo ideológico y religioso se dan ciertas premisas: un Yahve baalizado<sup>96</sup>, como único rey<sup>97</sup>, a la vez que celoso y vengativo<sup>98</sup>, un pueblo elegido como santo y separado<sup>99</sup> y un nacionalismo exacerbado<sup>100</sup>.

El Deuteronomio<sup>101</sup> asocia claramente la profecía con los otros oficios de juez, rey y sacerdote: cada uno con un espacio signado durante las festividades

<sup>92</sup> cf. 2Re 23:26, 24,3

<sup>93</sup> cf. Dt 17,14-20

<sup>94</sup> cf. Dt 13,2-19, 17,2-7.

<sup>95</sup> ver Dt 7,1a, 20,10-20.

<sup>96</sup> cf. Dt. 11,10-17.

<sup>97</sup> cf. Dt :7,2-3.

<sup>98</sup> cf. Dt 6,7-10, 28,15-46.

<sup>99</sup> cf. Dt 7,5, Exd 9-10.

<sup>100</sup> cf. Dt 11,24.

<sup>101</sup> cf. Dt 15,18: 18,15-22.

importantes<sup>102</sup>. La historia de Israel muestra que el nacimiento del profetismo fue contemporáneo al de la realeza, por ello no deja de ser extraño que los profetas tuvieran una función oficial en la corte; más las relaciones, fueron a menudo conflictivas.

Al ejercer una función crítica de la monarquía, trataron de preparar al pueblo para ser fieles a la alianza, sin las mediaciones institucionales tradicionales. Sin embargo, el deuteronomista no critica al rey, sino a la monarquía en sí, su propósito es de carácter ideológico para apoyar la reforma político-religiosa del rey Josías.<sup>103</sup>

Entre profetas y sacerdotes parece haber una clara distinción. Los sacerdotes ocupan un lugar en los santuarios y realizan el culto sacrificial; los profetas se encuentran en una relación más inmediata con Dios que ellos, quienes parecen desempeñar sólo el ministerio sacerdotal. Así, la polémica entre<sup>104</sup> profetismo y sacerdocio no fue tal, ambas instituciones constituyen el piso de la religión de Israel. Sin embargo, no son unánimes las opiniones al respecto.<sup>105</sup>

Los profetas llamaban a cuentas a reyes y sacerdotes y, paradójicamente, "la religión bíblica halla la supervivencia gracias a sus paladines y centros institucionales, pero, sólo era digna de sobrevivir gracias a los líderes de los antiestablecimientos: los profetas-profetisas".<sup>106</sup> "Los profetas, verdaderos y falsos, tuvieron relaciones con el culto y el templo y, los sacerdotes, tuvieron en común con los profetas, su papel de educadores".<sup>107</sup>

Los profetas presentan un proyecto que analiza la realidad, la critican y la proyectan como esperanza. "al negar la esperanza crean, paradójicamente esperanza, que nace de la realidad de muerte e injusticia; el pueblo toma conciencia de la situación y crea algo nuevo, ajustado al querer del Dios que libera"<sup>108</sup>.

<sup>102</sup> SENIOR R.- STUHLMEIJER C., *Escrituras bíblicas de la antigüedad*, p. 87.

<sup>103</sup> Cf. BALANCIN E., "Sobre Josías, sacerdotes, reyes y profetas" En *Libro histórico Deuteronomio*, p. 53.

<sup>104</sup> El punto de conexión entre profetismo y culto ha cambiado genéricamente en las últimas décadas. En respuesta a esta la propia tendencia liberal de mostrar en pleno antagonismo dos scenes de religión, la cultura, representada por el sacerdocio, y la ética, representada por el profetismo, se ha venido a asociar tanto sacerdocio y profetismo en el quehacer cultural, hasta que ver los dos instituciones como funciones distintas en el ámbito común de los santuarios o del Templo. Sin embargo, el dato sólido de la crítica de los profetas contra el culto, los situaba a ellas fuera, mientras ponía al frente los profetas aliados CHINZAI ET ALI OHPINK N-VON RAJIC, *o.c.* p.54.

<sup>105</sup> De acuerdo a la Crítica el redactor de Devarim era probablemente un sacerdote del Templo de Jerusalén, versado en materias rituales, pero inspirado también por los profetas (1) pero subordinado a la ley escrita. Cf. [www.geocities.com/yargo/canon.htm](http://www.geocities.com/yargo/canon.htm)

<sup>106</sup> SENIOR D. STUHLMEIJER C., *o.c.* p.46.

<sup>107</sup> VAN R. *o.c.* p.495.

<sup>108</sup> JACOB DE FREITAS F.: "Denuncia, solución y esperanza de los profetas" En *Revista JS-36*, pp.34-11

6. Estudio del texto<sup>109</sup>2Re 22,10-23,2<sup>110</sup>

22,10. Y después el escriba Safán informó al rey, diciendo el sacerdote Jitqiyah me ha entregado un libro, y Safán leyó el libro para que lo conociera el rey.

11. Aconterció que al escuchar el rey las palabras del libro de la Ley, rasgó su vestido.

12. Entonces, ordena el rey a Jitqiyah, el sacerdote, y a Aijam, hijo de Safán, y a Akbur, hijo de Mikayah, y a Salan, el eunuco, y a Asayah, el secretario del rey, diciendo:

13. Vayan a consultar a Yahve por mí y por el pueblo y por todo Judá sobre las palabras de este libro, que se ha encontrado, porque grande es la ira de Yahve, porque arde sobre nuestros hijos, porque no escucharon nuestros padres las palabras de ese libro, para hacer cumplir todo lo escrito para nosotros.

14. Entonces, fueron Jitqiyah, el sacerdote y Aijam, y Akbur, y Safan, y Asayah, donde Judá, la profetisa, mujer de Salom, hijo de Tiyrah, hijo de Berjas. Cuando de vestidos. Ella habitaba en el barrio nuevo<sup>111</sup> y le hablaron

15. Ella les dijo. Así dice Yahve, Dios de Israel después al hombre que les ha enviado

16. Así dice Yahve: he aquí que traigo mal para este lugar y sobre los habitantes, todas las palabras que leyó el rey de Judá

17. porque me abandonaron y ofrecieron incienso a otros dioses, me irritaron con todos los rituales de sus manos, arderá mi cólera en este lugar y no se apagará

18. y al rey de Judá que las ha enviado para consultar a Yahve, así le dirán. Así dice Yahve, Dios de Israel: las palabras que escuchaste.

19. porque se enfermó tu corazón y te humillaste delante de Yahve, y escuchaste lo que dije sobre este lugar y sus habitantes, que sería para tufra y maldad y, porque rasgaste tu vestido delante de mí, también yo te he escuchado.

20. he aquí, te reuniré junto a tus padres y a tiadre hará tu sepultura paz, y no verán tus ojos todo mal que yo he de traer sobre este lugar. Y respondió el rey la respuesta.

23,1. Y reanunció el rey, reunir para él, todos los ancianos de Judá y Jerusalén

2. y subió el rey a casa de Yahve, y todo hombre de Judá y, más los habitantes de Jerusalén con él, y los sacerdotes y los profetas y, todo el pueblo, desde el pequeño hasta el grande, y se leyó a sus oídos, todas las palabras del libro de la Alianza, el que se encontró en casa de Yahve.

Contexto amplio e inmediato del relato<sup>112</sup>

El contexto amplio de 1-2 Reyes narra el período de cuatrocientos años, de historia de la monarquía israelita desde los últimos días de David hasta el destierro de Jeconías en Babilonia. Época en la que la sociedad se mide de

<sup>109</sup> Es una traducción libre de la autora, superpuesta por el toter, Dr. Carlos Luis Suarez auxiliada con Bible works 6.0, RAHILLAS A.-TARTAGONA L. *Arqueología testamento intertextual hebreo-español*, pp. 1735-736, II 264-267, y, MARTÍNEZ AMADOR E. *Gramática gramatical y de dudas del idioma: estudio gramatical filológico e histórico de nuestra lengua*.

<sup>110</sup> Se ha tomado en cuenta desde 2Re 22,10 a 2Re 23,2, a efecto de delimitar el texto con mayor precisión, excluyendo 2 versículos azos y después del relato en cuestión.

<sup>111</sup> Hemos corregido para la traducción, el término "barrio nuevo". Con ello nos estamos refiriendo a la sección segunda, construida luego de la caída de Samaria para acoger a los inmigrantes del norte.

<sup>112</sup> Para esta nomenclación suscribo lo expresado por O'BRIEN M.-L'AMPELL A., o.c. pp. 557-550

acuerdo a la fidelidad a Dios, cuya presencia se expresa en la palabra profética, bajo el esquema profecía-cumplimiento<sup>113</sup> y la figura del Templo de Jerusalén.

No estamos hablando de datos históricos exactos pero, no es ficción narrativa, sino, una profunda reflexión sobre el pasado de Israel con genuina preocupación historiográfica. Usa varias fuentes, como los "Anales de los reyes de Judá y de Israel" que, encuentran sus paralelos en otros textos del medio Oriente, cuyas tradiciones ilustran instituciones como la alianza, los jueces, los reyes y los profetas durante el bronco medio.<sup>114</sup>

Una visión panorámica de los libros de Reyes muestra tres partes: la primera desde la sucesión de Salomón hasta su muerte (1Re 1 -11,43); la segunda desde la sucesión de Roboán y la división del reino hasta la deportación de Israel a Asiria (1Re 12 - 2Re 17). La tercera va de Ezequías hasta el destierro de Babilonia (2Re 18-25).

En cuanto al contexto inmediato, la pericopa se ubica en los capítulos finales del 2Re, ya en el ocaso de la realeza davídica, donde convergen las teologías deuteronomista, real y profética, durante el reinado de Josías (2Re 22,1-23,30). Se enmarca en el descubrimiento del libro de la Ley. Su lectura, asimilación y renovación de la Alianza, con la celebración de la Pascua, son el telón de fondo del texto estudiado.<sup>115</sup>

Este texto, así como la reforma en su totalidad brinda una visión de las relaciones de Israel con Dios, en las que se conjuga la complejidad de la experiencia humana con el misterio divino.

### Propuesta de estructuración literaria del texto<sup>116</sup>

Podemos dividir el relato en tres partes, en forma concéntrica (A,B,A):

<sup>113</sup> Cf. 1Re 21.

<sup>114</sup> MATTHEWS V. BENJAMIN D., *Paralelos del Antiguo Testamento*, p. 57.

<sup>115</sup> El libro es descubierto durante unas reparaciones en el Templo, lo que habla a favor de una devoción por parte del rey, análoga al excentro: luego de hallarlo, envía a consultar a Yahve, el cual es que recuerda el recurso de Ezequías a Babilonia durante la amenaza asiria (2Re 19). De ahí surge un compromiso: sellar la restauración del verdadero culto a Israel. Sin embargo, Judá sufre una profecía de destrucción y ruina para Jerusalén que no se alista por la penitencia y la renovación de pacto. Su profecía, arroja una luz positiva sobre la prematura muerte del rey, disculpándolo del castigo a Judá, que se une a una visión muy negativa del pueblo.

<sup>116</sup> Lohfink propone una estructuración literaria para 2Re 22,1-23,30 en forma quística, de la siguiente manera: a (22,11) fórmula introducción; b (22,2) evaluación; c1(22,3) Templo, libro, correctivos; c2 (22,13) el rey manda; c3 (23,1) el rey emarga; «2 (23,4) reforma cívica; c4 (23,21) pascua en Jerusalén; b (23,25-27) evaluación y; a (23,28-30) conclusión. LOHFINK N., *The cult Reform of Josiah of Judah*, 2Re 22-23 p.461. A los juicios, esta estructura no pasa de ser una mera reconstrucción literaria que deja fuera a. muerte de Judá, alejándose de la realidad del texto, vista como el alejamiento del pueblo a Dios y al libro de la Alianza.

La primera parte A, a su vez, evidencia una estructura concéntrica (A1,B1,A1) que gira en torno a las palabras del libro de la Ley y tiene como personaje principal al rey y sus emisarios. El término rb'D' aparece tres veces (\*):<sup>17</sup>

A1' a su vez, se distribuye en paralelismo (a,b,).

También en la segunda parte B, observamos un esquema concéntrico, el nudo de la trama: Julda profetiza la Palabra de Yahve. El rb'D' aparece en tres ocasiones.

B2 refrenda en paralelismo sinonímico la forma (a,b,b,a). En esta sección observamos el paso gradual de una institucionalización que representa el sacerdote, hacia un camino más carismático y laico, representado por la profetisa Julda.

La tercera parte A', al igual que en las secciones anteriores, presenta una disposición concéntrica, según la cual el rey es nuevamente protagonista. Es un rey transformado que, pasa, de ser un sujeto pasivo, que no oye, a ser un sujeto activo que lee y actúa, no ya en unión con un grupo de emisarios, sino con todo el pueblo, a quien congrega alrededor de la Palabra de Yahve. El יְהוָה de Yahve aparece como conclusión del texto.

A	10	A1 10. Y después el escriba Safán informó al rey, diciendo: el sacerdote Jilqiyah me ha entregado un רָבָד, y Safán leyó el רָבָד, para que lo conociera el rey.	REY	Palabras del libro de la L.E.Y
	*11	B1 11. Acordó que al escuchar el rey las קְסָם הַחֹרֶן כִּסְיָו נִשְׂרָף נִשְׂרָף נִשְׂרָף rasgó su vestido		
	12	A1' 12. Entonces, ordenó el rey a Jilqiyah, el sacerdote, y a Aqbar, hijo de Safán, y a Akbar, hijo de Mikayah, y a Safán, el escriba, y Asoyah, el secretario del rey, diciendo: 13. Vayan a consultar a Yahve por mí, y por el pueblo y por toda Judá sobre las מַעֲשֵׂי de este r.p.se...que se ha encontrado.	Emisarios	
	**12	a. porque grande es la ira de Yahve, porque arde sobre nuestros huesos b. porque no escucharon nuestros padres las מַעֲשֵׂי de este רָבָד para hacer cumplir todo lo escrito para nosotros.		



	14	A2 14. Entonces, fueron Jilqiyah, el sacerdote y Aqbara, y Akbar, y Safán, y Asoyah, donde Julda, la profetisa, mujer de		
--	----	--	--	--

<sup>17</sup> El término רָבָד presente (1x) y (2x) el objeto ya no se desarmilando la idea de graduación en dos variantes. De parte del rey se ve un crecimiento cualitativo en el temor a Yahve, y respeto por su Palabra, que hace extensivo a todo su pueblo (concomitante simultánea).

		<p>5) tum, hijo de Tiquah, hijo de Jarías, guardia de vestidores. Ella habitaba en el barrio nuevo y se hablaban.</p> <p><b>B2</b> 15. Ella les dijo: Así dice Yahve, Dios de Israel, díganle al hombre que les ha enviado:</p> <p><b>B3</b> 16. Así dice Yahve: he aquí que traigo mal para este lugar y sobre los habitantes: todas las <b>הַבָּיִת</b> que leyó el rey de Judá.</p> <p>17. -Porque me abandonaron y ofrecieron incienso a otros dioses, y me irritaron con todas las acciones de sus manos,</p> <p>→ arderá mi colera en este lugar y no se apagará.</p> <p><b>A2</b> 18. y al rey de Judá que les ha enviado para consultar a Yahve, así le dirán: Así dice Yahve, Dios de Israel. <b>וְיִשְׁמְעוּ</b> que escuchaste,</p> <p>19. - porque se enterneció tu corazón y te humilaste delante de Yahve y escuchaste lo que dije sobre este lugar y sus habitantes, que serían para ruina y maldición y,</p> <p>- porque raspaste tu vestido delante de mí,</p> <p>→ también yo te he escuchado,</p> <p>20a. Fecundo aquí, te recibiré junto a tus padres y añadire hacia tu sepultura paz, y no verán tus ojos todo mal que yo te he de traer sobre este lugar.</p>	JULIA	Palabra de YAHVE.
--	--	--	-------	-------------------



		<p><b>A3</b> Y repunera al rey la <b>דָּבָר</b></p> <p>23,1. Y encargó el rey, acudir para él, todos los ancianos de Judá y Jerusalén.</p> <p><b>B1</b> 2. y subió el rey a casa de Yahve, y todo hombre de Judá y todos los habitantes de Jerusalén con él, y los sacerdotes y los profetas y todo el pueblo, desde el pequeño hasta el grande,</p> <p><b>A1</b> y se leyó a sus oídos, todas las <b>הַבָּיִת הַזֶּה</b> el que ese día vino en casa de Yahve.</p>	Financiero	Palabras del Rey de la Alianza pueblo
--	--	---	------------	---------------------------------------

118

### a. Características literarias

2Re 22,10–23,2 es una narración que conjuga, como género literario concreto, el *oráculo de condena* u *oráculo de juicio*, en los que Dios funge de Juez, y su palabra precede al castigo que seguirá.

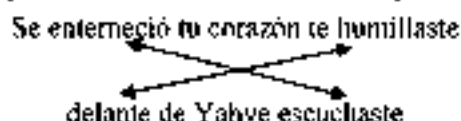
La composición del texto se basa en unos cuantos elementos que muestran una estructura dialógica, que se observa en las tres partes del relato, donde el redactor final acentúa la autoridad de la profetisa cuya palabra, anuncia destrucción y muerte.

<sup>11</sup> Véase p. 104

## b. Recursos literarios

Destacamos como recursos literarios:

- *genealogías*: referidas todas a los personajes masculinos del relato, sacerdote, escriba, servidor, marido de Julda; más nunca reseñados a la profetisa, lo que nos recuerda la genealogía de Marla<sup>19</sup> en el ST, representada en la casa de José. "Aijeam, hijo de Safán, y a Akbor, hijo de Mikayah"; "Julda, la profetisa, mujer de Sulum, hijo de Tiquah, hijo de Jarjas, guardia de vestidores" (2Re 22,12.14).
- *paralelismo sinonímico*: cuando el segundo miembro repite el primero con alguna variante. "arderá mi cólera en este lugar y no se apagará" (2Re 22,17).
- *paralelismo antitético*: cuando se hacen afirmaciones contrapuestas. "no escucharon a los padres te reuniré con tus padres" (2Re 22,13.20).
- *paralelismo dinámico o progresivo*: dos ideas semejantes en progreso "me abandonaron y ofrecieron incienso; provocarme con las acciones de sus manos" (2Re 22,17).
- *braquilogía*: forma particular de elipsis, en la que se omiten palabras que pueden suplirse fácilmente con base en la naturaleza del asunto que se trata: "Así dice Yahve, Dios de Israel, las palabras que escuchaste" (lit) La frase queda cortada, pero se alivina lo que ha de suplirse del mundo siguiente "Así dice Yahve, Dios de Israel, las palabras que escuchaste, se cumplirán, porque se enterneció tu corazón y te humiliaste en nombre de Yahve" (lit) (2Re 22,18).
- *quiasmo*: por la disposición cruzada de 4 elementos pares (2Re 22,19):



- *eufemismo* por el empleo de palabras agradables para expresar sentimientos delicados, observándose un marcado contraste entre el hebreo y otros idiomas al respecto. Así, mientras los seres humanos, adornan el pecado con eufemismos, la Biblia lo describe con toda su miseria y abominación<sup>20</sup> "Heme aquí, te reuniré con tus padres (n sea, morirás) y añadiré hacia tu sepultura paz" (2Re 22,20).

<sup>19</sup> cf. Mt 1,117. Lc 3,23-38.

<sup>20</sup> BULLINGER F., LA CUFENA F., *Décor de figures de figures* p. 592

- *inclusión*: elementos iguales al principio y final: "rargó sus vestias" (2Re 22,11,19); "nuestras padres/ tus padres" (2Re 22,13,20); "libro de la Alianza" (2Re 22,11;23,2).

### c. Categorías literarias

Se hace necesario adentrarnos en las categorías semánticas y lexicales que nos permitan estudiar el texto y encontrar las claves de aplicación, reconstrucción, interpretación y reescritura del mismo.

La *categoría semántica* gira en torno a la idolatría, de allí acepciones a la ira, el incienso, el mal, la adoración a otros dioses, la ruina, arder, ser sordos a la Palabra.

Las *categorías lexicales*: nos permiten establecer nueve conjuntos de términos o categorías lexicales.

*Construcción*: ciudad, templo, sepultura

*Lenguaje*: palabras (7x), informar, escuchar, decir, proclamar

*Totalidad*: todo, toda, todos, todas, habitantes de Jerusalén

*Uniformidad*: rey de Judá, Yahve Dios de Israel, abandonu, hijos, padres, ruina, maldición

*Lugar*: Jerusalén, Israel, Judá, Templo, casa de Yahve, donde se inicia y finaliza el relato.

*Tiempos*: después, aconteció, entonces

*Personajes*: Yahve, Dios de Israel es el personaje principal, Judá su vocero, Josías, rey de Judá, sacerdotes, escribas, pueblo todo, habitantes, pequeños y grandes.

*Desplazamientos*: trasladarse, ir, regresar, enviar, traer, subir, reunir, abandonar

*Verbos que tienen que ver con los sentidos*: informar, leer, escuchar, decir, hablar, ver

*Situación inicial*: Se observa un cambio entre la situación del principio y el final de la historia: al comienzo hay rigidez, parálisis, abandono de la Ley y ruptura de la alianza, sordera, localización, totalidad, orgullo<sup>121</sup>, autosuficiencia, pasividad.

<sup>121</sup> En el pueblo había la convicción, sustentada en los recuerdos mosaicos pero, sobre todo, por la ideología de la monarquía y el templo, favorecía el orgullo y los excesos, y fomentaba la ilusión respecto al puesto de Israel en el mundo. BRLEGGEMANN W. O.C. pp. 671-672.

*Situación final:* Al final, flexibilidad, movilidad, vuelta a la Ley y celo por la alianza, escucha, expansión, parcialidad, sensación de carencia, actividad, celebración de la Pascua.

*Sucesos entre esos dos momentos*<sup>12</sup>: entre el inicio y el final, se da la profecía de Julda, centro del relato, en la que hace de vocera de la Palabra de Dios.

### Estudio por versículos de 2Re 22,10-23,2

Como se evidenció al presentar la estructura literaria, el término **סֵפֶר** (palabra) tiene una presencia relevante en el texto. De hecho, está presente 7 veces (2Re 22,11.13(2x).15.16.18; 23,2). ¿Por qué este uso del סֵפֶר que remite a la creación? ¿Será que estamos asistiendo a una nueva creación o re-creación de la Palabra?

Dios ha dado un libro a su pueblo, que ha sido dejado de lado y olvidado. La Palabra de Dios ha sido ignorada una y otra vez. Reconocer el propósito soberano de Yahve es la única condición de bienestar del mundo: por el contrario, no reconocer dicha soberanía, puede acarrear problemas<sup>13</sup>. Este hecho: el encuentro del libro de la Ley, la Palabra de Dios y su autenticación por parte de Julda, son los acontecimientos claves de esta pericopa<sup>14</sup>:

**22,10:** Con el descubrimiento del libro de la Ley se desencadenan los acontecimientos: el sacerdote entrega el libro, el rey es informado, el escriba lee.

**22,11:** El rey rasga sus vestiduras, hecho que se repite de manera inclusiva en el v.22,19. El vestido complementa la imagen exterior y refleja algo de su interior; el cambio de vestido puede representar un cambio interior<sup>15</sup>. Rasgar los vestidos es un gesto penitencial, una señal externa de una respuesta del corazón. Dios no desea "arrepentimiento" sólo al nivel de comportamiento, sino que quiere un arrepentimiento que comience y fluya de un corazón que regresa a Él.

<sup>12</sup> Encontrar el centro transformador y el dinamismo que permita entenderlo es nuestra prioridad. Como punto de partida comenzamos desmenuando los términos del texto y examinando las oposiciones entre el principio y el final del relato, como paso necesario en la búsqueda del mecanismo transformador. cf. HÉAZ-CASIRRELLÓN M. *Leer el texto, vivir la Palabra. Manual de iniciación a la lectura estructural de la Biblia*, pp. 101-123.

<sup>13</sup> HRTIEGGEMANN W., o.c. p.667.

<sup>14</sup> PRIEST J. *Julda's oracle*. *KT 36*, pp.366-368.

<sup>15</sup> LURKER M., *Diccionario de imágenes y símbolos en la Biblia*, p.240.

- 22,12:** Se presentan los personajes de la trama, todos dicen relación al rey y al Templo
- 22,13:** Muestra a cuatro personas como miembros de una delegación real que va a consultar a Yahve en la persona de Julda (v. 14), aunque no se dice nada específico sobre lo que hacen estos cuatro cuando vuelven donde la profetisa. Tampoco, el oráculo de Julda brinda ninguna ayuda en la determinación de la identidad "del libro de la ley", ni proporciona ninguna información explícita sobre su contenido, ni ofrece ninguna conexión entre encontrar del libro de ley y las reformas que siguen. Su presencia refleja la ideología de la tradición Deuteronomista que presenta a profetas como intermediarios entre Dios y el rey.
- 22,14:** Menciona la sección segunda de Jerusalén, que fue construida luego de la expansión de la ciudad, durante la época de Ezequías, cuando se hacen una serie de mejoras en la ciudad<sup>126</sup>, necesidad que se da con la migración de los hermanos del Norte, luego de la caída de Samaria. Los datos arqueológicos suponen una población para la época de unos 15 mil habitantes.<sup>127</sup> El guardián de los vestidos, señalado en este versículo como esposo de Julda, probablemente era también un empleado del Templo, según la analogía de 2Re 10.22, que habla de un guardián de los vestidos en el templo de Baal en Samaria<sup>128</sup>.
- 22,15:** La frase "Así dice Yahve" (15.16.18) es mucho más que una fórmula clásica de introducir el mensaje profético<sup>129</sup>. No es pronunciada por Julda a la ligera, es indicación de que la declaración que va a decir no se origina en su mente, ni es fruto de su reflexión personal, sino que viene de arriba, de Dios mismo. Por eso cuando habla la palabra de juicio sobre Jerusalén, se estremece como si estuviese ya viendo el desastre que vendrá<sup>130</sup>.

<sup>126</sup> cf. 2Re 29-31.

<sup>127</sup> FRADES E. *Apuntes de Textos proféticos del AT*, p.24.

<sup>128</sup> VAUX R. de., *Festines*, u.c. pp. 491-492.

<sup>129</sup> El oráculo de juicio frecuentemente, concluye con una sentencia de muerte que es definitiva e innegociable. BRUEGGEMANN W., u.c. p. 669.

<sup>130</sup> Los profetas (...) no fueron pensadores en el sentido helénico de la *logos*, era seres que clamaban, arremolinaban, ordenaban, gemían o exultaban: sus oráculos poseían la amplitud y profundidad de la palabra original, primordial, que constituye la situación de diálogo en cuyo seno está el pecado. RICOEUR P., *Simbol y subjetividad*, p. 304.

**22,16-17:** La palabra celoso<sup>11</sup> en hebreo, tiene muchos sentidos. Evoca el color rojo que invade el rostro, los cuales pueden ser por rivalidad o envidia o ardor amoroso. Pero también se relaciona con obediencia, con el entusiasmo con que nos dejamos llevar. Como adjetivo כַּלְלוֹס posee dos formas en hebreo, una simple modificación vocálica, designa los celos de Dios, que no es otra cosa que el ardor de la naturaleza divina<sup>12</sup>. De allí la ira divina cuando el ser humano se desvía por cauces distintos a la Alianza: Yahve da curso a su cólera cuando Israel no observa los preceptos de la Ley, que es la que mantiene al pueblo como tal; de ahí que su ira se inflame por una razón: la santidad de Israel debe ser el espejo en la tierra de la santidad divina<sup>13</sup>. El adverbio "todus" כָּלֵךְ señala la participación plena y total del pueblo, tanto en el pecado como en el arrepentimiento.

**22,18:** La crítica de Judá, al igual que la de muchos otros profetas, busca desenmascarar el verdadero culto a Yahve, que ha quedado ignorado en el Templo y fuera de él. Se enraiza así, en una tradición sapiencial que no tiene a menos, tutearse con reyes, sacerdotes y notables, para decir verdades no siempre gratas al que escucha. La palabra de Dios debe ser escuchada y asumida.

**22,19:** Yahve es un Dios que oye, y ese oír de Yahve es escuchar, interpretar y, al mismo tiempo, perdonar. Es el mismo Dios liberador que oyó el clamor de su pueblo esclavizado en Egipto y que quiere seguir liberando pero, necesita la conversión del ser humano. En este relato, como en el Éxodo abundan los verbos que tienen que ver con los sentidos; oír, leer, mirar, escuchar.

El ver<sup>14</sup> de Yahve o רָאָה es su irrupción en la historia de los pueblos, una mirada que no es imparcial, que se fija en el pequeño, el pobre, el huérfano, la viuda, todo el que sufre; pero, también mira las infidelidades<sup>15</sup> a su proyecto de fraternidad y amor y hace juicio.

El verbo שָׁמַע<sup>16</sup> se encuentra en la invitación a oír formulada en imperativo<sup>17</sup>. Es además órgano de la audición y como tal, sobre

<sup>11</sup> cf. Ex 4,14

<sup>12</sup> cf. Is 59,17

<sup>13</sup> cf. Lv 19,2.

<sup>14</sup> cf. Sal 17,2. Is 21,2

<sup>15</sup> cf. Ez 12,27.

<sup>16</sup> cf. 1 In 4,23, Jr 31,10-32,1

ludo en la literatura sapiencial, es órgano del conocimiento y la comprensión<sup>138</sup>, comparte esta función con el corazón. Así, pasamos al oído de Yahve, quien en un bello antropomorfismo, escucha al pueblo, oye su clamor, descubre el oído del ser humano<sup>139</sup>, al confiarles su misión, ordena a los profetas que hablen al oído<sup>140</sup>, Israel oye<sup>141</sup> su palabra o se cierra<sup>142</sup> a ellas.

Esto nos lleva a otro concepto importante para el semita, el corazón (bl.), representa sentimiento y razón integrados. Simboliza para nosotros las emociones. Sin embargo, para el judío, el corazón es la sede de la razón, y "está en relación con la liturgia, que es el servicio del corazón, para hacer memoria de la presencia de Dios entre el pueblo"<sup>143</sup>. De allí que se puede tener un corazón de oro o de piedra, no tener corazón o tener el corazón en la mano; es la sede de los afectos y la parte inconsciente donde se entaizan todas las actividades del espíritu<sup>144</sup>.

**22,20:** Aparece la partícula  $\text{לִפְנֵי}$  que se presenta en los textos bíblicos<sup>145</sup>, en situaciones judiciales, en las que Yahve acusa a su pueblo de no escucharle y presenta una sentencia condenatoria o salvífica, "en los casos de juicio o de castigo, siempre se deja lugar a la absolución de un resto. En el texto se apunta a las condiciones de ese resto y deja entrever los motivos por los que se llega al perdón: sólo se salvan los que invocan el nombre de Yahve"<sup>146</sup>. Es lo que hace Josías. Si Dios lo escucha es porque hay una unión penitencial. El Yahve encolerizado ha herido, el Señor de la misericordia cura y perdona. El ser humano no puede seguir vivo más que permaneciendo al lado de la fuente divina. En el

<sup>138</sup> JENNIFER WESTERMANN *oc.* 165.

<sup>139</sup> cf. *Jb* 12,11.

<sup>140</sup> cf. *1Sam* 3,11.

<sup>141</sup> cf. *Ec* 11,2.

<sup>142</sup> cf. *Ex* 24,7.

<sup>143</sup> cf. *Jr* 7,24.

<sup>144</sup> JACIR DE FREITAS F., "La relectura del *Sberá* Israel en los Evangelios y Hechos de los Apóstolos" En *Writia* 40, p. 57.

<sup>145</sup> COCAGNAC M., *Les préfixes bibliques*, p. 233.

<sup>146</sup> cf.  *Gn.* 4,15;  *Ex.* 6,6;  *Num.* 16,11; 20,12;  *Jc.* 8,7;  *Rut.* 1,12;  *1Sam.* 2,20;  *1Re.* 14,10; 22,19;  *2Re.* 1,6; 16; 19,32; 21,12; 22,20;  *2Cr.* 18,18;  *Jb.* 20,2;  *Sal.* 16,9; 75,6; 119,119;  *Is.* 1,24; 5,15; 24; 7,14;  *Jer.* 2,9; 33; 5,2; 14; 6,15; 18; 21; 7,20; 32; 8,10;  *Ex.* 5,7; 10; 11,4; 7; 16; 12,23; 28; 11,8; 13; 20; 25; 14,4; 6; 15,6; 10,35-36; 17,16; 18,50; 20,27,30; 21,9; 17; 29; 22,19; 23,9; 22; 35; 24,6; 9; 25,4; 7; 9; 17; 16;  *Os.* 2,8; 11; 16; 17,3;  *Am.* 3,11; 4,12;  *Mtq.* 1,14; 2,3; 5;  *Srd.* 2,9; 3,8;  *Zec.* 1,6; 1,7.

<sup>147</sup> COLLADO V., "Escatologías de los profetas". En *Anales del Seminario Neoscholasticum de Valencia* Valencia (1972) p. 209.

texto que nos ocupa, no se acompaña de la partícula  $\text{וְיָשִׁיב}$  también presente en los oráculos proféticos y pertenecientes al vocabulario de juicio “como fórmula introductoria de la sentencia o el castigo que impone Yahve”<sup>147</sup> más no a su pueblo, sino a las naciones enemigas.

Llegar al absurdo de morir sin sepultura es el fin más trágico que le pueda suceder a un judío. En Egipto, los hebreos no tenían libertad, el trabajo era humillante, vil, estresante e inhumano, pero tenían lugar donde morir, que comer y donde ser sepultados. (c.f. Ex. 14,12). La sepultura está en estrecha relación con la tierra de los padres, la misma tierra que mana leche u miel, es la tierra del reposo, luego del andar errante en el desierto. Así, el reposo físico de la muerte, se convierte en el símbolo del reposo espiritual del creyente: tanto más en la época post-exílica donde empiezan a tomar cuerpo las doctrinas acerca del más allá y la resurrección.

Hay una evidencia filológica que debemos tomar en consideración, siguiendo a Priest<sup>148</sup> y es que la palabra  $\text{וְיָשִׁיב}$  es utilizada por el editor deuteronomista en los libros de 1-2Samuel y 1-2Reyes, generalmente para referirse a la muerte apacible de los reyes, y no en caso de muerte violenta, lo cual podría dar pie a una investigación, dado que es el único lugar en que aparece en el libro de Reyes, estando presente en otros contextos bíblicos<sup>149</sup>.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>148</sup> PRIEST J. *loc. cit.*, p. 366.

<sup>149</sup> En el oráculo se da la promesa que Josías morirá “en paz” (v.20). Es significativo porque es el único caso en que las palabras de un profeta auténtico no fueran satisfechas en la historia Deuteronomista como expresión confiable de la voluntad divina. También conduce a la conclusión que una vida de la piedad y de la obediencia no trae necesariamente bendiciones tangibles. Los eruditos que han comentado respecto a la discrepancia entre el oráculo de Jaldá y las circunstancias de la muerte de Josías no hacen caso a menudo de la evidencia teológica y en lugar de otro la utilizan como oportunidad de discutir la historia composicional del texto. Sin embargo, atendido al efecto retórico de  $\text{וְיָשִׁיב}$  de Jaldá, se muestra que fue compuesto cuidadosamente para subrayar la conexión de las palabras de Jaldá con el libro de la ley. El oráculo contiene dos profecías: vv. 15b-17 y vv. 18-19. Cada una se introduce con su propia fórmula del mensajero: v. 15b y v. 18b, v.20, que concluye el oráculo. El versículo 16 habla explícitamente del juicio que vendrá en Jaldá e implica que el contenido del libro de la ley sirve como la medida de las atensas del pueblo. La frase: “las palabras que has oído” en el segundo versículo (v. 18b) refiere a la primera profecía y al libro de la ley que se ha leído a Josías (2Re 22,13). Así, el libro de la ley ata las dos partes que la profecía de Jaldá junta. El oráculo de Jaldá, no es la única vez en que los libros de reyes hablan sobre el extremo trágico de Jaldá. Está la primera vez en el rezo de Salomón por el templo. Aquí los asombros del rey hacia Egipto, como posibilidad de Israel (1Re 8,46-53). El comentario editorial hecho después de la historia de la caída del reino norteño es el segundo caso (2Re 17,9-20). Finalmente, los profetas hablan cuando Manasés (2Re 21,14). Las palabras de Jaldá, sin embargo, transforman el exilio de Jaldá de una posibilidad a una predicción. Mientras que v. 15b-17 era condenación general de Jaldá, los vv. 18-19 son

Del mismo modo, Sweeney considera que el oráculo de Judá es producto de una edición josíanica de la obra Deuteronomista, que sirvió a los propósitos de la reforma, que galvanizó las acciones de Josías.<sup>150</sup>

La alusión a los padres implica ser receptores de la promesa y de las bendiciones; los pecados pesan en la relación de Dios con los descendientes; de manera que el problema de la solidaridad de los hijos con los padres recibe diversas soluciones en la Biblia. Recordemos la antigua fórmula de confesión: “Yahve que castiga la culpa de los padres en los hijos, nietos y bisnietos”<sup>151</sup> Ezequiel y Jeremías<sup>152</sup> recuerdan la solidaridad de las generaciones y afirman cómo las decisiones tomadas por una generación tienen repercusión en las que siguen.

Sin embargo, vemos en la corriente profética, a la que pertenece Judá la necesidad de afirmar que la nueva generación proveniente del exilio, goza de libertad para tomar decisiones de vida y no, para seguir con opciones de muerte, tomadas con anterioridad por sus predecesores.<sup>153</sup>

**23,1-2:** El rey se transforma, el mensaje de Judá parece haber calado en él, al punto de manifestar un obrar nuevo en un contexto donde no parece haber novedad alguna<sup>154</sup>. El Dios generoso que perdona las culpas gobernará sobre Israel, y éste dejará de lado su orgullo, más, tendrá que pasar la experiencia del exilio para comprenderlo.

Los verbos de movimiento que acompañan el texto, como: subir **יָעַל** reunir **יָקַם** hicieron volver **שָׁבַע** enviar; así como los verbos

concretos y específicos. El oráculo de Judá, como las otras palabras del juicio en Jerusalén de los libros de 1-2 Reyes, es una composición del Deuteronomista. Fue insertado entre la historia de encontrar del libro de Lev y la cuenta de la reforma religiosa de Josías. El propósito del oráculo era ofrecer una explicación para el derrocamiento de las instituciones políticas y religiosas de Judá. Ese es el contenido de las dos profecías de Judá (v. 15b-17). Al mismo tiempo, los dioses de Deuteronomista para abogar por el mensaje de Dios y la obediencia a la ley, es la única manera como Judá podría asegurar su futuro. Esa es la implicación de la segunda profecía (v. 18-19), que promete que Josías morirá “en paz” - una profecía que los lectores sabrán que fue incumplida. HOPPE L., “La muerte de Josías y el significado del Deuteronomio” En [www.christusrex.org/www1/fo/m/sbf/Books/L44R4M11CJH.pdf](http://www.christusrex.org/www1/fo/m/sbf/Books/L44R4M11CJH.pdf) (22/12/2007)

<sup>150</sup> SWEENEY M., *King Josiah of Judah: The last Messiah of Israel*, p.29.

<sup>151</sup> cf. Ex 20,5; 34,7; Nm 14,18; Dt 5,9 Jr 32,18.

<sup>152</sup> cf. Ez 18,2-4; Jr 31,29-30.

<sup>153</sup> BRJEGGEMANN W., o.c. p. 719.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 673.

que implican cambio como: **רָשַׁעְתָּ** rasgaste **וַיִּקְרַע** quemar incienso **וַיִּקְשָׁר** abandonar **וַיִּבְנֶה** obrar **לְעֵשׂוֹת** hallar **וַיִּבְנֶה** de algún modo nos hacen pensar que "todos" no pueden ser observadores pasivos, sino que tienen que tomar partido activamente en el proceso de cambio.

Este relato, comienza y termina en el Templo, donde se renueva la alianza con Yahve, es allí donde se lleva a la plenitud el yavismo<sup>16</sup> y donde se relaciona toda la vida con la **בְּרִית** para establecer una **בְּרִית**<sup>16</sup> Dios toma la iniciativa, el ser humano debe responder y lo más grande de nuestra libertad es que podemos incluso, decir a Dios que no. *Juda contribuye a mostrarnos un camino, en el que la sabiduría y el tradicionalismo no admiten soluciones celestiales, sino compromisos provisionales terrestres*<sup>17</sup>.

En el análisis por versículos, se ha podido constatar una gradación que pasa por la información, lectura y conocimiento, con dos consecuencias: una interiorización o toma de conciencia de una situación inicial que amerita correctivos.

De allí que el segundo paso sea una intensificación que destaca la importancia de la escucha: **שָׁמַעַתְּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ** (Dt 6,4) Se ha entregado un libro, para que sea escuchado; no se ha hecho, ni se han obedecido las palabras. Sólo cuando se da una toma de conciencia, comienza el proceso de conversión, de escucha y obediencia; sólo entonces Dios escucha el clamor de quien se arrepiente. Sólo entonces, se puede caminar detrás de Yahve, rendirle culto, escuchar su palabra y guardar los mandamientos, sólo así se puede vivir unido a Yahve (cf. Dt 13,5).

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 694.

<sup>17</sup> KRATZ H., *Wisechip in Israel*, p.123. Citado por BRUEGGEMANN W., o.c. p.694.

<sup>18</sup> BRUEGGEMANN W., o.c. p.726.

## Relato paralelo de 2Cr 34,1-35,19

2Re 22,10-22,2	2Cr 34,18-34
<p>20.11 Y después el escriba Safán informó al rey, diciendo: el sacerdote Jilqiyah me ha entregado un libro, y Safán leyó el libro para que lo conociera el rey.</p>	<p>18.18 Entonces informó Safán el escriba al rey, diciendo: El sacerdote Jilqiyah me ha dado un libro, y Safán leyó de él en la presencia del rey.</p>
<p>12.12 Aconteció que al escuchar el rey las palabras del libro de la Ley, rasgó su vestido.</p>	<p>19.19 Y sucedió que cuando el rey oyó las palabras de la ley, rasgó sus vestidos.</p>
<p>13.13 Entonces, ordenó el rey a Jilqiyah, el sacerdote, y a Akiqam, hijo de Safán, y a Akhor, hijo de Mikayah, y a Safán, el escriba, y Asayah, el servidor del rey, diciendo:</p>	<p>20.20 Entonces el rey ordenó a Jilqiyahu, el sacerdote, a Akiqam, hijo de Safán, a Aboón, hijo de Mikah, al escriba Safán y a Asayah, sirviente del rey, diciendo:</p>
<p>14.14 Vayan a consultar a Yahve por mí, y por el pueblo y por todo Judá sobre las palabras de este libro, que se ha encontrado, porque grande es la ira de Yahve, porque no se oye sobre nuestros oídos, porque no escucharon nuestros padres las palabras de este libro, para hacer cumplir todo lo escrito para nosotros.</p>	<p>21.21 Id a consultar por mí y por las que quedan en Israel y en Judá, acerca de las palabras del libro que se ha encontrado; porque grande es el nombre de Yahve que se derrama sobre nosotros, por cuanto nuestros padres no han guardado la palabra del libro, haciendo conforme a todo lo que está escrito.</p>
<p>16.16 Entonces, fueron Jilqiyah, el sacerdote y Akiqam, y Akhor, y Safán, y Asayah, desde Judá, la profeta, mujer de Salom, hijo de Tophat, hijo de Jaarah, guarda del vestuario; y ella habitaba en Jerusalén, en el segundo sector, y hablaron con ella acerca de esto.</p>	<p>22.22 Entonces fue Jilqiyahu con los del rey a la profetisa Judá, mujer de Salom, hijo de Tophat, hijo de Jaarah, guarda del vestuario; y ella habitaba en Jerusalén, en el segundo sector, y hablaron con ella acerca de esto.</p>
<p>17.17 Ella les dijo: Así dice Yahve, Dios de Israel, el gran Dios: al hombre que me ha enviado.</p>	<p>23.23 Y ella les dijo: Así dice el Yahve, Dios de Israel: "Así al el hombre que os ha enviado a mí:</p>
<p>18.18 Así dice Yahve: He aquí que traigo mal para este lugar y sobre los habitantes: todas las palabras que leyó el rey de Judá.</p>	<p>24.24 Así dice el Yahve: "He aquí, voy a traer mal sobre este lugar y sobre sus habitantes, es decir, todas las maldiciones escritas en el libro que ellos han leído en presencia del rey de Judá.</p>
<p>19.19 porque me abandonaron y dijeron: No tenemos a Dioses, me irritaron con todas las acciones de sus manos: ahora no volveré en este lugar y no se apagará.</p>	<p>25.25 "Por cuanto me han abandonado y han querido irse a otros dioses para provocarme a ira con todas las obras de sus manos, por tanto mi furor se derramará sobre este lugar, y no se apagará."</p>
<p>20.20 y al rey de Judá que los ha enviado para consultar a Yahve, así le dirán: Así dice Yahve, Dios de Israel: las palabras que escuchaste,</p>	<p>26.26 Pero al rey de Judá que os envió a consultar al Yahve, así le diréis: "Así dice el Yahve, Dios de Israel: "En cuanto a las palabras que has oído.</p>
<p>21.21 porque se ensañó tu corazón y te humillaste delante de Yahve, y escuchaste lo que dije sobre este lugar y sus habitantes, que serían para tu ruina y ruina, y porque rasgaste tu vestido delante de mí, también yo te he escuchado.</p>	<p>27.27 porque se ensañó tu corazón y te humillaste delante de Dios cuando oíste mis palabras contra este lugar y contra sus habitantes, y te humillaste delante de mí, y rasgaste tus vestidos y lloraste delante de mí, te he oído. oráculo de Yahve</p>
<p>22.22 he me aquí, te reuniré junto a tus padres y a tu ciudad</p>	<p>28.28 He aquí, te reuniré con tus padres y serás</p>

lleva tu sepultura paz, y no verán tus ojos todo mal que yo he de traer sobre este lugar. Y repitieron al rey la respuesta.

<sup>148</sup> Y encargó el rey, reunir para él, todos los ancianos de Judá y Jerusalén.

<sup>1</sup> y subió el rey a casa de Yahve, y todo hombre de Judá y todos los de Jerusalén con él, y los sacerdotes y los profetas y, todo el pueblo, desde el pequeño hasta el grande, y se leyó a sus oídos, todas las palabras del libro de la Alianza, el que se encontró en casa de Yahve.

recogido en tu sepultura en paz, y tus ojos no verán todo el mal que yo voy a traer sobre este lugar y sobre sus habitantes. Y llevaron la respuesta al rey.

<sup>2</sup> Entonces el rey mandó reunir a todos los ancianos de Judá y de Jerusalén.

<sup>1</sup> y subió el rey a la casa del Yahve con todos los ancianos de Judá y de Jerusalén, los sacerdotes, los levitas y todo el pueblo, desde el mayor hasta el menor, y leyó en su presencia todas las palabras del libro de la Alianza que había sido hallado en la casa del Yahve.

Las diferencias entre los libros de Reyes y los de Crónicas al reconstruir la historia de los reinados de Judá, son evidentes. Crónicas, a diferencia de Reyes, no reconoce la legitimación de los monarcas de Israel<sup>148</sup>, incluso elimina algunos datos relativos a estos reinados. Y no sólo eso, cuando narra los acontecimientos del reinado de Salomón, no edita pasajes que lo dejan mal parado, como cuando precipita la crisis de la secesión de las tribus del Norte (cf. 1Re 11).<sup>149</sup>

Mientras que la lista de los comentaristas que vienen a la defensa de Judá es larga, la grieta en la Escritura sigue siendo visible. A pesar de las tensiones en el texto, se hace alusión detrás de las escenas, a los acontecimientos que ocurrirán en 2Re 23. Esto es una estrategia deuteronomista, la que se evidencia en su paralelo de 2Cro, donde encontrar el libro y la profecía de Judá son seguidas inmediatamente por la renovación de la alianza y la celebración de la Pascua.

Si la conexión de Judá con Asherah, y Baal estaba en el Deuteronomista, no está al parecer en el Cronista.<sup>150</sup> Tampoco coinciden los personajes: el Akbor de 2Re es el Abdón de 2Cro.

En relación al texto que nos ocupa, el periodo de las reformas se presenta como muy breve, desde el momento en que se encuentra el Libro, más no era necesario ese encuentro para comenzar con los cambios. Esa opinión parece desprenderse de 2Cr 34,3, cuando presenta una variante que ubica la reforma en el año diez del reinado de Josías.

Coincidimos con Malamat<sup>161</sup> cuando afirma que el Cronista rehizo la historia con una intención teológica que distorsiona el orden cronológico, en cuyo caso es razonable suponer que dichas reformas comenzaron en fecha

<sup>148</sup> BALPERN H., o.c. p.473

<sup>149</sup> *Ibid.*, 473.

<sup>150</sup> MCKINLAY, o.c. p. 4

<sup>161</sup> MALAMOT A.-TADMOR IL-SILRN M., o.c. p.163.

anterior, incluso durante el reinado de Asurbanipal y habrían llegado a su culmen en el decimoctavo año de su reinado<sup>162</sup>.

De hecho, el Cronista<sup>163</sup> construye casi en paralelo el relato del descubrimiento (A) con el de la reforma (B) a la que éste dio lugar. Veámoslo comparativamente

2Cr 34 A	2Cr 34 B
Envío de Safán, Naasas y Juás (34,8)	Consejería de los ancianos de Judá y Jerusalén (34,20)
Proyecto: reparar el Templo (34,8) Descubrimiento del Libro (34,14-19)	Proyecto: leer el libro de la Ley (34,30-31)
Safán lee el libro ante el rey (34,16)	El rey lee el libro ante la asamblea (34,30)
Reacción: Josías desgana sus vestidos (34,19) El rey ordena consumar a Yahué (34,20)	Reacción: se ha establecido una alianza (34,32) El rey hace desaparecer la costanza (34,32a)
No guarda la palabra de Yahué (34,21)	No repuntaria de Yahué (34,32b,c)
Yahué amenaza por boca de Jitán, según esta escrito en el Libro (34,24)	Según la palabra de Yahué transmitida por Moisés (35,6) y la orden del rey (35,10) se celebra la Pascua (35,1-19)
La ira de Dios contra su pueblo (34,25)	
La gracia concedida a Josías (34,26-28 <sup>a</sup> )	
Los enviados vuelven al rey con la respuesta de Yahué (34,28b)	Resumen de la obra de reforma comprendida por el rey (35,16)
"Todo Israel" y la lectura del Libro de la Ley (34,29-32)	"Todo Israel" y la celebración de la Pascua (35,17-19)

Es un relato dinámico que pone el acento en la piedad del rey. Destaca además, el papel de los levitas, quienes llevan la dirección de los trabajos, y están presentes en el momento de la renovación de la alianza y dirigen la celebración de la Pascua. Destaca el papel mediador de Moisés en el segundo relato (cf. 2Cr 34,14), quien es colocado como autor de la Ley.

Una diferencia entre ambos relatos, que, casi textualmente son semejantes, se da entre 2Re 22,16 y 2Cr 34,24. En el primero, el castigo se da por las palabras leídas por el rey; en Crónicas, el rey no lee, las oye. Y la expresión "Libro de la Ley" es usada sólo en la versión de Reyes.

Sin embargo, el relato de Crónicas es más detallado y a la vez, más impreciso sobre el episodio. Lo cierto es que estos textos presentan la figura de Josías con tal entusiasmo, solamente comparable con el repudio que presentan a

<sup>162</sup> El Cronista hace ligeros retoques al contenido del oráculo en función de su propio lenguaje, sin cambio fundamentalmente el sentido. AA.VV. *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, p.879

<sup>163</sup> Seguiremos en este punto las disertaciones de ABADIE P., *El Libro de Crónicas*, CB 87, pp.58-59

Manasés. En él se focaliza la fidelidad a Yahvé y la convicción en la certeza de la Palabra de Dios.

No es para menos, el Cronista utiliza profusamente el paradigma Moisés para David y Salomón, minimizando las tradiciones del éxodo; de allí que, Josías, como digno heredero davidico sea leído con benevolencia. Ambas fuentes coinciden en afirmar que Josías subió al trono a los ocho años, lo que implicaba el gobierno bajo regencia.

Sin embargo Crónicas afirma que ya en el año octavo de su reinado demostraba ya su piedad y que la reforma, llevada a cabo en el año duodécimo de su administración se extendió a las ciudades de Manasés, Simeón y Neftalí (cf. 2Cr 34,5-6), incluso hasta las ciudades de Samaria (cf. 2Re 23,19). Con esto, Crónicas parece afirmar que la reforma no tuvo nada que ver con el hallazgo del libro de la Ley, sino con la reconquista de territorios, incluso afirma que el libro fue encontrado al final del proceso mencionado (cf. 2Cr 34,29ss).

Los límites estrictos que el Deuteronomio establece para el poder real, exigiendo una división de poderes y un sometimiento del monarca a la Ley es interpretado de modo diferente en Crónicas, donde "el reinado de los reyes de Israel es asumido como un reinado vicario, en el sentido de que esos reyes no se sientan en su propio trono, sino en el trono del Señor sobre Israel"<sup>64</sup>. De allí la convicción profunda de que la Ley es la mismísima palabra del Dios vivo que apela a la reflexión, a la experiencia personal, a la libertad individual, que conlleva a la bendición o, a la maldición.<sup>65</sup>

Cuando los profetas de Israel interpretan la caída del reino del Norte y, más tarde la de Jerusalén y el exilio a Babilonia, asumen una interrelación entre lo ocurrido como justo castigo a la idolatría del pueblo y la implantación de desigualdades sociales; en cuyo caso, la mayor responsabilidad recae sobre los reyes de Israel y Judá. Sin embargo, el Cronista culmina su relato con una gran esperanza: el país debe volver a la observancia religiosa del sábado, "el sábado de la tierra", del que habla Jeremías<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> GONZÁLEZ A. o.c. p.131.

<sup>65</sup> "Acoged todas las palabras de esta ley, pues no es palabra vana para ustedes: es su vida." (Dt 32,46ss)  
"Mira, yo purgo ante ti la culpa y la fealdad, la muerte y la desgracia... escoge la vida, para que vivas tu y tu descendencia" (Dt 30,15-19)

<sup>66</sup> cf. Jr 25,11, 29,10.

## Contexto teológico, claves de lectura

A partir del análisis del texto, se ha observado el particular relieve del sustantivo **דְבַר** lo que invita a una atenta consideración del término. Es siempre el **דְבַר** de Dios: la acción de Yahve que crea, hace, aparta, se enoja, castiga. Dios se abre al diálogo con su palabra creadora al ser humano.(cf. Gn 1,1 - 2,4) que se manifiesta en el primer acto de la historia salvífica. La acción y la palabra se asocian porque la palabra divina ordena y es obedecida. Dios llama a la existencia y la criatura acude; la relación dice-hace indica que el mundo es una realización de su voluntad.

La presencia en el texto estudiado de **דְבַר** en siete ocasiones<sup>167</sup> indica la perfección de la palabra divina, que se vincula a la Torah y a la Alianza, a lo femenino, como signo de lo fecundante que permite comprender la necesidad de volver al origen y deleitar la Palabra. Es una palabra rica, que narra, que manda, que sanciona conminando o prometiendo; palabra activa y eficaz en la historia que llega y se cumple a través del ser humano y que, a por los profetas es comunicada.

Juda habla la palabra de Yahve, la anuncia y la recrea. El sacerdote y el escriba van en su búsqueda, saben que ella les puede ofrecer un espejo donde mirarse y revisarse sobre la situación caótica que están viviendo. Y ofrece una solución esperanzadora: volver al principio, escuchar la palabra divina, dejarse guiar por ella y obedecerla. La Palabra es el único camino para arreglar el mundo y restablecer el orden, dando a Dios el lugar del Padre creador y a los otros, el del hermano con quien debe compartirse la palabra y la tarea creadora, no en vano somos su imagen y semejanza.

Allí convergen la palabra creadora del principio, que llama (cf. Gn 1), la palabra prometida (cf. Gn 12 - 50), la elección, la fidelidad al pacto (cf. Dt 26,5ss), el llamado de Dios dirigido a los profetas (cf. Is 6), el cumplimiento de la ley, expresado en amor y obediencia (cf. 2Re 23,1-2), la autoridad de la palabra divina (cf. 2Re 22,16).

En nuestro texto, desde la situación inicial a la final, hay una evolución del **דְבַר** en el que el **דְבַר** pasa de ser letra muerta a ser **דְבַר** viva en el corazón del rey y luego, del pueblo. Un pueblo cuyas acciones iban en contra de los lineamientos de la Alianza, lo que lleva a la caída. Observemos dicha evolución:

<sup>167</sup> cf. 2Re 22,1; 11(2x); 16; 18,20,23,2.

v. 22.10: se ha dado un סָפֵר  $\Rightarrow$  se lee, el rey **escucha**

v.11: oye תִּחַרְרֶה סָפֵר הַבְּרִי  $\Rightarrow$  reacciona: **rasga** sus vestidos

v.13: manda a **consultar** las דְּבָרֵי  $\Rightarrow$  no son **escuchadas**, ni **obedecidas**

v.16: se da el cumplimiento de las דְּבָרֵי  $\Rightarrow$  **leídas** por el rey, es el quien proclama su propia sentencia al **pronunciarlas**.

v.18: las דְּבָרֵיִם  $\Rightarrow$  son **escuchadas**

v.19: el rey **escucha** lo que dijo Yahve, en medio de tanta sordera, Y Yahve **escucha** al rey, y lo **escucha** porque hay una acción penitencial: **rasgó** su vestido, **lloró**.

v.20: la דָּבָר  $\Rightarrow$  como **palabra-respuesta**

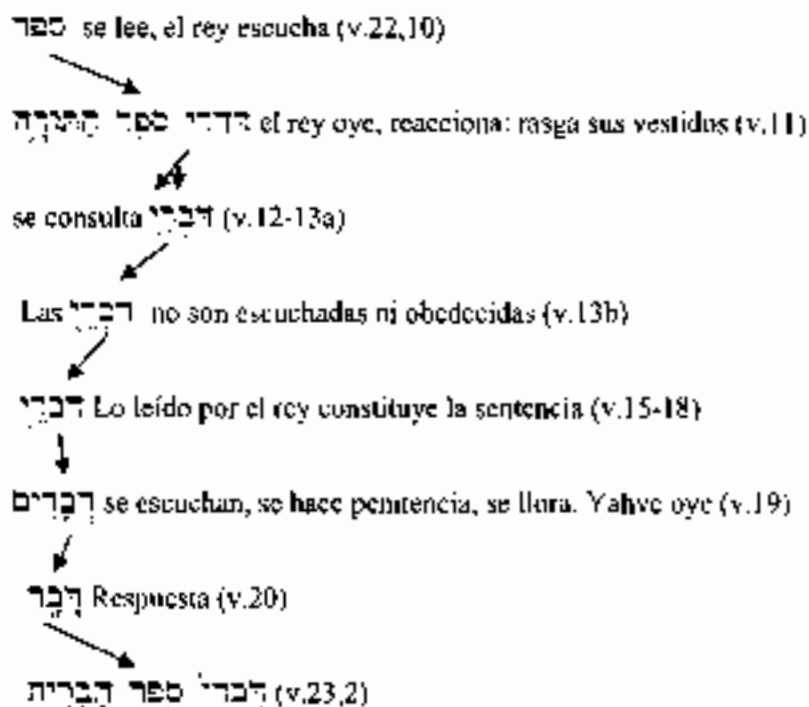
v.23.2: el rey pasa de ser un sujeto pasivo, que **oye**, se convierte en **lector** y actor principal en la **renovación** de la Alianza. Es  $\Rightarrow$  דְּבָרֵי סָפֵר הַבְּרִיית

Dios no acepta otros dioses más que él, más ¿cómo formular su presencia cuando ya no hay templo ni ciudad? Es allí donde es útil la tradición deuteronomista que desarrolla la "teología del nombre" y se ajusta a esta crisis que se evidencia en el texto, el cual trata de fortalecer el don salvífico de Yahve para su pueblo, con miras a fortalecer las necesidades ideológicas del reinado de Josías.

De allí la necesidad de eliminar todos aquellos vestigios que violaban la lealtad exclusiva de Yahve, y que se articulan de manera especial, con la celebración de la pascua. La consecuencia: El libro de la Ley se ha transformado en el Libro de la Alianza.

La Alianza es el punto de partida de la amistad con Yahve, la más importante para el pueblo. Arruigada en el interior de aquel grupo que salió de Egipto, la Alianza echó raíces profundas, produjo troncos y ramas, hojas y frutos. Nació y creció un pueblo.

Sin esta afirmación cae en el vacío cualquier ley pues, Dios sólo hace alianza con hombres y mujeres libres. Y lo hizo en el desierto, pública y abiertamente, en una tierra de nadie. Ahora, la ratifica en el Templo, lugar donde inicia y finaliza la pericopa. Veamos su desarrollo.



La Alianza no es algo meramente jurídico, es un contrato sobre una palabra de amor que revela la ternura misericordiosa del Dios creador y liberador. La sabiduría que este texto nos trasmite es intransigentemente yavista, intensamente ética e inflexible en un mundo que es creación de Yahve<sup>166</sup>, lo cual representa un proceso de conversión que lleva a alcanzar la perfección: la comprensión del verdadero proyecto de Dios sobre los seres humanos y, cómo debe el creyente responder a esa oferta divina.

El דְּבַרֵּי de Yahve transforma el corazón de Josías, que se encuentra con Dios y retorna al desierto, como Moisés, para andar un nuevo camino, pero lo hace esperanzado, algo de lo que carecía el pueblo judío en esos momentos. El es hombre nuevo y libre, capaz de cambiar y tomar las riendas de su propio destino y el de su pueblo.

El sustantivo דְּבַרֵּי está documentado mil cuatrocientos cuarenta veces en el texto hebreo<sup>167</sup> y su significado tiene que ver con decir, hablar y, como tal, no sólo designa a la "palabra", es decir, al concepto lingüístico, portador de un significado, sino también al contenido mismo; de allí que el sustantivo queda

<sup>166</sup> BRUEGGEMANN W: o.c. p.725.

<sup>167</sup> JFNIJE -WESTERMANN U: o.c. p. 617

con algo propio de la actividad del verbo: designa algo que puede dar lugar a una acción.

Como dato curioso: con los mismos radicales de  $\text{רָבַח}$  encontremos otros dos verbos de gran densidad bíblica:  $\text{רָבַח}$ <sup>170</sup> granizar y  $\text{רָבַח}$ <sup>171</sup> extender que, unidos al  $\text{רָבַח}$  nos orientan a la palabra creadora que gemina en el corazón humano. No en vano "como haya la lluvia y la nieve del cielo, y no vuelven allí, sino que empapan la tierra, la fecundan y la hacen germinar para que de semilla al sembrador, así será mi Palabra que sal de mi boca; no volverá a mi vacío, sino que hará mi voluntad y cumplirá mi encargo" (Is 55,10-11)<sup>172</sup>

Yahve es el sujeto de  $\text{רָבַח}$ .<sup>173</sup> Es expresión de su pensamiento, su voluntad y su revelación a la humanidad. Confiamos en que la progresiva comprensión de su  $\text{רָבַח}$ , haya quedado evidente en las palabras profundas por Jilda en su Nombre.

El Dios de la Biblia no es producto del pensamiento ni está al final de un largo proceso de esfuerzos especulativos. En el centro está la experiencia histórica de una comunidad que percibe como Dios se comunica, se expresa y actúa en la creación, por su Palabra y en la vida. Ese Dios cuyos caminos superan los nuestros es el Creador, Justo, el Rey, el Juez y el donante. Señor de la historia, el que se nos revela a través de su amor. Tiene voluntad y una conciencia que aunque no pueda comprenderse, sí puede ser aprehendida como sabiduría planificadora y como Supremo saber. Es el Dios que nos habla desde la tempestad y el reposo.

Esta es una experiencia cotidiana en el ser mujer, porque está arraigada la conciencia de ser portadoras de vida y de mantener una conciencia de igualdad y reciprocidad con los varones, una quienes busca encontrar las claves para mantener la armonía en el mundo en que vivimos y la fraternidad entre los seres humanos. Ahora, ¿qué pueden significar dichas convicciones en la interpretación del texto bíblico y el testimonio de las mujeres, derivado de su lectura?

Un primer momento se orienta a comprender lo que el texto dice, con el uso objetivo de métodos exegéticos y disciplinas auxiliares para lograr un estudio adecuado del pasaje. Mas para los y las creyentes, la exégesis no basta, hace falta que el texto se ponga en diálogo con la vida: no en vano nos pone por

<sup>170</sup> TARGARONA J., o.c. p.110

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 116J.

<sup>172</sup> Texto tomado de la BNP, cf. JENNIE WESTERMAN C., o.c. sobre la palabra *rab*, p.910.

<sup>173</sup> Dios Yahve parece unas 400 veces como sujeto de *dir* piel, de los cuales unos 40, están en los profetas.

delante a mujeres y hombres con sus luchas, desilusiones y esperanzas, de allí que el proceso de lectura "privilegie los momentos de encuentro y plática entre las experiencias vitales de quien hace la lectura y de las personas identificadas en el texto en sus sucesivas realidades cotidianas"<sup>174</sup>

No pretendemos con esta breve exposición agotar toda la riqueza del texto, surgen muchas preguntas, unas son de fácil respuesta, otras se ubican en la posibilidad más que en la certeza, algunos seguirán generando inquietudes.

El qué un grupo tan selecto, entre sacerdotes y escribas, vaya a consultar a Jilda y no a Jeremías o, a los profetas cortesanos<sup>175</sup> queda claro: Jilda es quien da autoridad al libro del Deuteronomio, incluso, Jilda, el Deuteronomio y el Deuteronomista deben ser explicados juntos<sup>176</sup>; sobre todo, si estudiamos el tema desde la perspectiva del *pueblo de la tierra*.<sup>177</sup>

El pueblo de la tierra fue quien puso en el poder a Josías a los 8 años de edad (2 Re 21,24; 22,1), como reacción contra los asesinos de Amón. Con ello buscaron dos cosas: mantener la dinastía davídica y confirmarse, como grupo, en el poder. A este grupo pertenecerían quienes, poseyendo una tierra, gozaban de todos los derechos cívicos<sup>178</sup>, podría identificar también, a los hombres principales de las ciudades de provincia<sup>179</sup>

Es una expresión que sufrió una evolución. Es posible que durante la época tribal, todo agricultor haya sido parte del *pueblo de la tierra*, posteriormente se designa bajo este epíteto a los nuevos propietarios<sup>180</sup> una clase dominante que cometió abusos, siendo a éstos a quienes se refiere el Deuteronomista; sin embargo, es curioso que dicha expresión, no se mencione en los libros de Josué, Jueces y 1-2 Samuel, si lo hace Jeremías<sup>181</sup>, y sólo se usa en Judá<sup>182</sup>. Se les vincula al grupo dominante que no escucha a los profetas y será castigado.

Galazzi sostiene como hipótesis que el pueblo de la tierra es: la presencia del palacio davídico sobre la región como un todo por medio de nobles,

<sup>174</sup> VIEIRA SAMPAIO T., "Consideraciones para una hermenéutica de género" en *Revista* 17, p.7.

<sup>175</sup> cf. 1Re 21,5-6

<sup>176</sup> GALLAZZI S., "¿Por qué consultaron a Jilda? En *Revista* 16, p.46.

<sup>177</sup> Seguiremos este punto, bajo la perspectiva de GALLAZZI S., *Ibid.*, pp.49-54, cuyas ideas suscribe la autora de este proyecto.

<sup>178</sup> cf. Jr 52,25.

<sup>179</sup> PIXLEY J., *Historia de Israel a partir dos poemas*, p. 52

<sup>180</sup> cf. 1s 5x, Miq 2,2.

<sup>181</sup> cf. Jr 1,18; 37,2; 40,21; 52,6.

<sup>182</sup> La expresión "guibor iudá" (los valientes, los fuertes para la Guerra) probablemente sea el equivalente israelita del judaíta "pueblo de la tierra". PIXLEY J. *loc. cit.* p.61

funcionarios y soldados, quienes se habrían apoderado de la tierra abusando de su poder.<sup>153</sup>

Este grupo entra en oposición, con los llamados “pobres de la tierra”, quienes permanecieron en Judea, durante el exilio a Babilonia- y constituyeron una unidad política de campesinos, alrededor de Godolías, en Mispá.<sup>154</sup> A la vuelta del cautiverio, aquellos quieren sus tierras nuevamente.

Es aquí donde enlazamos nuevamente con Judá. Cada vez que se menciona a Godolías, se nos dice su árbol genealógico “hijo de Ajicam, hijo de Safan. Ambos personajes fueron a consultar a Judá y Ajicam salva a Jeremías.<sup>155</sup> De este modo, Jeremías, Godolías, y los pobres de la tierra quedan vinculados de algún modo a Judá, lo que habla a favor de un grupo, vinculado al gobierno pero, que no era cómplice de las prácticas opresoras de palacio.

En esta época vivían en Jerusalén grupos de “oposición leal”. Eran los descendientes de los antiguos sabios, que habían sido próximos a la realeza. “No confiaban en los profetas de antaño y eran gente moderada, ecuménicamente solventes, religiosos pero no fanáticos”<sup>156</sup>. Les tocó convivir con grupos de influencia apocalíptica que comenzaron a aparecer por esos días, así como con sectas y grupos religiosos diferentes, creando grandes tensiones entre los judíos.<sup>157</sup> Teniendo en cuenta los intereses tan distintos de los diversos grupos, se comprende que todo se viniera abajo con la muerte del rey. Sin embargo, según Albertz<sup>158</sup>

*La reforma de Josías fue más que una reforma cultural; era un movimiento de renovación nacional, social, política y religiosa (...) en el que tomaron parte la nobleza agraria de Judea y un grupo de funcionarios de la corte, influyentes y con formación intelectual y gran parte del clero del Templo; también diversos profetas (y profetisas?) pertenecían a este movimiento.*

Judá se presenta como portavoz de ese grupo, dando autoridad a las palabras del Deuteronomio y garantizando la veracidad de las maldiciones para quien no transite por las sendas de justicia. Es lo que ocurrirá a la monarquía y al Templo que serán presas de la ira de Dios. No en vano, todo lo antes

<sup>153</sup> Ibid, 52.

<sup>154</sup> Jr. 40,5-16; 41,1-28

<sup>155</sup> et Jr 26,24

<sup>156</sup> SENIOR D.-STUHLMEYER C. o.c. p.52

<sup>157</sup> Ibid, p. 53.

<sup>158</sup> Citado por LOHFINK N., *Las tradiciones del Pentateuco*, pp. 57-58.

expuesto, nos hace pensar que durante la monarquía, incluso en Judá, se adoraba a Asherah y a Yahve al mismo tiempo.

La pretensión de alcanzar la propia justicia implica la idolatría. Un dios falso se convierte en el garante de nuestras relaciones que buscan someterlo. La idolatría deriva de la pretensión de querer ser como Dios, quien pasa a estar del otro lado, cuestionando nuestras pretensiones de justicia; de allí los desajustes humanos, sociales e históricos.

Tomamos miedo a Dios y buscamos medios para congraciarnos con él: es el sentido del sacrificio; en cuyo caso la justicia sigue esperando porque Dios no se deja engañar por nuestras lisonjas. De allí que, cuando leemos el oráculo de Judá y vemos la actitud asumida por el rey y el pueblo, podemos entender como el ser humano, ante la proximidad de una experiencia desgraciada, lo mira como señal de un castigo divino.

Luego el castigo pasa, la opresión cesa, los líderes desaparecen, los grandes hechos del pasado caen en el olvido y ya sólo tienen fuerza simbólica. El pueblo perdido en el huy de la historia, no aguanta la opresión, no sabe a quien recurrir, simplemente gime, se lamenta y clama sin saber a quien dirigirse. Dios, que escucha el clamor del oprimido, está atento pero necesita de alguien para hacerse presente entre ellos. Sin embargo, el pueblo va a otros dioses, que están más a la mano. Dios necesita de alguien que acepte dejarse empapar de su Espíritu para hablar en su nombre, para recordarles que la paciencia de Dios se agota y que el castigo es inminente.

El libro de Reyes es pródigo en informaciones con relación a las dificultades alegadas por el pueblo por su alejamiento de Yahve y las dificultades que los judíos tienen para acoger la propuesta de Dios a través de los profetas-profetisas. Enfrentar tales dificultades, sólo es posible por Dios y con Dios.

El texto deja claro que los judíos no pueden seguir huyendo de su responsabilidades y la fidelidad jurada a la Alianza por sus padres; ellos deben también ratificarla, más no, por la puerta de atrás, sino por la puerta del frente, autorizados por el "hambre de corazón cuando sienten que no tienen futuro, y comienzan a ablandar su corazón.

La misión es de Dios, Judá es convidada a ser su presencia histórica, entre su pueblo. Observando el texto, podemos descubrir aquí varias estrategias: Josías busca y traza caminos nuevos. Caminos ya recorridos que son trujinados, explotados y vacíos de novedad. La conquista de lo nuevo no se hace por caminos ya trazados, sino abriendo caminos.

Quien camina por sendas transitadas necesita de ojos nuevos para ver lo invisible y descubrir lo inédito en lo rutinario. La novedad es una construcción continua, cotidiana y artesanal, fruto del dinamismo del Espíritu de Dios en la historia de quien se deja conducir por Él, de quien se hace protagonista de su gracia. No les falta convocación y oportunidades de caminar. Es necesario vigilar y hacer camino con las señales que tienen, discerniendo allí lo permanente en lo pasajero y fugaz.

Siempre existe el peligro de volver al propio vómito, de allí la necesidad de salir también de las viejas costumbres, de los esquemas mentales y comodidades instalados.

La respuesta de Josías nos invita a dar el paso de la fe, de la espiritualidad, a la búsqueda del templo que nos falta para que la caminata tenga sentido. El miedo es el más eficaz paralizador de la historia, el miedo es la razón y la explicación para el dominio de tanta maldad y el que prevalezca tanta sumisión, sujeción y gemidos callados, sordos y silenciados en nuestra historia. Judá sigue con una profética declaración: "Así dice Yahve" La palabra de Judá es espada de doble filo, pues los judíos ya no creen en sí mismos, no confían en sus sacerdotes, ni en su rey, ¿van a esperar en Dios?

El texto bíblico expone con toda su crudeza la necesidad humana de producir frutos que nos justifiquen. Israel tuvo oportunidad de comprobarlo a lo largo de su historia; lo triste es que los gobernantes o, los símbolos de su poder se convirtieron muchas veces en objetos de culto. Así pasó con Josías porque, en la medida que se pretende alcanzar la justificación con las propias acciones, se repiten los mismos errores. El relato bíblico no es ingenuo, sabe que la violencia y la opresión social generan divisiones y muerte.

El perdón de Yahve cuesta la desinstalación, el trabajo, el sudor y el sacrificio de los que viven la vida cómoda, mas cuesta también la caída del concepto de poder y de la imagen de Dios, la conciencia de que, por ser pueblo escogido, Yahve nunca les retirará su favor.

Hay una complicidad afectiva implícita que necesita romperse para favorecer la libertad efectiva. El pueblo siente la falta de dioses a su medida y Yahve siente la falta de un pueblo fiel. Parece que Yahve había tomado una decisión trágica, una empresa fracasada desde el origen. Concluimos con unas palabras de Gallazzi<sup>139</sup>:

*Judá es la encrucijada donde se encuentran diferentes caminos: el profetismo campesino anti- Estado del Norte (Amós y Oseas), alrededor del cual nació, probablemente, el*

<sup>139</sup> GALLAZZI S., o.c. p. 56

*primer esbozo del Deuteronomio; la voz de los pobres de la tierra que denuncian los abusos de las autoridades y del pueblo de la tierra (Miqueas y Jeremías), la voz del grupo yavista del pueblo de la tierra (Isaías?, Godolías?) que no fue cómplice de la política opresora de los reyes de Judá y que encontró en Josías, un simpaticante; y sobre todo, la voz de las mujeres, que desde siempre se ubicaron contra el templo y su instrumentalización por parte del poder, y que deben haber tenido un peso significativo en el grupo deuteronomista.*

## CONCLUSIONES

*¿Hu sentido tu espíritu en congoja  
los apuros de un parto  
que no da a luz y queda entre dolores  
como un esfuerzo vano?  
Leo de Unamuno<sup>99</sup>*

Hemos recorrido un largo trecho. Al igual que el pueblo de Israel cuando surgió el camino del desierto, no resulta fácil acceder a una parcela de verdad en el conocimiento de la Palabra de Dios, tanto menos si queremos sumergirnos en el mundo del profetismo bíblico femenino, cuya lectura evoca tradicionalmente, razonamientos para usentar una ausencia de la presencia femenina en roles protagónicos.

El estudio de 2Re 22,14-20 nos llevó a encontrar otra perspectiva: la de la mujer profetisa, presente en un momento de re-creación de la Palabra de Dios, cuando fue necesario recondar esa Palabra que había sido olvidada. Teníamos varios objetivos a lograr:

- Reivindicar el papel profético de Judá en el Primer Testamento
- Discernir la respuesta al llamado profético, que Dios suscita en las mujeres bíblicas, para ser instrumentos de liberación.
- Precisar la evolución del ministerio profético femenino en la sociedad judía y cristiana
- Analizar las luces y sombras en las relecturas del texto a lo largo de la tradición cristiana

<sup>99</sup> UNAMUNO L., *Por dentro / Poesías*, 1917.

- Reflexionar sobre el profetismo femenino actual

Consideramos que los objetivos planteados se alcanzaron plenamente.

Tenemos una institución que se descubre limitada (Templo), una monarquía que se reconoce ignorante (Josías), un sacerdocio mudo que ya no tiene nada que decir, una Ley que se conoce, mas no se vive. Este reconocimiento de la limitación lleva a la consulta y, es allí donde encontramos una novedad; la consultada es una mujer.

Su mensaje profético es solicitado por el sacerdocio vigente de la época, de manera voluntaria. Con ello se abre la puerta de la humildad por parte de un representante del Templo, que reconoce su silencio y la necesidad de consejo y conversión. Sabe que el legalismo y los preceptos culturales se han alejado de una verdadera vivencia espiritual, capaz de mover la conciencia de un pueblo apartado del camino de la Alianza. La Palabra de Dios había quedado tirada como cualquier libro en un rincón del Templo, lugar de su presencia. Ya nadie sabía que era el libro de la Alianza, sólo era la Ley que había que cumplir y ya, desligada del amor al prójimo.

En este proceso, he destacado el papel protagónico que tiene la PALABRA y los personajes que giran en torno a ella. Se reconoce la Palabra de Dios, que como torrente inagotable vivifica lo que es estéril y seco para el pueblo. Su mensaje demuestra, que la Palabra de Dios es viva, y es comunicada por su iniciativa<sup>151</sup> al ser humano, obra de sus manos<sup>152</sup> creado precisamente, para que sea capaz de dar una respuesta, y entrar en comunicación con Yahve. Esta Palabra se ha manifestado a través de la boca de Judá que Yahve ha llenado con la gracia de su Palabra divina, y danza en su mensaje que es la fuerza de lo débil, la energía de Dios misma.

La fe del pueblo judío en Yahvé en cuanto Palabra expresa confianza en su origen eterno, su amor creador y su influencia en el mundo y en la historia, posibilitando establecer una Alianza con Él. Más ellos lo habían olvidado ante otras ofertas mundanas y placenteras. Judá llama su atención y les recuerda "que el libro de la Ley sin la vivencia de la Palabra de Dios, es letra muerta". Y, brinda humildad y coraje al mismo tiempo, salvando espiritualidad y entrega, recuperando silencios y ofreciendo intuiciones para su pueblo, rescatando el valor de lo que se había perdido en el Templo, no un libro, sino la mismísima Palabra de Yahve.

Es una Palabra que tiene carácter dialógico y exige una respuesta humana, es una Palabra que la tradición profética de Israel valora como

<sup>151</sup> cf. Lc 10,34

<sup>152</sup> cf. Jb 10,3.

poderosa. Evoca los orígenes (cf Gn 1-2) en un momento de reformas y renovación de Alianza.

Y no queda allí. Mirando la historia del profetismo bíblico y extrabíblico, captamos a lo largo del desarrollo de este proyecto, que las mujeres bíblicas llamadas al profetismo, supieron dar respuestas valientes, lo cual nos permite contemplarlas con una luz positiva, pues estuvieron presentes en momentos difíciles de la historia de Israel, cuando hizo falta más sensibilidad que fuerza, calidez que dureza, intuición que razón.

De este modo, se mira como el profetismo va más allá de las fronteras de Israel, del Cristianismo que surge ante un Judaísmo que se había anclado en la Ley, en el Islam que nace como clamor ante un cristianismo que se había posesionado del tesoro de la fe; en el Protestantismo que busca mirar la historia de un modo distinto y en todos los movimientos que siguen surgiendo en todo tiempo y lugar, en contextos históricos particulares, para colocar argumentos y lecturas liberadoras contra toda palabra que esclaviza y deshumaniza.

En cuanto a la vigencia del profetismo en nuestros días, el recorrido por las páginas anteriores, nos ha mostrado la relevancia del ministerio profético de Jolda, aparentemente efímero, pero con una gran fuerza como cauce de anuncio de una Palabra de salvación pero, a la vez, un llamado a la conversión y al cambio de mentalidad, para ir de la cultura de la opulencia y la prepotencia, causante de los desastres y de la miseria de Lázaro, a la cultura de la vida.

El profetismo femenino se inserta en esta línea, aportando una sensibilidad especial al mensaje, y, nos permite hacer algunas conclusiones que se concretan en las situaciones históricas y culturales presentes del ser humano, "como una abertura a sus problemas, una contestación a sus preguntas, una ampliación de sus valores, al mismo tiempo que la satisfacción aportada a sus aspiraciones más profundas".<sup>19)</sup>

El profetismo es una necesidad humana, siempre ha habido y habrá personas, hombres y mujeres capaces de leer la historia con los ojos de Dios, personas que sueñan con utopías, que creen en la construcción de fraternidad. Con estas premisas pudimos descubrir que, la aparición de muchas mujeres con nombre propio, impide cosificarlas simplemente como la *mujer* hija, esposa, madre, abriendo luces hacia su individualización como personas. Pero, sobre todo, mostrándonos una imagen diferente de Dios, una imagen que se presenta

<sup>19</sup> PAULYVE, IV Congreso de Enseñanza religiosa en Francia, Normas y valor del Sonro Padre 4 | 3 upnlis 1964 b.

en lenguaje femenino, un Dios que como madre amorosa, enjuga las lágrimas de nuestros ojos cansados de tanto llorar<sup>191</sup>.

Julda es fecundada con la plenitud de lo que esperamos también nosotras hoy, y de nuestras manos llamadas a consagrar, por el bautismo, la vida, la historia, el presente. Seguimos como ella, haciendo letra viva de un libro de ley, y debemos como ella anunciar la esperanza y denunciar la opresión en nuestro continente. Somos la mujer encorvada de América, que ha cargado con la conquista y la cultura patriarcal, pero somos también la esperanza en el vientre que es vida para el futuro, gracias al soplo del Espíritu. Una vez más, oímos a Jesús diciendo “*Talita kumi*” (cf. Mc 5,41) Y no importa, que crean que estamos muertas; nos levantamos para ser fecundas.

No olvidemos y, parafraseando a Elsa Tamcz, que nuestra actual sociedad latinoamericana, profesa una ideología patriarcal semejante a la de los primeros siglos<sup>192</sup>, pues, en pleno siglo XXI la ideología social y la casa patriarcal siguen iguales, aún en las sociedades occidentales del Primer mundo, en las que el asesinato, los golpes y maltratos a mujeres, de todos los sectores sociales, simplemente por su género, es una prueba de la presencia fuerte de esa ideología.

Los signos de nuestro tiempo nos muestran que nuestro presente actual, no es ajeno a ese “hoy” de la salvación<sup>193</sup>. Si queremos ser personas auténticas debemos apasionarnos con Dios como lo hicieron y siguen haciendo los profetas y profetisas de la historia. De otro modo, corremos el riesgo de creernos profetas o, peor aún, pensar que son como nosotros, porque es muy frágil la barrera entre ideologización y profecía.

Y no es alejarse del actual modelo de Iglesia, sino aportar un cambio desde la Biblia y la experiencia comunitaria, que legitime la lectura por encima de la jerarquía piramidal porque, el conocimiento bíblico tiene que dar autoridad profética o no lo es.

Hoy es tiempo de respuestas creativas como mujeres decididas en el seguimiento a Jesús. Tenemos que validar nuestra intuición, nuestra inteligencia y dejemos “afianzar las rodillas vacilantes”<sup>194</sup> para que no solo, no temblemos ante tantas fuerzas devastadoras sino que fortalezcamos nuestras rodillas danzando con las profetisas de antes y de ahora. Y que como dice Jesús en el Evangelio, vayamos a contar a Juan lo que estamos viendo y oyendo: las ciegas ven, las cojas andan, las leprosas quedan limpias, las sordas oyen, las muertas

<sup>191</sup> cf. Ap 21,4.

<sup>192</sup> TAMÉZ E. o.c. p. 167.

<sup>193</sup> GONZÁLEZ A. o.c. p. 403.

<sup>194</sup> cf. Is 35,3.

resucitan, y a las pobres se les anuncia la buena noticia. La conversación entre la Escritura y el creyente continúa. El profetismo no puede parar.

Si este modesto trabajo, sirve para interpelar a sus lectores a un cambio de visión en la experiencia profética bíblica femenina y, a servir de espejo a quien quiera encontrar motivaciones para combatir situaciones de esclavitud, habrá cumplido con creces su misión. Quedan sin embargo, muchas preguntas sin respuesta. Esperamos una profunda apertura al Espíritu, para que tengamos continuamente una actitud de discernimiento orante.

## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. *Biblia de América*. Casa de la Biblia, Salamanca 1999.
- AA.VV. *Biblia de Jerusalén*. Desclée De Brouwer. Bilbao 1975.
- AA.VV. *Comentario La Casa de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1999
- A.A.VV. *Diccionario de sinónimos y antónimos*, Espasa-Calpe. Madrid 2006.
- AA.VV. *Diccionario enciclopédico de la Biblia*. Herder, Barcelona 1992.
- AA.VV. *Tratado de Avot* Iona Blickstein traductor, Nova Grafia, Caracas 1999.
- ABADIE P., *Biblia y realeza*, CB 83, Verbo Divino, Estella 1994.
- \_\_\_\_\_, *El Libro de las Crónicas*, CB 87, Verbo Divino, Estella 1995.
- ABREGO J.,-AGUIRRE R., -ARTOLA A., *Libros al servicio de la Biblia*, CB 69, Verbo Divino, Estella 1992.
- ACKERMAN S., "Why is Miriam also among the prophets? And is Zipporah among the priests?" *JBL* 121 (2002)47- 80.
- AGUDELO M., "La Iglesia y la emancipación de la mujer" En *Concilium* 154. Cristiandad, Madrid (1980)138-148
- ALAND K., -BLACK M.,-MARTINI C., *The Greek New Testament*. Sociedades Bíblicas Unidas. Stuttgart 1998
- ALONSO DIAZ J., "La polémica anticóltica de los profetas" en *Propaganda popular católica. Fascículos bíblicos*, Alo, Salamanca (1980)5-20.
- ALONSO SCHÖKEL L. *Apuntes de hermenéutica*. Trotta, Madrid 1999.
- \_\_\_\_\_, *La Biblia de nuestro pueblo Mensajero*. Bilbao 2006.

- \_\_\_\_\_, *Hermenéutica de la Palabra I: Hermenéutica bíblica*, Madrid 1986.
- \_\_\_\_\_, *Symbolos matrimoniales en la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1997.
- ALVAREZ G., "El pueblo Bari y la nueva evangelización". En *Revista Ier 1*. ITER-UCAB (1990)115-122.
- AQUINO M., "Y Dios creó a la mujer" en *Reflexión y Liberación*, Madrid (1993) 27-40.
- ARADILLAS A., *La Iglesia. último bastión del machismo*, Gansa, Madrid 1994.
- ARANDA PÉREZ G., *Varón y mujer, la respuesta de la Biblia*, Rialp, Madrid 1991.
- ASCIUTTO L., *Eva y sus hermanas*. Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1993.
- ASURMENDI J., *Profecías y oráculos I-II*, Verbo Divino, Estella 1999.
- AULD G., "Prophets shared – but recycled," In: *The future of the Deuteronomistic history*. University Press, Leuven: (2000) 20-28.
- BADILLOS A.,-TARTAGONA J., *Antiguo Testamento Interlineal Hebreo-español I-IV*, Clie, Barcelona 1992.
- BALANCIN E., "Sobre juizes, sacerdotes, reis e profetas" en. *Estudios Bíblicos* 88. Vozes, Petrópolis (2005)46-55.
- BALZ H.,-SCHNEIDER G; *Diccionario exegético del Nuevo testamento II*. Sígueme, Salamanca 1998.
- BARTON J., *La interpretación bíblica hoy*. Sal Terrae, Santander 2001.
- BAUTISTA E., *La mujer en la Iglesia primitiva*, Verbo Divino, Estella 1993.
- BAZARRA C., *¿Qué es la teología de la liberación?* Acción Ecueménica. Caracas 1988.
- BAZYLIŃSKI S., *Guía para la investigación bíblica* Verbo Divino, Estella 2006.
- BERNABÉ C., "Biblia". En *10 Mujeres escriben teología*. Verbo Divino, Estella (1993)13-62.
- BIORD CASTILLO R., *Reglas de juego para los informes y trabajos de grado*, Texto, Caracas, 2001.
- BOFF L., *El rostro materno de Dios*, Paulinas, Madrid 1988.

- \_\_\_\_\_. *La nueva evangelización. Perspectiva de los oprimidos*, Sal Terrae, Santander 1991.
- BONNET J.-CHESSERON J.-GRUSON P., *50 Palabras de la Biblia*, CB 123, Verbo Divino. Estella 2005.
- BORMIDA J., "Una bula de Inocencio III" en *Datos históricos para una eclesiología franciscana*, Franciscanos, Montevideo (1997) 193-198.
- BOYD BARRICK W., *The King & the Cemeteries*. Brill, Boston 2002.
- BRENNER A., "Prophetesses: The Israelite woman: social role and literary type in biblical narrative", *JSOJ* Sheffield Press (1989) 57-61.
- BRIENS J., *El Libro de Jeremías*, CB 40, Verbo Divino, Estella 1993.
- BRONNER L., *Stories of biblical mothers: Maternal power in the Hebrew bible*. University Press, Lanham 2004..
- BROVELLI F., "La storia della Liturgia: Criteri per la comprensione e lo studio" En *Il mistero celebrato: Per una metodologia dello studio della liturgia*. Liturgiche, Roma (1989) 106-139
- BRUEGGEMANN W., *La imaginación profética*. Sal Terrae, Santander 1986.
- \_\_\_\_\_. *Teología del AT: un juicio a Yahve. Testimonio, disputa, defensa*. Sigüeme, Salamanca 2007.
- BUIS P., *El libro de los Reyes*. CB86, Verbo Divino, Estella 1995.
- BULLINGER E., LA CUEVA F., *Dicción de figuras de ficción*. Clie, Barcelona 1990.
- CARDOSO PEREIRA N., "Prostitutas-madres-mujeres: Obsesiones y profecías en Reyes 3,16-28" En *Ribla 25*, Recu, Quito (1992)28-40.
- CARRILLO ALDAY S., *La espiritualidad de los profetas de Israel*, San Pablo. Mexico 2005.
- CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, San Pablo, Caracas 1992.
- CENTRE D'ANALYSE ET DE DOCUMENTATION PATRISTIQUES *Biblia Patristica Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Torno II. *Le troisième siècle (Origène excepté)*. Torno III. *Origène*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris 1977/1980.

- CIRIAOLO L.,-LEE J., *Magic and divination in the ancient World*. Brill, Boston 2002.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA *Stromata I*. FP 7. Ciudad Nueva, Madrid 1996.
- COCAGNAC DE M., *Los símbolos bíblicos*. Deselec de Brouwer, Bilbao 1994.
- COEVEN L.,-BEYREUTHER F., *Diccionario teológico del Nuevo Testamento I-IV*, Sigüeme, Salamanca 1994.
- COGAN M.,-TADMOR H. *II Kings. The Anchor Bible*. Doubleday, NY 1988.
- COLLADO V., "Escatologías de los profetas". En *Anales del Seminario Metropolitano de Valencia*. Valencia (1972).
- COLLINS M. "Reflexión conclusiva". En *Concilium* 202, Cristiandad, Madrid (1985)437-439.
- CONFERENCIA EPISCOPADO LATINOAMERICANO. *Informe del III Milenio como desafío pastoral*. Bogota 2000.
- CONGREGACION PARA LOS SACRAMENTOS. *Instrucción Fidei custos* (30:4/1969).
- CROATTO S. "Economía y poder en Isaías 1-39: La palabra de Isaías y sus lecturas" en *Ribla* 20, Recu, Quito (1998) 43-54.
- \_\_\_\_\_. *Historia de la salvación: la experiencia religiosa del pueblo de Dios*, Verbo Divino, Estella 1995.
- CHEVALIER J. *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona 1999.
- DA SILVA A., "O Contexto da Obra Deuteronomista" En : *Estudios Bíblicos* 88. Vozes, Petrópolis (2005)11-28.
- DE PEDRO A., *Diccionario de términos religiosos y afines*, Verbo Divino- Paulinas, Madrid 1990.
- DEL VALLE C., *La Misra*. Sigüeme 98. Salamanca 2003.
- DÍAZ CASTRILLÓN C., *Leer el texto. Vivir la Palabra*, Verbo Divino, Estella 1988.
- DÍAZ MACHO A., *Apócrifos del antiguo Testamento*. Cristiandad, Madrid 1987.
- \_\_\_\_\_. *El Targum*, Sigüeme, Barcelona 1972.
- DOCUMENTO DE APARECIDA, San Pablo, Caracas 2007.
- DOCUMENTO DE MEDELLÍN, Celam, Bogotá 1984.

- DOCUMENTO DE PUEBLA, Tripode, Caracas 1979.
- DOCUMENTO DE SANTO DOMINGO, Tripode, Caracas 1992.
- DOCUMENTOS DE VATICANO II, BAC, Madrid 1970.
- DOOB SAKENFELD K. Usos feministas de los materiales bíblicos. En *Interpretación feminista de la Biblia*. Desclee de Brouwer, Bilbao 1995.
- DREWERMAN E., *El mensaje de las mujeres*, Herder, Barcelona 1996.
- DROUJIN P. *Apuntes de Textos Paulinos* ITER, Caracas (2007).
- EDELMAN D., "Huldah the prophet - Of Yahweh Or Asherah?" *A Feminist Companion to Samuel and Kings*. Brenner Ed. Sheffield Academic Press; (1994) 231-250.
- EL CORAN, Edicomunicación, Barcelona 1998.
- EMMERSON GRAVE I., "Mulheres no Israel Antigo" en *O mundo do Antigo Israel: perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas*, Paulus, San Paulo (1995) 353-375.
- FARMER W.-LEVIRATTI J., *Comentario bíblico Internacional*, Verbo Divino, Estella 1999.
- FIGL J., "Lo divino en una sociedad atea" En *Concilium* 258, Verbo Divino, Estella (1995) 331-340.
- FOLEY N. "El celibato en una Iglesia de hombres". En *Concilium* 154, Cristiandad, Madrid (1980) 37-56.
- FORBES C., *Profecy and Inspired speech in Early Christianity and its helenistic environment*. Hendrickson, Peabody 1997.
- FOX R., "The woman in the Bible and the Lectionary" en *LITURGY* 90, Liturgy Training Publications, Chicago (1996)1101-1104.
- FOLKES I., "Invisibles y desaparecidas: rescatar la historia de las anónimas" En *Ritba* 25, Recu, Quito (1997) 41-51
- FRADES E., *Apuntes de Textos proféticos del AT*. ITER, Caracas, 2006.
- \_\_\_\_\_, *De Babel al neoliberalismo* Taller II Congreso bíblico Nacional, SOBICAÍN, Caracas 2005.
- \_\_\_\_\_, *El profetismo en Israel*, Ponencia I Congreso Bíblico Nacional, SOBICAÍN, Caracas 2003.
- \_\_\_\_\_, "¿No valdrá el hombre más que ésta su vida? (Una lectura del libro de Qohélet)" En *Revista Iter* 26, ITER- UCAB, Caracas (2002)125-157.

- GADOL J., "La relación social entre los sexos, implicaciones metodológicas de la historia de las mujeres". En *Género e historia*. UAM, México (1992).
- GALLAZZI S., "Apócrifos del Primer Testamento ¿Memorias de un olvidado diálogo judío-cristiano? En *Ribla* 40,Recu. Quito (2001)84-90.
- \_\_\_\_\_, "De la autoridad en dirección a la jerarquía" En *Ribla* 42-43, Recu, Quito (2002) 9-17.
- \_\_\_\_\_, "¿Por qué consultaron a Jolda? En *Ribla* 16, DEI, San José (1993)47-58.
- GARCIA ALVAREZ E., "Hombre y mujer en la antropología actual" en *Los Derechos humanos en la Iglesia*, II Congreso de justicia y Paz de los Dominicos y Dominicanas de España, San Esteban, Salamanca (1986) 143-150.
- GARCIA LÓPEZ F., *El Deuteronomio: una ley predicada*, CB 63, Verbu Divino, Estella 1992
- GARCIA TRAPIELLO J., *Servir a la mejor causa. llamada divina y respuesta humana según el pensamiento bíblico*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1987.
- GEHARA I., *Mujeres ¿un tema?, ¿un desafío?, ¿la otra mitad de la humanidad?* Aparecida 2007.
- GÓMEZ DE SILVA G., *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, Fondo de Cultura Económica, México 2004.
- GONZALEZ A., *Reinado de Dios e imperio, Ensayo de Teología social*. Sal Terrac, Santander 2003.
- GONZÁLEZ A.,-LOHFINK N.,-VON RAD G., *Profetas verdaderos Profetas falsos*, Sígueme, Salamanca 1976.
- GONZÁLEZ CARVAJAL L., *Ideas y creencias del hombre actual* .Sal Terrac, Bilbao 1991.
- GONZÁLEZ F., "De lo acontecido en Babel, atisbos de luz para Manhattan". En *Revista Iter* 26. ITER-UCAB (2002)31-50.
- GORGULHO G., "Sofonías y el valor histórico de los pobres" En *RIBLA* 3, Rechue, Santiago (1989)31-42.
- GRAVES R.,-PATAI R., *Los mitos hebreos*. Alianza Editorial, Madrid 1986.
- GREGORIO MAGNO., *Moralia*,20.63: CCL 143.1050.

- GRELOT P., *La condición femenina en el Nuevo Testamento*. Descleé de Brouwer, Madrid 1994.
- HAAG H., *Breve diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona 1985.
- HALPERN B., "Why Manasseh Is Blamed for the Babylonian Exile: The Evolution of a Biblical Tradition" *Vetus Testamentum*. Vol. 48,4 (1998)473-514.
- HANDY L., "The rol of Huldah in Josiah's Cult Reform" *ZAW* 106,1(1994)40-53.
- HASSAN R., "Women in Islam and Christianity: a comparison". En *Concilium* 260, pp 18-22.
- HERNÁNDEZ JM., "Y tus hijas profetizarán" ,Dabar, Mexico 1994.
- HERODOTO, *Euterpe II*, Gredos, Madrid 1987.
- HOMERO, *La Odisea* Panamericana, Bogotá 1998.
- JACIR DE FREITAS F., "Denuncia, solución y esperanza en los profetas" en *Ribla* 35-36, Recu, Quito (2000) 25-35.
- — — — —, *Profetas e profetisas na Biblia*, Paulinas, SaoPaulo 2006.
- — — — —, "La relectura del Shemá Israel en los Evangelios y Hechos de los Apóstoles" En *Ribla* 40, Recu, Quito (2001) 49-61
- JEANROND W., "Pluralismo bíblico y teológico" En *Concilium* 294, Verbo Divino, Estella (2002)129-141.
- JENNI E.-WESTERMANN C., *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1978.
- JEREMÍAS J., *Jerusalén en tiempos de Jesús*- Cristiandad, Madrid 1985.
- JUAN PABLO II., *Carta a las mujeres*. Trípode, Caracas 1995.
- — — — —, *Christifideles Laici*, Trípode, Caracas 1987.
- — — — —, *Discurso en el Simposio sobre "Colaboración de las fieles laicas en el ministerio presbiteral"* Roma (15/8/1997)
- — — — —, *Ecclesia in America*, San Pablo, Caracas 1999.
- — — — —, *Familiaris Consortio*. Trípode, Caracas 1991.
- — — — —, *Mulieris Dignitatem*. Paulinas, Caracas 1988.
- JUAN XXIII., *Discurso de clausura de la Primera Sesión del Concilio Vaticano II* (8/12/1962).
- — — — —, *Pacem in Terris*. AAS 55 (1963).

- KNOPPERS G., "Solumm Fall and Deuteronomist Scholarship at the turn of the millennium" Handy ed. Sheane 11, New York/ Köln Bull (1997) 402-403.
- KONTOS J., "A Obra Histórica Deuteronomista: uma narrativa da infidelidade" En: *Estudios Bíblicos* 88., Vozes, Petrópolis (2005)7-10
- KÜNG H., *La mujer en el cristianismo*, Trotta, Madrid 2002
- \_\_\_\_\_, MOLTSMANN J., "Islam: a challenger for Christianity" en *Concilium* 253, Verbo Divino, Madrid (1994)18-22.
- LADISLAO M., *Una palabra propia en Comentario bíblico latinoamericano*, VD, Estella 2004.
- LANG J., *Ministros de la gracia: las mujeres en la Iglesia primitiva*, Paulinas, Madrid 1991.
- LATAPIAT R., *El monte del Templo*, Inédito, Caracas 2007.
- \_\_\_\_\_, *Las mujeres judías determinaron la historia*, Inédito, Caracas 2006
- LEANDRO FJ., *Textos históricos del AT*, Apuntes de clase, ITER, Caracas 2006
- LEDEZMA L., *Educadores, profetas de otro mundo posible*, Hacia el III Congreso Nacional de Pastoral educativa, AVEC, Caracas 2005.
- LEITE L., SILVANO Z., "O Poder Das Mulheres Na Monarquia Em Israel" En *Estudios Bíblicos* 78: *O poder na visão bíblica.*, Vozes, Petrópolis (2005)56-63.
- LEON-DUFOUR X., *Diccionario del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1992.
- \_\_\_\_\_, *Vocabulario de Teología bíblica*, Herder, Barcelona 1977.
- LIVERANI M., *Oltre la Bibbia: Storia Antica di Israel*, Laterza, Roma 2003.
- LOHFINK N., *Las tradiciones del Pentateuco en la época del exilio*, CB 97, VD, Estella 1999.
- \_\_\_\_\_, *The cult Reform of Josiah of Judah: 2 Kings 22-23. as a source for the history of Israelite Religion "Ancient Israelite Religion"*, Miller, Philadelphia 1987.
- LÓPEZ E., "Marción y el surgimiento del canon". En *Ribla* 42-43 Rocu, Quito (2002).

- LÓPEZ M., "Mujeres que se inventan salidas". En *Ribla* 25.Recu, Quito (1997).
- LUCIANI R., *Apuntes Cátedra Cristología Conciliar*, ITER, Caracas (26/06/2003).
- LURKER M., *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, El Almendro, Córdoba 1994.
- MALAMOT A.,-TADMOR H.,-S'ERN M., *Historia del pueblo judío I: Desde los orígenes hasta la Edad Media*, Alianza Editorial, Madrid 1988.
- MALBRAN-LAMAT F., *Guilgamés. Documentos en torno a la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1983.
- MANSER M., *Concordancia de temas bíblicos*, Verbo Divino, Estella 1987.
- MARIN HEREDIA F., *La Biblia. palabra profética*, Verbo Divino, Estella 1992.
- MARSMAN H., *The religious position of women: women in Ugarit and Israel: their social and religious position in the context of the ancient near east* Brill, Boston 2003.
- MARTÍNEZ AMADOR E., *Diccionario gramatical y de dudas del idioma: estudio gramatical, filológico e histórico de nuestra lengua*, Ramón Sopena, Barcelona 1995.
- MARTINEZ F., "El Espíritu Santo como origen e impulso de la esperanza cristiana". En *Revista Ite I*. ITER-UCAB, Caracas (1998) 59-85.
- MARTINEZ J., *Hermenéutica bíblica*, Cite, Barcelona 1987.
- MARTINI C.,-VANHOYE A., *La llamada en la Biblia*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1985.
- MATTHEWS V.,-BENJAMIN D., *Paralelos del Antiguo Testamento: Leyes y relatos del Antiguo Oriente bíblico*. ST, Santander 2004.
- MAXIMO EL CONFESOR., *Capitulum theologicorum et oeconomicorum duae centuriae IV*.39; MG 90,1084.
- McKENNA M., *Déjala*, Sal Terrac, Santander 2000.
- McKENZIE S., "The Laws of Physics and Pan-Deuteronomistic" Those Elusive Deuteronomists: the phenomenon of Pan-Deuteronomistic. *Shering*, JSOT 268, Sheffield Academy (1999)262-263. nº3.

- McKINLAY J., "Gazing at Huldah". *The Bible and Critical Theory*, 1, Sheffield Press, Phoenix, Otago 2005.
- MENA LÓPEZ, M., "Comerán los perros la carne de Jezabel" en *Ribla* 41, Recu, Quito (2002) 58-63
- MENDEZ-PENATE A., "¿Una espiritualidad para la mujer? En *Ribla* 13, DEI, San José (1992)87-104.
- MERODE DE CROY M., "Papel de la mujer en el AT". En *Concilium* 154, Cristiandad, Madrid (1980) 85-92
- MESTERS C.,-OROFINO F., "Las primeras comunidades cristianas dentro de la coyuntura de la época". En *Ribla* 22, Recu, Quito (1996). 32-42
- MIGUEL FERNANDEZ P., "Sin memoria somos como el aire" En *Relectura de Lucas*, Desclee de Brouwer, Bilbao (1998) 83-115.
- MISSALE ROMANUM, *Ordo lectionum Missae*, Editrice Vaticana, Vaticano (1981): *Praenotanda* n° 8.
- MONLOUBOU L., *Los profetas del Antiguo Testamento*, CB43, Verbo Divino, Estella 1994.
- NAKANOSE S., "Para entender el libro del Deuteronomio: ¿una ley a favor de la vida?" En *Ribla* 23, Recu, Quito (1996)168-184.
- NAVARRO M., *Puta comprender el cuerpo de la mujer*. Verbo Divino, Estella 1996.
- NAVIA VELASCO C. "La Biblia leída por mujeres" en *Ribla* 25, Recu, Quito (1997) 87-97.
- \_\_\_\_\_, "La mujer en la Biblia: Opresión y liberación" En *Ribla* 9, Rechue, Santiago I (1991)57-80.
- NEAL M., "Patología de una Iglesia de hombres" En *Concilium* 154, Cristiandad, Madrid (1980)66-72.
- NOEL D., *En tiempo de los reyes de Israel y de Judá*, CB 109, Verbo Divino, Estella 2002.
- NÓTH M., *Estudio de historia de las tradiciones*, Garriga, Barcelona 1966.
- O'BRIEN M.,-CAMPBELL A., "1-2 Reyes" En *Comentario bíblico Internacional*. VD, Estella (1999) pp. 557-590.
- OLMO LETE G., *La vocación del líder en el AT*, (Tesis y Monografías 2) U.P. Salamanca/ ISJ, Valencia 1973.

- ORTH M., A comment on "Women and the question of canonicity". *College English* 49 (1987)353-355.
- ORTIZ P., *Concordancia manual y diccionario griego-español del NT*. Sociedades Bíblicas Unidas, Madrid 200.
- \_\_\_\_\_, *Léxico hebreo/araméo-español*, Sociedades Bíblicas Unidas, Madrid 2001.
- PARRA SÁNCHEZ T., *Diccionario de la Biblia*, Paulinas, México 1993.
- PASTOR DE HERMAS. Traducción de RUIZ BUENO D., Clavería. México 1947.
- PAUL A., *Intertestamento*, CB 12, Verbo Divino, Estella 1994.
- PAULO VI, *Enciclica Populorum progressio*. Tripode, Caracas 1967.
- \_\_\_\_\_, *Enciclica Ecclesiam Suam*, Tripode, Caracas 1964.
- \_\_\_\_\_, *Enciclica Evangelii Nuntiandi*, Tripode, Caracas 1976.
- \_\_\_\_\_, *IV Congreso de Enseñanza religiosa en Francia. Normas y votos del Santo Padre (1-3/4/ 1964)* 6
- PHIPPS W., "A woman was the first to declare Scripture Holy" En *BR* 6. (1990)14-15.44.
- PIKAZA X., *Antropología bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de pascua*, Sigüeme, Salamanca 1993.
- \_\_\_\_\_, *Diccionario de la Biblia*. VD, Estella 2002.
- \_\_\_\_\_, *Mil y un libros sobre la Biblia*, CB 124, Verbo Divino, Estella 2004.
- PIXLEY J., *Historia de Israel a partir dos pobres*. Vozes, Petrópolis 1989.
- \_\_\_\_\_, "Los profetas y los reyes en Israel" En *Curso intensivo de Biblia*, La Paz (1995).
- POMPEIA CAVALCANTE T., "A leitura popular da Bíblia e a V Conferencia do CELAM em *Atualidade Teológica* ano XI, n° 25, PUC, Rio de Janeiro (2007) 96-103.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 2 PPC, Madrid 1994.
- PORCILE SANTISO M., *Con ojos de mujer*, Doble Clic, Montevideo 1998.
- POUPARD P. *Diccionario de las religiones*. Herder, Barcelona 1997, 1445-1450.

- PRIEST J., "Huldah oracles" En *Vetus Testamentum* 30 (1980)366-368.
- PROCTER-SMITH M., "La imagen de la mujer en el leccionario" En *Concilium* 202 Cristiandad, Madrid (1985)357-370.
- RADFORD RUETHER R. Interpretación feminista: un método de correlación" En *Interpretación feminista de la Biblia* Desclée de Brouwer, Bilbao 1995.
- RAMING I., "Origen del dominio masculino en la Iglesia". En *Concilium* 154, Cristiandad, Madrid (1980)7-20.
- RAMON CARBONELL L., "Espiritualidad para otra Iglesia posible" en *Iglesia viva* 229, Asociación cultural Iglesia viva, Valencia (2007) 43-57.
- RATZINGER J., *Un tentativo circa il problema del concetto di tradizione: En RAHNER K.,-RATZINGER J., Rivelazione e Tradizione*, Brescia 2006.
- REYNÉS MATAS J., "Fray Pedro de Córdoba y la lectura de la Biblia desde la doctrina o, desde los oprimidos". En *Ribla* 16, DEI, San José (1993)23-46.
- \_\_\_\_\_, "La Biblia de los conquistadores y los vencidos" En *Ribla* 12, DEI, san José (1992)27-48
- RICHARD P., "El Dios de la vida y el resurgimiento de la religión" En *Concilium* 258, Verbo Divino, Estella (1995) 341-350.
- RICHTER I., "Recordar, transmitir, actuar: Mujeres en los comienzos del cristianismo" En *Ribla* 22, Recu, Quito (1995) 43-57.
- \_\_\_\_\_, "Una esclava profetisa y misioneros cristianos. ¿Experiencia de liberación? En *Ribla* 12, DEI, San José (1992) 117-134.
- \_\_\_\_\_, *Vida de las mujeres en la sociedad y en la Iglesia*. Tierra Nueva-Verbo Divino, Quito 2001.
- RICOEUR P., *Finitud y culpabilidad*. Taurus, Madrid 1969.
- REIF S., "Aspectos de la aportación judía a la interpretación bíblica". En *BARTON J., La interpretación bíblica, hoy*. Presencia Teológica 113. Sal Terrae, Santander 2001.
- RIZZANTE GALLAZI A.,-GALAZZI S., *Mujer: fe en la vida*, Verbo Divino, Quito 2000.
- ROBERTSON A. T., *Comentario al texto griego del NT*, Clic, Barcelona 2003.

- ROCCO D., "La exclusión del discurso femenino en la Iglesia antigua" en *Ribla* 42-43 Recu, Quito (2002) 18-32.
- RODRIGUEZ E., *Mujeres: ¿desiguales o diferentes?* Claritanas, Buenos Aires 2003.
- RODRIGUEZ J., *Manual de Metodología para el estudiante y el profesor*. San Pablo, Caracas 2006.
- ROSADO NUNES M., "La voz de las mujeres en la teología latinoamericana ". En *Conciltum* 263, Verbo Divino, Estella (1996).
- ROSSANO P., RAVASSI G., *Nuevo diccionario de Teología bíblica*. Paulinas, Madrid 1990.
- RUFTHER R., "La mujer y el ministerio, en una perspectiva histórica y sociológica" En *Conciltum* 111, Madrid (1976) pp 41-53.
- \_\_\_\_\_, "Misogynist and virginal feminism in the Fathers of the Church" En *Religion and sexism*. (1974)150-183.
- RUSSEL L., Y OTRAS., *Interpretación feminista de la Biblia*, Delee de Brouwer, Bilbao 1995.
- SALAS A., *Biblia y catequesis II*, Biblia y fe, Madrid 1984.
- SARTOR H., *Diccionario de la liturgia*, San Pablo, Madrid 2000.
- SCHMID G., *Vocabulario griego del Nuevo Testamento*, Constantino Ruiz-Garrido (Traductor) Sígueme, Salamanca 2001.
- SCHUNGEL- STRAUMANN H., "The feminine face of God" en *Conciltum* 258, Verbo Divino, Madrid (1995) 127-138.
- SCHÜSSLER FIORENZA E., *En la senda de Sofía*. Lumen, Buenos Aires 2003.
- \_\_\_\_\_, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Delee de Brouwer, Bilbao 1989.
- \_\_\_\_\_, "La mujer en el primitivo movimiento cristiano". En *Conciltum* 111, Cristiandad, Madrid (1976) 7-24.
- \_\_\_\_\_, "Presentación" En *Conciltum* 202, Cristiandad, Madrid (1985)295-300
- SENIOR D.,-STUHLMUELLER C., *Fundamentos bíblicos de la misión*, Verbo Divino, Estella 1985.
- SICRE J.L., *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella 1992.

- SKA J.L. *Introducción a la lectura del Pentateuco: claves de interpretación para los cinco primeros libros de la Biblia*. VD, Estella 2001.
- SÖDING G., “Los libros de los Reyes”. En *Comentario bíblico internacional*. VD, Estella 2004.
- SOGGIN J., *Nueva historia de Israel: De los orígenes a Bar Kochba*. Desclée De Brouwer. Bilbao 1997.
- STEGENGA J.,-TUGGY J. *Concordancia analítica Griego española*. Clie, Barcelona 1975.
- STEINBER N., “The Deuteronomic Law Code and Politics of State Centralization” En Gottwald/Horsley eds. *The Bible and Liberation*. Mariknoll, Orbis Books (1993) 365-375.
- STEINSALTZ A., *Introducción al Talmud*. Rupiédras, Barcelona 2000.
- STIEBER J., “Las riquezas en Isaías y Ezequiel: un ejemplo de inversión profética” En *Concilium* 294, VD, Estella (2002) 37-45.
- STRONG J., *Concordancia exhaustiva de la Biblia*, Caribe. Nashville 2002.
- SUESS P., *Cálice e cuia. Crónicas de Pastoral e Política Indigenista*, Vozes, Petrópolis 1985
- SWEENEY M., *King Josiah of Judah: The lost Messiah of Israel*. Oxford, NY 2001.
- TALMUD BAVLI. TRATATE MEGUILAH 20, Mesorah Publications. New York 2005.
- TAMAYO-ACOSTA J., *La teología de la liberación*, Verbo divino. Estella 1989
- TÁMEZ E., *Luchas de poder en los orígenes de cristianismo: un estudio de la Primera Carta a Timoteo*. DEI, San José 2004.
- \_\_\_\_\_, “Timoteo y Santiago frente a los ricos, las mujeres y las disputas teológicas” En *Concilium* 294. Verbo Divino, Estella (2002) 57-66.
- TARTAGONA J., *Diccionario hebreo-español*, Rupiédras, Barcelona 1995.
- TEJEDOR B., *El arte de la redacción profesional: teoría y praxts*, Texto, Caracas 2004.
- TENNEY M., *Diccionario manual de la Biblia*, Vida, Miami 1980.

- TORJESON K., *When the women were priests*. Harper, San Francisco 1993.
- TORREALBA J., IBAÑEZ ARANA A., GONZALEZ LAMADRID A., *Comentario al Antiguo Testamento Sigwemo*. Salamanca 1997.
- TRESMONTAND C., *La doctrina moral de los profetas de Israel*, Taurus, Madrid 1962.
- TRIGO P., "El mundo tras el atentado: dos cuestiones de fondo" En *Revista Iter* 26, ITER-UCAB (2002) 64-72.
- TRIGO P., "El dolor de la masacre ¿sera fuente de sabiduria". En *Revista Iter* 26, ITER-UCAB (2002) 51-63.
- UGALDE I., "De la evangelización fundante a la iglesia colonial" En *Revista Iter* 2, ITER-UCAB, Caracas (1990)109-125
- VAN KEULEN P., "The meaning of the phrase Wnâ'spt âl-qbrtyk bslwm in 2 Kings XXII 20" En *Vetus Testamentum* 46,2 (1996)256-260.
- VAN LUNEN- CHENU M. "La Iglesia ante el feminismo" En *Concilium* 111, Madrid (1976) 136-147.
- VAUX R. de, *Instituciones del Antiguo Testamento*. Herder, Barcelona 1964.
- VENEMA G., *Reading scripture in the Old Testament: Deuteronomic 9-10.31; 2 kings 22-23; Jer 36. Neh 8*, Brill, Boston 2004.
- VIANA M de, "Discernimiento cristiano de la nueva religiosidad" En *Revista Iter* 17 ITER- UCAB, Caracas (1998),9-35.
- VIEIRA SAMPAIO T., "Consideraciones para una hermenéutica de genero del texto biblico" en *Ribla* 37,Recu, Quito (2000)7-14.
- VITORIO J., "Ai de quem constrói a casa sem justicia" (Jr 22,13) Critica profética á monarquia em Jr 21,1-23,8" en : *Estudios Bíblicos* 78. *O poder na visao biblica*, Vozes, Petrópolis (2005) 32-55.
- VIVES J.,*La Didajé. En Los Padres de la Iglesia*, Herder 1971.
- WEEMS R., 'Huldah, the prophet: reading a (Deuteronomistic) woman's identity'. In: *A God So Near: Essays on Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller* .Brown Nancy Ed. Winona Lake (2003)321-339.
- ZOHAR 2, Bereshit B, Kabbalah Center Inc, Los Angeles 2005.

## FUENTES DIGITALIZADAS

- AA.VV. Bible work 6.0 [CD] 2005.
- AA.VV. Catedoc Library Of Cristian Latin Test. CILCT3, [CD] Universidad Católica Lovanii 1996.
- AA.VV., Catecismo de la Iglesia Católica, 120 En <http://www.zenit.org/article-16420?=&spanish> (1/1/2008).
- ABLAN PACHECO E., “El llanto de la mujer cunuco” En *Diario El Universal* 18/08/02. <http://www.internacional.eluniversal.com/2002/08/18/20297>
- CONTRERAS Z., El profetismo –nubuwa– en la mujer .En <http://www.webislam.com>. Día original 3/4/88. Consultado 1/1/2008
- DENZINGER E., *Magisterio de la Iglesia*, [CD] Herder, Barcelona 1993.
- GONZALEZ G. [http://www.mercaba.org/HORAS\\_BIENAL/TIEMPOS](http://www.mercaba.org/HORAS_BIENAL/TIEMPOS) (17/08/2006).
- HIPOLITO DE ROMA *Crónicas* 102(113); 128 (1.7) En [www.ciudadnueva.com/old/222\\_hepi.htm](http://www.ciudadnueva.com/old/222_hepi.htm) (18/12/2007).
- HOPPE L. “La muerte de Josias y el significado del Deuteronomio” En [www.christusrex.org/www1/frm/sbf/Books/LA48/48031LJH.pdf](http://www.christusrex.org/www1/frm/sbf/Books/LA48/48031LJH.pdf) (22/12/2007).
- MADINA A., “La revolución islámica y la mujer” En [www.webislam.com](http://www.webislam.com) (2/1/2008).
- SILVA RETAMALES S., “Los relatos vocacionales en el Antiguo Testamento”. En: [www.iglesia.cl/portal\\_recursos\\_ecclesial/biblia/docs/rcelatos](http://www.iglesia.cl/portal_recursos_ecclesial/biblia/docs/rcelatos). Santiago (2003)
- UNAMUNO., *Por dentro 683. Colección de citas célebres*. En Wikiquote. <http://www.wikipedia.com>. (13/11/2006)
- <http://www.adorador.com/mujeresenlabiblia/hulda.htm> (03/01/00)
- <http://www.dryiceman.tripod.com/ve/alkyndia/> (15/08/2007)
- <http://www.fotoexegesis.com.ar/monografias/targumen> (27/11/2007)
- <http://www.geocities.com/yargg/canon.htm> (19/10/2007)
- <http://www.griegohiblico.org> (03/03/2007)
- <http://www.hechos238.net/mupred/imp-ar-7.html> (04/12/06)
- <http://www.historiaric.net>. Israel/olivos: Información anexa sobre la tumba de Hulda (04/12/06)

[http://www.icegob.com.br/marcos/Mapas/Apostila\\_jer\\_j...](http://www.icegob.com.br/marcos/Mapas/Apostila_jer_j...) (09/11/2007)

<http://www.jmarcano.com/variados/seattle/seattle.html> (6/5/2007)

<http://www.labibliaonline.com.ar>

<http://www.librosenred.com/default.asp?vicnode=dryiceman>

<http://www.marcianitosvcrdes.haaan.com/2006/07/asherah-la-esposa-de-yahve> (05/01/08)

<http://www.piney.com/Huldah.html> Deaconess in the Catholic Encyclopedia (20/12/2007)

<http://www.selah.com.ar/new/devVerCta.asp?via98mcs=5> (26/07/06)

<http://www.serjudio.com/respuestas-a-preguntas/resp-3754-el-revivido> (26/11/07)

[http://www.wikipedia.org/wiki/Libros\\_prof%C3%A9ticos](http://www.wikipedia.org/wiki/Libros_prof%C3%A9ticos) (13/11/2007)

<http://www.zenit.org/article-16420?=&spanish.htm> (1/1/2008)

## EL EXILIO DE LAS VÍCTIMAS DE LA VIOLENCIA DE HOY A LA LUZ DE LA EXPULSIÓN DE CAÍN (GN 4,1-17)

Lic. Robert Yency Rodríguez Maneiro\*

### ABSTRACT:

*This article seeks to explain the expulsion of Cain (Gen 4.1-17) as a way to overcome violence, following the analysis of André Wénin. This author affirms that Cain is a victim of violence that denies others their otherness. Eve takes possession of Cain as an object. Killing Abel, Cain transforms himself in a victim that reproduces the violence. Adonai renews to break this violent circle in three ways: the first is by way of a "face to face" dialogue with Cain (Gen 4. 6-7, 9-10); the second, by the establishment of a law of blood vengeance (Gen 4. 15); and the last way is by expulsion to the land of Nod. According to Wénin, Cain's expulsion the central theme of this article, would represent an alternative that Adonai furnishes to get out of the circle of violence precisely because it allows for conditions that create dialogue. As a result of this dialogue with Adonai, Cain is born as his brother's keeper (Gen 4:17). This in turn allows Cain to construct relational spaces and cities for families. All of this illuminates how victims of evil today can transform this experience in an opportunity to re-found their lives in Adonai and to assume, as their life's project, an ethical and political responsibility for their most vulnerable brothers and sisters.*

### KEY WORDS:

*Exile, expulsion, violence, otherness, subjectivity*

## INTRODUCCIÓN

La familia Santander "salidó" del pueblo herida y amenazada por la guerrilla Juan, joven profesional, tuvo que abandonar Venezuela debido a la violencia política en el país. Mauricio, por su parte, fue expulsado de México

\* Licenciado en Educación mención Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), Caracas - Venezuela y Bachiller en Teología por la Facultad Académica de Filosofía y Teología (FAFT) de Belo Horizonte, Minas Gerais-Brasil. E-mail: robertyency@gmail.com

por los traficantes de su ciudad. Y actualmente muchos sirios, palestinos y africanos abandonan sus países huyendo de la guerra.

Como sugiere la instrucción *Erga Migrantes Caritas Christi*<sup>1</sup> (2004), en la sociedad contemporánea hay muchas migraciones que toman la forma de "expulsiones, salidas y exilios" porque son originadas por la violencia. ¿Cuál es la postura de Dios delante de la violencia? ¿Dónde está Él en la "expulsión-salida-exilio"? ¿Tiene algún sentido salvífico esa "expulsión-salida-exilio"?

La narrativa de Cain y Abel, en Gn 4,1-17, será el texto donde se buscarán respuestas a estas preguntas. Específicamente, la expulsión de Cain (Gn 4,14,16) será el relato-símbolo para comprender el sentido salvífico del exilio y, consecuentemente, cultivar la fe y esperanza de los exilados de hoy. El método del Análisis Narrativo<sup>2</sup> será utilizado, considerando con Wénin (2006, p. 5-6) que, este método desvela "los tesoros del texto", que iluminan la vida de los lectores contemporáneos.

La postura hermenéutica que acompañará la reflexión asume a Cain, principalmente, como víctima. Según Wénin (2011, p. 131), Cain, en la relación con Eva, es víctima de la violencia que niega su alteridad; lo que no significa desconocer su condición de fratricida. La experiencia humana y espiritual de las víctimas de la violencia y de los exilados de hoy también está como telón de fondo fenomenológico para aproximar el sentido de la experiencia del exilado Cain (cf. CASTILLO, p. 367). Ideas y conceptos de la tradición cristiana también pueden ser utilizados para comprender la acusación de Adonay en el relato.

La primera parte del artículo presentará la traducción instrumental de la narrativa (Gn 4,1-17) y el marco exegético para comprender, específicamente, la postura de Adonay delante de la violencia y el castigo de la expulsión como camino de superación de la violencia, siguiendo el análisis de André Wénin en su libro: *De Adão a Abraão ou as errâncias do Humano, leitura de Gênesis 11-12,4* (2011). La segunda parte explicará la expulsión de Cain (Gn 4,11-17) como experiencia humana y espiritual para que renazca como nueva criatura, transformándose en "guardián del hermano" (Gn 4,9), que construye espacios de convivencia para la familia (Gn 4,17). Por último, algunas orientaciones serán propuestas para luchar contra la violencia en la sociedad contemporánea.

<sup>1</sup> Instrucción del Consejo Pontificio para la pastoral de migrantes e itinerantes, sobre el desafío de la movilidad humana, 1. Disponible en [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/migrants/\\_index\\_migrants.it\\_pc\\_migrants\\_secti\\_omigrants\\_00.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/_index_migrants.it_pc_migrants_secti_omigrants_00.htm). Consultado el 15 de mayo de 2014.

<sup>2</sup> La teoría interpretativa de los símbolos de Paul Ricoeur, en su libro: *El tiempo y el sujeto*. Madrid: Tinta, 2004, será tomada en diálogo con el método del Análisis Narrativo.

## La narrativa Gn 4,1-17 y el castigo de la expulsión.

La narrativa de Caín y Abel está estructurada en dos partes: la primera se centra en el asesinato de Abel por Caín (vv. 1-16), mientras que la segunda tiene como foco la descendencia de Caín (vv. 17-26). En esta reflexión, el relato está delimitado en función de la figura de Caín, el personaje principal de la primera parte (cf. BARBAGLIO, 1991, p. 31-32). Por lo tanto, el relato comienza en el versículo 1, donde Caín entra en la historia, y se cierra en el versículo 17, cuando Caín sale de la escena como personaje principal. Siguiendo a Wénin (2011, p. 127) se trabajará con la siguiente traducción instrumental de Gn 4,1-17:

<sup>1</sup>Y el hombre (*ho'adam*) conoció a Eva (*hawwah*), su mujer, y ella concibió y dio a luz a Caín (*qayin*), y ella dijo: "Yo adquirí (*qaniti*) un hombre (*is*) con Adonay", <sup>2</sup> y ella continuó a dar a luz a su hermano Abel (*hebel*). Y Abel fue pastor de pequeños animales y Caín era trabajador del suelo. <sup>3</sup>En el fin de los días [una estación] Caín hizo venir de los frutos del suelo homenaje para Adonay,

<sup>4</sup> mientras Abel hacía venir también los primogénitos de su rebaño, y de la grasa de los mismos, y Adonay apreció a Abel y a su homenaje, <sup>5</sup> y a Caín y a su homenaje. Él no (los) apreció. Y eso irritó mucho a Caín y andaba cabizbajo, <sup>6</sup> y Adonay dijo a Caín: "¿Por qué te irritas y por qué andas cabizbajo? <sup>7</sup> Si procedes bien, ¿No llevarías la cabeza? Pero si no procedes bien, a la puerta, acerca el pecado y en dirección a ti está su odicia, pero tú, ¿tú no lo dominarás?" Y Caín dijo a Abel, su hermano "...", y, cuando estaban ellos en el campo, Caín se lanzó sobre Abel, su hermano, y lo mató. <sup>8</sup> Y Adonay dijo a Caín: "¿Dónde está Abel, tu hermano? Y él dijo: "Yo no sé ¿Soy guardián de mi hermano?" <sup>9</sup> Y Él dijo: "¿Qué hiciste?" "La voz de la sangre de tu hermano grita en dirección de mí desde la tierra. <sup>10</sup> Y ahora, maldito, sí, lejos de la tierra que abrió su boca para tomar, de tu mano, la sangre de tu hermano. <sup>11</sup> Cuando trabajes la tierra, ella no te dará su fuerza. Tú serás tomado por el miedo y serás errante en la tierra". <sup>12</sup> Y Caín dijo a Adonay: "Mi culpa [y su consecuencia] es demasiado grande para [suportar]. <sup>13</sup> He aquí que tú me expulsaste hoy lejos de este suelo y lejos de tu presencia, yo me convertiré y seré tomado de miedo y errante en la tierra y todo aquel que me encuentre me matará". <sup>14</sup> Y Adonay le dijo: "Es por eso que, todo aquel que mate Caín, siete veces [éste] será vengado"; y Adonay colocó en Caín una señal para que no lo golpease todo aquel que lo encontrase. <sup>15</sup> Y Caín salió lejos de la presencia de Adonay y habitó en la tierra de Nod [Errancia] al este del Edén. <sup>17</sup> Y Caín conoció a su mujer y ella quedó embarazada y dio a luz a Hanok, y Caín construyó una ciudad y la llamó Hanok, como el nombre del hijo.

## La postura de Adonay delante de la violencia.

Según la narrativa, Adonay está en el centro del conflicto donde acontece la violencia. Antes del asesinato, Adonay está cerca de Cain, dialogando, paternalmente, con él a fin de evitar el fratricidio (cf. Gn 4,6-7, 9-10). Este diálogo representa el primer camino para superar la violencia. Sin embargo, cerrado en su rabia, Cain, "la lanza (*qayin*)" (cf. 2Sm 21,16), no responde al diálogo y mata deliberadamente a Abel: "Y Cain dijo a Abel, su hermano "...", y, cuando estaban ellos en el campo, Cain se lanzó sobre Abel, su hermano, y lo mató" (v. 8). En efecto, debe ser juzgado y sentenciado.

Después del asesinato, Adonay mantiene la actitud dialogante. Ahora interpeándolo como juez, porque está delante del fraticida Cain (cf. ALONSO SCHOKEL, 1997, p. 36). En el fondo, Adonay es consciente de que Cain es víctima-victimario. Es victimario porque mata al hermano, mas víctima de la violencia<sup>3</sup>, porque su madre toma posesión del él como si fuese objeto. Esto se comprende al analizar la exclamación de Eva de cara al nacimiento de Cain: "y ella dijo: "Yo adquirí (*qaniti*) un hombre (*i'is*) con Adonay)" (v. 1)<sup>4</sup>. Según esta exclamación, Eva sustituye Adán con el hijo mayor y hace de él el medio para atenuar la violencia que sufre, como consecuencia de la desobediencia en el Jardín del Edén (cf. 3,1-24). Eva escapa de la relación de dominación del marido utilizando al hijo. Consiguientemente, Cain también se convierte en víctima del grupo familiar y de la institución familiar violenta producida por el idolo, la serpiente, fuente de violencia. Cain padece la violencia generada por la idolatría. Ésta está cultivando la violencia como modo de relación.

Por todo eso, Adonay no culpa Cain, ni lo acusa, sino que lo interroga, esperando que hable con honestidad: "Y Adonay dijo a Cain: "¿Dónde está

<sup>3</sup> En esta investigación, se entiende la violencia como acto emocional que niega la alteridad para alcanzar un fin mayor. Se trata de un comportamiento que causa daño parcial o totalmente a la vida de las personas. Este comportamiento violento es el medio para obtener el objeto deseado (LEVINAS, 1998, p. 85).

<sup>4</sup> Esta exclamación muestra la alegría y el gozo de la madre por el nacimiento del primogénito, el consagrado al Señor (cf. SKA, 2001, p. 36). Eva celebra porque "la carne de su carne" (Gn 2,23) vino a la vida. Analizando las palabras de Eva, el nombre Cain (*qayin*) hace juego de palabras con el verbo adquirir (*qaniti*) que tiene la raíz en el verbo *qanai*. Este verbo siempre significa comprar, adquirir, poseer un objeto. El narrador presenta Cain como posesión de la madre (cf. WENIN, *ibid.*, p. 150). Otro aspecto que resalta es la designación del niño como hombre. ¿Por qué designarlo con el nombre de hombre (*i'is*), normalmente, reservado a un adulto? Alonso Schökel (1997, p. 24) responde: "y significa hombre, individuo o también mando. Tal vez haya una ambigüedad pretendida: Eva creó un hombre-hijo e consiguió un hombre-marido". Pensemos que con esto, Eva señala un papel diferente para Cain. Hasta aquí, Adán era el único hombre-humano, su marido. ¿Será acaso que Eva sustituye el hombre que la posee por un "niño-hombre que ella posee"? La exclamación jubilosa de Eva, de hecho, revela una relación de posesión entre la madre y el hijo. Ella posee al niño-hombre que llenará en ella la frustración dejada por la relación de negación y dominación con el marido, el hombre (cf. Gn 2,23). En el fondo significa que Eva maternificaba al hijo. Con esto, Cain se transforma en objeto poseído y dominado por Eva y, en consecuencia, en víctima de la violencia, porque le es negada la alteridad.

*Abel, tu hermano?*" (v. 9<sup>a</sup>). Adonay apela a la responsabilidad por el hermano menor, a la vocación originaria de ser responsable por el otro como: "guardián del hermano" (Gn 4,9) (cf. RAD, 1982, p. 127).

Según Wénin (ibid., p. 144), Caín responde violentamente. Es violento contra el difunto del cual niega la memoria: "Y él dijo: "Yo no sé." (v. 9b). Pero también es violento con el juez, porque no admite el error, respondiendo como si la pregunta estuviese fuera de lugar: "¿Soy guardián de mi hermano?" (v. 9c). Paradójicamente, aquí está Caín explicitando, en sus propias palabras, la vocación que Adonay le está reclamando como hermano mayor, ser guardián del hermano menor (cf. Gn 4,9).

Delante de la actitud de Caín, Adonay hace la misma pregunta que había dirigido a Eva: "Y Él dijo: ¿Qué hiciste?" (cf. Gn 3,13, 4,10). Esta pregunta sugiere que una acción mala fue cometida. El fratricida debe confesar. Caín se acusa con su silencio. Adonay le dice al asesino: "La voz de la sangre de tu hermano grita en dirección de mí desde la tierra." (v. 10). Aquí "sangre" ilustra la iniquidad del crimen cometido, revela que una monstruosidad ha sido denunciada por la víctima (cf. GRÜN WALDT, 2009, p. 63).

Adonay escucha a Abel. Los gritos revelan la verdad de los hechos e denuncian al asesino ante el juez, esperando por justicia (cf. RAD, 1982, p. 128). En este caso, no se trata de la justicia legal retributiva, sino de la justicia divina, la cual busca salvar a las víctimas, incluyendo a la víctima-victimario Caín (SKA, 2001, p. 37). Como dice Ortmann (1978, p. 18) "salvar", en contexto bíblico, significa, por un lado, preservar de la muerte física y del descenso al *sheol* e, por otro, hacer al hombre un nuevo don de vida. Eso significa que, en el fondo, la salvación de Caín consiste en la restauración de la relación originaria con Adonay, una relación de creador-criatura: salvación que comporta la actuación histórica de Adonay para liberar a Caín del pecado, del distanciamiento y de la condenación eterna.

### El juicio y la sentencia del fratricida.

Con este telón de fondo, Adonay juzga el crimen y sentencia: "Y ahora, maldito, tñ, lejos de la tierra que abrió su boca para tomar, de tu mano, la sangre de tu hermano. Cuando trabajes la tierra, ella no te dará su fuerza. Tú serás tomado por el miedo y serás errante en la tierra." (vv. 11-12). Esta sentencia divina coloca a Caín en una situación de vida errante (cf. WESTERMANN, 2004, p. 34). Víctima de una especie de efecto búmeran, el violento se encuentra golpeado de muerte en aquello que le fundaba la vida (cf. WÉNIN, ibid., p. 140). Croatto (1997, p. 40) afirma que Caín pierde su identidad originaria y sentido de vida: queda sin fundamentos, "desfundado".

Wénin (ibid., p. 145) considera que la sentencia divina busca ofrecer al humano, deshumanizado por la violencia, la oportunidad para renacer como subjetividad más ética y libre. Busca que el fratricida reflexione lo hecho, porque con el castigo, Adonay quiere que el violento, que, al mismo tiempo es víctima, rechaza la vida. En consecuencia, Balmory (1999, p. 116) afirma que se trata de una "buena expulsión", porque pretende que el exilado llegue a la verdadera existencia.

Sentenciado, Caín reacciona diciendo: "Y Caín dijo a Adonay: *'Mi culpa [y su consecuencia] es demasiado grande para [so]portar. He aquí que tú me expulsaste hoy lejos de este suelo y lejos de tu presencia, yo me convertiré y seré tomado de miedo y errante en la tierra y todo aquel que me encuentre me matará.'*" (vv. 13-14). Según el sustantivo utilizado, *awôn* (culpa), el homicida evidencia sentimiento de culpa. Reconoce la iniquidad cometida (cf. RAD, 1982, p. 128). Y, con ella, reconoce el límite personal. Que no es omnipotente merecedor de todo como creía. Además, Caín se reconoce como víctima, esto es, desfigurado y perdido en su humanidad (cf. RAVASI, 1992, p. 126). Aparecen señales tenues de que comienza a abrirse a su realidad personal y a los otros.

Las palabras de Caín, también, muestran proyección de futuro (cf. Gn 4,14). Wénin (ibid., p. 147) afirma que Caín sabe que un ser humano es capaz de matar a su semejante. Entonces, los otros comienzan a aparecer ya no como rivales y obstáculos, sino como amenazas.

Adonay responde al miedo de Caín, colocándole una señal protectora (cf. Gn 4,15); señal que instaura la ley de la venganza, el segundo camino ofrecido por Adonay para superar la violencia (cf. WESTERMANN, 2004, p. 35). Esta señal significa para Caín que los otros no son amenazas, mas, originaria y principalmente, son subjetividades éticas. En la interacción con ellas, Caín tendría la oportunidad para renacer la existencia, aprendiendo de ellas. Esta es otra oportunidad para comenzar de nuevo (cf. SKA, 2001, p. 35).

Pero también con la señal, Adonay muestra a Caín que lo acompañará en la errancia (cf. WESTERMANN, 1992, p. 61). A este respecto, Brueggemann (1982, p. 63) dice que el misterio de Adonay, en esta narrativa, es que mantiene la protección a Caín, inclusive en la "tierra de Nod", lugar socio histórico, tierra de los errantes. Con la marca, Adonay ratifica su presencia en Nod y su voluntad de preservar y cuidar la vida del víctima-victimario Caín.

Caín, en la nueva situación, errante en la tierra de Nod, pertenece a Adonay. Este estará con Caín y Caín estará en Él (cf. RAVASI, 1992, p. 129). Adonay estará con Caín como estuvo antes y después del asesinato, de forma dialogante, porque quiere su salvación. La palabra (*dabur*) y el diálogo son los

caminos ofrecidos por Adonay para tal fin, cuando los humanos erran en las relaciones interpersonales (cf. BRUEGGEMANN, *ibid.*, p. 63). De esta manera, la expulsión se presenta como la oportunidad para nacer de nuevo, en el diálogo con Adonay.

### La sentencia que salva a la víctima: la expulsión.

En concreto, sobre la sentencia de la expulsión, Wénin (*ibid.*, p. 147) afirma que en el versículo 4,16 donde dice: "y Cain salió", el narrador usa el verbo *yatsa* (salir) y no *halak* (irse) para describir la expulsión como salida de un lugar cerrado. Según Wénin (*ibid.*, p. 147), con el verbo *yatsa* (salir) el narrador sugiere dos cuestiones. La primera dice respecto a la salida de Cain del círculo cerrado de la violencia. Cain sale del mundo familiar violento (cf. Gn 3,1-24) y de una relación de dominación con la madre (cf. Gn 4,1). Entonces, con el castigo de la expulsión Cain es liberado de la dominación materna. Pasaría de ser hijo-objeto a ser hombre libre (cf. BALMAYR, 1999, p. 113). En la segunda, Cain "sale" como cuando un niño sale del útero para nacer. Así, saliendo y respondiendo a las interpelaciones de Adonay, tendría la oportunidad de nacer a una nueva vida como "guardián del hermano" (Gn 4,9) (cf. BRUEGGEMANN, 1982, p. 63).

En la errancia y en diálogo con Adonay, Cain refundaría su vida "destfundada" por la violencia sufrida, en el hogar originario, e infringida al hermano. Además, transformaría su identidad de lanza (*qayin*), de instrumento de muerte, aprendiendo a controlar sus emociones: celos, envidia, ambición, exiliándose, interiormente, de ellas para abrir espacios para la alteridad; y así, construir relaciones apropiadas en que su humanidad podrá desarrollarse a través de la palabra creadora (*dabar*) y del diálogo constructivo.

En suma, siguiendo la interpretación de Wénin (*ibid.*, p. 148) sobre Gn 4,1-17, la expulsión del víctima-victimario se presenta como un posible camino de superación de la violencia. El exegeta sugiere que la expulsión apunta a una tentativa divina para quebrar con el círculo de la violencia (RAD, 1982, p. 131). Sin embargo, ni Wénin (*ibid.*, p. 147) ni los otros exegetas consultados desarrollan esta interpretación. Antes bien, la colocan a "guisa de epílogo", dejándola como temática abierta para investigaciones futuras, objetivo de la siguiente parte de este artículo.

## EL CAMINO DE LA EXPULSIÓN DE CAÍN COMO SUPERACIÓN DE LA VIOLENCIA SUFRIDA E INFRINGIDA (GN 4,11-17)

### Consideraciones preliminares

Hay un silencio en la narrativa sobre la expulsión de Caín. El narrador solamente la presenta en Gn 4,12 como castigo, y, luego, en Gn 4,16, señala el cumplimiento de la sentencia, la salida del bandido. Según el narrador, Caín, verdaderamente, salio para la tierra de Nod, tierra de errancia.

Pero el narrador omite lo que sucedió entre la salida, en Gn 4,16, y la construcción de la ciudad, en Gn 4,17. Él no describe la experiencia que vivió Caín en ese tiempo de errancia y que lo llevó a formar familia y a construir espacios de convivencia social para otros (la ciudad de Hanok).

Delante del silencio narrativo, Wénin (2011, p. 149) interpreta que Gn 4,17 define el nuevo nacimiento de Caín. Para el exegeta, el versículo evidencia que Caín se refundó con nueva vida, la cual consiste en el pasaje de ser víctima-victimario (v. 8) para hombre de familia que construye espacios de convivencia para otros como guardián de los hermanos. Aquí se estará apuntando para la expulsión como camino de superación de la violencia.

El tercer camino de superación de la violencia, que será presentado aquí constituye una interpretación, hipotética, de la "experiencia teológica"<sup>5</sup> que vivió Caín y que dio lugar a su nueva vida como guardián de los hermanos: responsable por familia y constructor de espacios sociales de convivencia.

Mas, ¿qué presupuestos fundamentan y delimitan esta interpretación hipotética?

### Presupuestos de la Interpretación

Esta interpretación se funda en presupuestos hermenéuticos, antropológicos, exegeticos y teológicos.

Siguiendo el pensamiento de Ricoeur (cf. 2004, p. 183-184; 483-490; 2008, p. 4.7), la expulsión se interpretará como símbolo<sup>6</sup>, más que como relato. Con esto se supera la limitación del silencio narrativo antes señalado. La expulsión será un símbolo en forma de relato, articulado en un tiempo y espacio literario. Concretamente, la expulsión será símbolo del exilio de sí mismo.

<sup>5</sup> Para Zubiri (1984, p. 60) la experiencia teológica remite a la experiencia socio-histórica de quien busca fundar su realidad personal en la realidad absoluta de Dios.

<sup>6</sup> Afirma Ricoeur (1984, p. 60) que símbolo son todas aquellas significaciones analógicas dinámicas de sentido. Que el símbolo da que pensar, porque origina una interpretación creadora. No da que pensar es porque no todo está dicho sobre él, por lo cual es pertinente la especulación hermenéutica.

exilio del yo totalizador y dominador, para constituirse en subjetividad ética y, así, en guardián del hermano.

La interpretación del símbolo de la expulsión estará delimitada por el siguiente horizonte de sentidos:

Antropológicamente, banido de la tierra, Caín se transforma en un exilado, que, como cualquier exilado, queda sin fundamentos existenciales<sup>7</sup>, por lo cual debe reinventarse a sí mismo en la nueva situación. Se ve obligado a responder a las preguntas: ¿Qué haré, ahora? ¿Cómo viviré en esta nueva realidad? ¿Quién soy en esta nueva situación? (cf. HIEDEGGER, 2000, p. 83; MARCEL, 2005, p. 150; VELAZCO, 2006, p. 98). Estas preguntas convertirían la expulsión en una "experiencia antropológica y teológica", esto es, en una experiencia para buscar fundarse, humanamente, a partir de Adonay.

Exegéticamente, la marca en Gn 4,15 tiene un papel preponderante en la expulsión, porque fue dada para que Caín se orientase en la errancia. La marca es señal que remite a la recapitulación de los acontecimientos, presencia dialogante y justicia de Adonay. En consecuencia, la marca de Gn 4,15 sugiere que la expulsión sería la posibilidad para dialogar nuevamente con Adonay sobre lo que sucedió, y a partir de ahí, responder a las preguntas antropológicas.

Mientras que Gn 4,17 presenta el término de la trayectoria de la acción, que comenzaba con Caín viviendo egolátricamente (cf. Gn 4,1) y concluía en el lado contrario, describiéndolo como responsable por familia y constructor de espacios de convivencia para otros. Hubo una progresión en la intriga de la narrativa. Alguna mudanza aconteció en el personaje durante la expulsión: exiliarse del yo totalizador y dominador. Por esta razón, la expulsión tendría que ser asumida como una experiencia en la cual realmente hubo conversión.

Por último, teológicamente, esta interpretación está fundada sobre la idea de Adonay como autocomunicación dialogante (cf. RAHNER, 2007, p. 151), que siempre y en cualquier tierra está revelándose a las criaturas y para quien la justicia consiste en salvar al pecador (cf. Ez 18,23). Esto haría de la expulsión la experiencia histórica en la cual Adonay propondría su plan de salvación para Caín<sup>8</sup>: ser guardián del hermano (Gn 4,9).

Además, se funda en el horizonte bíblico y teológico del paradigma del éxodo, siguiendo la comprensión de Schwantes (1987, p. 9) cuando afirma: "el éxodo es un paradigma. Hace las veces de; es un ejemplo. Se asemeja a una lámpara. Ilumina toda la historia bíblica. Aparece como su vena principal". En

<sup>7</sup> Porque, con la expulsión, Caín queda desorientado: Adonay, pierde el trabajo, el hogar, el amor paterno (después arrojado) (cf. vv. 11, 12, 14) (cf. CASTILLO, 2013, p. 372-373).

<sup>8</sup> En este sentido, la expulsión no es un proceso purificatorio o un rito de purificación, sino una experiencia teológica histórica para relacionarse en Adonay.

este sentido, el camino de la expulsión significaría, teológicamente, una experiencia de liberación de la opresión para constituirse como sujeto de alianza con Adonay (cf. Ex 3-4).

En resumen, estos presupuestos establecen una precomprensión de la expulsión como símbolo que, primero, tendría como telón de fondo bíblico y teológico la experiencia del éxodo. Segundo, resignificaría el diálogo de Adonay con Caín. Tercero, serviría para que Adonay proponga, nuevamente, su plan de salvación para Caín: ser guardián del hermano (Gn 4,9). Cuarto, revelaría la situación de Caín de buscar refundar la vida. Y por último, representaría, efectiva y realmente, una mudanza en Caín.

Basado en estos presupuestos, ¿en qué consiste la expulsión como camino de superación de la violencia? ¿Qué acontecería en esa experiencia teológica para que Caín se transformase en guardián del hermano?

### **Caín “desfundado” por la sentencia divina**

La sentencia coloca a Caín en la condición de “desfundado”, “sin raíz e sin suelo” (cf. ALONSO SCHOKEL, 1997, p. 31.40; BARBAGLIO, 1991, p. 32), porque perdió la tierra (cf. v. 11), el trabajo, (cf. v. 12); el hogar, la familia y la cercanía con Adonay, (cf. vv. 13-14). Quiere decir que, Caín perdió todo lo que fundaba y densificaba su identidad personal, existencia y sentido de vida; ya que era el “el hombre de Eva” (cf. Gn 4,1), “el trabajador del suelo” (cf. Gn 4,3), y el hijo-ofertante de los frutos de la tierra para Adonay (cf. Gn 4,3).

Caín siente, física y psicológicamente, su condición de “desfundado” como consecuencia de ser víctima-victimario. Por esta razón reacciona diciendo: “Y Caín dijo a Adonay: *‘Mi culpa [y su consecuencia] es demasiado grande para [soportar... yo me convertiré y seré tomado de miedo y errante en la tierra’*” (v. 13-14). Lo que revela que está consciente de su situación, que es un errante en busca de sí mismo (cf. WÉNIN, 2006, p. 49). Con este sentimiento y consciencia, Caín se dirige a la tierra de Nod, sin aún percibir que la expulsión también significa liberación.

### **Liberado y colocado en el lugar socio-histórico del misterio**

Según Wénin (2011, p. 147), la expulsión representa la salida (*puisa*) de un lugar cerrado, del círculo de la violencia. El castigo divino es una suerte de liberación. Banido, Caín es liberado del ambiente hostil, donde impera la cultura de muerte; y, con eso, de la relación de dominación con la madre. Adonay libera a Caín y lo expulsa para la “tierra de Nod”.

Nod es "tierra", por lo tanto, lugar habitable, donde Caín puede sobrevivir en relación transformadora con esa realidad física-natural. Pero también es lugar socio-histórico, esta es, ámbito que posibilita la relación con otros (por ejemplo, con Adonay) para que Caín se decida por la responsabilidad y el compromiso histórico por su vida.

Además, Nod es lugar de errancia, lugar indeterminado, porque el banido puede peregrinar en varias direcciones. En vista de eso, sería un no-lugar (cf. LEVINAS, 2003, p. 51). Consecuentemente, Nod es tierra socio-histórica enigmática, insegura, amenazadora y fascinante. Luego, Caín está en un orden diferente de la realidad en relación al hogar materno. Sería el lugar del misterio, el hogar de Adonay, entendido como Deus histórico (cf. VELAZCO, 2006, p. 97).

Caín se traslada del lugar cerrado, donde las preguntas y respuestas están determinadas por la familia violenta, para el lugar socio-histórico-indeterminado, donde en su condición de "desfundado" debe elaborar sus propias cuestiones. Marcel (2005, p. 150-151) afirma que, en esta situación, las preguntas que resuenan en el errante son: ¿Quién soy? ¿Y ahora qué hago? (cf. Gn 4,9).

Gracias a estas preguntas, la expulsión será la oportunidad para "nacer de nuevo", para reconstituirse como subjetividad en la relación con Adonay y con los otros, pasando de la violencia al éxodo que encoraja a la responsabilidad histórica (cf. METZ, 1979, p. 77).

### **Emplazado a responsabilizarse por su vida**

En el lugar socio-histórico de Adonay, el exilado está emplazado a responsabilizarse por sí mismo (cf. ZUBIRI, 1984, p. 79). Está como cualquier migrante que, solo, en tierra desconocida y fuera de la zona de confort, debe refundar, creativa e inteligentemente, su modo de relacionarse con la nueva realidad y, en consecuencia, ejercer su responsabilidad y compromiso histórico. En palabras de Metz (1979, p. 76):

Los hombres son llamados a salir de la servidumbre para llegar a ser sujetos de una nueva historia. Este ser sujeto se caracteriza por la dimensión dinámica; los hombres son llamados en situación de peligro, convidados a salir al éxodo, a la conversión, a "levantar cabeza".

En la tentativa de "levantar cabeza", esto es, superar la situación, Caín podría perderse como sujeto, errar otra vez o ganarse, ser y vivir como guardián del hermano. Significa que está delante de múltiples posibilidades de ser y existir, por lo cual debe proyectar y discernir su modo de proceder.

## Abierto a la relación

Proyectando la situación (cf. HIEDEGGER, 2000, p. 84), Cain padece "temor y temblor"<sup>9</sup>: "...y será tomado de miedo y errante en la tierra" (v. 14). En el fondo, Cain tiene miedo de perder la vida, porque reconoce que no sabe cómo enfrentar la errancia. El exilado está desorientado, fragilizado, sintiendo culpa: "Y Cain dijo a Adonay: *Mi culpa [y su consecuencia] es demasiado grande para [so]portar*" (v. 13).

Cain padece, física y psicológicamente, su vulnerabilidad de víctima. Sufre que su vida puede perderse por decisiones erradas. Teme ser asesinado por otro y reconoce que su vida es deficiente para orientarse por sí misma. Todo esto lo padece en Nod, tierra de errancia (L'EVINAS, 2000, p. 71).

Según Gadamer (2003, p. 440), tal padecimiento indica que el "ser está abierto". Esta abertura significa que Cain estaría disponible para dialogar y ser ayudado por Adonay para orientarse en la errancia. Esa apertura se objetivaría, posiblemente, en las preguntas: ¿y ahora en la errancia, qué debo hacer, Adonay? ¿Qué será de mí? (cf. MARCEL, 2005, p. 150).

Cain se abre a la relación dialógica con Adonay, ratificando su voluntad de conversar en ese lugar socio-histórico e indeterminado llamado "tierra de Nod". En consecuencia, el diálogo sucederá en medio de las responsabilidades y compromisos, en la realidad y a partir de la realidad.

## Cuidado por la marca<sup>10</sup> (Gn 4,15) para el diálogo

El diálogo, en la realidad, será gracias a la marca. Gn 4,15 no sólo es ley, sino también señal. Señal visible de la promesa de Adonay, que aseguró proteger la vida del fratricida (cf. ZIMMERLI, 2000, p. 172). Para eso, acompañará Cain en la distancia, cuidará de él, mismo no estando "cara a cara" (cf. Gn 4,14). Estará presente a través de la señal, que define una relación de proximidad-distancia en la tierra de Nod (cf. RAHNER, 2007, p. 169).

<sup>9</sup> Este temor, inicialmente, se presenta como "temor (dion)" (cf. Gn 4,14), porque Cain teme la venganza (cf. Ricoeur, 2004, p. 193). Pero este temor, además, está en relación con la pérdida del hogar, del trabajo, de la familia, de la cercanía de Adonay y con la vida errante. Por lo tanto, es un temor en respuesta a la situación de "desplazado", luego, lo que teme Cain es, verdaderamente, "perder el ser" en la errancia. De esta manera, siguiendo a Kierkegaard (1994, p. 53) y a Heidegger (2000, p. 85) el temor está más en referencia a la ontología que a lo ético. Este temor ontológico apunta a la refundación personal para ganar el ser y no perderlo. En Cain se traduce en convertirse en guardián del hermano.

<sup>10</sup> Según Ricoeur (2004, p. 196), la marca, inicialmente, representa la señal material que muestra que un crimen horrendo fue cometido por la persona que la carga. Sin embargo, en la narrativa de Cain y Abel, la marca fue colocada por Adonay. Tiene origen en lo sagrado. Por esta motivo, en este artículo se asume que la materialidad de la marca es resignificada a partir de Adonay, que la transforma en señal de salvación: promesa de protección y recapitulación, y no tanto como señal de impureza que debe ser purificada en un río.

Esa presencia protectora en la distancia posibilita la relación de fe entre Adonay y Caín, porque este reconoce que su vida depende, radicalmente, de Adonay. Reconocimiento que lo impulsa a un diálogo de confianza, escucha y obediencia<sup>11</sup> (cf. RÄHNER, *ibid.*, p. 152-153).

Se revela así, el sentido teológico de la liberación. Caín fue liberado del ambiente violento y colocado en el lugar socio-histórico del misterio para que se abandonase en las manos de Adonay, como en el caso de Abrahán, el "caballero de la fe" (cf. KIERKEGAARD, 2002, p. 98). Y tuviese una "relación personalizada" con Él, un diálogo, y, así, transformase su fe y falsa imagen de Dios, además de refundarse personalmente (cf. HURTADO, 2012, p. 164).

Curiosamente, la señal de Gn 4,15 tiene otro valor salvífico. Se refiere al fratricidio, porque sirve como reprimenda de ese acontecimiento. La marca señala lo vivido por Caín en la familia, aquello que lo estimuló a matar al hermano menor. Luego, la marca representa la "recapitulación"<sup>12</sup> de la historia de Caín, la cual Adonay quiere que tenga presente en la memoria, porque dialogará con Caín sobre esos acontecimientos para que los resignifique y se salve (cf. METZ, 1979, p. 82-83; 2007, p. 51).

El diálogo con Adonay y la recapitulación de los hechos son los recursos que dispone Caín para no perderse en la errancia. En ellos, Caín tendría orientación existencial y espiritual, porque harán que recuerde los acontecimientos en relación con la postura salvadora de Adonay.

### Dialogando con Adonay y con el rostro de Abel

Producto de la recapitulación de los acontecimientos, Caín, en medio de su responsabilidad y compromiso histórico en la tierra de Nod, deberá depararse una y otra vez con las preguntas hechas por Adonay en el primer camino, allá en la tierra primitiva: *¿Dónde está Abel, tu hermano?* (v. 9). *¿Qué hiciste?* (v. 10).

<sup>11</sup> Desciende la expulsión como separación de Adonay. Sin embargo, dice Ricoeur (2001, p. 59) que la separación, lejos de extirpar la proximidad, la construye. Porque instaura una relación de amistad entre Dios y las criaturas (relación de fe). Dios separa de sí mismo para que el banido, como criatura, gane su propia consciencia humana, "lejos del rostro de Adonay" (cf. Gn 4,14), pero, en la relación de fe. Allí, Caín aprendió a ser responsable por sí mismo y por los otros.

<sup>12</sup> Lacqueze (2001, p. 104) y Agamben (2006, p. 79-80) aclaran que el término recapitulación significa "sumario de" y tiene dos sentidos. En el primer sentido, significa resumen, síntesis, conjunto de los datos significativos de la vida. Por ejemplo, cuando alguien está cerca de la muerte recuerda toda la vida de forma sintética y abreviada. El otro sentido detiene de sí ese tipo de sumario. En el segundo sentido, el término tiene carácter ético-jurídico, quiere decir, aquello que acusa, denuncia e interpele. Caín estaría siendo interpelado por ese sumario de vida. Por ese surge de nuevo el rostro de Abel, quien, como estatus, interpele a Caín preguntándole, por ejemplo, ¿por qué me mataste, Abel? Y el rostro de los padres: ¿por qué mataste a tu hermano, Caín? Luego, la recapitulación instaura una invitación para dialogar. Y apunta, también, para el futuro. En la relación con Adonay, lo que se recapitulará será en vista de salvación.

Estas preguntas remeten a Cain en su relación con Abel. Adonay coloca en primer plano el rostro de Abel (cf. LEVINAS, 2000, p. 72). Así la expulsión representa la oportunidad para dialogar con Adonay, y a través de Él, con el rostro de Abel. Y a partir de ahí, "rumiar" lo vivido y cometido. Rumiar para resignificar la historia personal mediante el diálogo con el rostro de Abel. Este rostro coloca las interpelaciones y sentidos<sup>13</sup>. En consecuencia, la expulsión posibilita una experiencia hermenéutica. Se trata de la hermenéutica existencial, aquella que ayuda al sujeto a autocomprenderse a partir del diálogo con la alteridad, para vivir y actuar mejor en la vida (RICOEUR, 2006, p. 194).

Al dialogar con el rostro de Abel, Cain proyectará el sentido adonde deberá apuntar la autocomprensión. Palabras claves como: levantar cabeza, dominar el mal, hacer el bien, Abel es hermano, desvelan el horizonte, determinando que la resignificación de sí mismo consista en transformarse, histórica y pragmáticamente, en hermano. Todo esto se verá más claramente en la experiencia de duelo de Cain.

#### En proceso de duelo<sup>14</sup>

En diálogo con el hermano, Cain escuchará el grito de sangre, ahora direccionado a él: "*Zu voz de la sangre de tu hermano grita...*" (v. 10). En este grito de denuncia, el nombre de Abel (*hebel*) resuena como su parónimo hebraico *aveh*, que significa "duelo" (cf. WÉNIN, 2011, p. 137). Cain, oyendo ese grito, procesa el duelo por la pérdida del hermano, en medio de su día a día y responsabilidades en Nod<sup>15</sup>.

Cain sentirá el dolor, lamento y llanto por la muerte del hermano menor. Debido a estas emociones, concientizará la vulnerabilidad de la vida, la vulnerabilidad propia, por el dolor profundo que padece, y la vulnerabilidad de la vida en general, porque entenderá que la vida puede perderse en decisiones erradas o ser quitada por otro.

Es el contexto cuando Cain comprende la responsabilidad personal y colectiva en el fratricidio. Asumirá lo que hizo estimulado por el ambiente familiar violento (cf. v. 13). ¿Será este el momento para concientizar el valor,

<sup>13</sup> Tal vez el rostro de Abel preguntase: ¿por qué me odiaste, Cain?

<sup>14</sup> Siguiendo a Butler (2006, p. 45-78), el proceso de duelo es conocido, en esta investigación, en un sentido ético-político, más que psicoanalítico. Para esta corriente el duelo es una experiencia individual, privada, en la cual el individuo, a través de la reflexión intencional, es capaz de sustituir el sujeto-objeto amado por otro. Pero en sentido ético-político, el dolor y la meditación intencional desencadenan acciones responsables y solidarias a favor de los otros. Esto queda demostrado por las ONGs, instituciones y fundaciones, etc., que han sido formadas después de sus fundadores haber padecido la muerte de personas queridas a causa de la violencia política, de alguna enfermedad (cáncer, HIV, etc.).

<sup>15</sup> No sería extraño que en este contexto Cain se preguntase: ¿Abel, qué te hace!

positivo y negativo, de las relaciones originarias con Adán, Eva y Abel? Reconocerá el poder del hombre para destruir la vida y comprenderá las consecuencias del fratricidio<sup>16</sup> (cf. v. 14). Consecuencias que profundizan su duelo por la pérdida, también, del hogar materno, del trabajo y de la cercanía con Adonay.

En el proceso de duelo, Caín percibirá el lugar de los otros en su vida. Ellos están dentro de él, en los afectos y en la personalidad. Él está anclado en ellos. La relación con ellos se revela como un lazo constituyente fundamental. Lo que sucede con ellos también lo afecta. El mal o bien que padecen lo afectan proporcionalmente (WÉNIN, 2006, p. 49). Por consiguiente, se sentirá encorajado a cuidar, responsablemente, de los otros para que el fratricidio y el exilio no acontezcan de nuevo en la comunidad.

En resumen, el proceso de duelo de Caín, en la tierra de Nod, será un proceso que le revelará la comprensión de la vulnerabilidad de la vida, la responsabilidad personal y colectiva, el lazo constituyente con los otros, y en consecuencia, lo emplazará a ayudar y a cuidar, responsablemente, de los otros para que la violencia no acabe con más vidas. Esta será la respuesta de Caín al grito de denuncia de Abel, el hermano. Delante de ese grito, ahora es Caín quien instauro la justicia transformándose en hermano, lo cual supone exiliarse de sí mismo.

### Exilio de sí mismo

Caín romperá con la identidad de lanza (*qayin*), de instrumento de muerte, al concientizar en su cuerpo la vulnerabilidad de la vida, reconociendo la fragilidad, deficiencia y falibilidad propia de lo humano. Esto le permitirá percibir su condición de necesitado de los otros (vulnerable) y su compromiso con los demás (sujeto ético responsable).

En consecuencia, la expulsión divina desvelará su verdad teológica. Primero, porque representará, concretamente, para Caín la expulsión y separación de sí mismo, de su yo violento que lo lleva a totalizar y a dominar a los otros. Significa liberación del mundo interior egoísta, celoso, ambicioso y de la tendencia a poseer todo cuanto existe a través de la violencia. Segundo, por ese motivo, Caín también se separa de la cultura violenta, para vivir desde los valores divinos, por ejemplo, el de la fraternidad (cf. 4,9). Entonces, la relación personalizadora con Adonay siempre exila de sí mismo y del contexto violento

<sup>16</sup> Esta conciencia de responsabilidad personal y colectiva, producto del proceso de duelo en perspectiva ético-política, mitiga y supera las preguntas de algunas víctimas creyentes que viven el duelo en sentido privado: ¿por qué Adonay permitió que el fratricidio aconteciera? Al superarse esta pregunta, se evita que la víctima entre en un círculo vicioso de busca de comprensión del hecho (cf. RICCEPILR, 2006, p. 44).

(idolátrico), al creyente que se dispone honestamente a la escucha y obediencia a Él. Todo esto buscando el reencuentro verdaderamente fraterno con el hermano, Abel.

En el exilio, Abel representa, figurativamente, a todos los otros. Todos son Abel (¿sería por esto que la narrativa no presenta más personajes?) (cf. LACOCQUE, 2001, p. 110; WÉNIN, 2006, p. 47). La reaparición de Abel los define como hermanos y “rostros” vulnerables que demandan cuidados. De tal forma, en la tierra de Nod, lugar socio-histórico del misterio, los otros aparecen como hermanos menores, por quien Caín es responsable. Caín, apropiándose libremente de eso, alcanza la subjetividad ética, transformando la pregunta de Gn 4,9 en la determinación y orientación vocacional: “yo soy guardián de mi hermano”.

### Guardián de los hermanos<sup>47</sup>, la nueva criatura

El nuevo Caín vive próximo a los otros en Nod. Dejó de ser como en el hogar primitivo, donde vivía paralelamente al hermano menor (cf. Gn 4,3; cf. WÉNIN, 2011, p. 134). En Nod, los otros están en el horizonte de Caín. Están al frente, pero también, dentro, porque los carga en los afectos y proyectos personales.

Significa que Caín está anclado a ellos. Ellos pertenecen a la estructura íntima de Caín, a la subjetividad ética. Tal vez sea lo que está ilustrado en Gn 4,17<sup>48</sup> con la nueva familia: “Y Caín conoció a su mujer y ella quedó embarazada y dio a luz a Hanok...” (v. 17)<sup>49</sup>.

A partir de la subjetividad, Caín está completamente abierto a los otros, su nueva familia, porque confía en ellos. Ya no los ve como amenazas ni obstáculos, sino como hermanos menores. Por este motivo, Caín expone toda su vulnerabilidad, y acoge la alteridad de los otros, que reclama: no matarlos, por lo contrario, cuidarlos. Por lo tanto, ahora, establece relaciones personalizadoras con su familia.

<sup>47</sup> Esta parte está basada en las reflexiones de LEVINAS en su libro *De otro modo que ser o sea allá de la esencia* (1985), p. 213-218.

<sup>48</sup> Wénin (2011, p. 148) y los otros exegetas consensuados así afirman si en este contexto de la narrativa el verbo “conocer” (*yada*) también tendría el mismo sentido de inicio de la narrativa, desde significaría relación violenta de dominación (cf. WÉNIN, 2011, p. 139). Allí ese sentido fue desvelado, porque estaba como consecuencia de la narrativa precedente, el pecado de Abel y Eos (cf. Gn 4, 1-24). Por lo tanto, como ahora el verbo está en un contexto inmediato diferente, de responsabilidad por la nueva familia y de construcción de ciudad, se asume en esta investigación que, el narrador utiliza el verbo con una connotación diferente. Luego, no refuta la hipótesis sobre la mudanza que Caín podría haber tenido en el mundo no-violento de relación con los otros.

Y, así, contempla el rostro de los familiares y recibe lo que ellos le dan. Es pura receptividad, hospitalidad humana, que asume lo que el otro es. No totaliza al otro, antes bien, recibe la totalidad de lo que se le entrega. Cain acoge la vulnerabilidad de los otros que convida a cuidar y a proteger.

Delante de esa demanda, el nuevo Cain obedece, ética y religiosamente, el mandato de no matarlos, sino de cuidarlos y protegerlos. Es obligado y movido en su voluntad por el rostro que contempla. En Nod, ya no vive para sí, sino como “guardián del hermano” (Gn 4,9), convirtiendo la vida en donación de sí. En este sentido, diciendo: “aquí estoy” (cf. Gn 22,1), actúa como servidor solidario de la familia. Los ayuda en las necesidades existenciales (materiales y espirituales), al punto, como dice Levinas (2003, p. 214) de “arrancarse el pan de la boca para dárselo a los otros”. El nuevo Cain será pura donación de sí mismo.

### Cain como subjetividad ética y política

Sin embargo, Cain como “guardián del hermano” (Gn 4,9), también, ayuda a la familia en la difícil tarea de constituirse alteridades. En tal sentido, construye ámbitos de convivencia sociopolítica, como en Gn 4,17b: “y Cain construyó una ciudad y la llamó Hanok, como el nombre del hijo.” (v. 17). Cain construye en Nod, lugar socio-histórico de Adonay, la ciudad de Hanok para que convivan alteridades. Es un lugar para otros, porque si fuese “para-sí”, la hubiese nombrado como su posesión – siguiendo el ejemplo de Eva en Gn 4,1 – y no con el nombre del hijo, del totalmente otro.

Consecuentemente, Hanok será lugar abierto a las alteridades, donde los familiares podían conquistar su subjetividad sin ser violentados por un “yo totalizador”, como el antiguo Cain. Significa que Hanok es una ciudad donde impera el reconocimiento, la hospitalidad, el cuidado mutuo y el diálogo, en las relaciones sociales. Inspirados por Adonay, allí se respetan las alteridades. Esta ciudad ilustra cómo el nuevo Cain utiliza la fuerza, poder y habilidades personales a favor de los otros, desvelándolo como subjetividad ética y política (cf. CRITCHLEY, 2008, p. 90).

Así, la expulsión para la tierra de Nod fue el camino de superación de la violencia ofrecido a Cain para que se transformase en guardián del hermano, constituyéndose en subjetividad ética y política, que construye espacios de convivencia socio-político para otros. Y, de esta manera, construye en la tierra de Nod, lugar del misterio, una ciudad, Hanok, tierra de alteridades. Hanok será lugar donde está y actúa Adonay, Dios histórico, y donde viven alteridades que fundan su vida en Él.

Todo eso clarifica, por qué la víctima-victimario fue expulsado para la tierra de Nod y no para un templo (lugar de culto, sacrificio y de purificación) o para la “puerta” (lugar profético de procesos jurídicos, *rit*), más para un lugar socio-histórico, morada de Adonay. Pues Adonay quería que el banido, en relación de fe con Él y con el rostro de Abel, y en la responsabilidad y compromiso histórico, naciese como nueva criatura: subjetividad ética y política que se relaciona continuamente con Adonay.

### **Relación de fe con Adonay, la espiritualidad del exilado.**

Lo afirmado hasta ahora manifiesta una nueva relación entre Caín y Adonay. Ya no es relación ritualista: “En el fin de los días [una estación] Caín hizo venir de los frutos del suelo homenaje para Adonay” (v. 3), sino relación de fe. Porque la expulsión para la tierra de Nod creó nuevas disposiciones en Caín (liberación de la idolatría, apertura, voluntad de dialogar, reconocimiento de la dependencia absoluta, responsabilidad y compromiso histórico) que posibilitaron una relación de confianza, escucha, obediencia y una espiritualidad de exilado, víctima de la violencia (cf. CASTILLO, 2013, p. 376).

Gracias a esa espiritualidad, Caín establece una relación personalizadora con Adonay, que lo expulsa de sí mismo, lo convirtió en un errante que camina en dirección contraria a su yo dominador y totalizador. En el diálogo con Adonay, Caín fue y será siempre exilado y errante de sí mismo, dejando para atrás la ambición, los celos y la envidia. Consecuentemente, emergió como subjetividad ética y política.

Caín es subjetividad fundada, modelada e inspirada por Adonay. Porque su condición y praxis como guardián del hermano (Gn 4,9) traduce la respuesta a la oferta del plan de salvación y llamado vocacional divino. Tal praxis *traicima* es la ofrenda de Caín para Adonay. Por medio de ella, se entrega todo entero a Él. En la nueva relación y espiritualidad, no alaba a Adonay ofreciendo objetos, sino a sí mismo y a su cuidado, protección y servicio a los hermanos. Significa que alaba con la vida responsable y comprometida.

Esa es la ofrenda que Adonay recibe con agrado, bien diferente del pasado: “y a Caín y a su homenaje, Él no (los) apreció.” (v. 5a). Por lo tanto, Caín vive alegre, porque Adonay lo acoge y acepta con agrado. Vive con gozo y celebra el reconocimiento divino, contrario a la tristeza de aquel momento de rechazo: “Y eso irritó mucho a Caín y andaba cabizbajo” (v. 5b).

Evidencia la mudanza en la imagen de Dios de Caín: del falso Dios, que pedía sacrificios y objetos, Dios manipulable con ritos y ofrendas, al Dios histórico que dialoga, acompaña, protege e impulsa a responsabilizarse por los

otros. Además, acontece la transformación del Dios que castiga con la muerte: "Y Adonay le dijo: *'Es por eso que todo aquel que mate Cain, siete veces [éste] será vengado'*" (v. 15), al Dios Salvador, que lo expulsó para la tierra de Nod a fin de que naciese como nueva criatura.

En ese sentido, Cain concibe Nod como lugar, fundamentalmente, bueno. Porque en él, las subjetividades reconstruyen la vida en una relación responsable con la tierra, con Adonay y con los otros. Nos es diferente del hogar materno que era hostil. Nod es tierra de alteridades vulnerables e éticas (que actúan ética o no-éticamente<sup>19</sup>). Esas alteridades forman una comunidad, familia (v. 17) que *soporta, enseña y obliga a ir en contramano de la violencia*. Comunidad donde reina la paz y la celebración.

### Subjetividad ética y política: errante siempre errante.

Viviendo en Hanok, el desafío para Cain será el de mantenerse como errante, sin retorno a su yo totalizador y sin poseer Hanok, y como subjetividad ética y política en diálogo continuo con Adonay. Por lo tanto, errante, siempre errante de sí mismo (cf ZIMMERLI, 2000, p. 172) y marcado eternamente, sin pertenecer a una tierra concreta, construye espacios de convivencia para alteridades "aquí y allá".

Cain será subjetividad ética y política con alcance universal, pues sus fuerzas no estarán centradas ni en la tierra ni en el trabajo: "*Cuando trabajes la tierra, ella no te dará su fuerza.*" (v. 12). Porque son estériles como principio y fundamento de la vida. Sin embargo, estará fundado en la relación con Adonay y en el cuidado de la vulnerabilidad, como subjetividad fundada en Él y en la donación a los otros.

En consecuencia, su praxis no estará basada ni en el pueblo ni en la cultura<sup>20</sup>. Su actuación ética y política no estará restringida a la defensa ni de un territorio particular ni de una cultura concreta, y, sí, en la defensa y cuidado de la vulnerabilidad. Cain actuará ética y políticamente más allá de la frontera de Hanok, a fin de cuidar, servir y defender a los otros y criar espacios de convivencia sociopolítica para ellos en cualquier lugar, porque se transformó en un errante como lo había anticipado Adonay: "*y serás errante en la tierra*" (v. 12).

<sup>19</sup> Esto se verifica en la segunda parte de la narrativa (Gn 4,18-26) con el comportamiento violento de Lamec.

<sup>20</sup> Esta actitud es el centro de los nacionalismos, patrianismos, embecenismos, xenofobias, etc., que son fuente de violencia.

## CONCLUSIÓN: DE CAÍN A LAS VÍCTIMAS DE LA VIOLENCIA DE HOY<sup>21</sup>

Una subjetividad así es lo que Agamben (1996, p. 20) denomina: '*súper político apátrida*'. Según este pensador, sería la forma ética y política que los exilados de hoy deberían asumir frente de los Estados contemporáneos. Estados que se caracterizan, globalmente, por utilizar la violencia para alcanzar objetivos valiosos como conservación del poder, estabilidad sociopolítica y desarrollo económico<sup>22</sup>.

En ese sentido, los exilados de hoy, como subjetividad ética y política y '*súper político apátrida*', impulsados por la espiritualidad de exilados, podrían actuar a contramano de la violencia de los Estados, cuidando, sirviendo y defendiendo a las víctimas de la violencia a nivel nacional e internacional.

Estos exilados, víctimas de la violencia, podrían transformar su condición de víctima en acción ética y política actuando en red (*network*), a través de la tecnología (internet, redes sociales, etc.) y por medio de la multiplicidad de actores sociopolíticos del mundo globalizado: ONGs, fundaciones, grupos de activistas, empresas sociales, medios de comunicación<sup>23</sup>, etc. (cf. CRITCHLEY, 2008, p. 90).

Hoy, las víctimas de la violencia formarían redes para organizarse, defender los derechos Humanos y luchar por el reconocimiento de los exilados en cualquier parte del mundo<sup>24</sup>. Estas redes de incidencia sociopolíticas, actuando como comunidad política, capitalizarían recursos económicos, solidaridad, creatividad y fuerza política de ciudadanos de diferentes nacionalidades, religiones y condiciones socioeconómicas<sup>25</sup>. Por medio de estas redes, los exilados, en conjunto con otros actores sociopolíticos alrededor del mundo, promoverían acciones políticas no-violentas en las principales ciudades, en solidaridad con otras víctimas de la violencia.

En consonancia con la postura de Adonay delante de la violencia, se trata de acciones no-violentas, que promoverían, por un lado, el mandamiento de no

<sup>21</sup> Esta parte se basa en las aproximaciones de (y)gr Agamben en su ensayo *Política del exilio* (1996, p. 1-20) y en diálogo con Simone Critchley (ibid) y Paul Ricoeur (1990, p. 207-212)

<sup>22</sup> Para profundizar sobre esta temática se recomienda consultar los libros de Giorgio Agamben *Homo sacer* (2007) y *Estado de excepción* (2004)

<sup>23</sup> Según la *Enciclopedia Católica en Versión*, parágrafo 38, estas organizaciones operan en el mercado, vestimentas, manualidades y sociales. Ellas van a contramano del lucro y de la violencia como instrumento para alcanzar desarrollo económico

<sup>24</sup> En consonancia con la *Coherencia Dogmática (Gálgas 2: 13)*, sobre la colaboración de todos en la vida pública, 75.

<sup>25</sup> Hoy iniciativas que ilustran tal acción ética política en red: *Arceops, Maltraverso, el Movimiento de Pieter, Alegre, Presencia Árabe y SOS Venezuela*.

matar (cf. Gn 4,15; Dt 5,17), y, por otro lado, la vocación de ser guardián de los hermanos (Gn 4,9) en la comunidad y en los poderes públicos y privados. Estas son acciones en forma de protestas, gestos simbólicos, programas de resistencia y de no-cooperación con los poderes, públicos y privados, que generan violencia, a fin de impulsar reformas políticas, económicas y legales para defender la vida de los exilados, víctimas de la violencia. También serían acciones solidarias, investigaciones, incidencia en los medios de comunicación, crítica de los discursos y de las ideologías, a favor del bienestar de las víctimas. Todas estas acciones funcionarían, articuladamente, gracias a programas sociopolíticos dirigidos por exilados, víctimas de la violencia. Estos programas buscarían fundamentalmente desarrollar espiritualidad, cultura e instituciones de paz (cf. RICOEUR, 1990, p. 212).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

- AGAMBEN, G. *Política del exilio*. Barcelona: Archipiélago, 1996.
- AGAMBEN, G. *Estado de excepción*. Homo sacer II. São Paulo; Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, G. *El tiempo que resta*. Comentario a la carta a los Romanos. Madrid: Editorial Trunfo, 2006. (Col. Estructuras y Procesos, Serie Filosofía).
- AGAMBEN, G. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editorial UFMG, 2007.
- ALONSO-SCHÖKEL, L. *¿Dónde está tu Hermano?*. Textos de Fraternidad en Génesis. Estella: Verbo Divino, 1997.
- BAJ-MARY, M. *Abel ou la traversée de l'Éden*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1999.
- BARBAGLIO, G. *Dio violento?*. Lettura delle scritture ebraiche e cristiane. Assisi: Cittadella Editrice, 1991.
- BRUEGGEMANN, W. *Genesis*. In *Bible Commentary for Teaching and Preaching Interpretation*. Atlanta: John Knox Press, 1982.
- BUTLER, J. *Vida precaria*. El poder del duelo y la violencia. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- CASTILLO, G. J. Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas: *Theologica Xaveriana*, Bogotá, v. 63, n. 176, p. 367-401, 2013.
- CRITCHLEY, S. *Infinitely Demanding*. Ethics of Commitment, Politics of Resistance. New York: Verso, 2008.

CROATTO, S. **Exilio y supervivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco. Comentario de Génesis 4,1-12,9.** Buenos Aires: Lumen, 1997.

GADAMER, H. G. **Verdad y método I.** 10. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

GRÜNWAJDT, K. **Olho por olho, dente por dente?. O Direito no Antigo Testamento.** São Paulo: Loyola, 2009.

HEIDEGGER, M. **Introduction to Metaphysics.** New Haven: Yale University Press, 2000.

HIJRTADO, M. Nacidos do reconocimiento. In: GASDA, E. **Sobre a palavra de Deus. Hermenêutica bíblica e teologia fundamental.** Petropolis: Vozes, 2012. Cap. 12, p. 163-183.

KIERKEGAARD, S. **El concepto de angustia.** Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original. México, D.F.: Espasa-Calpes Mexicana, 1994.

KIERKEGAARD, S. **Temor y temblor.** Segovia: Luarna Editores, 2002.

LACOCQUE, A. No matarás. In: RICOEUR, P.; LACOCQUE, A. **Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos.** Barcelona: Herder, 2001. Cap. 2, p. 89-126.

LEVINAS, E. **La huella del otro.** México, D.F.: Taurus, 1998.

LEVINAS, E. **Ética e infinito.** 2. ed. Madrid: Gráficas Rogar, S.A., 2000.

LEVINAS, E. **De otro modo que ser o más allá de la esencia.** Salamanca: Sígueme, 2003.

MARCEL, G. **Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza.** Salamanca: Sígueme, 2005.

METZ, J. B. **La fe en la historia y en la sociedad.** Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.

METZ, J. B. **memoria passionis.** Una evocación provocadora en una sociedad pluralista. Santander: Editorial Sal Terrae, 2007.

ORTEMANN, C. **A força dos que sofrem.** História e significação do sacramento dos enfermos. São Paulo: Paulinas, 1978.

RAD, G. von. **El libro del Génesis.** Salamanca: Sígueme, 1982.

RAINER, K. **Curso fundamental sobre la fe.** Introducción al concepto de cristianismo. Barcelona: Herder, 2007.

RAVASI, G. **Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro del Génesis (1-11)**. Barcelona: Herder, 1992.

RICOEUR, P. **Historia y verdad**. 3. ed. Madrid: Encuentro Ediciones, 1990.

RICOEUR, P. **Finitud y culpabilidad**. Madrid: Trotta, 2004.

RICOEUR, P. Pensar la creación. In: RICOEUR, P.; LACOCQUE, A. **Pensar la Biblia**. Estudios exegéticos y hermenéuticos. Barcelona: Herder, 2001. Cap. 1, p. 51-86.

RICOEUR, P. **Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido**. México, D.F.: Siglo XXI editores, 2006.

RICOEUR, P. **O pecado original**. Estudo de significação. Covilhã: Lusosofia Press, 2008 (Col. Textos clássicos de Filosofia)

SCHWANTES, M. O êxodo como evento exemplar. **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, n. 16, p. 9-18, 1987.

SKA, J. **Introdução à leitura da Pentateuco**. chaves para a interpretação dos primeiros cinco livros da Bíblia. São Paulo, Brasil: Loyola, 2001. (Col. Bíblia Loyola, 37).

VELAZCO, J. M. **Introducción a la fenomenología de la religión**. 7. ed. Madrid: Trotta, 2006. (Col. Estructuras y Procesos. Serie Religión).

WÉNIN, A. **De Adão a Abraão ou as errâncias do humano**. Leitura de Génesis 1,1-12,4. São Paulo: Loyola, 2011.

WÉNIN, A. **El libro de Rut**. Lectura narrativa. Pamplona: Editorial Verbo Divino, 2000.

WÉNIN, A. **O homem bíblico**. Leituras do Primeiro Testamento. São Paulo: Loyola, 2006. (Col. Bíblia Loyola, 49)

WESTERMANN, C. **Genesis**. An introduction. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

WESTERMANN, C. **Genesis**. New York: T&T Clark International, 2004.

ZIMMERLI, W. **Old Testament Theology in Outline**. Edinburgh: T&T Clark, 2000.

ZUBIRI, X. **El hombre y Dios**. San Salvador: UCA, 1984.

# TEOLOGÍA

## LA ESPERANZA EN AMÉRICA LATINA

Dr. Pedro Trigo SJ\*

### **ABSTRACT:**

*From the years '60 there was a tendency in our american continent to speak in terms of continent of hope because of cultural values well rooted in our culture and appreciated also by persons of other cultures. The results were due to expressions of modernization, assumed by our people as protagonist. Unfortunately this hope was crushed to avoid a real distribution of power. Christianity was part of this exclusion and rushed as institution. Is there still hope in God? Yes, provided this hope is freely accepted. We must be for historical fecundity, not first of all for results. Let us avoid also illusion of not realistic expectations. Let us not identify messias with people flesh in marxist ideology or in "criollo" populism. Today, certainly, in our America, grace is abundant, but also abundant is sin. Let us see five elements which can help to push up our hope.*

### **KEY WORDS:**

*Hope founded, Hope crushed, Medellín, Church winter, Theory of dependence. International imperialism of money, Messianic illusion. Another world is possible. Hope sown.*

De entrada quiero decir que el tema me supera y creo que nos supera a cada uno. Es un tema absolutamente necesario para quienes han experimentado que la dirección dominante de esta figura histórica no sólo es radicalmente injusta y deshumaniza a sus promotores y a quienes se dejan moldear por ella sino que lleva a la catástrofe y por eso es irracional. Y sin embargo es tanto su poderío que nos acecha el peligro de sucumbir a la hipnosis del fetiche: pasamos maldiciendo de ella, con lo que de hecho la estamos divinizando. Por eso es preciso vivir de fe para que, asidos del poder del amor del Dios y Padre

\* Pedro Trigo, SJ, desde el año 1973 pertenece al Centro Guzmán. Es profesor de teología en el ITER de Caracas, Facultad de Teología de la LCAB, asociado a la UPS. Tiene numerosas publicaciones y escribe regularmente en varias revistas de pensamiento españolas y latinoamericanas, sobre todo en temas de teología. Además de ser profesor en los niveles de licenciatura y de postgrado en Teología Pastoral, Teología Espiritual y Teología Fundamental, es Director del Departamento de Investigaciones del ITER desde 1996. Acompaña a comunidades cristianas populares. Correo: [ptrigora@guzm.com](mailto:ptrigora@guzm.com)

de nuestro Señor Jesucristo, adquiramos la libertad indispensable para vivir alternativamente ya y trabajar por una dirección alternativa u, dicho lo mismo en otro registro, para que la solidaridad con las víctimas y también la fraternidad con los victimarios, nos posibilite relativizar lo que hoy se presenta como una fuerza atolladora y trabajar desde dentro por su transformación superadora. Desde esta posición vital se ha escrito lo que voy a compartirles<sup>1</sup>.

## EL CONTINENTE DE LA ESPERANZA

Conforme avanzaban los años sesenta se comenzó a hablar de América Latina como el continente de la esperanza. ¿Qué se quería expresar con este apelativo? América Latina vivía por esos años un proceso acelerado de modernización que incluía la industrialización y los servicios a la altura del siglo XX, pero también la democratización, ya que hasta entonces habíamos vivido en una sociedad señorial, y, más profundamente, se aludía a una eclosión cultural de la que la punta de lanza fue la nueva novela latinoamericana, pero que incluyó también muy señaladamente la música popular y luego la de protesta, además del cine.

Lo que el mundo percibió es que una región que hasta entonces había vivido como eco de Europa, empezó a expresarse con fisonomía propia. Se percibió que por fin empezábamos a ser un Nuevo Mundo, no sólo a nivel geográfico, como se lo apellidó desde el principio, sino ahora desde el punto de vista humano y cultural<sup>2</sup>. Mucha gente se adhirió y cubrió esperanza del aporte que la región podía dar al mundo, del que esos frutos primeros, tan innovadores y a la vez tan aquilatados, eran expresión muy promisoria.

Tomando la expresión que Hegel utiliza para toda América, al razonar por qué en sus *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal* no trató de América, hasta entonces habíamos sido eco y ahora nos presentábamos con sustancia propia<sup>3</sup>. Lo que llamaba poderosamente la atención de esos productos

<sup>1</sup> Este escrito es la ponencia inaugural presentada en la XXXV Semana de Teología de la Sociedad Argentina de Teología, Salta 19 de setiembre del 2016.

<sup>2</sup> Tal vez fue Pablo VI el primero que percibió el núcleo de esta novedad en una letra (no teológica como 1968) en una expresión tan acertada que la recoge la II Conferencia General del Episcopado celebrada en Medellín: "tomamos conciencia de la vocación original" de América Latina "vinciendo a punto en una síntesis nueva y genuina, lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad" (*Homilía en la ordenación de sacerdotes para América Latina*, 3 de julio de 1966) (Introducción n° 7). Tras el seguirlo todos los papas, incluido el actual, salido de Nuestra América, como una esperanza resplandeciente e inspiradora, sembradura de esperanza para los cristianos del mundo y para muchos gentes de buena voluntad en todos los continentes y culturas.

<sup>3</sup> "Lo que acontece aquí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de vida ajena" (Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1974, 177). No estamos de acuerdo en que hasta entonces todo fue eco. Para poner algunos ejemplos indiscutibles, la vida y los escritos de Las Casas o la *Nueva Corónica* y buen gobierno

culturales es que a la vez que estaban firmemente arraigados en el suelo y la historia latinoamericanos, no eran, sin embargo, localistas sino que podían ser disfrutados con provecho en las distintas culturas porque expresaban situadamente procesos medularmente humanos.

Lo más llamativo fue, ciertamente, la floración cultural, desde Jorge Luis Borges, César Vallejo y Pablo Neruda hasta Bryce Echenique, pasando por Rulfo, Onetti, Cortázar o García Márquez, y desde los Chachaleros, Los Frontenzos y los Cantores de la Huella, hasta el Gran Combo de Puerto Rico o Celia Cruz o Ismael Rivera o Atabualpa Yupanqui, Violeta Parra o Mercedes Sosa.

Pero lo más hondo y decisivo que ocurrió por esos años fue el paso de una América Latina rural a otra urbana, paso motorizado por los campesinos que irrumpen en masa en las ciudades creando los barrios<sup>1</sup>, buscando no sólo mejores condiciones de vida, sino buscándose a sí mismos y recreándose en el aprendizaje de oficios especializados, en la construcción de sus casas y de su hábitat y en la nueva convivialidad de los distintos que surge de estos encuentros<sup>2</sup>.

Hay que decir que estas migraciones masivas dan lugar a una nueva América Latina, cosa que no había sucedido en la emancipación, que fue sólo de los españoles (o lusitanos) americanos respecto de los europeos para ser ellos los únicos señores, y por eso las repúblicas que surgen son todas repúblicas señoriales, ya que los únicos ciudadanos activos, es decir, que podían elegir y ser elegidos, eran ellos mismos.

Estas migraciones tienen la misma envergadura que las de los pueblos eslavos, sajones y germanos que dan lugar a Europa; ellas están dando lugar a Nuestra América. La diferencia es que ellos fueron pueblos y éstos, plebes, como se decía en Roma. Y por eso no han tenido el reconocimiento debido y luchan aún por ese reconocimiento. Hay que decir que ellos han sido y son todavía lo más dinámico de la región<sup>3</sup> y por eso la fuente de nuestra

de Hilarón Portuacel. *Virgen Mapocho*, relato de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, o el proceso por el que fue concebida y llegó a su santuario la Virgen de Copacabana en la isla del Sol del lago Titicaca o los libros en defensa de la libertad de los negros de fray Francisco de Jaca y Epifanio de Moirans o las reducciones del Paraguay no fueron con de nada sino ocasiones agudísimas a sus situaciones como verdaderas alternativas desde lo más medular de las fuentes cristianas.

<sup>1</sup> Pueblos jóvenes se los llamó en el Perú de Velasco Alvarado, villas nuevas en Argentina, favelas en Brasil y barrios en otros países para distinguirlos de los barrios residenciales.

<sup>2</sup> Trigo, *La cultura del barrio*. Arcucillo, Uruguay, 2016<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Matos Mar, el antropólogo peruano es el historiador e investigador que con más persistencia y consecuencia ha percibido la envergadura histórica de este fenómeno y cómo el Estado y los demás sectores no han estado a su altura (Perú. *Estado desbordado, sociedad nacional emergente*. Universidad Ricardo Palma, Lima 2012).

esperanza; pero que desgraciadamente las élites, incluidas los políticos de izquierda, los gobiernos y en buena medida la institución eclesiástica, no han estado a su altura. Esto es muy difícil de reconocer, pero creemos que expresa nuestra realidad.

A nivel cristiano lo que causó esperanza fue, sin duda, el surgimiento en Medellín de la Iglesia latinoamericana como tal, con una aguda conciencia de sí, de la situación que debía afrontar y de lo que Dios pedía, y con una determinación deliberada de enrumbarse por esos caminos<sup>5</sup>. El surgimiento de las comunidades de base y más en general de la Iglesia de los pobres y de las solidarizadas con ella y de la Teología de la Liberación serían los frutos maduros de esta caminata que se expresó en Puebla, a pesar de la curia vaticana y de sectores de la Iglesia latinoamericana casados con el orden establecido.

Este encuentro del cristianismo y, podemos decir, de la Iglesia, con los pueblos tuvo una indudable trascendencia. Hay que entenderlo como que mucha gente popular sacó del cristianismo, asumido personalmente, inspiración, fuerzas, rumbo y organización para esa movilización, que fue un viaje iniciático ya que conllevó una transformación personal y cultural profunda y con un sentido humanizador. Ellos fueron los sujetos principales; pero sin duda que el contacto con obispos, curas, religiosas y religiosos que se alzaron con ellos, que en parte se insertaron en sus hábitats y formaron cuerpo con ellos y el apoyo de sectores profesionales solidarios ayudó sobremedida a cualificar el proceso y dotarlo de articulación y consistencia.

Sin embargo, también habría que decir que un grupo minoritario de esos agentes pastorales y profesionales solidarios, a caballo entre la primera y la segunda Ilustración, desgajaron a elementos del pueblo de su cultura popular y del cristianismo vivido en ella y expresado en su cauce, y los volvieron militantes, a su imagen y semejanza. Lo hicieron porque como ilustrados mantuvieron con el pueblo una relación unidireccional y vertical, a pesar de su proclamado y en muchos casos probado entusiasmo por la causa popular. En estos casos se perdió la novedad y se repitió el esquema europeo, con todo su empuje "mesiánico" y con las unilateralidades que lo empobrecieron y endurecieron. Eso existió y no hay que ocultarlo<sup>6</sup>. Pero también hay que insistir,

<sup>5</sup> Así lo expresan típicamente: "Esta asamblea fue invitada a tomar decisiones y a establecer proyectos, solamente si existimos dispuestas a ejecutarlos como compromiso personal nuestro, aun a costa de sacrificios" (ibí 3).

<sup>6</sup> Ver, por ejemplo, Assmann et al., *Cristianos por el socialismo. Exigencia de una opción*. Ed. Tierra Nueva, Montevideo 1973; Richard, *Cristianismo por el socialismo. Historia y fundamentación*, Sígueme, Salamanca 1974; Trigo, *Cristianos por el Socialismo*, SIC 368 (jul-dic 1974) 351-358; id., *Espiritualidad con iluz* Puebla, Universidad Interamericana, 2003, 109-101. Id. *Cristianismo y socialismo*. IER Horizontes 4 (2007) 11-28.

en honor a la verdad, que fue minoritario. Y, sin embargo, vacuó a gente de buena voluntad y a otros les sirvió de excusa para deslegitimar al conjunto.

Al coincidir este tiempo con un papa que había sido en su país adalid en la lucha contra el comunismo, no fue difícil convencerlo de que en Nuestra América (Marti<sup>9</sup>) se estaba tratando de reeditar aquello contra lo que él había luchado como expresión primaria de su vivencia cristiana, y por eso los nombramientos de los que defendían la llamada sociedad occidental y cristiana y el hostigamiento de lo que olierá a Teología de la Liberación. De todos modos, si acabó autorizando la colección *Teología y Liberación*, que puso bajo la vigilancia de la Comisión de Doctrina de la Conferencia Episcopal Brasileña, y declarando en carta a ese episcopado que la Teología de la Liberación era no sólo oportuna y conveniente sino necesaria y que constituía una nueva etapa de la reflexión teológica<sup>10</sup>, lo que es mucho decir y para la mayoría sigue sin reconocerse. Pero, a la larga, los nombramientos, muchos de ellos, hay que decirlo sin rodeos, nefastos, si supusieron un frenazo muy grande a esta caminata solidaria, más aún, fraterna, de la Iglesia y el pueblo.

### UNA ESPERANZA APLASTADA

Ese empuje de los pueblos, con el aporte indispensable de los profesionales que echaron la suerte con ellos, fue tan grande que estaba llevando hacia una nueva correlación de fuerzas y reparto de poder. Fuera de pequeños círculos, sin capacidad decisoria, pero con capacidad mediática, no se pensaba en acabar con la empresa privada sino que se proponía exigirle que cumpla con su función social (que nada tiene que ver con la propaganda corporativa) y que se complemente con otras formas de propiedad mancomunada (las cooperativas y la co-gestión) y con la propiedad estatal de los recursos básicos<sup>11</sup>.

Conscientes de esa dirección histórica, que para ellos era vista como un peligro, gran parte de las élites locales, entre ellas la mayoría de las Fuerzas Armadas y la parte de la institución eclesial que había resistido a Medellín y que estaba siendo nombrada por la curia vaticana, que había comprado la patanaña de que nos dirigíamos al comunismo y que el diablo había entrado a la

<sup>9</sup> El ensayo es de 1991. En *Nuestra América*. Biblioteca Ayacucho, Caracas 2005, 31-39.

<sup>10</sup> "Estamos convencidos. Necesos y Deseo de que la Teología de la Liberación, es no solo oportuna sino útil y necesaria. Ella debe constituir una nueva etapa —en estrecha conexión con las anteriores— de aquella reflexión teológica iniciada con la fundación apostólica y continuada con los grandes Padres y Doctores, con el Magistero ordinario y extraordinario, y, en la época más reciente, con el rico patrimonio de la Doctrina Social de la Iglesia, expresada en los documentos que van desde la *Recursum Novum* hasta la *Laborem Exercens*" (Vaticano 9 de abril de 1998, n.º 5).

<sup>11</sup> Fue así, por ejemplo, el programa de Velasco Alvarado en el Perú.

Iglesia, resistieron a la historia imponiendo los regímenes de Seguridad Nacional o vaciando las democracias, reduciéndolas a lo meramente procedimental<sup>12</sup>, que ni siquiera se cumplió en muchas ocasiones. De este modo se mató la esperanza de nuestros pueblos y la esperanza que la región representaba para los pueblos del mundo y más generalmente para los que buscaban una alternativa superadora.

Por esos años la sociología, la economía y los estudios políticos que surgían de América Latina hablaban de la teoría de la dependencia<sup>13</sup>, en el sentido de que habíamos pasado del colonialismo al neocolonialismo. Era la mera verdad, ya que ese frenazo al proceso histórico de desarrollo integral, para usar los términos de Medellín<sup>14</sup>, fue posibilitado en buena medida por la intervención, solapada o descarada, en todo caso, decisiva, de los gobiernos de USA, como quedó patente conforme se iban desbloqueando los archivos de la CIA<sup>15</sup>.

Esa dependencia no ha hecho sino agudizarse; pero ahora la voz cantante no la tiene la política sino la economía, "el imperialismo internacional del dinero", que atisbó en fecha tan temprana Medellín<sup>16</sup>. Es la dependencia de las corporaciones globalizadas y de los grandes financieros, cuya intervención más reciente y funesta es la minería que está acaparando con acuíferos y envenenando cuencas y necrosando la selva<sup>17</sup>.

Ahora bien, como perspicazmente lo vio ya Medellín en 1968, lo que posibilita esta dependencia es lo que ese documento, realmente profético, llama el "colonialismo interno"<sup>18</sup>. En efecto, la cúspide de las élites locales, con algunas excepciones, culturalmente es extraña al continente. Vive en la cultura occidental mundializada y por eso los grandes centros financieros y empresariales del continente son tan iguales unos a otros, que no se pueden distinguir; como tampoco se pueden distinguir los ejecutivos que transitan por ellos. Pero esta homogeneidad no los lleva a mirarse unos a otros y a converger en proyectos comunes sino a mirar todos ellos a USA, Europa y ahora cada vez más a China y la India. Estas élites que viven en Nuestra América en la

<sup>12</sup> Por ejemplo, en Venezuela la democracia fue interclasista en las dos primeras décadas (a partir de 1958), desde entonces abandonó progresivamente al pueblo.

<sup>13</sup> Ver, por ejemplo, Gutiérrez, *Teoría de la Liberación*, CEP, Lima 1974 tofs-114; Theotoni dos Santos, *La teoría de la dependencia. Balances y perspectivas*, Plaza y Janés, Madrid 2002.

<sup>14</sup> Int. 6, cf. *Populismus Progressus* n° 20-21.

<sup>15</sup> Por lo que toca a los gobiernos latinoamericanos, ver, por ejemplo, el libro de la operación Cúndur editado a los cuarenta años: [http://www.cipdih.gov.ar/wp-content/uploads/2015/11/Operacion\\_Cundur.pdf](http://www.cipdih.gov.ar/wp-content/uploads/2015/11/Operacion_Cundur.pdf)

<sup>16</sup> Párr. 9 e).

<sup>17</sup> Tal vez lo más reciente y de lo más letal para la fauna y para los indígenas sea el Arco Minero del Orinoco (SIC 785 (jun 20' 6) dossier 211-222).

<sup>18</sup> Párr. n° 2-7.

cultura occidental mundializada y que no están mestizadas culturalmente son el principal obstáculo para que Nuestra América llegue a constituirse en mancomunidad de pueblos y de naciones y, por tanto, para que la esperanza se materialice en frutos cumplidos.

Tal vez el caso más claro de lo que estamos diciendo son las élites colombianas. Apoyan el proceso de paz porque ven en él la superación de un obstáculo inveterado para un despegue sin precedentes. Si aun con la guerra habían estado creciendo incesantemente, ahora, sin ningún enemigo a la vista, la expansión, piensan, puede ser espectacular. Sin embargo, no están dispuestos a pagar ningún precio por la paz porque no reconocen la realidad palmaria de que ellos son los que desataron la guerra desde los años cincuenta y que, por tanto, sin un reconocimiento de los derechos de los trabajadores y del pueblo, es decir, sin el advenimiento de una democracia real, en la que se reconozca estructuralmente a la mayoría, la paz no es más que violencia represada<sup>11</sup>. Lo mismo podemos decir de Perú, Chile, México, Brasil o Argentina.

## PONER LA ESPERANZA EN DIOS. IMPLICACIONES

¿Tenemos que concluir entonces que sólo podemos hablar de esperanza en sentido estrictamente teológico porque en el orden histórico hoy no tenemos derecho a esperar realísticamente nada?<sup>12</sup> ¿Tenemos que concluir que si

<sup>11</sup> El jesuita Francisco de Roux, que jugó un papel muy activo en las conversaciones de paz de La Habana, economista y organizador de áreas de paz alternativas al desarrollismo que cede a los campesinos, explica claramente este punto en carta abierta a los empresarios en su columna en El Tiempo (5 de mayo 2015). Ver enlace: <http://www.eltiempo.com/opinion/columnista/francisco-de-roux-columnista-el-tiempo/14427452>

<sup>12</sup> A nivel mundial, en hablando de América Latina, ésta es la pregunta que se hace el papa Francisco, retomando la pregunta que le hace sus pastores. No dudamos que ésta es la última palabra del papa, pero sí que es muy significativa de lo en serio que se toma la dureza de la realidad, aunque no se resigna a ella sino que trata por todos los medios de poner alternativas viables y sobre todo hacer frente para una alternativa: "A los jóvenes me gusta decirles: «No es difícil robar la esperanza. Pero tu pregunta va más allá: «Pero, ¿de qué esperanza me habla, padre?». Algunos pueden pensar que la esperanza es tener una vida cómoda, una vida tranquila, alcanzar algo... Es una esperanza controlada, una esperanza que puede ir bien en el laboratorio. Pero si estás en la vida y trabajas en la vida, con tantos problemas, con tanto sufrimiento que te supera la vida, con tantas injusticias, ¿de qué esperanza me habla, padre?». Si puedo decirte: «Pero todos venimos al cielo. Sí, es verdad. El Señor es bueno. Pero ¿tu quieres un mundo mejor, y soy frágil, y no soy cómo se puede hacer está. Quien comprométase, por ejemplo, en el trabajo de la política, o de la medicina... Pero algunas veces encuentro corrupción allí, y trabas que son para cerrar, se convierten en negocios. Quiero «comprometarme» en la Iglesia, y también allí el diablo siembra corrupción y muchas cosas hay... Recuerdo aquel día cuando el Papa Benedicto XVI, cuando una misa iba limpiando la suciedad de la Iglesia... También en la Iglesia hay corrupción. Siempre hay algo que defrauda la esperanza, y así no puede ser... Pero la esperanza verdadera es un don de Dios, es un regalo, y no defrauda jamás. Pero, ¿cómo se hace, cómo se hace para comprender que Dios no nos abandona, que Dios está con nosotros, que está en camino con nosotros? (...) Solamente de una cosa estoy seguro: estoy seguro, pero no siempre lo siento, pero estoy seguro: Dios camina con su pueblo. Dios jamás abandona a su pueblo. Él es el pastor de su pueblo. Pero cuando cometes un pecado, cuando cometes un error, cuando

tenemos esperanza en el Dios de Jesucristo, nos capacitamos para mirar la realidad tal como es, sin necesitar hacernos ilusiones como los que no tienen esperanza? Vamós a encarar estas dos preguntas.

Ante todo sí es verdad que nosotros sostenemos que, para decirlo en un lenguaje convencional, la esperanza es una virtud teológica. Es decir, que sostenemos que la esperanza es un don gratuito de Dios, como la fe y la caridad. Ahora bien, el que la última fuente sea Dios, que eso es lo que significa que es una virtud teológica, no significa que nosotros no seamos sujetos de ella, sino que es garantía de que siempre manará.

En concreto la esperanza es un don incondicional otorgado en Jesús. En el Jordán, antes de ser bautizado por Juan, Jesús confesó los pecados en primera persona de plural porque se había hecho nuestro Herrmann, dicho simbólicamente, porque nos llevaba realmente en su corazón. Pues bien, al subir del río vio que el cielo se rasgó. Vio, pues, que su Padre había aceptado su confesión. Ya Dios nos ha dicho que sí definitivamente<sup>21</sup>. Por eso, como Jesús murió llevándonos en su corazón, en él estamos ya en el seno del Padre. Ésa es la fuente incommovible de nuestra esperanza.

Ahora bien, la salvación tiene la forma de la alianza. Dios nos ha dicho que sí en Jesús: Jesús es el sí de Dios. Pero para la alianza entre Dios y nosotros no basta su sí, es indispensable el nuestro. Decirle que sí entraña vivir como hijos, no definitivos, pues, ni como meros individuos ni por ninguna pertenencia sociológica; y vivir como hermanos, sin excluir a nadie de nuestro corazón, ni a los extraños ni a los que oprimen y excluyen, y privilegiando a los pobres, que, como insiste el papa Francisco, son la carne de Cristo.

Esta manera de entender la salvación cristiana significa que la esperanza cristiana es una esperanza activa<sup>22</sup>: se basa ciertamente en el sí de Dios, dado en

---

concreto una injusticia, cuando en ciertas cosas, me pregunto: «Señor, ¿dónde estás? ¿dónde estás?». Hoy, muchos inocentes mueren: ¿dónde estás, Señor? ¿Es posible hacer algo? La esperanza es una de las virtudes más difíciles de comprender [...] La esperanza, cuando nos encontramos en dificultades, cuando vemos las brutalidades que suceden en el mundo, la esperanza parece desvanecerse. Pero en el corazón humano permanece. Es difícil comprender esto, porque tu pregunta es muy profunda. [...] Creo que este puede ser el camino. Te digo con sinceridad, no se me ocurre decirte otra cosa. Humildad y servicio: estas dos cosas constituyen la pequeña esperanza, la virtud más humilde, pero la que te da la vida" (Diálogo espiritual del Papa con los representantes indígenas de las comunidades de vida cristiana, 30 de abril de 2015)

<sup>21</sup> Fue sí fue retreadado definitivamente en la resurrección, que es la respuesta del Padre a Jesús, que murió llevándonos en su corazón y pudiendo perdón por sus asesinos y poniéndose en los brazos impalpables de su Padre. Como en el bautismo, se rasgó el velo del templo: ya está asegurado el acceso franco a Dios porque él nos ha acogido en su Hijo

<sup>22</sup> Quisiera mencionar la obra pionera de Molnau, *Teología de la esperanza* (1964), contemporánea del Concilio, que leyo realmente mi generación y que sostiene su carácter trascendente y escatológico y su fuerza transformadora del presente, no solo personal sino colectivo e incluso institucional

Jesús, una base incommovible, inamisible; pero entraña también nuestro sí, que equivale a vivir en todos los ámbitos como hijos y hermanos. Así pues, para el cristiano vivir de esperanza entraña actuar tan consistentemente las relaciones de hijo y hermano, que acabemos definiéndonos por ellas. Así pues el **que en Nuestra América vive de esperanza no es el que, al confiar únicamente en Dios, se desentiende de todo lo demás, sino, por el contrario, el que, por ser hijo del Padre común, se dedica incansablemente a sembrar fraternidad sin excluir a nadie y a hacer de este mundo, en cuanto de él depende, el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios.** Ahora bien, si trata de hacer un mundo fraterno, no puede hacerlo sino **mancomunadamente**<sup>23</sup>.

### EL QUE VIVE DE ESPERANZA NO VIVE DE ILUSIÓN

Es cierto, pues, que si tenemos esperanza no necesitamos aferrarnos a ilusiones. Si Dios es la vida de nuestra vida, no necesitamos forjarnos ilusiones para no derrotarnos. Podemos ver la realidad de frente y somos llevados a verla como es, sin ilusiones ni derrotismos. No necesitamos caer a mentiras afirmando que Nuestra América sigue siendo el continente de la esperanza, para no tener que confesar que hemos arado en el mar, como confesó Bolívar al acabar prematuramente sus días derrotado y consumido.<sup>24</sup>

Permítanme decirles que desde hace bastantes décadas (desde los años 70) yo percibí que había abandonado el puerto del que salí y que bogaba en alta mar y que moría no sólo sin llegar a ningún puerto sino sin avistarlo. Pero, añadía, esto no supone para mí ningún derrotismo porque considero que mi vida merece la pena por encontrarme, para decirlo con la frase de Mercedes Sosa, con "tantos hermanos que no los puedo contar" y comprobar que nos damos vida mutuamente y que, a pesar del viento en contra, avanzamos en varios aspectos y que yo he contribuido en alguna, y por eso, en medio del cansancio y del dolor, siento que mi vida va siendo fecunda. Había salido del establecimiento por considerarlo opresor y excluyente y por eso deshumanizador e infértil y, al contrario de otros compañeros que soñaron que el socialismo estaba a la vuelta de la esquina y que él sería la solución, yo pensé que no lo iba a ver nunca y no veía tan claro que él fuera la solución, incluso el socialismo no estatista. Creía que teníamos que seguir denunciando sin tregua y lo he seguido haciendo: pero que lo esencial se jugaba en poner las bases para una alternativa mucho más a fondo. Y que, para eso no había

<sup>23</sup> Hemos desglosado la esperanza que proclama y vive la comunidad cristiana en *Elkar la suere con los padres de la zona*. Centro Curulla, Caracas 2015, 22-78.

<sup>24</sup> Cita mencionada luego de que la Gran Colombia se dividió y dejó de existir.

que aferrarse a ilusiones sino ir a lo esencial<sup>25</sup>, que para nosotros no consiste en una ideología ni en un determinado ordenamiento societal sino en unas determinadas relaciones y lo que va saliendo de ellas, aunque nunca las pueda expresar del todo.

Esto es muy importante, porque es cierto que no pocos militantes cristianos de toda la vida, incluidos no pocos presbiteros, como muchos otros militantes de izquierda, si viven de ilusiones para no tener que confesarse a sí mismos que no han tenido éxito en la realización de lo que esperaban y por lo que lucharon. Y esta propensión vital, muy comprensible, es, sin embargo, muy peligrosa porque se aferra a quimeras, a reediciones de intentos fracasados, en vez de poner las bases de verdaderas alternativas.

Por eso si hay que afirmar decididamente que una prueba de que vivimos de la relación con Dios, es que no necesitamos hacernos ilusiones porque confiamos que la última palabra la tiene Dios y es una palabra de vida filial y fraterna, y porque él nos promete que nada auténtico deja de tener fecundidad histórica, aunque no tenga éxito. Ésa y no ninguna otra, es nuestra esperanza. Con esa esperanza vivimos.

## LOS OJOS DE LA FE ESPERANZADA

Pero si vivimos de esa esperanza y por eso no necesitamos engañarnos para mantener algo de congruencia y energía vital, también esa esperanza nos da ojos para ver toda la realidad, no sólo lo que tiene vigencia sino sus dinamismos latentes, y para secundarlos; y para ver también a las personas que viven con libertad liberada, que, como viven del Espíritu de Jesús, ni ofenden ni temen, y emplean sus energías en construir y entablar relaciones simbióticas y abiertas.

Desde esos ojos de la fe esperanzada ¿qué vemos hoy en Nuestra América? ¿Tenemos que concluir realísticamente que hoy por hoy no hay nada que hacer, que el horizonte está cerrado, que simplemente tenemos que resistir en este exilio<sup>26</sup> de la noche oscura de la injusticia<sup>27</sup> y la indiferencia<sup>28</sup> reinantes?

<sup>25</sup> Trigo, *La urgencia de lo esencial. En Iglesia que vivimos con Espíritu desde los padres*. Fundación Amerindia - Tradimco, Montevideo, 372-394.

<sup>26</sup> De la teología del exilio como una expresión, situada de la teología de la liberación escribió Leonardo Hoff *Teología del exilio y de la Liberación*. Madrid, Boinmas, 1978 (primera edición 1975).

<sup>27</sup> Gutiérrez, *Beber en su propia copa*, CEP, Lima 1980, 192-195.

<sup>28</sup> El papa Francisco insiste en la "glorificación de la indiferencia que nace del egoísmo" (Discursos al Consejo de Europa, Estrasburgo, 25 de noviembre de 2014; incluso hablando a los miembros de la curia se refiere a "La enfermedad de la indiferencia hacia los demás" (22-12-2014), y nos pide "reconocer el rostro del Señor que en su carne humana experimenta la intolerancia y la soledad a la que a menudo condenamos a los más pobres, tanto en los países en vías de desarrollo como en las sociedades del

Hemos hablado de la junta de las corporaciones globalizadas y las élites que viven en la cultura occidental mundializada, extrañadas del continente, en el sentido preciso de ajenas a los conciudadanos de culturas indígenas, de cultura afrolatinoamericana, campesina, suburbana y crotla tradicional, en el sentido histórico, de españoles (o lusitanos) o más en general occidentales americanos. Ellos no se sienten conciudadanos con los demás. Viven en zonas exclusivas, que son iguales que las equivalentes del primer mundo, y lo tienen a él como punto de mira y grupo de referencia, y, en efecto, viajan a él incesantemente, no sólo por negocios sino, como si dijéramos, para estar en su querencia.

La mayoría de los gobiernos de la región apoyan a las corporaciones mundializadas y a las élites que se entienden como occidentales globalizadas, aunque ambos grupos de poder, a la vez que se sirven de ellos, los desprecian.

Eso es lo que tiene vigencia. ¿No hay más? Sí hay. Voy a poner el ejemplo de mi país, que tiene su equivalente en los demás.

### LA BASE FIRME DE NUESTRA ESPERANZA

Venezuela es el país más violento del mundo<sup>29</sup> y la violencia es impune. Según la fiscalía el año pasado sólo fueron a tribunales el 8% de los delitos. Pero además el Estado mantiene directamente la impunidad al entregar el control de las cárceles a los presos, que desde ellas cometen impunemente los delitos; ha entregado también zonas enteras al hampa, declarándolas zonas de paz en las que no entra la policía y la gente está a merced de las bandas, cada día más organizadas; pero además los mismos cuerpos de seguridad cometen delitos de modo habitual y abiertamente. Para agravar la impresión realista de que la vida está en peligro, escasean terriblemente las medicinas y los alimentos más básicos. Para decirlo sin ningún rodeo y en su sentido más literal: el hambre nos está matando.

Pues bien, en esta situación de indefensión integral, la inmensa mayoría de la población y singularmente la de los barrios, que es la más desvalida, no sólo no comete violencias ni tiene siquiera la tentación de la violencia sino que es capaz de vivir en la normalidad y en la polifonía de la vida. Aunque

bienestar” (A los participantes en la conferencia organizada por la Federación Internacional de las Asociaciones Médicas Católicas 20 de septiembre de 2013), por eso nos avisó: “es necesario saber entrar en la noche de la indiferencia sin perderse, es necesario hacer también a la noche más oscura sin verse derribados por la oscuridad y perderse; es necesario escuchar las ilusiones de muchos, sin dejarse seducir; es necesario atoger las desilusiones, sin caer en la amargura; palpar la desintegración ajena, sin dejarse disolver o descomponer en la propia identidad” (14).

<sup>29</sup> Según el informe de 2015 del Observatorio Venezolano de Violencia (OVV), hubo 90 homicidios por cada 100.000 habitantes (en un país de 30 millones de personas) para una cifra record de 27.875 muertes violentas, una media de aproximadamente 76 homicidios por cada día de año.

conseguir el alimento diario consume muchísimas horas y energías, no vive en trance, suspendidas las funciones mentales ordinarias y absorbida en eso único de lo que depende la vida. Son personas que, como tienen la libertad que da el Espíritu de Jesús, ni ofenden ni temen<sup>22</sup>, y un porcentaje considerable de ellas no se aprovecha de la situación sino que mantiene la dignidad y las relaciones simbióticas.

Otro ejemplo. Lo que más impacto ha tenido en el cuerpo social en estos últimos años es la proletarización de la clase media asalariada y la pauperización de la clase popular asalariada. La causa es la desproporción abismal entre el exiguo aumento de los salarios y la inflación galopante, también la mayor del mundo. La consecuencia más evidente es que, revirtiendo la tendencia en los últimos setenta y cinco años, más de un millón de profesionales han emigrado y otros viven en mínimos vitales, entregados a la frustración y la rabia. Pero no pocos, siendo conscientes de que su servicio es más necesario, aunque las condiciones de su desempeño sean difícilísimas, dan lo mejor de sí y vencen al mal a fuerza de bien, y esa misma actitud la llevan a casa, a pesar de que falten elementos indispensables, y todavía tienen energías para reunirse en grupos para cualificar algún aspecto de la vida o de solidaridad.

Estas personas son muchísimo más humanas que si la situación fuera favorable. Ellas hacen verdad la afirmación de Pablo de que donde abunda el pecado, sobreabunda la gracia y son capaces de vencer al mal a fuerza de bien.

Si no vivimos como individualistas que buscamos salvarnos a nosotros mismos, si no estamos encerrados en alguna organización que funciona como una corporación mirando sólo su interés, si no pertenecemos al orden establecido ni vivimos aprovechándonos de él, ni vivimos en la hipnosis del fetiche: maldiciendo del gobierno que sacrifica la vida de las mayorías y la institucionalidad del país a su visión ideológica y a su permanencia en el poder, si, por el contrario, vemos la realidad con los ojos de la fe esperanzada, esas relaciones actuadas de hijos y hermanos nos capacitan para ver este tesoro escondido que es la gran riqueza, no sólo de Venezuela sino de toda Nuestra América porque se la encuentra en toda ella.

Pertenecer a ese colectivo tan variopinto y tan digno y contribuir a alimentar esa vida alternativa es la única base firme de esperanza. Si no partimos de ahí, todo lo demás será un edificio levantado sobre arena. Ésta es la madre de la esperanza, la única que puede parir en Nuestra América una realidad más humana y en alguna medida un ordenamiento social más justo; y en alguna medida ya lo está haciendo.

<sup>22</sup> "Con libertad ni ofendo ni temo." Esta divisa de Arriaga es para nosotros la mejor formulación de la libertad que da el Espíritu.

Desde ahí, desde esta humanidad tan densa, que no se vive con satisfacción sino con la conciencia de estar en una situación límite, y tratar en ella de ser fieles a lo mínimo, viene el establecer grupos horizontales y simbióticos, con tal de que sean abiertos, tanto tendentes a la vida buena como a la solidaridad y la salvaguarda de los derechos humanos. Existen, pero han de ser fomentados, de manera que conformen una masa crítica.

Sólo desde esas personas densas con libertad liberada y desde esos grupos personalizados podrá sanearse la política y sólo desde la verdadera democracia<sup>21</sup> se podrán enderezar las relaciones entre el trabajo y el capital. Ése es el camino de la esperanza. Un camino que está recorriéndose en Nuestra América. Pero, para que no se malogre, es indispensable cerrar un camino que es una salida en falso. Es el mesianismo populista.

### EL MESIANISMO POPULISTA, UNA FALSA ESPERANZA TERCAMENTE ARRAIGADA

Para no herir susceptibilidades, vamos a poner nuevamente el caso de mi país. Chávez fue elegido para salir de un ciclo que había degenerado y se sobrevivía sin aportar nada al país. Y, en efecto, despertó mucha esperanza. Su interlocución directa y continua con el pueblo fue una verdadera novedad histórica que convenció a gran parte de él de que existían como sujetos dignos, incluso de que eran parte del poder. Hasta aquí no hay nada que objetar: fue un paso fundamentalmente positivo, incluso de convergencia histórica. Pero enseguida afloraron tres problemas gravísimos: el primero, que optó por un modelo, el socialismo de Estado de signo marxista, que había fracasado en todos los países donde se había implantado. Era, pues, un proyecto antihistórico. El segundo, que al gobernar únicamente con los incondicionales, no tuvo capacidad de gestión y las cosas no marchaban. Y el tercero, que tapó los dos precedentes, su capacidad, realmente monstruosa, de conducir masas en el sentido del liderazgo carismático que teorizó Weber<sup>22</sup>. Lograba el contagio de masas: unísimarlas en torno a él, de manera que para los que compartían el encantamiento él era personalmente el pueblo de Venezuela y todos eran Chávez, y cada uno podía decir "yo soy Chávez". Una parte considerable del pueblo vivía "encantado", en el mismo sentido en que vivía don Quijote,

<sup>21</sup> El documento Brasileño de los Movimientos Populares en Diálogo con el Papa Francisco reunidos en Mariana, Minas Gerais (2016), dicen en su carta: "En Brasil, la Democracia siempre fue el resultado de la organización y de la lucha de pueblo. Una vez más es preciso fortalecer la alianza de las clases populares. Más aún, estamos desafiados a construir un nuevo proyecto para el país. Proyecto que además de garantizar tierra, techo y trabajo para todos y todas, con justicia social, esté en sintonía con la Madre Tierra".

<sup>22</sup> *Economía y sociedad*. FCE, México 1964. J 103-197, 211-217, 356-364; II 347-856

luchando ardorosamente por causas quiméricas, fuera de la realidad. Hilando más fino, Chávez ponía el dedo en la llaga, señalaba males reales, como lo hacía don Quijote, pero el remedio que ponía era peor que la enfermedad. Y el pueblo, como había delegado su responsabilidad en su conductor (que además era militar como estructura humana y por eso creía que el Presidente tenía que gobernar de modo no deliberante), lo seguía ciegamente, perdida ya su condición de sujeto. Y así todo se hacía en el nombre del pueblo, pero el pueblo era sólo la fuerza de choque del gobierno y el coro que aplaudía lo que hacía su líder.

Y sin embargo, el encanto tuvo sus límites: el pueblo no lo apoyó cuando quiso reformar la constitución en sentido estatista, sustituyendo a los soviets por las comunas, no como poder de base sino como correa de transmisión del gobierno. Esto puso al descubierto para los que no lo veían claro y no estaban encantados o querían salvar a toda costa su ilusión, el carácter antidemocrático de su conducción, porque, aunque perdió el referéndum, de todos modos implementó lo que había sido rechazado en las urnas.

Mientras el petróleo se mantuvo en máximos históricos, se podían paliar en alguna medida estas insuficiencias de fondo, porque el gobierno, que no capacitaba ni creaba fuentes de trabajo, daba directamente mucho dinero, incluso, en esas condiciones de bonanza se endeudó escandalosamente para seguir dando y, mucho más todavía, robando. Pero al bajar el precio del barril, la falencia no pudo ser ocultada por más tiempo. Al desaparecer el líder, se evaporó el encanto, y de ahí la derrota en las elecciones de diciembre del año pasado, que tuvieron el mismo sentido de las que llevaron al poder a Chávez: salir de un cielo infecundo.

¿Cuál es la enseñanza de este caso paradigmático que, más allá de las variantes locales, representa a muchos otros en Nuestra América? La ilusión de configurarse como un solo cuerpo hipostasiado y delegar la propia responsabilidad en un líder providencial y seguir sus dictados recibiendo constantes dádivas, en vez de asumir cada quien su condición de sujeto personal y capacitarse y lograr solvencia económica mediante el trabajo productivo y ejercer el carácter insuprimiblemente deliberativo que tiene que tener toda auténtica democracia, es un cortocircuito que se viene repitiendo desde el comienzo de la vida democrática, vaciándola.

La justificación del cortocircuito es el concepto mitizado de pueblo como realidad colectiva, que vehicularía las realidades personales, potenciándolas, aunque en realidad las suprime ya que el contagio de masas despersonaliza; pero el alto tono emocional con que se vive y se comparte obra como sucedáneo de la verdadera personalización y encubre su vacío. El corolario de este pueblo

hipostasiado es el líder popular, en realidad populista y el ámbito sacralizado en que se inscriben es la patria<sup>33</sup>

## JESÚS, MESÍAS ANTIMESIÁNICO, IMPIDE PONER LA ESPERANZA EN NINGÚN HOMBRE PROVIDENCIAL

Hay que decir sin ambages que, si somos cristianos, este pueblo no existe como realidad portadora de calidad humana, ni tampoco el líder como su contraparte, su representación, su encarnación. Y no existe porque Jesús no fue ese tipo de líder, más aún, porque rechazó serlo cuando se lo propusieron, y eso le costó la inmensa soledad en medio de los apóstoles, que, si por una parte no podían separarse de él, por otra no quisieron separarse de su propio proyecto mesiánico y aceptar el que encarnaba Jesús.

Jesús no imantaba a las masas; por el contrario, las personalizaba. Él no les daba consignas, Les daba que pensar. Les lanzaba sentencias tremendamente paradójicas y parábolas que desafiaban el sentido común, y nunca se las explicaba. Les daba que pensar. Ellos tenían que llegar a conclusiones. Siempre apelaba a su libertad: "si alguno quiere...", "el que quiera..." Cuando ponía condiciones drásticas para ir en pos de sí, nunca tomó ninguna medida disciplinaria contra los que sabía que no las aceptaban. Siempre contaba con la libertad de cada uno y daba tiempo, y a nadie daba por perdido.

La prueba más contundente de que Jesús no fanatizaba a las masas es que en las fiestas cuando Jesús hablaba en el templo a miles de peregrinos, los romanos que observaban desde la torre Antonia nunca vieron en él un peligro; por el contrario, veían que la masa se desmasificaba, se personalizaba, se retiraba echándole cabeza a lo que había oído. Ellos, tan suspicaces, no vieron ningún peligro en el liderazgo de Jesús.

Cualquier liderazgo que imante, que unimisme, que lleve al contagio de masas, lo que implica siempre su despersonalización, no es aceptable ni menos aún deseable para un cristiano.

Éste es un aspecto de lo más indiscutible del modo como ejerce su magisterio Francisco: siempre habla lentamente, con voz uniforme y pausada y en tono reflexivo, dando que pensar. Francisco no masifica sino que personaliza a la multitud. Y sus gestos entre la multitud siempre tienen ese sello personalizador. Es lo más opuesto al líder mesiánico<sup>34</sup>. Por eso busca siempre

<sup>33</sup> Trigo, *Discernimiento teológico de la idea de patria*. ITER 34(2011) 11-59

<sup>34</sup> En una medida apreciable si lo fue Juan Pablo II; por eso gente que lo escuchaba con fervor y adhesión incondicional muchas veces no era capaz de respirar nada de lo que dijo.

relaciones mutuas, desde la frecuente y convincente confesión de su pecado, a su petición infaltable de que oren por él.

El cortocircuito de un líder que interprete a las masas, que ahurre los procesos lentos de personalización y deliberación, del método lento de ensayo y error y el desgaste de pedir y rendir cuentas ha sido una tentación pertinaz en la que se ha caído reiteradamente en Nuestra América y que, al presentarse como alternativa a situaciones de opresión y exclusión, retarda emprender el camino costosísimo, pero ineludible, de buscar alternativas realmente superadoras.

Lo más grave es que una cierta interpretación del cristianismo, entendiendo a Jesús como la sublimación de estos líderes, en quien se deposita la confianza incondicional y se siguen rígidamente sus dictados, ha ayudado a introyectar esta figura infantilizadora, incluso a sacralizarla. Tenemos por eso que insistir que Jesús no fue un mesías carismático en el sentido sociológico que hemos dicho, sino que por el contrario, fue un mesías antimesiánico<sup>15</sup>. El capítulo sexto de Juan presenta este proceso desmitificador con el resultado de que muchos discípulos, desencantados, lo abandonaron y él emplazó a los doce a que se fueran, si no aceptaban que él no era un mesías davidico y que no tenía nada más que dar que él mismo, su misma persona, su vida. Eso mismo lo teoriza Pablo al insistir que él nos enriqueció con su pobreza.

No podemos negar que desde los años sesenta cristianos progresistas o liberacionistas vienen usando el tema de la liberación que relata el Éxodo, no desde la interpretación de la primera tradición escrita, muy sobria, sino precisamente desde la de las tradiciones posteriores, basadas en un poder omnímodo espectacularizado, como el paradigma de la liberación que Dios quiere obrar en Nuestra América. Según esa interpretación Dios estaba con nosotros, el nuevo pueblo de Dios, para vencer al imperio de turno y a las élites locales colaboracionistas e instaurar lo que podía llamarse el reino de los santos de Dios. El correlato de esta liberación es el Moisés de turno.

Esta interpretación desconocía la Nueva Pascua de Jesús de Nazaret, el mesías definitivo de Dios<sup>16</sup>. En este paradigma evangélico Dios reina desde el madero. Jesús se consumió cuando moría consumido por la tortura. La resurrección no es el desquite de Dios sino que relanza la misión de Jesús, repitámoslo, Mesías antimesiánico.

No hay ningún caudillo por la gracia de Dios porque no hay ningún caudillo humanizador. Y sin embargo, así se ha tildado a hombres (o mujeres)

<sup>15</sup> Trigo, *Las desconmutaciones de Jesús, matriz de todo desenvolvimiento cristiano*. EFLER 63 (jun-abr 2014) 56-88.

<sup>16</sup> Este desconocimiento de la reinterpretación cristiana del Éxodo desde la pascua de Jesús lo realizamos en un folleto para un Curso Latinoamericano de Cristianismo que editamos en el Guacilla: *El Éxodo*, Caracas 1974, 52 pgs.

pretendidamente providenciales que han salvado a sus países del comunismo o que han pretendido salvarlos de la miseria y la explotación. El cristiano consecuente no puede autorizar ni avalar a ningún mesías político. La política no es sagrada. Es meramente el terreno de lo útil. Sólo descargándola de esa aura numinosa puede llegar a ser realmente democrática y verdaderamente fecunda, aunque sólo si se mantiene siempre en el terreno de lo opinable, de lo que tiene que ser constantemente deliberado y discernido. Nunca se puede delegar en nadie la responsabilidad: la democracia es, como rezan nuestras constituciones, responsable: los que ejercen el gobierno tienen que responder ante los ciudadanos de sus actos administrativa e incluso penalmente, ante tribunales independientes.

### TAREAS QUE VEHICULAN NUESTRA ESPERANZA

Desde lo que llevamos dicho las tareas que vehiculan nuestra esperanza son varias y componen un conjunto orgánico, aunque están jerarquizadas.

#### Ayudar a adensar a la persona y a que libere su libertad

La base imprescindible de todo lo demás y por eso lo que más urge trabajar en uno mismo y fomentar en los demás es el adensamiento propio como ser humano: hacemos personas consistentes y ayudarnos mutuamente para que lleguemos a serlo, que ése es el significado literal de con-sistir. Ante todo asumimos como individuos y tratar a los demás como tales. No podemos restringirnos a nuestra condición de miembros de los conjuntos en los que estamos implicados. Cada uno es él irreductiblemente<sup>27</sup>. Esa soledad del individuo consigo mismo es un dato que siempre hay que tomar en cuenta. Nunca puede faltar la soledad y el silencio. Y sin embargo, la dirección dominante de esta figura histórica los desecha y muchas personas, configurados por ella, temen quedarse solos y no pueden estar en silencio. Hay que cultivar estas dimensiones.

Para los cristianos es un imperativo sagrado porque en esta soledad es donde debemos escuchar la voz insobornable de la conciencia, a través de la que habla el mismo Dios (GS 16). Los seres humanos no somos productos en serie sino provenimos de la relación personalizada de Dios, que nos conoce por nuestro nombre y nos hace ser ese ser único que somos. Por eso cada uno contribuye al conjunto a la medida del don recibido.

<sup>27</sup> Frente a Hegel, Kierkegaard insistió terna y convincentemente en ese aspecto de lo irreductible y sagrado de la existencia.

Esto hoy no va de suyo sino que es muy problemático porque muchos se ven a sí mismos solos y sin saber muy bien quiénes son, ni para dónde van, ni qué quieren. Por eso se ven inclinados a vivir experiencias sin ningún compromiso, sin que compongan ninguna secuencia, sin que haya ningún yo permanente que las viva o se hacen una imagen de sí que tape el problema de su falta de constitución real o se apegan a una persona o a una institución para vivir de ella y eludir el problema de la propia identidad. Por eso hay que hacerse cargo del problema y emprender y ayudar a emprender el arduo proceso de la verdadera constitución del individuo como ser humano cabal.

Ahora bien, ese individuo tiene que constituirse en un sujeto. No puede ser mero receptor de contenidos y pautas para que sea configurado por ellas. Tiene que ser sujeto de su vida y del mundo, en cuanto de él depende, y, por tanto, también ha de ser sujeto de su proceso de vida. No sólo sujeto agente, que es lo característico de la modernidad y que tenemos que retener y actuar consecuentemente, pero que es el aspecto que le es negado hoy a muchísima gente que son excluidos de un orden donde cada día hay menos plazas y más sobrantes. También sujeto como sensibilidad, como ser de necesidades, como ser vulnerable, pero también como carne abierta a los demás para expresarse y comunicarse y para unirse con los demás por la simpatía y la compasión. Constituirse como sujeto en este sentido radical de agente responsable y de respectivo con respectividad positiva es más delicado todavía y exige una decisión muy consciente y tercamente mantenida frente al establecimiento que nos exige atenernos a las reglas de juego establecidas, si queremos ser exitosos<sup>36</sup>.

Peró, lo más decisivo es que este individuo que, desde su soledad irrenunciable, se asume como sujeto, entabla relaciones de fe<sup>37</sup> con otros seres humanos, basadas no sólo en lo que observa de los demás (relaciones de sujeto a objeto) sino en la autorrevelación de ellos (relaciones de sujeto a sujeto). Son estas relaciones las que nos constituyen en personas. El ser persona es lo más denso y decisivo para los seres humanos.

Cada uno es siempre persona en cuanto que Dios se relaciona personalmente con él; pero no lo acaba de ser si no se abre a esta relación y corresponde. Lo mismo cabe decir respecto de sus padres y otros adultos que se relacionan con él teniendo fe en él. En este sentido todos somos hijos de amor: han tenido fe en nosotros, nos han amado personalmente, antes que nosotros comenzáramos a amar. Por eso el amor es, ante todo, responsable: respuesta a

<sup>36</sup> Enigo, *Dar y ganar la vida: La condición del sujeto desde la perspectiva cristiana*. Mensajera, Bilbao 2005.

<sup>37</sup> Trigo, *Relaciones fraternitarias*, Centro Teológico Manuel Larraín, Santiago de Chile 2013, 19-47.

quienes nos han amado primero e incondicionalmente. Por eso personalizarse es amar a los demás como Dios nos ama a cada uno.

Hoy, ambientalmente, se desconocen las relaciones personalizadoras. Cada quien, se dice, es meramente un individuo. Las relaciones las entabla cada quien para lo que él quiere y mientras lo siga queriendo. No son constituyentes. Esta es la diferencia mayor respecto del orden establecido. Para nosotros el ser humano, partiendo de su incangeable dimensión individual, es un sujeto que se realiza en las relaciones horizontales, mutuas y simbióticas, que son, paradigmáticamente, de hijos y de hermanos, de hijos confiados y responsables y de hermanos que conviven no descargándose en los demás y ayudándose a llevar solidariamente las cargas. El ejercicio denodado de estas relaciones es el que nos constituye y adensa, el que nos da consistencia humana.

Si somos capaces de constituirnos en seres humanos así y, por tanto, de ayudar a que otros se constituyan del mismo modo, lograremos vivir con libertad liberada y esta libertad nos capacitará no sólo para no aprovecharnos de una situación de pecado sino para vivir alternativamente y, desde esta vida alternativa, crear comunidades, grupos, asociaciones e instituciones alternativas. Este punto tiene que constituir hoy el aporte principal del cristianismo a América Latina. Un aporte que no vendrá de ninguna otra fuente.

La consecuencia es que **no nos podemos contentar con comunidades, grupos, organizaciones ni pueblo que no sean muy fuertemente personalizados**. Esta dirección vital no implica ningún elitismo ya que no hay personalización sin relaciones horizontales y mutuas que no excluyan a nadie y privilegien al pueblo. Más específicamente la evangelización ha de ser altamente personalizada.

Hay esperanza porque hoy existen personas así y no como excepción sino formando con sus relaciones un tejido de fondo. Volviendo a tomar el ejemplo de mi país, chocó a los europeos o estadounidenses que nos visitan que, en medio de tantas privaciones que parecerían exigir vivir en agonía perpetua, es decir, en una lucha que no cesa entre la vida y la muerte y no cesa porque, si no, la persona muere, sin embargo el tono ambiental no es agobiante: se puede ver con frecuencia a unos dirigiéndose a otros coloquialmente y echando broma, o a mamá o papá o a abuelas cargando cariñosamente con sus hijos o caminando de la mano tranquilamente con ellos o a jóvenes o adolescentes hablando animadamente, y en muchos trabajos el ambiente es distendido sin que eso implique menos dedicación. Y, sobre todo, que muchos viven esta lidia que no cesa en paz y plantándole cara airesamente.

Tenemos, pues, un capital de base; pero tenemos que seguir cultivándolo en nosotros y en otros con toda solícitud hasta que haya una masa crítica que no

sólo resista a la deshumanización que induce el orden establecido, que es una situación de pecado, más que en tiempos de Medellín, que la calificó de este modo, sino que sea capaz de pergeñar una alternativa superadora y de encaminarse resueltamente hacia ella.

**Cultivar esmeradamente la polifonía de la vida sin dispersión, porque la relación filial y fraterna llevan la voz cantante**

Tomando el título del libro de Libanio *La vuelta a la gran disciplina*<sup>40</sup>, que él aplicó a la Iglesia de Juan Pablo II, pero que tiene indudables resonancias hegelianas, ya que Hegel lo aplicó al imperio romano, que con su rígida normativa, exigida despóticamente, significó la negación de la subjetividad feliz de Grecia, para preparar al sujeto a una síntesis superior que integrara la realidad, queremos expresar que hoy América Latina, sumida en la globalización apendicular, se debate entre ese horizonte de condiciones durísimas, impuestas por los empleadores y en definitiva por las corporaciones globalizadas y por los grandes inversionistas, y la búsqueda de un horizonte alternativo, que, para que lo sea en verdad, tiene que incluir, pero como autoexigencia, esa exigencia impuesta, aunque no ya sin sentido ni futuro.

Actualmente en las sociedades más modernizadas de nuestra región domina el paradigma de Babel: una sociedad fuertemente piramidal (la más desigual del planeta) en la que multitud de homínidos trabajan disciplinadamente en un horizonte de homogeneidad impuesta (la cultura de masas que las corporaciones fabrican para ellas y que se reduce a incansables variaciones de lo mismo) y unidimensionalizado, ya que todo se engloba en el círculo de producción-consumo. La gran disciplina se da en el trabajo y también en el consumo, ya que hay que someterse a las condiciones del empleador y abstenerse de casi todo para poder pagar en muchísimos años un apartamentico y comprar, tras muchos años, un minicarro y darse de vez en cuando algún respiro, o, para otros, para mantenerse en una mínima normalidad, aunque sea en el último escalón del establecimiento, pero con la satisfacción de que se está adentro.

Frente a este paradigma el cristianismo propone una cotidianidad en la que se cultive la polifonía de la vida, pero sin dispersión, de manera que la relación filial y fraterna lleve la voz cantante<sup>41</sup>, con una gran autoexigencia que

<sup>40</sup> Eds. Paolinas, Buenos Aires 1986.

<sup>41</sup> El conato firmes del que hablaba Bunkoffler en sus cartas desde la cárcel: "Todo gran amor entraña el peligro de hacemos perder de vista lo que yo llamaba la polifonía de la vida. Quiero decir lo siguiente: Dios y su creación quieren ser amados de toda creación, pero no de modo que el amor terreno quede mermado o debilitado: el amor a Dios debe ser en cierto sentido el cantus firmus hacia el cual las demás voces de la vida se elevan como contrapuntos" (20 de mayo de 1944).

incluya los bienes civilizatorios y culturales del occidente mundializado, pero los bienes, no la basura. Vámonos a explicarlo.

Si nos definimos por las relaciones de hijos y hermanos no podemos atenernos al circuito producción-consumo ni nuestra meta puede consistir en estar adentro y subir cuanto se pueda. Ante todo porque en este circuito no caben esas relaciones. Las relaciones que fundan este circuito son las relaciones mercantiles y la satisfacción de necesidades o, mejor, de apetencias. A esto se alienan los configurados por él. Si son cristianos, la filiación y fraternidad son cosa de tiempo libre. Esto lo tenemos que tener muy claro. Por ejemplo, si soy profesor de teología o decano de esa facultad y mi aspiración es subir en el ranking o que la facultad suba, lo que escribamos se reduce a la condición de medio y sea lo que sea de su exactitud formal, pierde su densidad real. Lo mismo podemos decir de cualquier otra realización profesional. Lo mismo que si aspiramos a ganar lo suficiente para vivir conforme a lo que creemos merece nuestro estatus e incluso a darnos algunos gustos.

Ahora bien, esto no equivale a no aceptar un empleo o no consumir nada. Significa vivir desde otra lógica. Por ejemplo, si soy profesor de teología cristiana, tengo que reservar un tiempo denso al contacto con pobres con espíritu, si creo que Dios les ha revelado los misterios del Reino, que les ha neultado a los especialistas. Desde el interés medular en iniciarse en estos misterios (el reinado consiste precisamente en el ejercicio, en Jesús de Nazaret, de esas dos relaciones) en el seno de la Iglesia y encarnado en la situación, viene la selección de los temas y el modo de tratarlos. Ahora bien, si realmente me interesan, los trataré con la mayor asiduidad posible, de modo analítico, de manera que se perciba su realidad y su pertinencia. Si eso se aprecia en la academia, mejor que mejor; pero no puede hacerse en función de la academia. Más bien, habrá que hacer todo lo posible porque la academia acepte definirse por su condición de cristiana con todas sus consecuencias. Lo mismo podemos decir de cualquier otro trabajo. Habrá que elegir un trabajo compatible con esa condición fraterno-filial (siempre se puede encontrar alguno) y realizarlo desde esa lógica, lo que conlleva tratar de hacerlo con la mayor excelencia posible.

Lo mismo podemos decir respecto del consumo. Desde esas relaciones queda eliminada la compulsión a estar en la onda y a consumir como un modo de sentirse vivo y con relevancia. Más aún, tendencialmente no se necesitará nada, más allá de lo necesario para mantenerse vivo y saludable. Esto liberará energías y recursos para dedicarlos a otras dimensiones. Ya hemos hablado de la soledad y el silencio. Ahí aflorará nuestra verdad y podremos trabajar y hacemos más verdaderos. También se ejercitará la oración al Padre materno y la lectura discipular del evangelio y el discernimiento para seguir el impulso del

Espíritu. Pero también habrá tiempo y energías para la convivialidad, para conversar y compartir; para contemplar la naturaleza y caminar por ella y por la ciudad; y para el deporte y el juego; y para la fiesta que celebra logros y efemérides y, más a fondo, la vida como don recibido, gustado y compartido. Y no faltará tampoco para participar en comunidades, grupos, organizaciones e instituciones que vehiculen algunos aspectos medulares de esa vida filial y fraterna.

Ahora bien, como la dirección dominante desconoce estas relaciones, es decir, como vamos a contracorriente y en el fondo trabajamos por construir otro orden donde habite la justicia y la interacción simbiótica y por eso quepamos todos mancomunadamente, el esfuerzo tiene que ser mucho mayor que si sólo aspiramos a subir o al menos a mantenemos en él. Por eso esa gran disciplina tiene que ser una dimensión autoimpuesta; pero no ya voluntarista ni, como lo contemplaba Hegel, negadora de nuestra subjetividad sino que tiene que actuar, por el contrario, todos nuestros resortes desde lo más genuino que tenemos y somos y apoyándonos unos a otros. Esto ha de ser puesto de relieve sin ocultar la dificultad inmensa y por tanto la autoexigencia que entraña esa gran marcha personalizadora en la que estamos.

Esto es importante recalcarlo porque una neta común a todos los populismos, que son alternativas baratas y por eso no superadoras de este orden injusto, es la dejación de la responsabilidad, el facilismo, el entregarse al líder y la causa y esperar todo de ellos como por arte de magia.

¿Qué decir de este punto? ¿Cabe cobrar esperanza por lo que hemos conseguido en él? De entrada diremos que lo característico de la cultura del barrio es la convivialidad. Pero también hay que admitir que el triunfo de la sociedad de consumo ha deteriorado gravemente la capacidad de soledad y silencio y el cultivo de la polifonía de la vida. No pocos se matan a trabajar para consumir, con lo que desechan la primacía de las relaciones. Sin embargo si existe una base mínima, que puede constituirse en matriz y embrión de una superación de esta unidimensionalización tan empobrecedora. Debemos empatar con ella y cultivarla nosotros y estimular a otros para que se animen a entrar por ese camino humanizador.

### **Organizaciones autogestionadas e interconectadas de vida buena y solidaridad que cultiven la dimensión política, pero que no se politicen**

El tercer aspecto que queremos tematizar es una especificación de lo dicho: desde el trabajo incesante por la personalización y el cultivo de la polifonía de la vida, con la autoexigencia que esto entraña hay que constituir una red de organizaciones de vida buena y solidaridad, organizaciones abiertas,

no corporativizadas, es decir, que no busquen salvarse de la masa sino permearla no militantemente.

Esta dirección es la que se expresa en la enseñanza social de la Iglesia con el nombre de subsidiariedad. Es imprescindible insistir en ello porque una tendencia, hasta ahora irresistible, de las izquierdas es copar estas organizaciones desde el Estado con lo que se las priva de su subjetividad y por tanto, a la vez de su creatividad y de su carácter crítico.

Vamos a poner un ejemplo que juzgamos muy significativo: la discusión que mantuvo Ellacuría con el Frente Farabundo Martí y que plasmó en un editorial de ECA, de veintiuna página, nada menos, que considero paradigmático. La cuestión que se plantea es si “las masas debían constituir una organización propia las cuales no tenían por qué subordinarse a ninguna otra instancia política o militar y debían autogestionarse conforme a su propia naturaleza de tipo social más que política, o debían ser siempre algo subordinado a las vanguardias para quienes serían, según los casos, un ejército de reserva, la cobertura y el amparo que necesitaban o la fachada no clandestina que permitía formas de lucha complementarias”. La conclusión que llega es que “el principio fundamental de una estrategia de masas debe ser no sólo que éstas no sólo deben ser autónomas y deben constituir autónomamente sus propias organizaciones, sino que deben también decidir autónomamente su estrategia y sus tácticas así como sus alianzas”<sup>42</sup>

En Nicaragua cuando triunfó la revolución existían muchas organizaciones sandinistas que eran todas organizaciones de base. El gobierno las cooptó con lo que a la larga se diluyeron y por eso no pudieron ni llevar a cabo la revolución de modo no político ni ayudar con sus críticas y su presión a que la revolución no se desviara de su horizonte, ni la pudieron defender en discusión interna con la sociedad civil. Esta es una discusión, como se ve, trascendente.

Insistimos, pues, en dos aspectos: en que este tipo de organizaciones debe estimularse grandemente y que hay que luchar porque conserven su carácter deliberante y de base, y consiguientemente, que hay que negarse a que se conviertan en el brazo de ningún gobierno, por muy de acuerdo que estemos con él. Porque si el gobierno las comanda pierden su fuerza propia y no pueden ayudar con su subjetividad, que es lo más importante, al gobierno, que siempre tiende a absolutizarse y más si cree que sus objetivos son dignos.

No habrá posibilidad de superar la cautividad de los gobiernos respecto del gran capital ni, en el otro polo, de la tendencia a la estatización de los

<sup>42</sup> La cuestión de las masas. ECA 465 (julio 1987):421,423

gobiernos de izquierda, si no existe una red tupida de estas organizaciones y no conservan su carácter deliberante y de base<sup>43</sup>.

Así como creemos que si existe una base de personas densas con libertad liberada que viven agónicamente, aunque paradójicamente en paz, la polifonía de la vida, aunque esa base no sea suficiente y tiene que incrementarse, no creemos que exista una masa crítica de esas organizaciones, aunque las que existen son realmente paradigmáticas y hacen ver la fecundidad de la propuesta y son, por tanto, fuente de esperanza<sup>44</sup>.

### Reinventar las izquierdas

El cuarto tema que propongo es que hay que reinventar las izquierdas porque han fracasado y son necesarias, si por el camino en que vamos hemos llegado al grado más pavoroso de inequidad (según OXFAM, a nivel mundial el 1% tiene más dinero que el 99% restante) y América Latina es la región más desigual<sup>45</sup> y además ese establecimiento genera una deshumanización escalofriante, de manera que, como no se cansa de repetir el papa Francisco, se usa a las personas y luego se las desecha.

Quienes queremos asumir nuestra responsabilidad de hermanos no podemos eludir el ejercicio denodado de nuestra dimensión política, si es que no tenemos vocación política que tenemos que ejercer como ocupación principal. No hace falta insistir en que si vivimos en una situación de pecado, ser políticos del estatus o apoyarlo es incompatible con la condición cristiana. Por eso

<sup>43</sup> Dice el teólogo mexicano José Sánchez: "Es muy importante que haya quien ayude a las organizaciones promotoras a dar el paso a la concreción política. No se trata tanto de un poder de gobierno, sino de la toma de conciencia de que la sociedad civil es la promotora de un nuevo orden social y del control de los que ocupan puestos de responsabilidad pública. Cuando las organizaciones sociales, no tienen una dimensión política ciudadana, quedan muy débiles y pronto pueden disolverse o ser cooptadas por partidos políticos. Es aquí donde las Cebas tienen que hacer un gran esfuerzo, porque la situación de apatía social y política hace que sus miembros poco participan en el campo social y político. Este es un gran desafío" (*El aporte de las cebs en el continente para la renovación eclesial*, IV Encuentro Latinoamericano de Obispos Responsables de las CEBs y el Equipo de Articulación Continental CEBs, 1 a 6 de mayo de 2016).

<sup>44</sup> Sin embargo el mexicano José Luis Hernández, político y educador, sostiene que "puede advertirse hoy que la sociedad latinoamericana a través de una multitud de intermediaciones sociopolíticas está pronunciando más a sus élites gobernantes y eso no deja de ser una de las mejores noticias de las últimas décadas". Este es su balance final. "No obstante, el proceso histórico se mueve. Hoy no hay partidos y gobiernos que estén tranquilos. Sus sociedades les hostigan su corrupción y su gobierno por los golpes féticos. Los pueblos se organizan y resisten mejor gracias a la globalización de la solidaridad y las resistencias articuladas. Cohabitanos el individualismo egoísta con el individualismo responsable, el sentido comunitario y el consumismo voraz. El trigo y la cizaña juntos" (*Procesos culturales, políticos, académicos y ecológicos connotados en el contexto de un mundo pluricultural mundial*, II Congreso continental de teología, Belo Horizonte 26 a 30 oct. 2015, 24).

<sup>45</sup> Hernández, *La desigualdad, la marca de la cruz en América Latina* (En. ix. 1-5).

tenemos que repensar las izquierdas porque no podemos embarcarnos en una reedición más de lo que ha fracasado<sup>42</sup>.

Una primera convicción que no acaba de asumir la izquierda es que la política no puede vehicular la utopía cristiana. El reino de Dios, en contra de lo que creían los discípulos y lo que esperaban muchos, apoyados en textos del Antiguo Testamento, no viene como un orden justo e invencible. Viene como la semilla enterrada en la tierra, como la levadura en la masa. Se actúa desde dentro y desde abajo en estas relaciones filiales y fraternas que nos alcanzó Jesús y en su seguimiento, con el impulso de su Espíritu que las posibilita. Jesús es rey, pero se diferencia de cualquier político posible en que no incluye la coacción y sólo acepta seguidores voluntarios. Por tanto la política no es absoluta sino relativa: se aboca a mínimos de vida buena pactados entre los ciudadanos y sostenidos por la fuerza de la ley, que incluye la coacción para los que no la acepten. Esto es muchísimo, incluso indispensable. Pero los máximos de vida buena están a cargo de las personas y los grupos y asociaciones voluntarias. La política debe favorecerlos en cuanto ayuden a que los ciudadanos sean densos y solidarios, ya que ellos son imprescindibles para que se logren y mantengan esos mínimos y sin embargo la política no puede producirlos. Así pues la política de izquierda debe desabsolutizarse y apoyarse en las personas densas y solidarias y en las organizaciones de vida buena, como requisito indispensable para que no sea cooptada por el gran capital<sup>43</sup>.

El otro punto que tampoco acaba de aceptar la izquierda es que no puede deshechar al capital ni al mercado. Pero debe lograr que el capital cumpla su función social, que nada tiene que ver con la propaganda corporativa y que se ejerce con sus proveedores, sus empleados y sus clientes con los que tiene que entablar relaciones simbióticas, en vez de buscar ganar todo lo posible a costa de ellos<sup>44</sup>. Y tiene que lograr combinar la propiedad privada con otras formas como la cooperativa y la co-gestión, que contienen altísimas dosis de complejidad y autoexigencia sin las que son inviables, y conservar la propiedad estatal (no del gobierno ni a su servicio) de los bienes básicos: aguas, montes, subsuelo. Y tiene que conseguir realmente que el mercado sea libre y se descartelice y que se restrinja a lo transable.

<sup>42</sup> “El desgaste en el ejercicio de poder está debilitando la legitimidad de buena parte de los gobiernos de izquierda que están siendo desafiados por partidos conservadores que amenazan con regresar al poder. Las sociedades civiles son cada vez más exigentes de los gobiernos izquierdistas y en varios países su demagogia populista acompañada de autoritarismo está preparando el terreno para la vuelta de la derecha” (Hernández, oc 24)

<sup>43</sup> Trigo, *La realización de la soberanía de Dios como rehusado fundamento cristiano de la secularidad y el espacio público*. ITER Número 25 (2016) en prensa.

<sup>44</sup> Purroy, *Ética y responsabilidad social en las empresas*. SIC 681 (en feb 2006)32-35

Abocarse a estos puntos para refundar la izquierda exige superar muchos dogmas y prejuicios, muy tercaamente arraigados. Este punto está más crudo que los anteriores y es imprescindible para que la esperanza encuentre caminos reales y no se dije deslumbrar por espejismos. Unos acaban resignándose a lo dado, arteramente presentado como fin de la historia, como el esquema apropiado por el que puede caminar airosamente la humanidad; y otros siguen aferrados a esquemas estatistas y populistas (una variante de estatismo, aunque solapada por su invocación constante al pueblo) que la historia ha probado que no conducen a nada<sup>49</sup>.

### **Contribuir al reconocimiento del carácter pluricultural de la región en un estado de justicia e interacción simbiótica<sup>50</sup>**

El último punto lo formularemos interrogativamente. ¿Estamos entrando por fin en la tercera época de Nuestra América? ¿Cabe esperar que entremos en ella, aunque los ritmos de la región, ritmos largos, no quepan en nuestras cortas vidas? Si la primera época es la amerindia y la segunda la de los peninsulares, convertida por las migraciones, en de los europeos americanos, la tercera se caracteriza por el reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural en un estado de justicia e interacción simbiótica.

La tercera fase de la segunda época (después del predominio de los peninsulares y el de los occidentales americanos) se caracterizó por el reconocimiento, hasta cierto punto, del carácter multiétnico, ya que mestizos y mulatos llegaron al poder en todos los campos. Pero el requisito previo que se les exigió fue el de su occidentalización mediante la educación y la cultura de masas que eran occidentales y la pertenencia a instituciones económicas, políticas, sociales, religiosas o militares, que también seguían y siguen pautas occidentales. Lo que queda, pues, pendiente es el reconocimiento de las culturas no occidentales y las mestizas, aunque sea mucho decir que no hay racismo.

Para más claridad es bueno asentar que en Nuestra América hay seis culturas: las indígenas, la afrolatinoamericana, la campesina, la suburbana, la criolla tradicional (de los españoles y luso americanos) y la occidental mundializada (de los grandes empresarios y gerentes). Las cuatro primeras son subalternas y las dos últimas dominantes. La campesina y la suburbana son mestizas, las demás mestizadas, es decir, con su filiación propia, pero con muchos elementos incorporados de las otras culturas, menos la occidental mundializada, que no está mestizada. Todas son tradicionales, menos la suburbana y la occidental mundializada, que son contemporáneas.

<sup>49</sup> Frigo, *Reinventar la izquierda*, RLT 99 (dic 2015) [en prensa]

<sup>50</sup> Frigo, *Relaciones burguesas*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2013, 283-311

Pues bien, por una parte el ascenso de gente de etnia no occidental tocó techo, ya que las plazas son cada día más limitadas. Pero, sobre todo, un número creciente de personas de otras etnias, empezando por los indígenas, sobre todo los andinos, están adquiriendo los bienes civilizatorios y parte de los bienes culturales del occidente mundializado, pero no ya para dejar de ser ellos sino para poder serlo con solvencia en este tiempo de mundialización. Los gobiernos de Bolivia, Ecuador y Venezuela no se explican sin este empuje. No estoy diciendo que estos gobiernos expresan fielmente ese carácter pluricultural en estado de justicia e interacción simbiótica sino que lo proclaman hasta en sus constituciones y lo han intentado en una medida y con un éxito variables.

¿Qué decimos de esta dirección histórica? Ante todo que es querida por Dios, que la alienta su Espíritu y que, por eso, oponerse a ella, es oponerse a Dios. Soy consciente de que éstas son aseveraciones muy a desmano de la dirección dominante de esta figura histórica que, sin abandonar la contraposición civilización-barbarie, insiste en que la única dirección razonable y con futuro es la de sumarse a la globalización en su dirección hegemónica occidentalizadora. Dos libros paradigmáticos, *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas* (1845) y *Doña Bárbara* (1929), fueron escritos por educadores insignes que llegaron a Presidentes y se siguen estudiando como literatura ejemplar. Todo lo que no sea modernización occidentalizadora, es atraso que debe ser eliminado. Y respecto del cristianismo, se diga lo que se diga de la religiosidad popular, la institución eclesiástica sigue siendo de cultura occidental y ha negado sistemáticamente el acceso al presbiterado de los indígenas, y los campesinos o suburbanos que ingresan al seminario cuando se ordenan son ya de origen popular porque el seminario funciona sistemáticamente como un filtro occidentalizador porque la manera como se concibe al presbítero es una subcultura de la cultura occidental.

Hay sin duda cristianos que viven eximamente el cristianismo en sus respectivas culturas populares, pero eso es mérito exclusivo suyo porque, a pesar de Puebla<sup>4</sup>, no existe un proyecto consecuente de inculturación del cristianismo a esas culturas, que debía lógicamente coronarse con el reconocimiento de sus propios líderes como presbíteros y obispos. Por eso afirmar que quien resiste a la constitución de Nuestra América como una región multiétnica y pluricultural en estado de justicia e interacción simbiótica resiste a Dios entraña una crítica a fondo al empeño de la Iglesia católica, o más exactamente de su jerarquía, de seguir siendo latina, romana, occidental. Como es una crítica al proyecto de que nuestra región llegue a occidentalizarse

<sup>4</sup> Que pareciera que "la religiosidad popular, en cuanto contiene creencias la Palabra de Dios, es una rama activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo" (n.º 450)

íntegramente, de manera que las demás culturas sólo existan como folklore o como restos domésticos sin ninguna trascendencia.

Volvemos a plantearlo como pregunta: la integración simbiótica de las etnias y las culturas ¿es camino de esperanza o es una dirección antihistórica que no tiene porvenir? ¿Nuestra América será el crisol de lo que tiene que llegar a ser toda la humanidad según el plan de Dios (paradigma de Pentecostés, contrapuesto al paradigma de Babel) o está destinada a ser una provincia más del occidente?

Parece que actualmente sólo se contemplan dos posibilidades por parte del establecimiento occidentalizador: reconocimiento de la diferencia cultural y juntamente de la inferioridad del distinto o reconocimiento del de etnia no occidental en pie de igualdad porque se ha occidentalizado. Eso, en la mejor de las posibilidades. Por eso pregunto: ¿vemos como deseable y por tanto como motivo de esperanza la posibilidad, inédita, de la interacción simbiótica con los de otras culturas que no sean la occidental tradicional o la globalizada? Nuestra apuesta es que es deseable y que en esa dirección apunta el Espíritu de Jesús de Nazaret. Creo que por ahora es una apuesta minoritaria, pero como insiste el papa Francisco en la *Laudato Si'*: "La visión consumista del ser humano, alentada por los engranajes de la actual economía globalizada, tiende a homogeneizar las culturas y a debilitar la inmensa variedad cultural, que es un tesoro de la humanidad (...) La desaparición de una cultura puede ser tanto o más grave que la desaparición de una especie animal o vegetal. La imposición de un estilo hegemónico de vida ligado a un modo de producción puede ser tan dañina como la alteración de los ecosistemas"<sup>12</sup>.

Nuestra esperanza en Nuestra América está ligada a que asumamos el paradigma de Pentecostés de manera que el único acontecimiento de Jesús se refracte en todas las culturas y así se lo pueda historizar sin empobrecerlo tanto. Ya que si entre todas las culturas no podemos llegar a agotar su riqueza, pretender encerrarlo en una sola lo empobrece hasta deformarlo irremisiblemente. Abrirse a esta esperanza supone no confundir cualidades y bienes civilizatorios con calidad humana. Ahora bien, si no absolutizamos la calidad humana, relativizando lo demás, no puede ser Jesús nuestro paradigma de humanidad. Que así sea.

Así sintetiza el politólogo mexicano Juan Luis Hernández el dilema insoslayable en que nos encontramos: "La segunda década del siglo XXI está siendo propicia para definir el rumbo de las próximas décadas. O más mercado o más polis. O más estado fallido o más estado de derecho. O más

---

<sup>12</sup> N.º 144: 45

autoritarismos o más derechos humanos. O más territorios para los pueblos o más tierra para China y las transnacionales. Nos jugamos los dilemas ahora. No dudemos. Es nuestro tiempo, es nuestra acción. Es nuestra praxis. Es nuestra esperanza movilizada en una sociedad más justa y fraterna<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Op. 25

## EN TORNO A LA ORACIÓN: "PERMITIR QUE DIOS SEA DIOS"

Dr. Román Sánchez Chamoso OD\*

### ABSTRACT:

*The topic of prayer is not adequately taken into account in academic theology and as a key matter in our christian life. Let us allow God be God. This target is obtained through a contemplative attitude in which God reveals himself as He is: let us assume also an attitude of openness to the Holy Spirit, in order to receive His help on how to pray.*

### KEY WORDS:

*Prayer, Theology, Contemplation, Spirit, Christian Life.*

Abrimos este trabajo comentando el subtítulo. Quizá en nuestra oración ordinaria nos falta tener presente esta idea, y por ello debemos pedir esta gracia que viene "de lo alto". Hay que "dejar a Dios ser Dios".

Más de uno se preguntará: ¿Qué tiene que ver el subtítulo con el tema de la oración? Éste va a ser precisamente el núcleo de nuestro trabajo. De momento, aduzco una razón para abordar este tema: al hombre, también al orante, le resulta extraordinariamente difícil entender que "solo Dios es Dios", y, por tanto, aceptar que hay que "permitir que Dios sea Dios", y éste es precisamente el punto neurálgico del tema de la oración en cuanto que es diálogo con el "totalmente Otro" y esencialmente "irrepresentable".

---

\* El Dr. Román Sánchez Chamoso, Opatrin Diocesano, nació en un pueblo de Salamanca. Fue ordenado sacerdote en 1963. Es licenciado en filosofía eclesiológica (1960) y doctor en teología por la Pontificia Universidad de Salamanca (1973), y licenciado en filosofía y letras por la Universidad Central de Madrid (1968). Ha enseñado en varios centros eclesiológicos, como la Universidad Pontificia de Salamanca, Facultad de Teología de Burgos, Centro de Estudios Religiosos de Aragón, Universidad Santa Rosa y en nuestro ITER. Entre sus cargos directivos está el de Rector del Colegio Mayor «Maestro Ávila» de Salamanca, del Seminario Metropolitano de Zaragoza y del Centro de Estudios «Monséu Sol» de Canarias, además de Secretario General de la U.P. de Salamanca y Director del Programa de Teología para Laicos y de la revista «Labor Theologicus» de la Universidad de Santa Rosa. Desde 1992 se vino a Venezuela, donde colabora sobre todo en la formación teológica de nuestra iglesia local, de céntros, religiosos y laicos. Actualmente es Bibliotecario del Seminario en Ciudad Bolívar. Correo electrónico (nuevo): schamoso34@hotmail.com

Este trabajo se debe inmediatamente a haber caído en mis manos un librito que me llamó poderosamente la atención. Aborda un tema importante apenas tenido en cuenta por la teología académica, pero muy significativo para la praxis de la vida cristiana. Vamos a ocuparnos del tema desde la perspectiva concreta de la oración cristiana, porque desde esta óptica se resalta más todavía tanto la importancia del tema en sí como las consecuencias negativas que tiene su olvido para la vida cristiana.

Avanzamos de entrada que o es un tema fácil, por lo que debemos abordarlo con humildad y cautela.

## 1. UNAS PINCELADAS SOBRE LA ORACIÓN. CON DIOS AL FONDO

### 1.1. La oración es difícil. Causas

Comencemos reconociendo que la oración genuina es difícil.

No basta con afirmarme en mi fe en Dios, sino que, en relación con él, nos debemos preguntar: ¿En qué Dios creo? Esta es una de las cuestiones de fondo de la genuina oración cristiana, de donde la necesidad y pertinencia de hacernos tal pregunta, sin ese interrogante, fácilmente nos avocamos a una oración deficiente.

Analicemos las raíces de la dificultad de la oración.

+ La oración es un diálogo interpersonal<sup>1</sup>, dos personas que se comunican de tú a tú, pero una de ellas es el "totalmente Otro", o sea, hay una radical asimetría en esta relación dialógica.

+ Ese "totalmente Otro" es, por su naturaleza "invisible" (Col 1, 15), fuera del alcance de los medios humanos de conocer. El cuarto evangelio subraya enfáticamente que "a Dios nadie lo ha visto jamás" (1, 18; cf. Éx 33, 20; Jn 6, 46), y podemos añadir que nadie le ha oído.

+ ¿Cómo, por tanto, puede el hombre hablar de Dios o hablar con Dios? Tiene que hacerlo recurriendo a la "economía de las mediaciones", a un procedimiento del conocimiento indirecto, por medio de representaciones (imágenes, ideas, figuraciones...) humanas sacadas de la experiencia; éste es el único modo que tiene el hombre para relacionarse con Dios, mediante u a través de las cosas creadas experimentables, o sea, no de modo directo, sino en oblicuo.

<sup>1</sup> C. G. Vallés, *Dejar a Dios ser Dios. Imágenes de la divinidad*, Sal Terzo, Santander 1997.

<sup>2</sup> Éste es el núcleo de la espiritualidad cristiana. Y es sumamente gratificante para un hombre que ha sido definido como "incuriblemente solitario" (M. Légnani, *El hombre en busca de su humanidad. El cumplimiento humano I*, Asociación Marcel Légnani, Madrid 2001, 114).

## 1.2. Valor y límite de las mediaciones: la idolatría siempre al acecho

Detengámonos en este punto, porque aquí precisamente se esconde un “peligro” y una “trampa” que nos acecha y en lo que fácilmente caemos, resultando así una concepción deficiente de la oración.

Las mediaciones, toda mediación es tránsito o camino por el que se pasa para llegar a una meta; el “peligro” o la “trampa” reside en que hagamos meta lo que es simplemente camino. Éste es el caso de nuestras representaciones (mediaciones) de Dios (meta) Toda mediación es relativa respecto de algo que es absoluto, y éste solo es Dios. Pues bien, lo que nos pasa con frecuencia es absolutizar lo relativo, con lo cual lo desfiguramos, se impide “permitir que Dios sea Dios”.

Y eso ocurre entre nosotros, como lo ha reconocido la Iglesia en el concilio Vaticano II, al denunciar las consecuencias negativas de nuestras “expresiones inadecuadas”, que no expresan el verdadero rostro de Dios: “En esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes en cuanto que, con la exposición inadecuada de la doctrina, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión” (GS 19)

Las representaciones o figuraciones humanas de Dios están expuestas al error sobre Dios, por lo que hay que guardar la debida cautela. Ya san Justino, en el siglo II, lanzó la seria advertencia: “Quien cree que conoce realmente a Dios está rematadamente loco”,<sup>3</sup> y san Agustín cierra su obra magna sobre la Trinidad reconociendo que no ha acertado a descifrar quién es Dios debido a la insuficiencia del lenguaje humano, y que solo la visión, “cuando atribemos a su presencia, cesarán estas muchas palabras que ahora hablamos sin entender”<sup>4</sup>. Llega a decir el Obispo de Hipona que si decimos algo sobre Dios es “para no estar callados y mudos ante él”, confesando así la indigencia extrema de nuestro lenguaje.

¿La sospecha sobre estas representaciones humanas no podemos verlas ya en el trasfondo del AT cuando prohíbe taxativamente hacer imágenes de Dios? Esto daba paso fácilmente a la idolatría, a esa tendencia del hombre a fabricar sucedáneos de Dios. Para el AT, el problema no era tanto el ateísmo como la idolatría. Reconozcamos que ésta ha estado y está siempre al acecho porque el misterio le resulta insoportable.

<sup>3</sup> Solo conoce a Dios aquel a quien Dios se lo concede. Dice san Justino, “Nadie puede ver ni comprender: si Dios y su Cristo no le enseñen comprender” (*Diálogo con Trifón*, VII, 3)

<sup>4</sup> De Trinitate, Lib. 15, 28, 50

### 1.3. Ejercicio de discernimiento: orar y rezar

Antes de seguir en nuestra exposición, abramos un paréntesis para hacer un discernimiento clarificador: no es lo mismo orar que rezar.

Orar implica ese diálogo que uno (el orante) entabla con Otro (Dios). Por su parte, rezar consiste fundamentalmente en recitar (explícita o implícitamente) unas fórmulas u "oraciones": orar supone siempre una actuación explícita y consciente, mientras que rezar, en cambio, se puede hacer (tantas veces lo hacemos) mecánica y automáticamente, por ejemplo, recitando el padrenuestro, el rosario, el magnificat..., fórmulas grabadas en nuestra memoria que pueden ser actualizadas por la simple costumbre o rutina. Por tanto, no es lo mismo ser "hombre de oración" que "hombre rezador", como no es lo mismo un "libro de oración" que un "libro de oraciones (rezos)". De ordinario, son los reos los que dominan nuestra vida orante: he aquí un interesante punto de reflexión y de posible conversión en materia de oración.

### 1.4. Diversas formas de no "dejar a Dios ser Dios"

Pasemos ahora a considerar lo que implica "permitir que Dios sea Dios", y lo difícil que resulta para el hombre. Procederemos describiendo dos actitudes que no cumplen con este requisito.

#### 1.4.1. El ateísmo científico dominante en nuestra sociedad

El ateísmo científico actual, al rechazar a Dios, lo que rechaza es una imagen que se ha formado de Dios, y es posible que, si hubiera sabido a tiempo que había otras imágenes y las hubiera aceptado y vivido de antemano, no habría llegado a la negación de Dios. Por tanto, un buen servicio que podemos prestar al ateísmo de hoy es ampliar y purificar su concepto de Dios. ¿No habría que decir a muchos ateos que la imagen de Dios que rechazan no es la imagen del verdadero Dios, sino una imagen que ellos se han formado? Más aún, podemos decirle que el Dios revelado por Jesucristo es un Dios iconoclasta, que hace saltar por los aires toda imagen creada por el hombre, que no es más que un ídolo o sucedáneo de Dios. Quizá conviniera que se rompieran tantas imágenes para dar lugar a otras más dignas y exactas. La mejor manera de contrarrestar al ateísmo es entender mejor a Dios, pues toda manifestación del ateísmo, como veremos enseguida, lleva en sí una comprensión defectuosa de Dios.

Es fácil descartar lo que representa una imagen o ídolo que uno se ha fabricado (en realidad es lo que hace el ateo), sobre todo cuando esa imagen nos parece que es inútil. Con Máximos IV, padre oriental en el concilio Vaticano II,

podemos decir los verdaderos creyentes cristianos: "Yo tampoco creo en el dios en que los ateos no creen".

El humanismo ateo actual<sup>5</sup> tiene unas deliberadas conmutaciones seculares y originariamente antirreligiosas, si no ateas. En este ateísmo no hay espacio para Dios. El hombre toma conciencia de sí mismo y se arroja la facultad de ser el creador de sí y del mundo. El hombre es la medida de todas las cosas y el supremo valor. A la negación de Dios sigue el hombre como el único absoluto; Dios y hombre se excluyen, no pueden coexistir, Dios impide al hombre realizarse a sí mismo y encontrarse como hombre. Ésta es en síntesis la postura de los llamados "maestros de la sospecha", que presentamos sucintamente a continuación.

**Nietzsche.** Recurre a la imagen de la corriente de agua que desemboca en el mar y así se pierde a sí misma, es tragada por la inmensidad del mar. Solo si deja de fluir hacia ese mar (que es Dios) consigue el hombre ser algo y realizarse. Nietzsche trata de desenmascarar al Dios de la religión, el origen de esta empresa es el resentimiento del débil ante el fuerte. Ahora se invierten los valores: el débil (el hombre) se vuelve fuerte, el impotente en omnipotente.

**Feuerbach.** Invierte la tesis teológica y reduce la teología a pura antropología. Dios es una proyección del hombre, la creación de un ser superior porque no está conforme con la experiencia de los límites de su contingencia. Por tanto, no fue Dios quien creó al hombre sino el hombre el que crea a Dios a su imagen.<sup>6</sup> Dios es la esencia del hombre instalada fuera del hombre pues es simple proyección humana.

**Marx.** La religión es la expresión de la miseria humana, un consuelo ilusorio del hombre que pretende hacer olvidar su miseria ("Opio del pueblo"). La crítica de la religión es la crítica del valle de lágrimas.

**Freud.** Traslada el tema al campo de la psicología. La religión nace del deseo de proyección de un hombre desvalido e infantil, que, para superar el miedo, crea el lenguaje (máscara) bajo el cual encubrirse. La religión es definida como "neurosis infantil", y Dios como una proyección compensadora del sentimiento de desamparo. Por tanto, el hombre religioso vive en una mera ilusión.

**Sartre.** El hombre no depende de alguien superior, está a merced de sí mismo, mejor, está abandonado a sí mismo, es un proyecto que no sale de la

<sup>5</sup> Cf. B. Groth, "Humanismo ateo", en R. Latourelle-R.Fischella-Pié Ninos, *Diccionario de Teología Fundamental*, San Pablo, Madrid 1992, 400s.

<sup>6</sup> El hombre es envidioso. Se cumple aquí exactamente la tentación de la serpiente a los primeros padres en el paraíso: "Seréis como dioses" (Gén 3, 5).

cárcel de sí mismo. No existe más mundo que el del hombre; lo decisivo es que el hombre debe encontrarse a sí mismo, no que Dios exista.

Denominador común de los padres del ateísmo científico actual): Dios es un producto humano; se ha dado una inversión total del planteamiento; de Dios creador del hombre se ha pasado al hombre creador de Dios<sup>7</sup>.

El no creyente se enreda en un sinfín de preguntas, pero no rechaza sus propios límites, no concede salida alguna hacia alguien superior al hombre. Los "maestros de la sospecha" ven al hombre amenazado, oprimido ante la propia existencia y, en esta situación, este hombre tiende a asegurarse a toda costa y para ello recurre a la religión. En realidad lo que descarta el ateo es el único camino válido para llegar a Dios que es el camino de la fe<sup>8</sup>, la decisión y opción libre de establecer con Dios una relación creatural o una relación filial<sup>9</sup>.

No pasemos por alto un dato que no siempre se tiene en cuenta: tanto el creyente como el no creyente son tales por una opción, ni uno ni otro se puede basar en una demostración o evidencia<sup>10</sup>. Porque tampoco la increencia pueda ser demostrada<sup>11</sup>.

Los "maestros de la sospecha" rechazan al Dios de los creyentes, cuando en realidad lo que rechazan y condenan es su propia representación o modo de concebir a Dios. Hay que desenmascarar esta situación, separando los significados concretos y confesados de los reales aunque inconscientes. La historia, desde el AT, nos muestra que el hombre fabrica ídolos que exigen

<sup>7</sup> PABLO VI lo expresó verdaderamente en el discurso de clausura del concilio Vaticano II (7 de diciembre de 1965) describiendo el humanismo ateo y profano: "La religión de Dios que se ha hecho hombre se ha encontrado con la religión -porque tal es- del hombre que se hace Dios" (n. 8). El Papa hace con esta intervención la primera interpretación magisterial del concilio, y en el texto referido resume la doctrina conciliar al respecto. Para ver la actitud global del Vaticano II ante el ateísmo, cf. GS 21 y, sobre el humanismo ateo, cf. GS 24.

<sup>8</sup> Aquí está la verdadera clave, la fe es el único camino para llegar al Dios vivo y verdadero, al revelado por Jesucristo: "Nadie jamás ha visto ni ha conocido a Dios, pero él ha querido manifestarse a sí mismo. Se manifestó a través de la fe, que es la única a la que se consiére va a Dios"(Carta a Droggero, 8.5)

<sup>9</sup> Ofrecemos unas ideas sobre el papel de la fe sugeridas por M. Légani en su obra *El hombre en busca de su humanidad. El cumplimiento humano I*, Madrid 2001: El hombre llega a "vislumbrar solo en la oscuridad de la fe" (p. 316). En el pasado, "hay momentos emborables que mantienen su eficacia espiritual cuando puede revivirlos, auténticas semillas" (p. 318) de una vivencia gratificante. El hombre está seguro de que Dios no le negará los recursos necesarios. "La luz de la fe es cada vez más tenue por su creciente exigencia de pureza" (p. 322). Esta ayuda de la fe y pertenece a "un orden distinto por completo de lo que el hombre puede o bien obtener como técnica o bien adoptar como sabiduría o bien amar como ideal" (p. 322). Esa fe es el "solo que revive las brasas cubiertas por las cenizas y hace surgir nueva llama" (p. 324).

<sup>10</sup> Cf. P. M. Larral, *Dios-Alegría. Un sermón en papeles*, Ediciones Temis de Hoy - Madrid 2005, 349-403.

<sup>11</sup> Si tanto la fe como la increencia son en definitiva una opción que hace la persona, a este nivel una y otra se simulan. Por eso, a la increencia se le ha podido llamar "fe invertida" (Cf. C. Arquero Urbina, *Teología Fundamental*, ELNSA, Pamplona 2002). Resulta sorprendente esta afirmación: "Todas las ideologías, incluidas las irreligiosas o antirreligiosas, han heredado, por asombramiento o por rechazo, algo de lo que el Maestro fue a los ojos de sus discípulos, de lo que de él constaron y de lo que sobre él edificaron" (M. Légani, *Op. cit.*, 390).

adoración porque creen que representan al absoluto, y tratan con ello de sustituir con sucedáneos al Dios vivo y verdadero revelado por Jesucristo. El ídolo es la antítesis de Dios, es una personificación de "no dejar que Dios sea Dios". Por eso, Jesús y su doctrina (lo veremos al considerar el padrenuestro) es iconoclasta, derriba ídolos que quedan hechos añicos.

#### 1.4.2. "Ateísmo cristiano"

Esta expresión resultará sin duda extraña para muchos por lo que conviene dar una explicación. No tiene nada que ver con el "ateísmo cristiano" de E. Bloch<sup>12</sup>, ni tiene que ver con el ateísmo propugnado por la "Teología de la muerte de Dios", que se refiere a un ateísmo sociológico, o sea, a la ausencia progresiva de Dios en nuestra sociedad.

Aquí nos referimos a un fenómeno que se da con demasiada frecuencia en el seno de nuestra oración creyente y católica, que recurre a una idea de Dios que no deja de ser hechura humana.

Hay crisis en la vida de fe de muchos creyentes derivada precisamente de que se les ha quedado pequeño y les resulta incómodo y molesto un traje del que no podían despojarse, porque no tenían otro ni creían que pudiera existir. Toda crisis de fe es crisis de concepto de Dios y, por eso, sanear ese concepto es robustecer la fe. Hay que renovar y purificar la idea de Dios en la mente de los que creen en Dios para que crean mejor y puedan superar las crisis inevitables a que nos llevará tantas veces el modo habitual de orar.

Podemos decir que el creyente recurre a representaciones de Dios (v. gr. santo, sabio, justo, poderoso...), tomadas de nuestra experiencia intramundana) a las que se aplican las calificaciones más elevadas, e incluso se llega a decir que son trascendentes o que rebasan la esfera de lo intramundano: son esas representaciones humanas de lo santo y lo divino, y que hacemos a esas mismas representaciones santas y divinas, o sacrosantas, siendo como son imágenes y creaciones humanas, pero nuestra imagen o representación de la divinidad y de la santidad no es ella misma santa y divina.

Aquí se esconde la "trampa" o "peligro" que no siempre sabemos esquivar, porque si la oración es esencialmente un diálogo con el Otro, y ese dialogante es una representación creada por el creyente, en realidad la oración se reduce a un diálogo del hombre consigo mismo, no con el Otro, con Dios.

Tanto lo expuesto sobre el "ateísmo científico" como sobre el "ateísmo cristiano", aunque por distinto camino y con diversa intencionalidad, no

<sup>12</sup> "Solo un ateo puede ser un buen cristiano, pero, a su vez, sólo un cristiano puede ser un buen ateo", citado por R. Lataste-R. Fischella-Pé Nnon, *Dieciséis años de Teología Fundamental*, 1908.

"permiten a Dios ser Dios", pues se trata en definitiva de un producto del hombre, sea éste creyente o no creyente.

Con estas concepciones de Dios, el verdadero Dios revelado por Jesucristo resulta incomprensible, más aún, es iconoclasta; las rechaza porque no dejan espacio al "totalmente Otro", o sea, a algo muy distinto de nuestras representaciones. El Dios revelado por Jesucristo se automanifiesta por pura gratuidad (Cf. 1 Cor 4, 7; Is 55, 1; Mt 6, 8; Ef 1, 8s.), nada ni nadie puede obligarle a hacerlo. Luego la concepción revelada de Dios hecha por Jesucristo es pura gracia. Así lo proclama el concilio Vaticano II: "Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad" (DV 2)

### **1.5. Solo Dios puede decirnos qué y quién es Dios, mediante el papel revelador y protagonista de Cristo.**

Y Dios ha hablado, revelándose al hombre. Por tanto, tendremos una idea correcta de Dios si le escuchamos, dejándole decir quién es, abriéndonos a la gratuidad. Esto presupone que Dios tiene la primera palabra, que es suya la iniciativa para que el hombre llegue a saber algo de él. Pero supone también, lógicamente, la superación de las imágenes humanas que, como hemos indicado, podemos a veces hacerlas pasar por "santas" y "divinas".

Conocemos a Dios gracias a la revelación de Jesucristo. Dios es "invisible", pero ha adquirido visibilidad humana: "*Cristo es la imagen de Dios invisible*" (Col 1, 15), Cristo es la única imagen verdadera de Dios (Cf. 2 Cor 4, 4), "*la gloria de Dios se refleja en el rostro de Cristo*" (2 Cor 4, 6) "*Felipe, quien me ve a mí ve al Padre*". Podemos decir que Cristo es "Dios en persona" que nos habla de Dios, como expresó ya la primera teología cristiana: "El Padre se mostró a sí mismo, hecho visible y palpable en la persona del Verbo" (San Ireneo). Cristo es la "*Palabra de Dios hecha carne*" (Jn 1, 14; cf. Jn 10, 33), o sea, se hizo lenguaje humano, gracias al cual Dios pudo hablar al hombre en el lenguaje de éste.

Hay que situar y entender a Cristo en la "economía de las mediaciones" para llegar a Dios. Cristo es mediación, pero, a diferencia de lo visto sobre las mediaciones y representaciones humanas, es el Mediador por antonomasia: "*Único es el Mediador entre Dios y los hombres: un hombre, Jesucristo*" (1 Tim 2, 5) Mediador, por tanto, del todo peculiar, mediador que no es hechura humana, sino que es un ser divino por naturaleza, no proclamado divino como hacemos los hombres con algunas de nuestras representaciones de Dios. Pero es un ser divino no cerrado sobre sí mismo, (aunque "*todo fue creado para él*": Col 1, 16), sino que Jesucristo está esencialmente abierto a Dios, supeditado a

Dios, en función de Dios, y al que al final “entregará el reino a Dios su Padre” (1 Cor 15, 24). El proceso lo trazó con mano maestra Pablo describiendo un panorama grandioso: “*Todo es vuestro, vosotros sois de Cristo y Cristo de Dios*”.

Todo esto deja patente que Cristo “deja que Dios sea Dios”, no usurpa el lugar de Dios. Hay que recordar que la genuina teología es teocéntrica (Dios como centro, núcleo, meta) no cristocéntrica, aunque para hacerla teocéntrica necesitamos la senda trazada por Cristo; en resumen, la teología es teocéntrica pero cristológica, o sea, Cristo es el revelador y el camino para llegar a Dios.

Solo puede hablarnos con exactitud de Dios el que conoce a Dios. Cristo es el revelador del invisible, pues “*nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar*” (Jn 11, 27), este Hijo revelador del Padre es avalado por el mismo Padre: “*Éste es mi Hijo amado en quien me complazco, escuchadle*” (Mt 17, 5). De todo esto se deduce que solo es correcta la concepción de Dios hecha por el Hijo, lo que desautoriza toda representación divina procedente del hombre.

Por eso, debemos seguir de cerca la actitud y la actuación de Jesús respecto de Dios, para él, “solo Dios es Dios”, “deja a Dios que sea Dios”. ¿Cómo? Vamos a indicar algunas pistas:

– Dios es el único digno de adoración. Jesús responde al tentador: “*Retírate, Satanás, porque está escrito: Adorarás al Señor tu Dios y solo a él darás culto*” (Mt 4, 10; cf. Le 4, 8; Dt 6, 13). Cantamos en la liturgia: “No adoréis a nadie, a nadie más que a él”.

– Actitud constante de total sumisión a la voluntad del Padre, desde el primer momento de su entrada en el mundo (Cf. Heb 10, 5s.) hasta en el momento de la máxima tribulación (Cf. Mt 26, 39.42; Le 22, 42) y en el último instante al expirar en la cruz (Cf. Le 24, 46).

+ Declara unas prerrogativas exclusivas de Dios: sólo él es padre: “*No llamarás padre a nadie en la tierra*” (Mt 23, 9); sólo él es bueno (Cf. Mt 19, 17); sólo él es perfecto (Cf. Mt 5, 48); sólo él es digno de ser servido (Cf. Mt 6, 24).

Más adelante detallaremos más esta actitud de Cristo ante Dios al considerar a Cristo orante y, sobre todo, en el padrenuestro.

## 1.6. Salmos: pauta segura de la oración del creyente

La oración del pueblo creyente contenida en los salmos enfatiza la trascendencia y altura de Yahvé sobre todo lo creado, dejando así a salvo el claro monoteísmo que gira en torno al único Dios. Más aún, los “sucedáneos de

Dios" (idolos), como hechura de mano humana, son desplazados de forma que no puedan hacer sombra a Yahvé, pues "solo Yahvé es Dios", el santo, el único, el supremo.

Podemos señalar tres claves principales con las que los salmos muestran y confiesan la única soberanía de Dios: la alabanza, la súplica y la acción de gracias<sup>11</sup>

En la gran tradición oracional de los salmos hay algunos señeros, como el 150, último del psalterio, todo él un himno de alabanza a Dios. Puede añadirse el salmo 135, una ininterrumpida acción de gracias, un librito en el que la letra la ponemos nosotros ("Da gracias al Señor..." por los beneficios recibidos) y la música la pone Dios ("Porque es bueno, porque es eterna su misericordia") Cf. Sal 117

Dentro de los géneros literarios, en los himnos del AT, "el signo más característico es la alabanza a Dios"<sup>12</sup>, y, junto con la alabanza, la acción de gracias<sup>13</sup>. Desde Moisés (Cf. Éx 15, 1-21) hasta el libro de Daniel (3, 24-45, 52-90) dominan claramente la alabanza a Dios por su grandeza y la acción de gracias por sus "marabillas", por citar pasajes señeros del AT: el pueblo creyente y orante muestra esta actitud ante Yahvé con la enumeración profusa de los motivos que inspiran la alabanza y la acción de gracias que solo a Dios se puede tributar. Ésta es una línea de oración que se prolonga en el NT con el canto de María, de Zacarías y de Simeón (Cf. respectivamente Lc I, 47-55; I, 68s.; 2 29-32)

En los salmos, como "libro de oración del pueblo creyente", se confiesa reiteradamente la gratuidad del conocimiento de Dios; si accedemos a él, es porque él se abre en pura acción graciosa, o sea, es una gracia; solo se puede acceder a Dios escuchándole y experimentándole. Si ninguna representación o idea humana de Dios puede expresarlo, nuestro conocimiento correcto de él es gracia, pura gratuidad. Esta gratuidad reconocida por el orante desemboca en petición confiada y lleva al abandono, que es la idea fundamental de la oración genuinamente cristiana.

## II. JESÚS ANTE DIOS EN LA ORACIÓN

Para que nuestra oración sea inequívocamente cristiana tenemos que poder decir de ella que es "al modo de la oración de Cristo", o sea, que Cristo orante es el espejo indiscutible de oración, espejo en el que debemos mirarnos.

<sup>11</sup> Cf. *Biblia de América*. Vocabulario hlb.co. voz "acción de gracias"

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Cf., entre otros, los salmos 112, 136 y 137.

Orar como Cristo oró implica "permitir que Dios sea Dios" y proclamar que "solo Dios es Dios".

## 2.1. Jesús orante

En la oración de Jesús encontramos unas formas de orar que sobresalen y que nos ponen en la pista de lo que podemos llamar la oración de Jesús. ¿Cómo oró? Destaquemos algunas formas:

- a) Oración de alabanza. Sin duda que también Jesús recurrió a las fórmulas de alabanza tan frecuentes en la oración oficial de los salmos. Pero nos interesan, sobre todo, los pasajes del NT en los que se resalta la alabanza en boca de Jesús: prorrumpe en alabanza al Padre por la revelación hecha a los pequeños (Cf. Mt 11, 25) El mismo Jesús confiesa la gloria que ha dado al Padre al cumplir la obra que se le encomendó (Cf. Jn 17, 4) Jesús habla de la glorificación del Padre por parte del Hijo (Cf. Jn 17, 1). En un momento cumbre de su vida "pronunció la bendición" (Mt 26, 26) antes de repartir el pan a sus discípulos en la última cena. Vemos cómo se muestra a Jesús "elevando los ojos al cielo" como gesto orante significativo que precede a sus milagros.

La vida entera de Jesús es un canto de alabanza y fidelidad al Padre, que sin duda impresionó a sus discípulos cuando le vieron orar.

En Jesús encuentra también el hombre, como "sacerdote de la creación", el estímulo para arrastrar consigo todo lo creado en una acción cósmica de alabanza (Cf. Dan 3, 56-90)

- b) Oración de acción de gracias. Tema muy relacionado con el anterior, de forma que, con frecuencia, se consideran como diversas caras de la misma moneda, por lo que frecuentemente se intercambian en la Escritura la alabanza, la bendición y la acción de gracias (Cf. Dan 3, 24-45.52-56)

En la última cena, Jesús tomó el pan y el cáliz "y después de dar gracias" (Mt 26, 27; Lc 14, 23); 1 Cor 11, 24) los pasó a sus discípulos. Cuando Jesús considera que había realizado plenamente la voluntad del Padre ("Todo se ha cumplido: Jn 19, 30") y ha llegado "la hora" (Jn 17, 1; 2. 4s.) suprema solo quedaba curmar todo con la acción de gracias.

La acción de gracias en la última cena se ha perpetuado en la oración principal de la Iglesia desde el principio: la celebración eucarística; aquí se nos da Dios en sobreabundancia, por lo que es el momento apropiado para dar gracias, recordando el dicho de san Pablo: "¿Qué tienes que no hayas recibido?" (1 Cor 4, 7)

La acción de gracias es especialmente grata a Dios: "El que me ofrece acción de gracias, *ése me honra*" (Sal 49, 23)<sup>16</sup>. La Biblia habla del "sacrificio de alabanza" como la mejor forma de dar gloria a Dios.

La oración de alabanza y de acción de gracias dirigidas a alguien resaltan su singularidad, su excepcional dignidad e importancia para el orante que alaba y da gracias. En la celebración de la cena instituida por el Señor, hay un reconocimiento y solemne proclamación de una actitud de la que solo el "totalmente Otro" puede ser el destinatario. "Por tu inmensa gloria te alabamos, te bendecimos, te adoramos, te glorificamos, te damos gracias", canta la comunidad cristiana orante. Solo Dios es digno de tal reconocimiento.

Sin duda que esta alabanza y acción de gracias al Padre ocuparon el centro de aquellos largos tiempos dedicados por Jesús a la oración, en aquella comunión única entre el Hijo y el Padre, comunión que nos atestigua abundantemente el NT.

Hagamos una breve pausa. ¿La bendición, la alabanza y la acción de gracias son "productivas", cambian la situación, se obtiene por ellas mejoría? De nuevo nos topamos aquí con la comprensión de los hechos para lo que es necesaria la clave de la gratuidad. ¿Tenemos en cuenta y tomamos en serio la "ecclesia orans" y no solo la "ecclesia laborans"? ¿No está nuestra oración demasiado gravada por intereses humanos? La gratuidad es una clave de la oración del Señor, el padrenuestro, y allí el "nosotros" prevalece sobre el "yo", rompiendo el egoísmo y adentrándonos en la solidaridad, en la actitud desinteresada.

- e) Oración de total subordinación al Padre. Será difícil encontrar en la Escritura otro lugar en que se resalta más esta oración que en la escena de Getsemani: "*Padre mío, si no es posible evitar que yo beba este cáliz de amargura, hágase tu voluntad*" (Mt 26, 42) Aquí se expresa la total subordinación de Jesús a los designios del Padre<sup>17</sup>. El evangelista ya había incluido la idea en las palabras del padrenuestro (Cf. Mt 6, 10)

Estamos ante la total sumisión de quien se rinde incondicionalmente ante Dios; se da la total armonía con los planes del Padre, que tantas veces contrastan con los planes humanos. Las últimas palabras de Jesús en la cruz rubrican definitivamente esta sumisión: "*Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu*" (Lc 24, 46) En Jesús, su confianza en Dios se subyuga a los terribles dolores de su muerte inminente.

<sup>16</sup> También el AT destaca la acción de gracias, un buen ejemplo es el extenso canto de Moisés: Éx 15, 1-21

<sup>17</sup> Resulta fácil ver un paralelismo en la actitud de María ante la incompreensión del mensaje évinico: "Que me suceda como tú dices" (Lc 1, 38)

- d) **Oración comunitaria.** Otro rasgo característico de la oración de Jesús es el comunitario. En el padrenuestro, se pasa casi inadvertidamente de la dimensión vertical de la filiación divina (*"Padre"*) a la horizontal de la fraternidad humana (*"nuestro"*). No hay *"Padre"* sin *"nuestro"* (Mt 6, 9) El Padre al que Jesús invoca es Padre de todos, y una de las mayores satisfacciones de cualquier padre es comprobar la real fraternidad de sus hijos.

La oración que brotó el corazón del Señor y que pronunciaron sus labios lleva en el frontispicio el indeleble el sello comunitario.

La obsesión de Jesús por la comunidad, por la unión de los suyos, es patente (Cf. Jn 17, 21) El Señor realizó la oración suprema de la eucaristía en el marco de una comida comunitaria con los suyos, en torno a una mesa compartida.

Por otra parte, el talante de Jesús manifestado en su praxis vital tiene un claro perfil comunitario, por ejemplo, en la elección, instrucción y envío de los Doce. Podemos decir de él algo ya patente en el AT: que lo comunitario es prioritario, que el pueblo o la comunidad es el principal objetivo de su misión (*"La niña de sus ojos"*, dirán los salmos) La misión de Jesús se describe como *"la reunión de los hijos dispersos"* (Jn 11, 52 cf. Jn 10, 16; Col 1, 20) Ha dejado esta herencia a la Iglesia: reconstruir la familia de Dios que está maltrecha. La Iglesia, la *"convucada"*, la *"llamada que llama"*, es por naturaleza comunidad orante y, como tal, agente de comunidad

## 2.2. Necesitamos aprender a orar

### 2.2.1. Señor, enséñanos a orar

Jesús es el maestro de oración, hay que asistir a su "escuela de oración", porque hay que orar como solo él puede enseñarnos.

Afirmábamos al principio que orar no era fácil. San Pablo va más allá cuando confiesa abiertamente que *"no sabemos orar como es debido"*, por lo que necesitamos al Espíritu *"que viene en ayuda de nuestra debilidad e intercede por nosotros con gemidos que no se pueden expresar"* (Rom 8, 26) Es el Espíritu el que rompe nuestra ignorancia y nuestra impotencia para orar como Dios quiere. *"Vosotros habéis recibido un Espíritu que os hace hijos adoptivos y os permite clamar: Abba, es decir Padre, y dar testimonio de que somos hijos de Dios"* (Rom 8, 15-16) "Abba": a nadie se le ocurría usar con Dios esta

expresión tan familiar y ordinaria, hubiera sido considerado como falta de respeto a Yahvé. Jesús, en cambio, recurre a este vocablo con frecuencia!<sup>18</sup>

Jesús se nos presenta como maestro de oración. Al ver orar a Jesús, los discípulos le pidieron: "*Señor, enséñanos a orar*" (creo que es lícito añadir: como oras tú)

Reconstruyamos la atmósfera existencial que dio origen al padrenuestro. Los discípulos de Jesús eran israelitas piadosos, que rezaban sobre todo los salmos como todo el pueblo y las oraciones tradicionales. Cabe preguntarse: ¿oraban o rezaban?<sup>19</sup> Sin embargo, advertimos que aquí piden a Jesús que "*les enseñe a orar*". Naturalmente es orar de modo distinto a como ya lo hacían, quieren orar como oraba Jesús. Escuchemos: "*Un día estaba Jesús orando en cierto lugar, cuando terminó, uno de los discípulos le dijo: Señor, enséñanos a orar*". Jesús responde a esta petición trazando las líneas básicas de la oración, sin duda reflejando cómo oraba él: "*Cuando oren, no sean como los hipócritas, a quienes les gusta orar de pie en las sinagogas y en las esquinas de las plazas para que los vea la gente. Tú, en cambio, entra en tu habitación y ora a tu padre que está en lo secreto. Y al orar, no hablen mucho como hacen los paganos pues vuestro Padre ya sabe lo que necesitáis antes de que se lo pidáis. Vosotros orad así...*" (Mt 6, 5-9), "*cuando oren digan*" (Lc 11, 2) y recitó el padrenuestro. Nace así la oración cristiana por autonomasia, con la impronta directa del Maestro.

En definitiva, se nos dice que si pedimos algo a Dios es que nos enseñe a orar como lo hizo Jesús, no porque Dios desconozca nuestra necesidad, sino porque debemos orar como oró Jesús, y debemos pedir que aumente en nosotros el deseo de progresar en la "escuela de oración de Jesús".

### 2.2.2. Tradición cristiana

La secular tradición cristiana ha visto unánimemente en la oración del padrenuestro la forma superior y más rica de orar. Abundan los comentarios de los Padres de la Iglesia y escritores eclesiásticos a esta oración<sup>20</sup>. Incluso el

<sup>18</sup> C. G. Vallés, *Op. cit.*, 41, habla de 170 veces.

<sup>19</sup> Sin duda que entre toda fiel israelita oraban la *Shemoneh Ezer* (oración de las 19 bendiciones) y la *Chaddishé* (oraciones conclusivas de las celebraciones y las demás especies de plegarias rabinicas) Recordemos el pasaje de Hechos: "*Pablo y Bernabé salían al templo a la hora de la oración, hacia las tres de la tarde*" (3, 1), y esto después de la resurrección del Señor. Los discípulos de Jesús acudirían a orar a las sinagogas los sábados, e incluso se nos dice que Jesús lo hizo (Cf. Lc 4, 16) Y recordemos la parábola del fariseo y el publicano que van a orar al templo (Cf. Lc 18, 10-14)

<sup>20</sup> Desde los primeros siglos, se consideró el padrenuestro como un compendio de mensaje de Jesús, en el que expresó su experiencia más íntima y profunda de Dios, el "localmente Único". Son relevantes los comentarios clásicos de Tertuliano, san Cipriano, Orígenes, san Cirilo de Jerusalén, san Gregorio Niseño, san Ambrosio, Teodoro de Mopsuestia, san Agustín, san Francisco de Asís...

Catecismo de la Iglesia Católica termina con una amplia sección sobre la oración del Señor. La Iglesia ve en esta oración el “resumen de todo el evangelio” (Tertuliano), y el mismo autor dice que “la oración del Señor sigue siendo la oración fundamental”, porque es el “corazón de las sagradas Escrituras”<sup>21</sup>. Pero es, ante todo, “la oración del Señor” (*oración dominical*) lo que hace de ella una oración única y hace de Jesús el maestro indiscutible de la oración cristiana. Para lograrlo, se nos ha dado el Espíritu que nos permite llama a Dios: *Padre* (Gál 4, 6) Es, por tanto también la oración por excelencia de la Iglesia y el eje vertebrante de los sacramentos<sup>22</sup>.

### 2.3. El padrenuestro nos enseña a “dejar que Dios sea Dios”

Vamos a hacer una lectura de esta oración del Señor y de la Iglesia con una clave que nos muestre claramente el principio de que “solo Dios es Dios”; si la rezamos con el espíritu del que la creó, nos enseñará a “permitir que Dios sea Dios”. Una característica fundamental del padrenuestro es que consiste en un diálogo entablado con Dios, más que una especulación sobre Dios, “la razón de esta oración es siempre la persona del Padre”<sup>23</sup>. El padrenuestro es una especie de homenaje a la persona del Padre<sup>24</sup>.

#### 2.3.1. Unas palabras introductorias al padrenuestro

Es aleccionadora para nosotros la experiencia de Jesús, a simple vista contradictoria en la expresión del padrenuestro: “Padre nuestro” (Dios cercano, amigo, familiar), y “*que estás en el cielo*” (Dios lejano, trascendente, distinto) immanente y trascendente, “uno de nosotros” (Flp 2, 7) pero con un “nombre sobre todo nombre” (Flp 2, 9) Sorprendente: el invisible se hace visible, la invisibilidad del invisible se muestra en Jesús (Cf. Col 1, 15) Pues bien, como tal hay que aceptar a Dios; la paradoja es inevitable, pues hay que aceptar los dos extremos.

Jesús es la clave para armonizar estos extremos y entender esta paradoja. No bastan las categorías de “trascendencia” (es divino, ni en su ser ni en su origen es humano) y de “immanencia” (es realmente hombre, el “nuestro” del padrenuestro). ¿Es posible la coexistencia y mutua inclusión de ambos aspectos en la misma y única persona? Es posible, pero para entenderlo necesitamos de

<sup>21</sup> Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 2762-2764 “Hic est unum totius evangelii” (Tertuliano, *De oratione*) y: “... con el padrenuestro nos sentimos sorprendentemente cercanos a Jesucristo.”

<sup>22</sup> Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 2767-2772.

<sup>23</sup> J. Galón, *Nuestro Padre que es amor. Manual de Teología sobre Dios Padre*. Secretariado Trinitario, Salamanca 2005, 105 (cf. 132-134).

<sup>24</sup> Cf. *ibid.* 184.

una tercera categoría: la "trasparencia", que significará "la presencia de la trascendencia dentro de la immanencia"<sup>25</sup>; lo humano (immanencia) es el lugar de la realización de lo divino (trascendencia), y éste transfigura a aquél.

En la persona de Jesús encontramos al Dios-Padre cercano y también al Dios-Padre distante; en Jesús encontramos simultáneamente la experiencia del abandono de parte del Padre (Cf. Mc 15, 34) y la confianza absoluta en el Padre (Cf. Lc 23, 46); una doble experiencia de Jesús que nos dice que "permite que Dios sea Dios", aceptándolo tal como es.

El padrenuestro nos proporciona un conocimiento de Dios que entraña también excesos y peligros que debemos detectar y tratar de superar para no ver unilateralmente a Dios. Si conocemos así al "Dios de Jesús" en el padrenuestro es porque se acerca a los hombres como nadie había previsto ni soñado: en intimidad última y definitiva.

### 2.3.2. Distingamos dos partes en el padrenuestro

#### *Primera parte*

Se focaliza en Dios: el Padre, la santificación de su nombre, su reinado, su voluntad santa. Se expresa el hondo deseo y aspiración del orante, deseo que toma varias direcciones que se traducen en unos deseos dominados por la idea de "dejar que Dios sea Dios"

«Padre nuestro que estás en el cielo». El padrenuestro tiene como punto de partida una invocación con la que se declara con quién se entable el diálogo de la oración («Padre nuestro») y la ubicación donde reside en conformidad con su naturaleza («que estás en el cielo»).

PADRE. "Abba" (Gál 3, 4; Rom 8, 15) en boca de Jesús significa absoluta intimidad y dependencia de Dios, implica un respeto sumo y una confianza ilimitada. Hallamos aquí reflejado el Dios bíblico de que tiene conocimiento y experiencia el hombre Jesús: un Dios Padre, con autoridad absoluta y, al mismo tiempo, con infinita condescendencia<sup>26</sup>.

NUESTRO. Esta palabra, que incluye Mateo en su versión del padrenuestro, nos dice que no podemos creer en Dios sin aceptar la fraternidad. El "nuestro" cualifica al Dios en el que cree Jesús, es el que crea la filiación y fraternidad universal; solo el Padre "nuestro" es el revelado por Jesús.

<sup>25</sup> Cf. C. G. Valtes, *Op. cit.*, p. 113.

<sup>26</sup> Algunos Padres de la Iglesia venían ya en esta invocación "Padre" la presencia de la Santísima Trinidad, pues con ese vocablo se confiesa el gran misterio que penetra y surtente el universo, misterio de amor y comunión.

Advertimos una importante transición: de la dimensión vertical ("Padre") se pasa a la dimensión horizontal ("nuestro"). Se nos está hablando de un Dios radicalmente distinto del que puede pensar el hombre, es un Dios "totalmente Otro".

**QUE ESTÁS EN EL CIELO.** Otra expresión propia de Mateo. Sabemos dónde se halla el único Padre verdadero (que es el Padre de Jesús y el Padre nuestro: Cf. Mt 23, 9) Significa que Dios está allende todo, no en un lugar concreto; significa que lo trasciende todo, porque es trascendencia e infinitud, es el Altísimo en su gloria. Es solamente "nuestro" Padre en la medida en que lo aceptamos como "Padre del cielo", trascendente, distinto. Para llegar a ello, no hay otro camino que la fe, la decisión de una libertad que establece con Dios una relación filial libre.

- "Santificado sea tu nombre"<sup>27</sup>. Estamos ante un dato curioso y único en la historia comparada de las religiones: se habla solo de su "nombre", sin imagen alguna; solo con una connotación sin ninguna demostración: "Yo soy el que soy" (Éx 3, 13, 14), ajeno a todo antropomorfismo, al abrigo de toda idolatría<sup>28</sup>.

La petición atrae de un convencimiento, con el deseo de que se realice algo a lo que solo Dios tiene derecho. Esta constatación hace brotar la súplica: "santificado seas tu nombre"

"SANTIFICADO". Santificar" bíblicamente equivale a alabar, bendecir, glorificar al que es justo, bueno, perfecto, santo. Y solo Dios es santo (Cf. Mt 19, 17) y espejo de bondad (Cf. Jn 6, 36; 11, 14; 17, 11.26; 19, 2 20, 26; Mt 5, 48) en boca de Jesús<sup>29</sup>. Jesús recorrió este camino y nos lo propuso en el padrenuestro; Jesús, que era "el santo de Dios" (Cf. Lc 4, 34; Mc 1, 24) En Isaias se resalta a Yahvé como el santo por antonomasia (Cf. 6, 4.13), cuya gloria llena la tierra. Santificado: resalta la majestad celeste; significa venerar, y Dios es el único digno de veneración. Dios se halla de] otro lado, en lo inaccesible, ante el que el hombre se siente en presencia de lo infahle, lo único.

**NOMBRE.** En la Biblia designa a la persona, su naturaleza interna (Cf. Núm 1, 1-42 Ap 3, 4; 11, 34) El nombre bendito de Dios es el único que debe ser reconocido como santo, y el orante lo desea de todo corazón, buscando

<sup>27</sup> Cf. L. Boff, *El padrenuestro*, La oración de la liberación integral, Ed. Paulinas, Madrid 1982, 57s., L. Galot, *O. c.*, 144s.

<sup>28</sup> "Yo soy el que soy": responde Yahvé a Moisés que le pregunta por su nombre. "Yo soy el Señor, este es mi nombre" (Éx 42, 8) "Reconocimiento que mi nombre es el Señor" (Jn 16, 21)

<sup>29</sup> Solo Dios es santo y consecuentemente solo Dios es Dios. Por eso se ha hablado de "teología monoteísta" desde Moisés, al condenar en nombre del monoteísmo todas las demás religiones (Cf. R. Laqueur-*R. Esquirol's-Pic Nilot, O. c.*, 606s.)

esencialmente la alabanza de Dios. Este Dios debe ser respetado, venerado y honrado como quien es, misterio impenetrable de bondad y misericordia.

Una advertencia: "No tomar el nombre de Dios en vano". "Quien no se esfuerza por armonizar su concepto de Dios con el que es justo, toma en vano el santo nombre del Señor Dios" (Orígenes)<sup>30</sup>. Solo se santifica el nombre de Dios desde un corazón nuevo (Cf. 1 Cor 6, 9-11). Santificar el nombre del Padre es la tarea primordial de los seguidores de Jesús, y de la Iglesia.

+ "Veniga a nosotros tu reino"<sup>31</sup>. Esta petición puede ser vista como el corazón del padrenuestro por ser la intención última de Jesús. ¿Cuál fue la causa de la vida de Jesús? No se predicó a sí mismo, sino el reinado de Dios<sup>32</sup>.

**REINADO DE DIOS.** Ésta debe ser la máxima aspiración del orante porque sabe que nada del mundo puede colmar el deseo humano sino que solo el absoluto, la utopía del reinado de Dios satisface toda búsqueda (Cf. Ap 21, 4) Jesús expresa en esta petición el deseo de que Dios reine, gobierne y dirija todo el acontecer humano.

Será el final total y feliz, será el mundo reconciliado (Cf. Is 11, 6-8; Jer 31, 34) Dios está ahí y va a mostrar su reinado, a pesar de la realidad conflictiva del mundo (Cf. Éx 15, 18; Is 42, 8; 49, 23; Jer 16, 21), porque Dios es el Señor del mundo y de la historia

**Reino.** Es un don, una gracia, viene "de arriba". "veniga": se pide con plena confianza como los profetas (Cf. Jl 3, 1-5; Is 63, 4, Mq 4, 1-5; . . .)<sup>33</sup>. Es un don que "está en camino", nos dice Jesús (Mc 1, 15), no lo presenta como los profetas sino que afirma que ya llega: mensaje de alegría y esperanza<sup>34</sup>. Participa del ser de Dios, "el que está a punto de llegar" en expresión de Ap 4, 8; cf., 22 7.12.20; Sal 79, 3.

Solo él puede hacerlo (Cf. Mt 28, 18-20) En boca de Jesús, el Reino significa poderío, autoridad divina, no se reduce a ninguna dimensión de este

<sup>30</sup> Citado por L. Boff, *O. c.*, 66

<sup>31</sup> Cf. L. Boff, *O. c.*, 71s.; J. Galati, *O. c.*, 155s. Hay una cierta novedad en e. NT: se habla más bien del "reinado del Padre" (J. Galati, *O. c.*, 156)

<sup>32</sup> Cf. R. Agrasó, "El mensaje de Jesús y el reino de Dios", en AA. VV., *Salvador del mundo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, 65s.

<sup>33</sup> El NT es testigo de esperanzas fallidas: el reino no viene con el rey de Israel (Cf. Sal 2, 7; 2 Sam 7, 14), ni mediante el gaba (Cf. Am 5, 21-24), ni con la apocalíptica (Cf. Ap. Daniel), ni con la ley como pensaban los profetas, ni con la silencia como querían los celotes

<sup>34</sup> Jesús no definió el concepto de reino, pero lo ilustra con abundantes parábolas y lo expresa con diversas imágenes: es lezano escondido (Cf. Mc 13, 44-45), semilla que crece como la de la mostaza (Cf. Mt 13, 31), casa y ciudad de Dios (Cf. Lc 22, 30; Mt 8, 11). Siempre se presenta como un regalo de Dios (Cf. Mt 22, 1-4), desborda toda expectativa humana. Jesús habló de un reinado que "está veniendo": "Santo, santo, santo, Señor todopoderoso, el que era, el que es y el que está a punto de llegar" (Ap 4, 8, cf. 22, 7-12-20; Sal 79, 3). R. Sánchez Chacoso, *Yo cristiano*, Caracas 2023, 75s. Ya cumplió en Jesús y está abierto al mañana: es a la vez realidad y promesa.

mundo. Lo dejó claro Jesús ante Pilato (Cf. Jn 18, 36) Dios es rey, pero de otra manera. Hay que aceptar que reino, reino es la "buena noticia" (Mt 4, 23)<sup>15</sup>.

Reino define la voluntad última y terminal de Dios que causa la admiración del mismo Jesús (Cf. Lc 10, 23). Aquí se inserte el papel de la Iglesia, que no se identifica con el reino pero éste está incoado en ella y la Iglesia tiene como misión implantarlo en el mundo<sup>16</sup>. La consigna evangélica es clara: "Buscad que el Padre reine, y todo lo demás se dará por añadidura" (Lc 12, 31) El reino de Dios es don, pero no llega mecánicamente; Dios asocia en la tarea a la Iglesia y al hombre, por eso podemos decir que el reino es don y tarea, presente y futuro, celebración y promesa ya en nuestro mundo.

El campo privilegiado del reinado de Dios son los santos: "Dios reina ya en cada uno de los santos, Dios habita en ellos como en una ciudad bien gobernada... Dios se paseará por nuestro interior como por un paraíso espiritual, y reinará en nosotros él solo con su Cristo"<sup>17</sup>.

Los exegetas dicen que "venga tu reino" es una expresión nueva y algo que solo Dios puede hacer. Y lo ha hecho ya en Jesucristo, el heraldo del reino (Cf. Mc 1, 15; Mt 4, 23), más aún, es su encarnación y protagonista (Cf. Mt 12, 28; Lc 17, 20-21); él lo promete a los que son fieles (Cf Mt 25, 33; Mc 3, 13s.), confía su difusión los que envía y les garantiza su asistencia. En Cristo se cumple a cabalidad la instauración del reino en la tierra: de Jesús pasa la herencia a la Iglesia, en la que todavía no se da el reino en plenitud, sino incoado; el tiempo de la Iglesia es el tiempo de la construcción del reino del Espíritu, y su tarea principal.

¿El reino es pura utopía? No, al final, Dios reinará, vendrá el reino pleno para todos. El futuro revelará la plenitud del reino. ¿Señor!, apresura la llegada de tu reino!<sup>18</sup>, para que llegue a su cumbre lo que ya ha comenzado; "Te damos gracias, Señor Dios Todopoderoso, porque has recibido el gran poder y has comenzado a reinar" (Ap 11, 17)

"Venga" tu reino. Una petición, un deseo hondo. Escuchemos este sabroso comentario: "Que tu deseo esté siempre ante él... Tú mismo deseo es tu oración. Si el deseo es continuo, la oración es continua (y así se puede cumplir el "brad sin cesar"). Si subsiste el deseo, también subsiste el gemido; no

<sup>15</sup> Escuchemos esta descripción del reino: "El reino o reinado de Dios, además de expresar la absoluta soberanía de Dios sobre toda la creación, tiene también un sentido más profundo, interior y trascendente. Indica la presencia y la actividad misteriosa de Dios en el mundo y en el hombre para liberarlos del mal y conducirlos a su destino de salvación" (Biblia de América. Vocabulario bíblico: "Reino", p. 1963)

<sup>16</sup> Enseña el Vaticano II: "La Iglesia tiene como fin último más y más el reino de Dios, incoado por el mismo Dios en la tierra. Hasta que al final de los tiempos él mismo también lo consumará" (LG 9)

<sup>17</sup> Orígenes, *De oratione*, cap. 21

<sup>18</sup> Cf. Tertuliano, *De oratione*

siempre llega a los oídos de los hombres, pero nunca se aparta de los oídos de Dios<sup>459</sup>

A modo de apéndice a esta súplica, aceptemos este cariñoso reproche de san Cipriano: ¿"Para qué pedimos y rogamos que venga el reino de los cielos si tanto nos deleita la cautividad terrena? ¿Por qué pedimos con tanta insistencia la pronta venida del reino de Dios, si nuestro deseo de servir en este mundo del diablo supera el deseo de reinar con Cristo?... El que está lejos de su patria es natural que tenga prisa por volver a ella. Para nosotros, nuestra patria es el paraíso"<sup>460</sup>

+ "*Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo*"<sup>461</sup>

"HÁGASSE..." En esta petición, el Hijo acepta que el Padre sea Padre, por lo que el Hijo se someterá también al que lo somete todo para que Dios sea todo en todas las cosas (Cf. 1 Cor 15, 28) Si creemos esto y lo decimos convencidos, lo decimos todo. Debemos situarnos tras las huellas de Jesús en Getsemani, quizá el momento supremo en que Jesús "deja que Dios sea Dios": "*No se haga mi voluntad, sino la tuya*". Jesús habla con su Padre bien amado y subordina su voluntad de verse libre del cáliz de amargura para suplicar finalmente fidelidad a la voluntad del Padre, a la que se rinde plenamente. En esta escena de Getsemani ha condensado Jesús toda su trayectoria vital en relación con el Padre, en conformidad con el testimonio de los evangelios, sobre todo del cuarto evangelio

"TU VOLUNTAD" ¿En qué consiste la voluntad de Dios, y cómo la nuestra su puede coordinar con ella? Ésta es una pregunta fundamental existencialmente, porque la felicidad del hombre (en la tierra como en el cielo) depende de que se cumpla la voluntad de Dios. Lo mejor para el hombre, aunque cueste entenderlo, es que se cumpla en nosotros la voluntad de Dios, y eso ya ahora en la tierra como se cumple plenamente en el cielo: aquí como allá, que "*que Dios sea todo en todo*" (1 Cor 15, 28)

Se realiza la voluntad de Dios allí donde las cosas son como Dios quiere, de acuerdo con sus designios. Como fue en la vida de Jesús y de María (Cf. 1.c 1, 38) Es una petición y deseo de alguien que constata que aquí, en la tierra, no se cumple esa voluntad divina. ¡Señor, que acontezca tu voluntad ya ahora!, suplica el orante.

Y nos debemos hacer otra pregunta fundamental: ¿Cómo puede el hombre conocer la voluntad de Dios? No nos hallamos desarmados ante esta

<sup>459</sup> San Agustín, *Sermon 37*, en *Breviario español*, IV, 191.

<sup>460</sup> *Tratado sobre la muerte*, cap. 18.24.26; cf. J. Gálvez, *O. c.*, 142s.

<sup>461</sup> Cf. L. Boff, *O. c.*, 85s; J. Gálvez, *O. c.*, 161s.

cuestión, Dios nos ha provisto de la conciencia que, a la luz del Evangelio y guiada por él, nos dice en cada momento lo que agrada a Dios. Y no debemos pasar por alto la bienaventuranza evangélica: *“Dichosos los perseguidos por hacer la voluntad de Dios”* (Mt 5, 10)<sup>42</sup>

En resumidas cuentas, ¿qué quiere Dios de mí? La santificación del hombre es la realización de la voluntad de Dios, entonces la voluntad divina se enseorea, domina y orienta todo acontecer humano.

**“EN LA TIERRA COMO EN EL CIELO”**, o sea, en la totalidad, en todo y en todas las circunstancias y dimensiones. Así como en el cielo se hace la voluntad de Dios, que se haga también cuanto antes en la tierra. Comenta Orígenes: *“Si se hiciera la voluntad de Dios en la tierra como se hace en el cielo, la tierra ya no sería tierra, entonces todos seríamos cielo”*<sup>43</sup>

La voluntad de Dios en la tierra y en el cielo porque *“es Señor de cielos y tierra”* (Mt 11, 25; cf. 28, 18) La tierra se convierte en un trasunto del cielo. La voluntad de Dios no se realiza de forma puramente mecánica o automática, no prescinde de la colaboración del hombre al que Dios asocia a su obra (Cf. Mt 7, 21; Heb 13, 21; Flp 2, 12) Ya aquí, *“en la tierra”*, en el habitat del hombre, se realiza la voluntad divina: *“El cielo pertenece al Señor, la tierra se la ha dado a los hombres”* (Sal 113B, 16), y el hombre es responsable de lo que se haga en la tierra.

Es interesante preguntarnos: ¿Cuál fue la voluntad de Dios para Jesús? A) Instaurar el reino, que es lo que le encomendó el Padre: he venido para *“hacer la voluntad del Padre”* (Jn 4, 34; 5, 30. Así lo ve también Pablo: cf. Ef 1, 9-10), en lucha contra el reino de Satanás (Cf. Jn 12, 31; 14, 30; 16, 11; Ef 2, 2...) B) Que el hombre viva, se posiciona en favor del hombre, especialmente de los más necesitados cuya vida está amenazada (Cf. Mt 25, 40.45; Ez 33, 11) C) Abandono total en brazos del Padre, en el que es reconocido como Mayor y *“totalmente Otro”*: *“En tus manos encomiendo mi espíritu”* (Lc 22, 42; 23, 46: cf. Heb 5, 7-9; 10, 5-7): acepta el designio misterioso de Dios, que incluye a veces la renuncia de sí mismo: *hágase todo como Dios quiere*. D) Que en la tierra acontezca lo que va es realidad en el cielo, que es una de las peticiones expresas de Jesús: lo que se expresa el dicho popular: *“Si Dios quiere”*, que tiene una honda raíz teológica, es aceptar que Dios realice su voluntad y así reine verdaderamente.

En estas peticiones del padrenuestro, el orante y Jesús que enseña a orar, resaltan sobre todo el reconocimiento de Dios como centro, foco y meta, es

<sup>42</sup> Cf. Mt obra *El día a día del cristiano*, Tripode, Caracas 2015, 150s.

<sup>43</sup> *De oratione*, cf. Mt 5, 3: 24, 35

desear y aceptar que "Dios sea Dios". Jesús se nos presenta así como el mejor exponente de esta actitud que el hombre, ser contingente, debe tener ante Dios, el único absoluto y trascendente.

### 2.3.3. La segunda parte del padrenuestro concierne a la causa del hombre:

Se pide el alimento necesario, el perdón, verse libre de la tentación siempre al acecho y del mal siempre amenazante. Son cuestiones más concretas, formuladas a ras de tierra, focalizadas en el hombre. Dios no se interesa solo por lo que le atañe a él, sino que se preocupa también de lo que atañe al hombre. Por su parte, el hombre no debe encerrarse en sus cosas, sino que debe abrirse en lo concerniente a Dios. Si nos fijamos bien, el padrenuestro tiene que ver con todas las grandes cuestiones de la existencia humana de todos los tiempos.

La primera y segunda parte del padrenuestro son dos movimientos que se entrecruzan: el primero se eleva hacia el cielo y el segundo se pliega hacia la tierra. Ante el cielo se presentan sobre todo unos deseos, ante la tierra se presentan unas peticiones. Son como los dos ojos de la fe: uno se levanta hacia Dios, resaltando su singularidad, y el otro se dirige a la tierra, se curva hacia abajo, donde viven y sufren los hombres.

### 2.4. Ecos de la oración del padrenuestro en la teología y en la espiritualidad

La actitud de Jesús ante el Padre la encontramos también, aunque de forma más pálida, en grandes autores cristianos, y es expresada de formas diversas.

Vamos a fijarnos en tres referentes teológicos.

- Es de todos conocido el enunciado de san Ireneo: "La gloria de Dios es que el hombre viva, y la vida del hombre es glorificar a Dios", dicho en los términos que estamos matejando: el hombre se debe situar ante Dios en actitud de alabanza, glorificándole.

- Por su parte, san Francisco de Asís nos ofrece un panorama cósmico de alabanza: "Las criaturas todas, load a mi Señor", y "solo tú eres digno de toda bendición". La singularidad de Dios queda bien resaltada.

- Por último, san Ignacio de Loyola abre así sus célebres Ejercicios Espirituales. "El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su alma". Y esta alabanza y reverencia que solo Dios se merece hay que realizarlas ya en la tierra.

Alabar, venerar, someterse a Dios es un modo de decir que hay que "dejar a Dios ser Dios", y, como tal, digno de esa alabanza, veneración y sometimiento

del hombre. El itinerario del hombre desemboca en Dios, y solo así Dios es la única y perfecta culminación de la vida humana.

Añadamos a lo anterior tres referentes devocionales. De la rica tradición oracional espigamos a tres autores espirituales que han acuñado unas oraciones que han ganado justa publicidad entre los fieles porque resaltan la grandeza de Dios ante la que el hombre se rinde en actitud de reconocimiento, confianza y adoración. Los tres autores nos van a decir en el fondo que hay que "dejar que Dios sea Dios".

+ Comencemos por santa Teresa de Jesús y su conocida oración: "Veísteme aquí, mi dulce amor, amor dulce, veísteme aquí. ¿Qué mandáis hacer de mí?". A continuación desgrana la santa las variadas situaciones humanas por las que puede hacerle pasar la vida, viendo en todas ellas la mano de Dios. El remate de cada una de las trece estrofas es la cantinela: "¿Qué mandáis hacer de mí?"

+ Pasamos al cardenal Newman y su oración: "Lo que Vos queráis, Señor, sea lo que Vos queráis". Abandono, disponibilidad, rendimiento total ante el "totalmente Otro"; un cántico al que nos trasciende y en cuyo servicio encuentra el orante la paz. En cada momento de la vida digamos: "Lo que Vos queráis, Señor, sea lo que Vos queráis".

+ Terminamos con Charles de Foucault. Se ha popularizado su célebre oración de neta inspiración evangélica, en la que el orante se confía a Dios como el niño a su padre: "¡Padre! Me pongo en tus manos". Confianza absoluta, abandono total en manos del Padre, el deseo único de que se cumpla la voluntad de Dios en el orante, en cualquier circunstancia de la vida.

### III. RECAPITULANDO

En esta última parte del trabajo, no vamos a exponer ideas nuevas. Volveremos sobre algunos puntos básicos de nuestro tema, a costa de repetir algunas ideas, aunque ampliaremos y matizaremos su desarrollo con algunas consideraciones que enriquezcan el tema.

#### 3.1. "Dejar a Dios ser Dios"

Aceptar que Dios actúe según su propio criterio y en el ámbito de su revelación. Aceptar que es totalmente libre en sus relaciones con nosotros, relaciones que están condicionadas por nuestro modo de entender a Dios y, por consiguiente, nuestro modo de relacionarnos con él. Dios está por encima de nuestras representaciones. Reconocer esto es adorarle, es confesar que "solo Dios es Dios".

Quien conoce quién es Dios deberá decir: "Eres digno, Señor y Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder" (Ap 4, 11) Hay que "dar a Dios lo que es de Dios" (Mt 22, 21) Me impresionó el escrito de una tarjeta-recordatorio del fallecimiento de un sacerdote amigo: "En cuanto descubrí que había un Dios, comprendí que no podía hacer otra cosa más que vivir para él"

No es fácil posicionarse correctamente ante Dios, pesan mucho los medios de que nos servimos. Vamos a sacar algunas conclusiones.

Cuando Dios nos invita a una mayor cercanía hay que dejar atrás nuestras representaciones humanas o ideas sobre Dios, hay que fiarnos de él con confianza total, hay que responder a lo que nos propone "dejando que Dios sea Dios" y aceptando el lema de santa Teresa: "Solo Dios basta". Estamos ante el Dios de las sorpresas y debemos examinarnos de si estamos convencidos que debemos dejarnos sorprender. Debemos salir del estrecho aislamiento de nuestras pretensiones y de nuestra identidad, para caminar hacia el verdadero ser y ser libres. En definitiva, hay que acercarse a Dios de forma nueva y distinta en cada ocasión, por los caminos de la fe

Otra conclusión, quizá más difícil y dolorosa: para que venga el Espíritu a nosotros debemos abrirnos a una nueva idea de Dios, superando la imagen hasta ahora vigente. Esto supone algo extraño para nosotros: ha de "marcharse" Dios para que "vuelva" de forma más rica y nueva; si no se marcha en la forma en que lo imaginamos, quizá no vuelva más. "Dios ha de marcharse para que venga Dios"<sup>44</sup>. De esta forma, el orante será eterno peregrino hacia ese Dios "que está viniendo", no solo que "vino". Dejemos a Dios en libertad para que nos ofrezca nuevos rostros suyos: al hombre no le corresponde determinar el modo en que Dios ha de manifestarse. La actitud del hombre es la preparación, la espera, la disponibilidad para captar el nuevo rayo de luz, para dejarse sorprender. Hay que vivir alerta, con las ventanas abiertas para que entre el Espíritu cuando y como quiera, y abiertas para que se marche cuando quiera, con la certeza de que si se marcha es para volver con nueva luz. El orante dejará libre a Dios para que sea lo que es ("Yo soy el que soy": Ex 3, 14) y que haga lo que le plazca en cada circunstancia.

Otra conclusión. Aceptar que nuestra vida espiritual está representada por una línea ascendente, pero quebrada, o sea, con altibajos se va avanzando. Es doctrina de los maestros de vida espiritual<sup>45</sup> aceptar la aventura del Espíritu sin miedo al cambio. No hay que tener miedo al cambio, sino más bien hay que prepararse con humildad, paz y confianza para afrontar el futuro incierto.

<sup>44</sup> C. G. Vallés, O. c., 81

<sup>45</sup> Recordemos que santa Teresa entera que en la vida de perfección no hay absoluta continuidad, sino alternancia de épocas sublimes con otras a ras de tierra.

Reconozcamos la vertiente positiva del cambio, porque es una ocasión para mejorar nuestra oración.

Una última conclusión. “Dejar a Dios ser Dios” es el acto supremo de adoración, de acatamiento y de fe en él. Aceptar que se presente cuándo y cómo desee (no sabemos su calendario) Y si su conducta no se corresponde con nuestras representaciones y deseos, debemos estar dispuestos a cambiar nuestros moldes de entenderlo, y nunca rechazar su imagen porque no se ajusta a nuestras exigencias. Dios es diferente y hay que dejar que lo sea para provecho nuestro. Nuestro concepto de Dios se ensancha y enriquece en la oración, abre y renueva nuestra vida. El concepto que cada uno e forma de Dios es la clave de su destino: “Dime a qué Dios adoras y te diré quién eres”. Es imposible mirar el rostro de Dios y su amor humanamente inexpressable, que nos espanta y deja sin palabras y nos avoca a la alabanza y adoración. Con solo mirar el rostro de Dios se comprende que solo él debe ser llamado Señor.

En María hallamos un espejo donde miramos y entender que “solo Dios es Dios”, especialmente en los momentos en que nos cerca la oscuridad o la ignorancia: “*Que me suceda como tú dices*” (Lc 1, 38) Y, al final, tendremos que decir que la realidad propia de Dios solo él la conoce (Cf. Ap 1, 12-18; 19, 11-16) Dios es guardián celoso de su secreto aun para aquellos que son admitidos a su presencia y amistad. “¡Deus semper maior!”.

### 3.2. Permitir que Dios decida presentarse o ausentarse

Hay que dejar que Dios se haga presente o se ausente en mi vida, que venga y se vaya cuando y como quiera. Es un modo de “dejar a Dios ser Dios”, sin condicionamientos por parte del hombre<sup>40</sup>.

La historia de la salvación y la vida espiritual nos hablan de que Dios se manifiesta y se oculta, que luce y se oscurece, que brilla y se apaga, que se ausenta y vuelve si así lo desea. Así Dios nos muestra su rico y eterno ser, fuera del alcance de nuestros cálculos. Aceptémosle tal cual es.

“No dijo Jesús que si él no se marchaba el Espíritu (alguien muy importante) no vendría? “*Conviene que yo me vaya... Si yo no me voy, el Padre no vendrá a vosotros*” (Jn 16, 7)

Ante Dios nos hallamos ante lo inesperado, lo impensable, el sorprendente que no repite caminos como nosotros, no es posible hacer pronósticos sobre él. “Dios no se repite”. cada vez es un camino nuevo, siempre es diferente, es nuevo en cada instante (Cf. Is 43, 18-19) En cambio, para el hombre, vivir es repetirse.

<sup>40</sup> A este respecto, es consolador saber que Jesús se va y promete volver (Cf. Jn 14, 1-3 19)

El hombre conoce y tiene experiencia de Dios no a través de los sentidos corporales ("A Dios nadie le ha visto jamás", ni oído), sino por el sentido inherente a la fe, que "tiene ojos", ve a su modo pero ve realmente. De todo esto se deduce que tienen validez nuestras representaciones de Dios cuando son fruto de la fe, no de los sentidos corporales, solo la fe tiene acceso al Dios real, vivo y verdadero, bajo la actuación del Espíritu Santo.

Deberíamos decir a Dios: te libero de cualquier obligación de atender a mis peticiones, aunque tú nos has mandado pedir ("Pedia", "llamad", "buscad"...). Quedas en libertad de obrar conmigo como mejor te parezca en cada momento y situación; que yo entienda que la vida sigue su cauce como si yo no existiera, y no altera su proceso por mi causa. Deseo que actúes conmigo con entera libertad y no te veas obligado a secundar lo que yo quiero<sup>47</sup>. Y yo también quedo en libertad de portarme contigo como yo juzgue mejor en cada caso. Y así puede venirnos la paz, suprimir la tensión y la ansiedad, y me traerá un modo de relacionarme con Dios más íntimo, dando otro talante a mi vida. Las contrariedades de la vida resultarán más tolerables, cuando estoy convencido que tanto en la ventura como en la desventura está presente Dios, y yo lo acepto en ambas circunstancias.

Hay que estar preparados para sacar a Dios de los moldes en que los hombres lo hemos metido ("Dejar a Dios ser Dios"), limitándolo en el concepto que nos hemos formado de él, por bello y consolador que sea. Ganaremos así en profundidad, en verdad y en libertad en el trato orante con Dios. Con ello nos liberamos a nosotros de la imagen de Dios limitado por nuestras representaciones. Debemos abandonar la concepción de Dios a la que estamos aferrados, dejando paso a otra concepción menos humana, pero más amplia y verdadera, aunque desborde nuestra capacidad natural de conocer.

### 3.3. "Balbuciendo ut possumus excelsa Dei resonamus"

Este añejo aforismo teológico nos va a dar la pauta para valorar nuestras representaciones de Dios. Nos hacemos eco de la grandeza de Dios con humildes balbuceos, que eso y no otra cosa es nuestro lenguaje religioso. La Biblia entera, sobre todo los salmos, es un canto a las "mirabilia" del plan divino de salvación: "Las glorias del Señor y su poder, las maravillas que hizo lo contaremos a la generación futura" (Sal 77, 4). Estamos ante el problema de la validez y límites de nuestras representaciones de Dios.

En este tema no vamos a regir con el siguiente principio: "Dios no es un objeto de este mundo, por ello tampoco puede entrar en ninguno de nuestros

<sup>47</sup> Ésta es la actitud totalmente contraria a la que concibe a Dios como un "haplauroco".

conceptos. No se trata, pues, de un concepto de Dios, porque todos nuestros conceptos hacen que cuanto queramos entender se convierta en una cosa de nuestro mundo. Lo que buscamos es al Dios real y viviente de nuestra fe<sup>44</sup>. Queda así expresado el problema que ahora enfrentamos: no podemos conocer a Dios, como nos asegura la Escritura y la gran tradición teológica, pero el hombre (el teólogo) tiene necesidad de hablar de Dios por exigencia íntima de su fe. Como Pedro y Juan, el teólogo tiene que decir: "No podemos dejar de proclamar lo que hemos visto y oído" (Hech 4, 20). ¿Qué valor y qué límites tiene ese lenguaje teológico?<sup>45</sup>

Nuestras representaciones de Dios son temporales, hijas de su tiempo, por lo que se resienten y resultan transitorias, pues el tiempo trabaja en ellas, muchos elementos se oxidan, se pudren y es preciso sustituirlos. Esto nos explica la multiplicidad y la sucesión de las teologías y los diversos tratados epocales sobre Dios.

La representación humana o conceptual de Dios es necesaria si el hombre quiere decir algo de Dios, pero no es esto lo prioritario. Toda representación de Dios debe estar "abierta" al misterio de Dios, se remite a él si quiere tener algún sentido. Dios no puede ser concebido por el hombre sin representaciones humanas, pero, por otra parte, nunca debe identificarlo con ellas<sup>46</sup>. Nos movemos, pues, en la dialéctica visible-invisible, relativo-absoluto, provisional-definitivo. Estas representaciones humanas están habitadas por el misterio y de éste reciben su sentido y valor, pues son vehículo del mismo. El misterio es el fundamento teológico de esas representaciones, más en concreto, el misterio de la encarnación y el de la sacramentalidad.

Las características principales de estas representaciones de Dios son: necesarias si no optamos por el silencio absoluto sobre Dios; provisionales y mutables, se utilizan según las circunstancias sin pretender ser definitivas; plurales, variadas y complementarias entre sí lo que da pie al pluralismo; añadidas cultural e históricamente, lo que las inscribe en las coordenadas histórico-temporales.

No se puede olvidar que hay aquí un peligro al acecho, se esconde una posible trampa: poner en lugar de Dios esas representaciones que hacemos de él, en definitiva un producto humano; hacer de esas representaciones

<sup>44</sup> I. Auer, *Dios Uno y Trino*. Herder, Barcelona 1955, 20. "La verdad divina se nos da realmente en la historia, pero, siendo infinita y eterna, desborda todas sus expresiones históricas" (J. M. Lubin, *Crístianismo*, San Pablo, Madrid 2002, 263).

<sup>45</sup> Tomamos ideas centrales de nuestro trabajo "La Iglesia y sus mediciones históricas" en *Iglesia en camino*, Paulinas, Caracas 2008, sobre todo pp. 251-271, en Revista IJER (2006)33-47.

<sup>46</sup> Puede aplicarse el Sal 102, 28. El hombre fabrica ídolos de idólos (Swinus Grassini), *Profetas* (Is 44, 9-20, Jer 10, 1-16).

sucedáneos de Dios, que equivale a fabricar ídolos, peligro denunciado en el AT, que ve el problema no tanto en el ateísmo cuanto en la idolatría<sup>51</sup>.

Hay que contar con la ambigüedad de nuestras representaciones: si, por un parte, todos nuestros conocimientos nos vienen por los sentidos, externos o internos, por otra parte, la misma fe, que no es visión ni evidencia, se alimenta de símbolos, representaciones e ideas. Este proceso es inevitable en el conocimiento de Dios.

En el AT, el culto a la imagen visible de Dios trajo el cisma, dividió a Israel. Fue Jeroboán quien quebró el mandamiento y con ello trajo la ruina a Israel<sup>52</sup>. Nosotros hacemos expresiones varias de Dios, pero al ser limitadas y obra humana, no son apropiadas a Dios y deforman nuestra fe; ninguna imagen de Dios llega al modelo. Algunos explican la fabricación de miles de imágenes de Dios por la imposibilidad de describirlo, de ahí que Dios tenga innumerables nombres lo que significa que no tiene ninguno porque su nombre "está sobre todo nombre" (Flp 2, 9); ante él, el silencio total o la letanía sin fin de nombres<sup>53</sup>. Cada nombre aplicado a Dios afirma y niega, porque dice algo pero no dice todo<sup>54</sup>; cada representación humana de Dios con el tiempo se acortaza y momifica, perdiendo significación. Puede darse una especie de "idolatría espiritual" al poner en lugar de Dios imágenes que hemos fabricado nosotros.

Deberíamos pedir con frecuencia: Señor, libranos de las representaciones que hemos formado de ti; no olvidemos que estamos ante un Dios "desconocido" (Cf. Is 45, 15) Reconozcamos que hay que permanecer abiertos, sin intentar dar forma a Dios o encerrarlo en conceptos humanos; aceptemos que solo podemos llamar a su puerta; hay que llevar el ancla si queremos navegar mar adentro para llegar a las orillas de Dios. Los modelos conceptuales son maneras de hablar de Dios y sin las cuales no podemos relacionarnos con él, pero si los confundimos con la realidad infinita de Dios se vuelven contraproducentes y vician nuestra relación con el Dios vivo. En nuestra oración

<sup>51</sup> Tendencia muy frecuente en el hombre. "histórica teste". No sin cierta pizca de humor e ironía escribe un autor anónimo de temas espirituales un capitulo que trata: "Danos hoy el idolo de cada día" (A. Prunetto, *Milicias*. Sigüeme. Salamanca 1987, 234-243) Ante esta constatación, debemos frecuentar la petición que los discípulos hicieron a Jesús: "¡Señor!, enséñanos a orar" vé tú el monoteísta que haga pecaros nuestros numerosos ídolos.

<sup>52</sup> El deseo de ver a Dios es un intento, que los Padres encuentran en ese deseo una explicación de la fabricación de ídolos. "Y estos los mismos paganos en medio de sus errores se fabricaron ídolos para poder ver con sus propias ojos el objeto de su culto" (San Pedro Crisólogo, *Sermónes 147* en *Bruciano español*, IV, 102) La postura ortodoxa sobre las imágenes la dijo la Iglesia en su condena de los iconoclastas III concilio de Nicea. 7<sup>o</sup> ecuménico, a. 787).

<sup>53</sup> El pecado de Jeroboán fue hacer una imagen de Yáweh para que el pueblo la adorara (Cf. I Rey 14, 9s.)

<sup>54</sup> C. B. Sánchez Chamoso, *Yo cristiano...*, 61s.

<sup>55</sup> Cf. C. G. Valer, *O. c.*, 35-36.

a Dios tenemos que decir: “no es esto”, “no es esto”; da las gracias, pero no te pares, sigue adelante; negar para saber, escala mística, “noche oscura” de la que habla san Juan de la Cruz<sup>55</sup>. Nos cuesta vaciar la mente, silenciar el pensamiento, acallar la imaginación, desprendemos de la imagen que hemos fabricado. En fin, en el centro queda la no-imagen excelsa del Dios sin rostro y sin nombre humano (Cf. Fil 2, 9), porque su concepto está sobre todo concepto<sup>56</sup>.

Con frecuencia hablamos con Dios con conceptos elaborados por nuestra cabeza, pero así no se llega al Dios real y vivo. En cambio, si hablamos con Dios con el lenguaje nacido del corazón, desde la experiencia de Dios en el Espíritu, entonces nuestra oración adquiere sentido y tiene verdadero significado. El orante es testigo, no magnetófono. Nos formamos un concepto de una persona si hemos tenido un trato con ella; el concepto de Dios es inseparable de la experiencia de Dios. Por eso, quien haya “visto” a Dios es el que puede hablar de él, de lo contrario debemos callar.

El orante cristiano no carece de referencias para orar correctamente y, en concreto, los salmos son una escuela inigualable, son palabra de Dios, con ellos oró Jesús, María, los apóstoles..., con ellos ora la liturgia hoy y la de todos los tiempos...<sup>57</sup>.

En resumen. Podemos ver en los santos un espejo de orante auténtico. Toda generación de santos se ha cimentado sobre un concepto o representación legítima (pero limitada) de Dios, pues todo concepto humano de Dios es limitado, y lo adquirimos por educación o por carácter. Pero el santo ha visto además con los “ojos de la fe” y ha accedido a la experiencia de Dios (no solo a su conocimiento), ha prevalecido el corazón sobre la cabeza. El santo es un buscador incansable de Dios, insatisfecho con las representaciones humanas, relativizando éstas. El santo, cuando la situación vital no encaja con el concepto que tenemos de Dios, abandona al Dios hasta entonces conocido, lo relativiza, no hace de él un “ídolo”, y emprende el camino hacia un mejor conocimiento de Dios. Los santos se sitúan ante Dios como ante una verdad radical, algo que siempre nos desborda y nos pillan de improviso. “Lo conocen lo bastante como para saber que aún lo desconocen”<sup>58</sup>. En una palabra, para el santo, las

<sup>55</sup> Cf. R. Sánchez Chamoso, *El milagro del hecho*, Tripode, Caracas 2008, 126s.

<sup>56</sup> Recordemos el papel asignado a la “teología negativa” cuando se trata de Dios. El silencio, tema tan importante en la mística, no es un vacío, sino una profesión de fe que se traduce en adoración. Hay un callar que es un respeto al misterio, un no abusar de la bondad de Dios para que satisfaga nuestros deseos. Del vacío absoluto, nada puede salir.

<sup>57</sup> Cf. R. Sánchez Chamoso, *Por mística*, p. 71s.

<sup>58</sup> M. Légaré, *El Nombre es fuerza de la humanidad. El cumplimiento humano I*, Asociación Marcel Légaré, Madrid 2001, 329.

representaciones de Dios que hacemos habitualmente los hombres dejan de ser una "trampa" u un "peligro", porque han sido capaces de sortear estos obstáculos, ni hacen un absoluto de algo relativo, ni aceptan los sucedáneos de Dios. En los santos se da a plena luz el principio de "dejar a Dios ser Dios".

Una advertencia a tener en cuenta. Quizá, el mayor "peligro" y "trampa" es que cuando dialogamos en la oración con las representaciones que los hombres hacemos de Dios, en realidad dialogamos con nosotros mismos, no con el Dios verdadero.

Cerramos esta sección con una consideración para todo orante. Buscar a Dios es a la vez búsqueda y espera. "La búsqueda conduce a la espera de lo que debe hacerla fecunda y, a la inversa, la espera es el aguijón de la búsqueda. Sin la espera, la búsqueda patina en sus propias pisadas y sin la búsqueda la espera ordinariamente no es más que pereza"<sup>49</sup>. Búsqueda y espera en las que los hombres se aproximan a Dios<sup>50</sup>, muestran la grandeza del hombre y son un sello indeleble en cada uno de la trascendencia de Dios. "Espera y búsqueda brotan de la sustancia misma de este hombre de fe"<sup>51</sup>. En la oración, el hombre juega un papel activo.

Tengamos en cuenta algunas características de la oración: sigue itinerarios tanteantes y sinuosos, suscita en el orante estados alternativos de fervor y de sequedad, es fuente de alegrías hondas y de penas dolorosas, pone de manifiesto al mismo tiempo la contingencia humana y la trascendencia divina. La oración es la mejor escuela para aprender "dejar a Dios ser Dios".

### 3.4. "Tomar el nombre de Dios en vano"

Con la expresión que encabeza este apartado queremos significar que a Dios a veces se le manipula, no se acepta la soberanía y libertad absolutas de Dios. Se opone a "dejar que Dios sea Dios".

"Tomamos el nombre de Dios en vano" en tantas expresiones aparentemente piadosas y muy difundidas en el pueblo creyente. Algunos ejemplos: "Bien sabe Dios que te digo la verdad", "pongo a Dios por testigo", "juro por Dios...", "es la voluntad de Dios", "no le plugo a Dios...", "aquí está la voluntad de Dios" (recurso frecuente para imponer la obediencia, cuando con frecuencia es la voluntad del superior).

Ante estas expresiones, Dios va a guardar silencio, deja hacer, pero nosotros, con esas expresiones, "abaratamos" el nombre de Dios, "disfrizamos"

<sup>49</sup> *Ibid.*, 318.

<sup>50</sup> *CF. Ibid.*, 319-320.

<sup>51</sup> *Ibid.*

torpe y egoísticamente el nombre del Altísimo, "jugamos" con Dios poniéndolo de nuestra parte. En una palabra: abusamos de Dios al "tomar su santo nombre en vano". Cuando el superior recurre al nombre de Dios debe respetar y hacerse digno de la majestad divina que representa.

Recordemos el deseo del padrenuestro: "*Santificado sea tu nombre*", que nos obliga a respetar y proclamar la majestad de Dios, y de esta forma deseamos que se haga su voluntad "*así en la tierra como en el cielo*". El orante si puede decir en su oración: "*Acuérdate de tu mano y de tu nombre en esta hora*" (Ba 3, 6)

El Evangelio nos traza la vía de la sencillez. decir "sí" o "no", y con esto basta, sin abusar del nombre de Dios.

"Tomar el nombre el Dios en vano" es un modo singular de "no aceptar que Dios sea Dios". Es recurrir al nombre de Dios en falso, no para adorarlo, sino para manipularlo. El Dios cercano, "amigo", el de la confianza puede llegar a ser instrumentalizado y ser reducido a la vulgaridad. Intentar manipular a Dios es "blasfemia en acción".

Veáramos los ojos a Jesús. No se dejó manipular por nadie, por lo que calló con dignidad ante el frívolo y abusivo Herodes, aunque el silencio le costara la vida (Cf. Lc 23, 8s.) Tampoco puede nadie manipular a Dios. Cuando el hombre pretende hacerlo en provecho propio (y esto puede darse en la oración) rebajamos el concepto de Dios a niveles simplemente humanos, y nos equivocamos radicalmente porque entonces nuestra oración no es cristiana. Hay en Dios una suprema libertad al tratar con los hombres, se niega soberanamente acomodarse las expectativas que sobre él tenemos, se complace en romper moldes humanos y se resiste absolutamente a que nadie lo manipule. El hombre orante, a veces trata de trazar el plan que Dios debe seguir. Es una falta de respeto a Dios. Hay que respetar los planes, los juicios y la obra de Dios. Y deberemos pedir perdón por la temeridad de querer obligar a Dios a hacer lo que nosotros queremos. ¡Señor, perdónanos por el abuso que hacemos de tu nombre!

Veo una estrecha relación o una afinidad entre la prohibición bíblica de hacer imágenes y tomar el nombre de Dios en vano. Toda representación humana de Dios en el fondo lo falsifica y lo orienta peligrosamente hacia la idolatría, y conlleva una intención egoísta porque así el hombre cree que se gana el favor de Dios, como hemos expuesto más arriba. En definitiva, tanto las imágenes como "sucedáneos" de Dios como "tomar el nombre de Dios en vano" impiden que "Dios sea Dios".

### 3.5. ¿Es productiva la oración?

¿Qué provecho se saca de la oración? ¿Para qué sirve? ¿Tiene que acceder Dios a todas nuestras peticiones y deseos? Preguntas muy normales del hombre actual, del "homo saber", del hombre que busca el "para qué" en todo lo que hace.

Recordemos la aleccionadora escena evangélica, en la que, los discípulos, los cercanos y amigos de Jesús, le bien bienes humanos; la respuesta de Jesús es rotunda, no deja lugar a dudas: *"No saben lo que piden"* (Mt 20, 22; cf. la escena entera Mt 20, 20-23) Orar mal, nos dice a sus seguidores. Oremos: *"Señor, enséñanos a orar"*

Ya san Agustín aclaró: Dios no nos escucha siempre porque oramos mal, y no nos concede lo que no nos conviene. Y san Cipriano escribe: "¿Por qué no responde siempre a nuestras peticiones? No se trata de que Dios haga lo que nosotros queremos, sino de que nosotros hagamos lo que Dios quiere"<sup>62</sup>. ¿Y qué quiere Dios?: *"Busquen primero el reino de Dios y haber su voluntad, y todo lo demás les vendrá por añadidura"* (Mt 6, 33) Orar bien es confiar en Dios, porque *"ya sabe el Padre celestial lo que necesitan"* (Mt 6, 32)

Al hombre actual le parece lo más natural la utilidad de algo, es aspiración legítima; eso de "sacar algo" de la oración, de la productividad de la actividad del espíritu, de pretender y esperar siempre resultados tangibles, nos parece hoy lo más natural. Y, sin embargo, hay que acercarse a Dios frenando nuestras apetencias, venciendo las ansias de resultados, sometidos a la voluntad de Dios. "Lo que Vos queráis, Señor, sea lo que Vos queráis" (Card. Newman) Escuchemos esta sensata advertencia de la Iglesia primitiva: "Si Dios premiase enseguida a los justos, la piedad se convertiría en un negocio; daríamos la impresión de que queremos ser justos por amor al lucro y no por amor a la piedad"<sup>63</sup>.

Dios nos otorga sus dones generosa y gratuitamente, no porque hagámos méritos ante él en la oración, o porque le convenzamos con nuestras peticiones. Mientras le concebimos como un Dios-que-ayuda ("tapahuecos"), no hemos roto el círculo de nuestro egoísmo: ofendemos a Dios no negándole, sino haciéndole malejable y a nuestra disposición. Aquí no queda espacio para el misterio, a Dios no se le honra con muchas de nuestras prácticas religiosas<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> De sermone dominica PL 4, 521s.

<sup>63</sup> De la homilía de un autor del siglo segundo, cap. 18, 20, en *Revista Española*, IV, 418

<sup>64</sup> Debemos decir con el luminoso liturgista: "Poco que yo me busque a mí cuando le pisco y no sea egoísta mi oración." (J. L. Martín Descalzo)

Se da un fuerte contraste con la mentalidad utilitarista de nuestra civilización, con la que difícilmente se casa el "despojo total" de los místicos, los grandes conocedores y expertos en Dios. "No se inquieten pensando qué van a comer o a beber para subsistir... A cada día le basta su preocupación" (Mt 6 25.34)

1.a Palabra de Dios nos pone sobre la pista para responder a la cuestión de la productividad de la oración. Recordemos y repitamos: primero, Dios nos es ajeno a nuestras necesidades: "Ya sabe el Padre celestial lo que necesitáis" (Mt 6, 32); por otra parte, no olvidemos que es el Padre con el que dialogamos en la oración, y "el Padre del cielo dará cosas buenas a los que se las piden" (Lc 11, 13; Mt 7, 11), y tercero: debemos despojarnos de todo nerviosismo e inquietud al orar a Dios: "No os inquietéis por el día de mañana, que mañana tendrá su propia preocupación" (Mt 6, 34) Equipados con estas pautas evangélicas, nuestra oración se transformará totalmente; dejemos a Dios que él elija las acciones y los tiempos, el programa de acción y su calendario.

Hay que hacer callar a la mente (vaciar de las propias ideas) para que hable el corazón ante cuestiones como ésta: ¿Qué utilidad tiene la adoración? Es una convicción de fe que el que adora a Dios no pierde el tiempo, y que "el silencio madura la espera" (Himno litúrgico) y prepara en nosotros el recuerdo de Dios (Cf. Tit 3, 13) El "Santo, santo, santo" que se canta eternamente en el cielo (Cf. Is 6, 4) puede comenzar ya ahora, en la tierra, con notable provecho para nosotros y con la aprobación de Dios.

Dios cumple su palabra: "Pedid, buscad, llamad..." (Mt 7, 7; Lc 11, 9-13) Dios siempre responde, no se hace el sordo, siempre nos da algo, de ello debemos estar seguros, pero no siempre nos dará lo que pedimos porque, como indicamos antes con palabras de san Agustín, pedimos mal. Pensemos en un padre humano: no da a su hijo pequeño un arma que puede hacerle daño. Nunca se vuelve de la oración con las manos vacías. La fortaleza y la esperanza salen reforzadas. La seguridad y la alegría de que Dios Padre nos escucha y nos concede lo que nos conviene no pueden quedar empañadas por no haber conseguido lo que nosotros hemos pedido.

Todo esto tiene sentido desde la óptica de la fe y de la esperanza, y sólo puede entenderse si se ha asimilado el principio de la gratuidad, este principio es absolutamente necesario para entender a Dios. Hay que hacer el camino de la fe y fiarse de Dios para llegar a comprender la eficacia de la oración.

Y no olvidemos que la oración siempre es atendida por Dios, aunque no nos conceda lo que pedimos. Nunca salimos de la oración como entramos, se cumple lo que dice el profeta: "La amargura se me volvió paz" (Is 38, 17), se recobra la paz perdida o se suaviza la herida dolorosa como han experimentado

infinidad de veces las almas sencillas. La oración actúa como sedante en el dolor, en la contrariedad, en el fracaso, en las situaciones de mayor desolación, y nos recuerda que nunca estamos solos, abandonados de Dios, que siempre está disponible para escucharnos, acogernos, ayudarnos

Merece la pena escuchar este extenso testimonio de san Agustín dirigido al hombre peregrino hacia la patria para que conjugue la promesa, la alegría, la fe, la esperanza y la posesión del bien apetecido: "¿Qué se nos da? ¿Qué se nos manda? ¿Qué se nos otorga? Que nos alegremos con el Señor ¿Quién puede alegrarse con algo que no ve? ¿O es que acaso vemos al Señor? Esto es aún solo una promesa, estamos guiados por la fe, no por la visión clara... Entonces será la alegría plena y perfecta, entonces el gozo completo, cuando ya no tendremos por alimento la leche de la esperanza, sino el manjar sólido de la posesión. Con todo, también ahora, antes de que esta posesión llegue a nosotros, podemos alegrarnos ya con el Señor. Pues no es poca la alegría de la esperanza que ha de convertirse luego en posesión. Sin embargo, poseemos ya ahora las primicias del Espíritu, que son como un acercamiento a aquel a quien amamos, como una previa gustación, aunque tenue, de lo que más tarde hemos de comer y beber ávidamente"<sup>65</sup>.

Señor, cura nuestra impaciencia cuando oramos pidiéndote algo, y haznos saborear el gozo, que nos das ya ahora como arras del gozo pleno y definitivo, de saber que estás a nuestro lado, que nos escuchas como Padre y compartes nuestra situación.

El difícil tema de la eficacia de la oración se clarifica desde la Palabra de Dios. En efecto, la impaciencia del orante porque no recibe cuanto pide al Señor contrasta con la paciencia de Dios en su relación con el hombre. A este tema de la paciencia de Dios penas se le concede espacio en la teología académica, sin embargo, es básico para entender la historia de la salvación y para la vida espiritual del creyente. Goza, por otra parte, de una amplia cobertura escriturística. Algunos datos básicos:

"*Dios es paciente*" (Rom 3, 26) afirma el Apóstol, de modo especial ante los pecados cometidos por el pueblo. Más aún, "*Dios soporta pacientemente*" (1 Pe 3, 20) a quienes no comparten sus planes ni hacen su voluntad. Hay en la Escritura una estrecha relación entre la fe y la paciencia: "*Sean que su fe, al ser probada, produce paciencia, y la paciencia logrará su objetivo*" (Sant 1, 3), este pensamiento responde al creyente que pide y no recibe inmediatamente lo pedido, pero no por ello debe decaer su esperanza en Dios.

---

<sup>65</sup> Sermón 21

Però hay un pasaje que afronta el tema que obsesiona al creyente: el Dios que no responde. Escuchemos: *“No es que el Señor se retrase en cumplir su promesa como algunos creen; simplemente tiene paciencia con nosotras...”* (2 Pe 3, 8). Solo Dios sabe el momento oportuno para actuar en provecho nuestro. Lo seguro y consolador es saber que *“somos salvadas gracias a la paciencia de nuestro Señor”* (2 Pe 3, 15).

La paciencia (la nuestra y la de Dios) es necesaria para que se cumpla en nosotros la promesa divina de salvación (Cf. Heb 10, 36.39). La fe es la clave. A la luz de la fe, como los justos del AT, se ve *“de lejos”*; basados en la promesa, lo que un día será realidad (Cf. Heb 11, 13.15).

## EPILOGO. A MODO DE “MEA CULPA” DEL ORANTE

1.- Actitud contemplativa y suplicante del orante “Deja un momento tus ocupaciones, hombrecillo, entra un instante en ti mismo, apartándote del tumulto de tus pensamientos. Arroja lejos de ti las inquietudes que te oprimen. Reposa en Dios un momento, descansa si siquiera un momento en él.

Di al Señor: “Enseñame a buscarte, muéstrame tu rostro, porque, si tú no me lo enseñas, no puedo buscarte. No puedo encontrarte si tú no te haces presente. Te buscaré deseándote, te desearé buscándote; amándote te encontraré, encontrándote te amaré”<sup>66</sup>.

2.- Nuestra oración deficiente. “Me acuso de haberme hecho un Dios fácil, dócil, comprensivo, manejable, reflejo solo de mis propios deseos, condición de mis éxitos, instrumento de mi gloria. Me acuso de haberme hecho un dios de bolsillo, cómodo y barato.

Me acuso de haber hablado en nombre de Dios, pensado en nombre de Dios, cuando, en realidad, pensaba, hablaba y obraba en nombre puramente mio. Me acuso de haber usurpado su firma y, sobre todo, su sello”<sup>67</sup>. “Mea culpa”.

<sup>66</sup> San Anselmo, *Prologion*, cap. 1.

<sup>67</sup> C. G. Valles, *Op. cit.*, 39-40.

**OTRO PAPADO PARA EL SIGLO XXI  
REFLEXIONES A PARTIR DE LA ENCÍCLICA UT UNUM SINT DE  
JUAN PABLO II**

**Dr. José Arregi\***

**ABSTRACT:**

*This article takes into consideration the main elements of the encyclical Ut Unum Sint of Pope Jon Pal II and makes an analysis of its theological presumption. In the context of ecumenism there is a new evaluation of the situation of Primacy of the Pope, in both aspects symbolic and juridical. There is an evolution towards Ut Unum Sint after already two decades and in th present pontificate of Francis*

**KEY WORDS:**

*Church, Encyclical, History, Pope Francis.*

*Este artículo es parte del número colectivo para revistas latinoamericanas de teología, animado por la Comisión Teológica Latinoamericana de la ASETT/EATWOT para 2017.*

En 1995, Juan Pablo II en la Encíclica *Ut unum sint* expresó la voluntad de buscar una nueva manera de ejercer el primado del obispo de Roma como ministerio de comunión de todas las Iglesias. La propuesta suscitó interés en todas las Iglesias, pero muy pronto quedó relegada al olvido.

En las páginas que siguen señalaré los elementos nucleares del documento y analizaré críticamente sus presupuestos teológicos. ¿No siguen

---

\* José ARREGI nació en Aezpirita (País Vasco, España, 1952). Se doctoró en Teología en el Instituto Católico de París. Es profesor en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Deusto. En el año 2010 le fue retirada la licencia cáñónica para la enseñanza de la teología y abandonó la Orden franciscana y el sacerdocio. Es fundador de HEMEN, revista de pensamiento religioso en vasco, así como coordinador de una colección de textos fundacionales de las diversas religiones en vasco. Entre sus últimas obras destacan: *¿Qué dios de Dios? 40 escritores vascos de hoy responden* (Universidad de Deusto, Euzkadi 2010); *Cristianismo. Historia. Mundo moderno*. (Nueva Utopía, Madrid 2011); *Jesús siglo XXI*. (Ferdin, Madrid 2011); *Invocación a la esperanza* (Herder, Barcelona 2015).

estando demasiado anclados en el pasado? ¿En *Ut unum sint* no sigue todavía el obispo de Roma prisionero del papado? La tesis es sencilla: para avanzar "oh, sígueme" (Jn 21,22) hacia una comunión de las Iglesias propia del siglo XXI es imprescindible reformar enteramente el marco conceptual, imaginario e institucional de la Iglesia y de los ministerios. Y así reimaginar otro "ministerio de Pedro", liberado del "orden sagrado", de la "sucesión" y de Roma.

## I. LA NOVEDAD Y LA AMBIGÜEDAD DE UNA FRASE

*Ut unum sint* (Para que sean uno) es una encíclica sobre "el empeño ecuménico", y se presenta como un comentario del Decreto del Concilio Vaticano II *Unitatis Redintegratio* (1964), del que están tomadas casi la mitad de las 162 citas. Su interés, sin embargo, se centra en el papado, problema mayor del ecumenismo.

El ministerio del obispo de Roma, reconoce la encíclica, "constituye una dificultad para la mayoría de los demás cristianos, cuya memoria está marcada por ciertos recuerdos dolorosos" (UUS 88). Habría que decir más bien "la dificultad", como afirmó abiertamente Pablo VI en 1967: "El papa, lo sabemos, es sin duda el obstáculo más grave en el camino del ecumenismo"<sup>1</sup>.

El pasado y el presente lo corroboran. En los años 90 del siglo XX, después de tres décadas posconciliares de empeño más o menos optimista, todos los esfuerzos ecuménicos habían encallado una y otra vez en la "roca de Pedro", mejor dicho, en la roca del papado vaticano. Las comisiones teológicas intereclesiales llegaban sin mayores dificultades a acuerdos básicos en los grandes debates que nos habían dividido en el pasado: el Filioque, la justificación, los sacramentos, María... Bastaban la buena voluntad y la lectura crítica de los textos fundantes del cristianismo, sobre todo el Nuevo Testamento. Ni siquiera cierto primado simbólico del obispo de Roma era un obstáculo insalvable: las Iglesias ortodoxas nunca tuvieron inconveniente en aceptarlo, siempre y cuando no fuera un primado jurisdiccional; algo similar podría decirse incluso de la Iglesia luterana. Pero el diálogo fracasaba en el momento en que Roma reivindicaba un primado entendido como poder jurisdiccional sobre las demás Iglesias. Ahí ya no era posible avanzar. El problema es el papado.

Inesperadamente, el propio Juan Pablo II, el papa conservador e inflexible, vino por fin a reconocerlo en la Encíclica. Tras haber recalcado insistentemente el papel vital e irremplazable del obispo de Roma en la

<sup>1</sup> Discurso al Secretariado para la promoción de la unidad de los cristianos (27 de abril de 1967, AAS 39 (1967), p. 498.

comunion verdadera de todas las Iglesias, afirma: "Estoy convencido de tener al respecto una responsabilidad particular, sobre todo al constatar la aspiración ecuménica de la mayor parte de las Comunidades cristianas y al escuchar la petición que se me dirige de encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva" (UUS 95).

Por esa frase se cita y se seguirá citando la Encíclica. La sorpresa y el interés suscitados por estas palabras fueron considerables. Un papa de arraigadas posiciones tradicionalistas reclamaba la necesidad de repensar la figura del obispo de Roma, su función en la Iglesia. Esa frase constituye la principal o la única aportación novedosa de la encíclica, el único paso adelante en relación con la Constitución conciliar *Lumen Gentium* sobre la Iglesia y el Decreto conciliar *Unitatis Redintegratio* sobre el ecumenismo.

Pero ¿en qué consiste, justamente, "lo esencial" del primado o de la misión del obispo de Roma? He ahí el nudo de la cuestión que la Encíclica deja prácticamente intacto. La sección consagrada a la función del papa en el camino ecuménico hacia la comunión se abre con esta frase: "La Iglesia católica es consciente de haber conservado el ministerio del Sucesor del apóstol Pedro, el Obispo de Roma, que Dios ha constituido como principio y fundamento perpetuo y visible de unidad" (UUS 88). Los términos que subrayo en cursiva son a cuál más equívocos y confusos tanto desde el punto de vista histórico como teológico, pero la encíclica ni los clarifica ni justifica; los da por supuesto como si supiéramos qué significan. Los establece como fundamento sin fundamentarlos.

Se comprende que todos los intentos llevados a cabo desde entonces hasta hoy por proponer una nueva forma de ejercicio del "primado" romano hayan fracasado: así la reunión de especialistas convocada por la Congregación para la Doctrina de la fe al año siguiente de la Encíclica, en 1996, sobre el tema: "El primado del Sucesor de Pedro"<sup>2</sup>; así también la Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio para la Unidad de los Cristianos en el 2001, que ofreció un balance sobre lo esencial de las diversas propuestas y estudios aparecidos a raíz de la publicación de *Ut unum sint*<sup>3</sup>. Todo se limitaba a vagas propuestas en torno a la sinodalidad y a disquisiciones sin fin sobre lo que significan el primado y la infalibilidad.

Y se comprende que, diez años después de *Ut unum sint*, el cardenal Kasper hiciera suya la expresión empleada por Pablo VI en 1967 y volviera a

<sup>2</sup> Sus Actas están recogidas en *Il Primato del successore di Pietro. Atti del Simposio Teologico* (1996), Città del Vaticano 1996.

<sup>3</sup> Publicado en el boletín oficial del Consejo *Service d'Information - Informacion Service*, 2002:II-29-42.

reconocer que el papado es el "mayor obstáculo para la plena comunión ecuménica"<sup>4</sup>. Hoy, 21 años después de la Encíclica, constatamos que no se ha dado ningún paso para hacer efectiva la voluntad de "encontrar una forma de servicio del primado... que se abra a una situación nueva"<sup>5</sup>.

Es como si no se supiera hacia dónde avanzar. Pero la Encíclica apunta una dirección: el pasado. ¿Es la dirección correcta?

## 2. ¿BASTA CON VOLVER AL PRIMER MILENIO?

*Ut unum sint* propone como modelo a seguir la relación entre las Iglesias de Oriente y Occidente durante el primer milenio, antes de la división de 1054. Da por supuesto que todas las Iglesias durante ese tiempo reconocían al obispo de Roma como garante último de la plena comunión: "El camino de la Iglesia se inició en Jerusalén el día de Pentecostés y todo su desarrollo original en la *oikumene* de entonces se concentraba alrededor de Pedro y de los Once (cf Act 2, 14). Las estructuras de la Iglesia en Oriente y Occidente se formaban por tanto en relación con aquel patrimonio. Su unidad, en el primer milenio, se mantenía en esas mismas estructuras mediante los Obispos, sucesores de los Apóstoles, en comunión con el Obispo de Roma. Si hoy, al final del segundo milenio, tratamos de restablecer la plena comunión, debemos referirnos a esta unidad estructurada así" (UUS 35; cf. 56 y 61).

Hay que reconocer la carga innovadora que contiene el hecho de proponer el primer milenio como modelo para el ejercicio actual del primado romano. ¿En el primer milenio no existían todavía los dogmas del primado de jurisdicción y de la infalibilidad definidos por el Vaticano I en 1870! ¿Estaba el papa pensando en derogarlos? Sería inimaginable en cualquier papa, y más si cabe en Juan Pablo II. Más razonable es pensar que se refería a la necesidad de ejercer el primado y la infalibilidad de acuerdo al modelo del primer milenio, pero "sin renunciar a lo esencial". Y aquí volvemos a encontrarnos en el impasse de siempre: ¿en qué consiste lo esencial de esos dogmas? ¿Se encuentra en el primer milenio alguna "estructura" unánimemente aceptada por las Iglesias, asimilable al primado de jurisdicción y a la infalibilidad?

Si apela a la historia como criterio, debiera atenerse a los datos de la historia. Dejemos, pues, hablar a la historia. ¿Qué nos enseña sobre la relación del obispo de Roma con las demás Iglesias y la función que desempeñó en la

<sup>4</sup> W. Kasper, *Comisar de unidad. Perspectivas para el ecumenismo*, Cristiandad, Madrid 2008, p. 198.

<sup>5</sup> Juan María Laboa afirma al respecto: "Fuera de la frase de la encíclica, Roma no ha dado un paso en esa dirección ya el tema ha vuelto a plantearse" ("El papado entre el medioevo y la actualidad", en Diego Telsada [coord.], *El papado en la Iglesia y en el mundo de hoy*, PPC, Madrid 2014, p. 102).

comunidad de las mismas durante el primer milenio? He aquí una síntesis de los datos principales<sup>6</sup>:

- hasta las últimas décadas del s. II, la Iglesia de Roma –formada de diversas iglesias o comunidades– no estuvo regida por ningún “obispo”, sino por un “colegio de presbíteros”;

- gozó entre todas las Iglesias de especial prestigio y autoridad moral, debido sobre todo a que allí se guardaban la tumba y la memoria de Pedro y Pablo (muertos en Roma probablemente durante la persecución de Nerón del año 64), y a la generosidad de que dio prueba en el sostenimiento económico de otras iglesias más pobres –a ello se refiere Ignacio de Antioquía al decir que la comunidad de Roma es “la que preside en la caridad” , y también sin duda a que era la capital del Imperio romano (“ciudad eterna” y “cabeza del mundo”);

- hacia finales del s. II, Ireneo de Lyon elabora la “lista de sucesión apostólica” de los obispos de Roma, pero tales listas eran comunes en otras muchas iglesias que se consideraban fundadas por algún apóstol.

- el mismo Ireneo reconoce a la Iglesia de Roma la “primacía”, pero no la potestad para intervenir en otras iglesias; lo mismo enseñará San Cipriano, obispo de Cartago, a finales del s. III;

- desde finales del s. II, los obispos de Roma empiezan a intervenir, pero consta que su intervención a menudo no era aceptada (por ejemplo, cuando la Iglesia de Asia Menor, con Ireneo al frente, se opuso al cambio de fecha de la Pascua que el “papa” Víctor quiso imponer, o como cuando Cipriano de Cartago se enfrentó al “papa” Esteban en la cuestión del bautismo administrado por los herejes);

- a partir del s. III, se desencadenó una gran pugna por el poder entre las grandes metrópolis del imperio (Roma, Alejandria, Antioquía y luego sobre todo Constantinopla, fundada por Constantino en el año 330);

- el prestigio y la autoridad de Roma aumentaron sensiblemente cuando la ciudad entera se cristianizó, y más una vez que el emperador abandona Roma y se establece en Rávena en el año 402, asumiendo así el obispo de alguna forma

<sup>6</sup> Cf. S. Acosta, *El papado en la Antigüedad*, Ediciones del Orto, Madrid 2000; J. Guyon, “Roma cristiana. Roma eterna. El lugar alcanzado por la Iglesia de Roma durante la Antigüedad tardía”, en A. Carbin (dir.), *Historia del cristianismo*, Ariel, Barcelona 2007, pp. 61-64; J. Guilla, *Pedro y Roma*, Herder, Barcelona 2009; F. Hübner, “¿Cómo entender el Papado? Algunos apuntes de orden histórico”, en *Ítem*: 429 (<http://servizioukuinunia.org/itcm/429.htm>); J.M. Tillard, *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado*, Sol Tercer, Santander 1986; K. Schatz, *El papado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días*, Sol Tercer, Santander 1996. Fernando Rivas nos ofrece una buena síntesis sobre el primado de Roma en los primeros siglos en “El primado de Roma en la Antigüedad”, en Diego Toboada (coord.), *El papado en la Iglesia y en el mundo de hoy*, o.c., pp. 41-64.



Pero es preciso añadir una reflexión sobre el valor de modelo vinculante que la Encíclica atribuye a las estructuras eclesiales del primer milenio. Aun en el hipotético caso de que el obispo de Roma hubiera ejercido desde el principio una real potestad sobre todas las otras iglesias y hubiera sido efectivamente reconocida por éstas, ¿estaríamos por ello obligados a reproducir hoy esas estructuras de un pasado remoto? No podemos ignorar ni relegar el pasado a la tarea de reconstruir la comunión de las Iglesias en el presente, pero la fidelidad al pasado no consiste en reproducirlo servilmente, sino en dejarse inspirar para avanzar creativamente hacia otra Iglesia, otros ministerios, otro modelo de comunión. Solo así será posible el propósito que formula la Encíclica en su afirmación clave: "encontrar una forma de ejercicio del primado que... se abra a una situación nueva" (LUS 95). Reproducir las estructuras del primer milenio sería traicionarlo gravemente. Ser fieles al Espíritu que guió a las Iglesias de la antigüedad significa seguir caminando, abriendo caminos inéditos como ellas hicieron.

### 3. ¿Y QUÉ PENSAR DE LA "VOLUNTAD DE CRISTO"?

Los cristianos volvemos a Jesús –a lo que lo dijo, hizo, quiso– para guiar nuestra vida, para construir el futuro justo y libre que él esperó, anunció, anticipó. La historia de Jesús, transformadora de la historia, es el criterio de nuestra praxis personal y eclesial. Nos remitimos a su historia para construir la nuestra. Al decir "historia de Jesús", me refiero a su vida humana movida por el Espíritu transformador, creador de nueva historia, de nuevo mundo. La historia de Jesús nos inspira y nos guía con su aliento espiritual.

*Ut unum sint* se remite a Jesús para sentar las bases de una nueva manera de ejercer el primado de Pedro. El número 95 (donde se contiene la famosa frase) se abre con la afirmación de que "la función del Obispo de Roma responde a la voluntad de Cristo", y afirma: "por el deseo de obedecer verdaderamente a la voluntad de Cristo, me considero llamado, como Obispo de Roma, a ejercer ese ministerio". Y en el número 96 el papa se pregunta: "La comunión real, aunque imperfecta, que existe entre todos nosotros, ¿no podría llevar a los responsables eclesiales y a sus teólogos a establecer conmigo y sobre esta cuestión un diálogo fraterno, paciente, en el que podríamos escucharnos más allá de estériles polémicas, teniendo presente sólo la voluntad de Cristo para su Iglesia, dejándonos impactar por su grito 'que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado' (Jn 17, 21)"

El n. 90 afirma: "En el Nuevo Testamento Pedro tiene un puesto peculiar (...). El lugar que tiene Pedro se fundamenta en las palabras mismas de Cristo, tal y como vienen recordadas por las tradiciones evangélicas". Se refiere a Mt 16,17-19, citado enteramente por el n. 91. Además, se citan tres veces las palabras de Jesús a Pedro: "Confirma a tus hermanos" de Lc 22,31 (UUS 4 y 91), y dos veces las palabras "Apacienas mis ovejas" de Jn 21,15-17 (UUS 91). Y se señala como "significativo" que, según 1 Cor 15,5, "Cristo resucitado se a aparezca primero a Céfus y luego a los Doce" (UUS 91). En el número 97 se dice: "La primera parte de los Hechos de los Apóstoles presenta a Pedro como el que habla en nombre del grupo apostólico y sirve a la unidad de la comunidad, y esto respetando la autoridad de Santiago, cabeza de la Iglesia de Jerusalén. Esta función de Pedro debe permanecer en la Iglesia para que, bajo su única Cabeza, que es Cristo Jesús, sea visiblemente en el mundo la comunión de todos sus discípulos".

La Encíclica no dice "voluntad de Jesús", sino "voluntad de Cristo", como es habitual en los documentos del magisterio jerárquico. Nos remite no tanto al Jesús histórico, sino a la figura de "Cristo" reinterpretada y "reconstruida" por las comunidades cristianas, y expresada en los textos evangélicos. Ahora bien, el Jesús de la historia es el primer criterio a la hora de reformar la Iglesia y sus ministerios o las relaciones ecuménicas en la "nueva situación" que vivimos, si no queremos correr el riesgo de apoyarnos, sin saberlo, sobre nuestros propios prejuicios proyectados sobre Jesús, o el riesgo de llamar "voluntad de Cristo" a lo que son meras creencias y de utilizar como argumento teológico lo que no pasan de ser meras convicciones. Esta confusión de planos se da a menudo en el magisterio jerárquico, y la Encíclica que nos ocupa es un ejemplo.

Es necesario, pues, atender a los especialistas y tener en cuenta los datos que, en relación con la figura de Pedro, muchos y buenos exegetas consideran históricamente seguros<sup>9</sup>. He aquí un breve resumen:

- Aunque no todas las noticias que el Nuevo Testamento ofrece sobre Pedro sean históricas, nadie pone en duda que ocupara un puesto destacado entre los discípulos, que Jesús le hubiera conferido un papel especial en la tarea de anunciar el Reino y de reunir al Israel disperso, y que su figura siguiera siendo recordada después de su muerte y hgada en especial a algunas Iglesias, como la Iglesia de Mateo (¿Antioquia?) o Roma, donde murió;

- Es muy probable que, después de la muerte de Jesús y de la dispersión (si la hubo) de los discípulos/as, Pedro haya liderado su reunificación en torno a

<sup>9</sup> Una buena síntesis en Severiano Buitrago, "Fundamentos bíblicos del ministerio de Pedro", en D. Tolosa (dir.), *El papado en la Iglesia y en el mundo de hoy*, v.c., pp. 9-10.

la confesión de que ha sido resucitado o exaltado por Dios; así habría que entender el que sea "el primero" al que Jesús resucitado "se le aparece" (I Cor 15,5; Lc 24,34), aunque bien pudo compartir ese papel con María de Magdala u incluso corresponderle a ésta el protagonismo de la confesión pascual<sup>10</sup>;

- Hay un amplísimo consenso en que el texto de Mt 16,17-19 es creación pospascual propia de Mateo u de la tradición que recoge; podría tener como finalidad reivindicar el lugar o la autoridad de la propia iglesia (tal vez Antioquía, donde probablemente escribe Mateo, o alguna otra cercana) en cuanto fundada por Pedro, frente a otras iglesias que aplaban a Pablo o al "Discípulo Amado"; el poder de "atar y desatar", que ahí se atribuye a Pedro, se aplicó primero a los discípulos en general (Mt 18,18) o a los Doce (Jn 20,23).

- El Discípulo Amado, personaje distinto del apóstol Juan y no perteneciente al grupo de los Doce, reconoce la primacía de Pedro (Jn 20,6; 21,3.11.15-19), pero exige autonomía frente a él y no acepta ser controlado por él (Jn 21,22-22);

- Merece destacarse el hecho de que también Pablo reconoció la preeminencia de Pedro (Gal 1,18; 2,1-10), pero ello no le impidió enfrentarse a él duramente en Antioquía (Gal 2,11-14), e incluso romper con él definitivamente, pues a partir de ese episodio (¿año 49?) no tenemos noticia de que hayan tenido más relación. Por cierto, una de las cosas llamativas y tal vez significativas de *Ut unum sint* es el olvido y la relegación de la figura de Pablo, siendo así que para muchas Iglesias fue más importante que Pedro;

- Por lo demás, las Iglesias neotestamentarias se organizaron internamente de maneras muy diversas; no hay más que mirar a las comunidades de Jerusalén, Antioquía, Corinto y Roma<sup>11</sup>

En conclusión: según los datos exegéticos de que disponemos, Jesús no pensaba en una Iglesia futura provista de unas estructuras organizativas (anunció más bien la llegada de una transformación profunda del mundo que llamaba "Reino de Dios", que comportaba la eliminación de todas las enfermedades e injusticias, y cuya realización era algo inminente). No confió a Pedro ninguna misión hereditaria en el futuro por un "sucesor", ni constituyó el grupo de Doce para presidir la Iglesia o las Iglesias, sino para simbolizar y promover la reunificación final de los judíos de la Diáspora. De hecho, parece seguro que la mayoría de los Doce no presidieron ninguna Iglesia y que, por el contrario, algunos que no eran de los Doce sí lo hicieron; es el caso de Santiago, el hermano de Jesús, en Jerusalén, y el caso del Discípulo Amado que fue la

<sup>10</sup> Así G. Theissen A. Merz, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 548.

<sup>11</sup> Cf., por ejemplo, S. Blanco, "Al principio era la diversidad: de las múltiples comunidades cristianas a la única Iglesia", en *Símbolus Legionense* 4<sup>o</sup> (2004), pp. 225-259.

figura de referencia de importantes comunidades; es el caso, en particular, de Pablo, que fundó y "gobernó" numerosas Iglesias. Ni en la mente de Jesús ni en las comunidades del Nuevo Testamento encontramos nada que se parezca a un obispo de Roma como "sucesor de Pedro", y cuanto menos a un "primado de jurisdicción" en el sentido en que la Encíclica *Ut unum sint* parece atribuirle.

Pero esta conclusión quedaría incompleta sin añadir otra reflexión: aun cuando el Jesús histórico hubiera conferido expresamente a Pedro la potestad para presidir a la Iglesia en general, para ser el fundamento y la garantía de su comunión, para tomar la última decisión y pronunciar la última palabra en todas las cuestiones de doctrina y de moral, ¿estaríamos por ello hoy, dos mil años después, sujetos a esa práctica y obligados a mantenerla tal cual? ¿No sería eso tanto como negar la historicidad, la humanidad, la "encarnación" humana e histórica de Dios en él? ¿No nos condenaríamos así a bloquear la acción del Espíritu y la transformación de nuestra Iglesia y de la historia?

#### 4. ¿QUÉ MODELO DE UNIDAD, COMUNIÓN, ECUMENISMO?

"*Que todos sean uno*". El título de la Encíclica retoma la oración de Jesús, citada 6 veces en el texto (LUS 9, 23, 26, 96, 98), y calificada incluso de "grito" (n. 96). Los términos "unidad" o "unión" se repiten unas 200 veces, más 130 veces el término "comunión".

La pregunta crucial es: ¿Qué modelo de unión? ¿Es necesaria una unidad institucional orgánica y centralizada? ¿Un solo rebaño bajo un solo pastor? *Ut unum sint* reconoce la necesidad de superar el modelo ecuménico que se impuso durante el segundo milenio, centrado en la figura de un papa plenipotenciario, pero sigue aferrada a un modelo demasiado romnocéntrico y demasiado papista.

**Un modelo demasiado romnocéntrico** La Iglesia romana sigue considerándose el centro y la base. Siguiendo a la Constitución sobre la Iglesia *Lumen Gentium* y al Decreto sobre el ecumenismo *Unitatis Redintegratio* del Concilio Vaticano II, afirma que la Iglesia católica romana es aquella en la que se ha guardado la plenitud de la verdad y, por lo tanto, la garantía de la plena comunión: "*La Constitución Lumen Gentium, en una de sus afirmaciones fundamentales recogida por el Decreto Unitatis Redintegratio, declara que la única Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica [LG 8; UR 4]. El Decreto sobre el ecumenismo señala la presencia en la misma de la plenitud (plenitudo) de los medios de salvación [UR 3]. La plena unidad se realizará cuando todos participen de la plenitud de medios de salvación que Cristo ha confiado a su Iglesia*" (LUS 86; la misma cita en el n. 10).

Señ conocidas las discusiones conciliares que desembocaron en la elección del término *subsistit* en lugar de *est*, queriendo evitar la mera identificación de la única Iglesia con la Iglesia católica romana. Tampoco *Ut unum sint* las identifica sin más, pero insiste en que solo en ella se halla ya presente la plenitud salvífica. El n. 14 lo reitera: "*Los elementos de esta Iglesia ya dada existen, juntos en su plenitud, en la Iglesia católica y, sin esta plenitud, en las otras Comunidades*" (cita UR 4, pero no textualmente; la segunda parte, "sin esta plenitud en las otras Comunidades", no se encuentra en UR de manera tan rotunda y clara). Así pues, la plena comunión solo será posible a las demás Iglesias en la medida en que se incorporen a la plenitud — "plenitud de gracia y de verdad" (UUS 10) existente solamente en la Iglesia católica romana. Más aun: "*La Iglesia católica (...) sostiene que la comunión de las Iglesias particulares con la Iglesia de Roma, y de sus Obispos con el Obispo de Roma, es un requisito esencial —en el designio de Dios— para la comunión plena y visible*" (UCS 97). El Decreto *Unitatis redintegratio* no se expresaba en esos términos tan tajantes; lo hará pocos años después la Encíclica *Dominus Iesus* (2000).

**Y un modelo demasiado papista.** La Encíclica llama a revisar la forma de ejercer el ministerio papal, pero no contempla ningún cambio de modelo de dicho ministerio ni ninguna merma sustancial de los poderes que los dogmas católicos le han atribuido en el segundo milenio: el primado y la infalibilidad.

Al obispo de Roma se le reconoce como "*el signo visible y la garantía de la unidad*" (UUS 90), pero advierte que no se limita a ser "signo", sino que además posee el "poder" —en definitiva, el primado jurisdiccional y la infalibilidad— para ejercer su misión simbólica. En el n. 94 leemos: "*El Obispo de Roma, con el poder y la autoridad sin los cuales esta función sería ilusoria, debe asegurar la comunión de todas las Iglesias. Por esta razón, es el primero entre los servidores de la unidad. Este primado se ejerce en varios niveles, que se refieren a la vigilancia sobre la transmisión de la Palabra, la celebración sacramental y litúrgica, la misión, la disciplina y la vida cristiana. Corresponde al Sucesor de Pedro recordar las exigencias del bien común de la Iglesia, si alguien estuviera tentado de olvidarlo en función de sus propios intereses. Tiene el deber de advertir, poner en guardia, declarar o veces inamovible con la unidad de fe esta o aquella opinión que se difunde. Cuando las circunstancias lo exigen, habla en nombre de todos los Pastores en comunión con él. Puede incluso —en condiciones bien precisas, señaladas por el Concilio Vaticano I— declarar ex cathedra que una doctrina pertenece al depósito de la fe [cita la fórmula de la definición de la infalibilidad en el Concilio Vaticano I: DS 3060]. Testimoniando así la verdad, sirve a la unidad*".

La conclusión se impone: La comunión con el Sucesor de Pedro "es un requisito esencial en el designio de Dios— para la comunión plena y visible" (UUS 97).

Así pues, el obispo de Roma mantiene la última palabra. "La autoridad docente tiene la responsabilidad de expresar el juicio definitivo" (UUS 81). Y ha quedado bien claro que el "Sucesor de Pedro" es el único habilitado para, en última instancia, "declarar ex cathedra que una doctrina pertenece al depósito de la fe", para enseñar la verdad.

La verdad. El término "verdad" se encuentra 66 veces, más 16 veces expresiones como "verdadera unión", "verdadero ecumenismo", "verdadera fe"... La unidad, insiste la Encíclica, es inseparable de la verdad. El discurso como el de Pablo respecto de Pedro no se tolera. La diversidad, con medida<sup>14</sup>. La medida, en última instancia, la decide Roma.

Es una Encíclica sobre la verdadera unidad, sobre la unión en la verdad. Pero las preguntas se multiplican aquí y las cuestiones se complican. ¿Qué es la verdad? ¿Quién la conoce? ¿Puede ser expresada adecuadamente de una vez por todas? Se afirma que "la expresión de la verdad puede ser multiforme", pero añade enseguida que las nuevas formas de expresión han de presentar "el mensaje evangélico en su inmutable significado" (UUS 19). ¿Un significado inmutable? Es una grave contradicción, si, como es correcto, llamamos "significado" al sentido (siempre parcial, cultural, histórico) expresado en una palabra u en todas las palabras. Lo inmutable - ¿existe lo inmutable? ¿Es "Dios" mismo inmutable en el sentido que damos a este término?—, en cualquier caso, lo inmutable" sería más bien el "referente", el "sentido desconocido e inexpressable" al que se "refieren" todas las palabras y que siempre las trasciende. El significado es lo que dice la palabra; el referente es lo que la palabra quiere y nunca logra decir del todo. El referente es la "verdad", el Misterio indecible que ninguna palabra humana es capaz de expresar.

Aquí tocamos el punto débil decisivo de la Encíclica sobre la comunión. Da por supuesto que el significado inmutable puede identificarse con la verdad en sí, inmutable, y que el obispo de Roma, sólo él, posee la facultad de expresarla de manera plena. La antigua fórmula, a la que las Iglesias se atuvieron durante todo el primer milenio, decía que "la Iglesia de Roma preside en la caridad". *Ut unum sint* va mucho más allá, dice que el sucesor de Pedro

<sup>14</sup> "La legítima diversidad no se opone de ningún modo a la unidad de la Iglesia": afirma (UUS 59), pero es significativo que en ningún momento se recoja el parámetro siguiente de *Unitatis Redintegratio*: "La tradición transmitida por los apóstoles fue recibida de diversa formas y maneras. Por eso, desde los mismos comienzos de la Iglesia, fue explicada diversamente en cada sitio por la distinta manera de ser y la diferente forma de vida" (UR 14).

"debe presidir en la verdad y en el amor" (ULS 97). Ahí se identifican la fórmula lingüística definida *ex cathedra* y el Misterio indecible. Santo Tomás de Aquino se habría sobresaltado al leerlo.

Termino este apartado, como los anteriores, formulando la objeción o la cuestión de fondo para la que no se ofrece respuesta, y que no la podrá tener mientras no se opere una inversión profunda, un cambio radical de paradigma: ¿De dónde le viene al obispo de Roma el ministerio de ser "*principio y fundamento perpetuo y visible de unidad*" (ULS 88), "*el signo visible y la garantía de la unidad*" (ULS 90)? ¿Cómo adquiere el poder y la autoridad para desempeñar tal ministerio? "Por la ordenación", se dirá. Al igual que "Dios confirió a Cristo" todo poder, así Cristo se lo confirió a sus apóstoles con Pedro a la cabeza y éste a su sucesor por la sagrada imposición de las manos, y así sucesivamente hasta el obispo de Roma de hoy.

La Encíclica mantiene intacto el paradigma tradicional, piramidal, jerárquico. El poder sagrado proviene de lo alto y se transmite por sucesión jerárquica. Ese paradigma de fondo —propio tanto del primer como del segundo milenio— es lo que hace al papado —y, más allá, todo el sistema ministerial y todo el modelo institucional católico y cristiano en su conjunto— anacrónico e insostenible. No se trata de aplicar unos ciertos acomodos y actualizaciones al modo de ejercer el ministerio, sino de concebirlo según otro modelo radicalmente distinto. ¿Se vislumbra tal cambio de paradigma?

## 5. IMAGINEMOS QUE EL PAPA FRANCISCO...

Hace tres años y medio fue elegido papa un obispo "venido de lejos", argentino y jesuita, que quiso llamarse Francisco, camina con otro porte, habla con otra gracia y frescura, difunde al mundo de hoy un mensaje de acentos muy distintos a los que nos habían habituado los dos últimos papas.

Ciertamente, apunta pasos en la buena dirección con su frescura y libertad franciscana, con su invitación a ser "Iglesia en salida", en éxodo peregrino, en camino de liberación, "Iglesia que encuentra caminos nuevos", "Iglesia pobre, para y desde los pobres", "puesto de socorro" para cualquier herido que acuda y no aduana religiosa, doctrinal o moral para nadie ("¿quién soy yo para juzgar?"); con su denuncia de la "economía asesina" y su llamada a una "revolución de la ternura" y una "valiente revolución cultural" a la vez: con su nombre Francisco, su trato natural, su palabra cálida, su sonrisa inteligente y bondadosa; con su renuncia al palacio vaticano, al protocolo y al boato, y con su intencionada autodenominación como "obispo de Roma" y su afirmación de que "no debe esperarse del magisterio papal una palabra definitiva sobre todas las

cuestiones que afectan a la Iglesia y al mundo" y de que "no es conveniente que el Papa reemplace a los episcopados locales en el discernimiento de todas las problemáticas que se plantean en sus territorios" (*Evangelii Gaudium* 16).

Pero aún no se ha concretado ninguna reforma del ministerio papal y de todos los ministerios, del viejo paradigma que los sustenta. No sabemos a dónde llegará. Tampoco sabemos si realmente querrá avanzar mucho más allá de una reforma de la Curia y de su funcionamiento, hasta la reforma efectiva y radical del "ministerio petrino", hasta alumbrar otro papado acorde con la sociedad democrática de hoy y con la Iglesia que soñamos, profética y compañera. Y en el caso de que quisiera llegar hasta ese lugar necesario, no sabemos si se lo permitirán los poderes y los miedos, los intereses inconfesados, las conjuras ocultas, los frentes de resistencia.

Sueño con que un buen día, durante su eucaristía diaria de la capilla de Santa Marta, después de haberse proclamado el Evangelio del envío de los doce apóstoles (Mt 10,5-13), se levantara el papa Francisco y hablara así:

"¡Que la paz esté con vosotras, hermanas, hermanos de la Iglesia católica y de todas las Iglesias! Jesús nos envió a anunciar la paz y a curar, como peregrinos del mundo, sin alforjas ni bolsa ni bastón. Nos llamó a ser Iglesia de hermanas y hermanos, Iglesia hermana y compañera de todos los pobres y heridos de los caminos.

Yo no soy más que el menor de vuestros hermanos, pero la gracia del azar quiso ponerme aquí, como obispo de Roma y como papa, cargado de ropajes y poderes excesivos. Ha llegado el momento de tomar una gran decisión, arriesgada y tranquila. El Espíritu de Jesús, de María de Magdala y de Simón Pedro, de Francisco y de Clara de Asís nos animan. Seamos sencillos y valientes, demos un paso que hace siglos debimos dar.

Ha llegado el momento de soltar el lastre histórico que nos impide ser discípulos/as itinerantes de Jesús, profetas soñadores y subversivos como él. Ya no quiero hablaros como un personaje infalible investido de poderes sagrados, creaciones humanas espurias. Tomad mis palabras como mejor os parezca. Os propongo que juntos y en paz reinventemos o revirtamos todas las estructuras que hacen imposible que la Iglesia sea pobre, libre y hermana, sin olvidar el pasado ni alarmarnos a él, sin alarmarnos ni siquiera a nuestras Escrituras sagradas, sino dejándonos inspirar e impulsar por ellas. Es hora de que la Iglesia sea enteramente democrática, separe los poderes y se gobierne por un sistema más representativo de la voluntad de la gente que los sistemas democráticos vigentes, rehenes del sistema financiero.

Y quiero que empecemos por el papado, como soñó Juan Pablo I, como pidió Juan Pablo II en una frase olvidada de una Encíclica, como reclamó Benedicto XVI cuando era simple teólogo. Opino que los dogmas del primado jurisdiccional y de la infalibilidad papal, definidos por el Concilio Vaticano I, ya no tienen sentido hoy, y que no debemos perderlos en sutiles disquisiciones para hacerles decir lo contrario de lo que dicen a oídos de cualquiera; opino que ni siquiera es necesario derogarlos solemnemente, sino reconocerlos simplemente como esquemas lingüísticos y producciones humanas de otros tiempos, hoy inservibles, y dejarlos de lado con toda sencillez como hacemos con imágenes e ideas que por lo que fuere han dejado de valer. Y seguir adelante.

Y para seguir adelante por un nuevo camino, quiero dimitir y limitar de todos los títulos y atributos que el sueño de grandeza ha ido imputando al obispo de Roma: Sumo Pontífice, Vicario de Cristo, Sucesor de Pedro, Santo Padre, Papa. Quiero despojarme de todos los fastos y oropeles vaticanos, pobres despojos humanos de la historia, nuestra historia institucional tan poco evangélica a menudo. Y de ningún modo quiero ser ya el presidente de un Estado con todo el aparato estatal de nuncios y embajadores y relaciones de poder.

Quiero que nadie sea obispo por designación del obispo de Roma, y que todo obispo u obispa no sea más que el representante de su comunidad cristiana, y que ésta lo elija de una manera que deberemos concretar y articular entre todos, y que lo sea sólo por un tiempo prudencial. Quiero que el obispo u obispa de Roma sea, como el obispo de cualquier otra diócesis, elegido por los cristianos y cristianas de Roma, y que ya no vuelva a tener poder sobre los demás obispos de la Iglesia que llamamos Católica, cuánto menos sobre las demás Iglesias que llamamos "hermanas separadas" y que debemos llamar "hermanas" sin más.

Quiero que demos un gran paso adelante en el camino hacia el ecumenismo en el que llevamos un siglo encallados. Es un pequeño paso sencillo. Basta con que todas las Iglesias, empezando por la "Iglesia católica", nos reconozcamos las unas a las otras como verdaderas Iglesias de Jesús, sin exigimos cambiar nuestras particularidades. Que nos reconozcamos en profunda comunión espiritual y evangélica aunque seamos muy distintas en nuestras doctrinas e instituciones. Y que oremos todos los días para pedir, fomentar, acoger entre nosotros la máxima unidad en la mayor diversidad. Y que, desde el mutuo reconocimiento fraterno y sororal, las Iglesias creen las nuevas estructuras de "comunión", de representación y coordinación que les parezcan más convenientes.

Y con eso hasta, hermanas, hermanos. Volvamos a Jesús. Comencemos de nuevo. En el nombre de Jesús. Amén”.

# ECOLOGÍA Y ECONOMÍA DESDE UNA PERSPECTIVA TEOLÓGICA

Lic. Edgar Magallanes SJ<sup>1</sup>

## **ABSTRACT:**

*This work seeks to establish a relationship between economy and ecology by way of an analysis of the quantitative indicators in both areas. With the ecological crisis in the background, relevant topics related to faith and justice rooted in the competitive market model and the production model appear. Christian theology enters as an element that contrasts, questions and at the same time provides an alternative horizon of concrete relationships with the environment (consumption and mode of production) and with others (sustainability and social justice).*

## **KEY WORDS:**

*Economy and ecology, faith and justice, ecological awareness.*

## INTRODUCCIÓN

El tema ecológico día a día gana relevancia, al tiempo que el consumidor crece en conciencia como protagonista de mudanzas necesarias en una economía insostenible. La teología cristiana entra como elemento de contraste que interpela y al mismo tiempo otorga un horizonte alternativo de relaciones concretas con el medio ambiente (consumo y modos de producción) y con el prójimo (sostenibilidad y justicia social).

El método investigativo empleado para este trabajo fue la selección y análisis de fuentes secundarias de indicadores de instituciones con reconocimiento mundial sobre las áreas económicas y ecológicas, para periodos de estudios determinados y teniendo como unidad de análisis grupos de países según ingresos: Países de bajo ingreso, Países de medio ingreso y Países de alto

---

<sup>1</sup> Edgar Magallanes SJ estudia Teología en la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología en Belo Horizonte, Brasil desde enero de 2015 y fue primero de su promoción como Licenciado en Ciencias Actuariales por la Universidad Central de Venezuela, Caracas 2007. Este artículo fue revisado por el *Instituto de Teología Fr. Simivaldo Silva Tavares OFM*, experto en el área de eco-teología.

ingreso<sup>1</sup>. Entre las instituciones consultadas están: el Banco Mundial, *Credit Suisse*, *Global Footprint Network* y *Living Planet* de *World Wildlife Fund*. Al final del artículo se presenta una breve ficha técnica de estos indicadores.

Los datos obtenidos del análisis en esta primera fase sirven para realizar una comparación no causal entre grupos de países por ingreso. Para ello se compara por grupo de ingreso: el porcentaje de población relativa que representan respecto al global, su participación en la distribución de la riqueza global, el impacto de su huella ecológica<sup>2</sup>, la comparación entre esa huella y la biocapacidad<sup>3</sup> y finalmente la variación de la biodiversidad<sup>4</sup> en un periodo determinado. El resultado de esta comparación cuantitativa de lo económico-ecológico será el primer gran referente en la construcción del contexto. Ver. En la segunda fase, este primer referente cuantitativo será enriquecido con varios temas relevantes a nuestra materia. La tercera fase será contrastar el resultado anterior con “El Evangelio de la Creación”- Juzgar para, finalmente, vislumbrar algunos caminos posibles de acción – Actuar.

Una limitación del análisis cuantitativo en este trabajo es que la clasificación de los países por ingresos no es cerrada. Cada mes de julio el Banco Mundial adapta esta clasificación<sup>5</sup>. Por eso, al realizar la comparación de indicadores en periodos largos o años diferentes se tienen algunos países que han mudado de grupo. En consecuencia, el análisis se restringe a apuntar tendencias de la estructura en general y no a realizar determinaciones sobre ningún país específico.

La hipótesis de trabajo será ¿Es posible apostar por una alternativa de relaciones más justas con el ambiente y con el otro delante de la inminencia

<sup>1</sup> WB, *World Bank Country and Lending Groups*

Esta clasificación de grupos de países por ingresos se construye a todas las bases de datos de las instituciones mercenarías y se basan en la clasificación realizada y actualizada anualmente por el Banco Mundial, que clasifica a los países según el siguiente criterio. Para el presente año fiscal 2013, economías de bajo ingreso se definen como aquellas con un ingreso bruto Nacional per cápita (GNI per sus siglas en inglés), calculado usando el método del Atlas del Banco Mundial, de \$ 1.025 o menos en 2013; economías de ingreso medio bajo aquellas con un GNI per cápita entre \$ 1.026 y \$ 4.035; economías de ingreso medio alto aquellas con un GNI per cápita entre \$ 4.036 y \$ 12.475; economías de alto ingreso aquellas con un GNI per cápita de \$ 12.476 o superior (traducción propia).

<sup>2</sup> Global Footprint Network, *Ecological Footprint Atlas 2013*, p. 104. Huella ecológica mide el área en hectáreas requeridas para producir los bienes ecológicos y servicios para el consumo.

<sup>3</sup> WWF, *Living Planet Report 2014*, p. 164. Biocapacidad: es la capacidad de los ecosistemas para producir materiales biológicos útiles para absorber materiales desechados (específicamente, dióxido de carbono CO2) generados por los humanos, usando esquemas de manejo y tecnologías. (traducción propia).

<sup>4</sup> WWF, *Living Planet Report 2014*, p. 9. Biodiversidad: es el número y tamaño de especies vertebradas. El cálculo de Global Living Planet Index para 1970 se realiza sobre una base de 10.380 poblaciones de 1.038 especies de mamíferos, aves, reptiles, anfibios y peces.

<sup>5</sup> Ver la nota 1

ecológica y a pesar de los cambios que esto signifique sobre los modos de consumo y de producción?

### COMPARACIÓN CUANTITATIVA ECONÓMICO-ECOLÓGICA

A partir de los años 60 surgen iniciativas por cuantificar, medir y estimar, procesos a nivel global de manera sistemática y sobre un número importante de indicadores año tras año. El Banco Mundial ha sido la institución más importante al frente de estas iniciativas con la colaboración de instituciones por regiones, grupos de países y países.

Los indicadores, inicialmente medidos que eran meramente económicos, se han expandido a otras áreas, como la social y humana<sup>8</sup>. Más o menos simultáneamente, surge el deseo de cuantificación ecológica, como respuesta a la preocupación por la contaminación sufrida con el crecimiento económico global de la década de los 50<sup>9</sup>. Sin embargo, la sistematización y medición global de este tipo de indicadores, por más compleja, es más reciente<sup>10</sup>.

Para este artículo, la fecha mínima de comparación para indicadores económicos será 1990, para indicadores ecológicos 2007. Para el tema de la biodiversidad, se tiene acceso a un indicador a partir de 1970. Entre los resultados obtenidos de la comparación de indicadores económicos y ecológicos se constata lo siguiente:

Una gran desigualdad en la participación económica, entre países<sup>11</sup>, donde el 20% de la población global, que pertenece a países de alto ingreso, posee el 81% de la riqueza global y 86% de la riqueza financiera global (para 2015)<sup>12</sup>. Por otro lado, la mayoría de estas países son deudores de biocapacidad, es decir, que el impacto de la huella ecológica de estos supera la biocapacidad que poseen en sus territorios. El exceso de huella ecológica o se sobrecarga sobre el mismo territorio, agotándolo, o se exporta a países de medio o de bajo ingreso, aconteciendo el fenómeno conocido como traspaso de la huella ecológica.

<sup>8</sup> *World Data Bank: Working for a World Free of Poverty*. Ver las bases de datos sobre Nutrición saludable y Población, Pobreza e Igualdad, Educación, Género...  
BERMAJUROVIC, *Sociedad de riesgo e responsabilidad socioambiental*, p. 18.

<sup>9</sup> Los indicadores ecológicos globales más antiguos los tenemos sobre la biodiversidad, desde 1970 recabados por *World Wildlife Fund*.

<sup>10</sup> STERLI, *Global Health Monitor 2011*, pp. 19-22 y 91-94. Para el cálculo de esta participación de la riqueza se agrupan países según la clase que está en las páginas de la 19-22 y se crea un agregado de riqueza total por tres grupos de países: Ingreso alto, Ingreso medio e Ingreso bajo.

<sup>11</sup> STERLI, *Global Health Report 2013*, p. 4. Si esta desigualdad se mide a nivel individual (de adultos) la desigualdad es todavía mayor, donde el 1% de la población posee la mitad de la riqueza global.

Los países de alto ingreso (20% de la población mundial) son deudores globales de biocapacidad en un 99%<sup>11</sup>, es decir, que la huella ecológica de sus consumos constituye el doble de la biocapacidad que poseen<sup>12</sup>. Por su parte, la titulación que reciben algunos países de ingreso medio o bajo como acreedores de biocapacidad<sup>13</sup>, no se traduce de manera automática ni siquiera en promesa de mejora económica. Muy por el contrario, al calcular la media del stock de la deuda externa para los países de bajo ingreso entre los años 2000 a 2015, esta gira en torno a 41% de la media del ingreso bruto nacional (IBN) para el mismo período y para los países de ingreso medio, en 25%. Es decir, que parte de sus recursos ecológicos pueden verse comprometidos como garantía de pago de la deuda externa.

A pesar de esto, todos los grupos de países por ingreso se consideran deudores globales de biocapacidad, y producen en conjunto un exceso de huella ecológica global de (52%) medio planeta. Son recursos ecológicos renovables que en un año el planeta no consigue restituir. Aún los países de bajo ingreso, como bloque, son deudores en un 10% de biocapacidad, es decir que su consumo está por encima de la biocapacidad que su territorio posee. Es decir, más allá de una cuestión de obvia injusticia social, por desigualdad económica, entre grupos de países por ingreso que traspasan su huella ecológica, existe una injusticia sistémica en contra del medio ambiente; un modelo de consumo estructuralmente insostenible. Ver cuarta columna de la siguiente tabla: "Acreedores y Deudores Globales de Biocapacidad"<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> EWING, *The Ecological Footprint Atlas 2010*, pp. 28-31. Ver fórmula de cálculo en la Ficha Técnica de Indicadores. Nota los grupos de países de ingreso medio alto y de ingreso medio bajo fueron agrupados como países de ingreso medio, a través del cálculo del promedio ponderado por la población.

<sup>12</sup> Global Footprint Network, *Ecological Footprint of Nations*. Esto no supone que todo se importe de países de ingreso medio y bajo, también puede suceder que se explore la biocapacidad por sobre un nivel en que la naturaleza no pueda reponer sus recursos ecológicos. Sin embargo, esto acontece poco en los países desarrollados debido a una rigurosa legislación ambiental.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> EWING, *The Ecological Footprint Atlas 2010*, pp. 28-31. América Latina posee el 26% de la biocapacidad mundial para 2007, de la cual Brasil posee más de la mitad.

### Comparación de Indicadores Económicos y Ecológicos seleccionados por Grupo de Países según Ingreso

Fuente	<i>The World Bank</i>	<i>Credit Suisse</i>	<i>Ecological Footprint Network</i>	<i>Living Planet WWF</i> <sup>15</sup>
Indicador	Parte de la población (% del Total de la Población Global)	Parte de la Riqueza Global (% del total de la Riqueza Global)	Acreedores e Deudores Globales de Biocapacidad	Pérdida de Biodiversidad (% de)
Grupo de ingreso	2010	2015	2007	Entre 1970-2010
Alto Ingreso	20%	81%	-99%	10%
Medio Ingreso	72%	16%	-43%	-18%
Bajo Ingreso	8%	3%	-10%	-58%
Mundo	100%	100%	-52%	-52%

Fuente: Elaboración propia con base a las fuentes citadas en el encabezado.

Uno de los datos más impactantes del análisis cuantitativo es la pérdida de biodiversidad global de 52% entre los años 1970 y 2010 (en la tabla anterior ver "Pérdida de Biodiversidad (%de)"). Es decir, en promedio las poblaciones de especies vertebradas miden la mitad que hace 40 años<sup>16</sup>. En América Latina esta situación fue aún peor con una reducción de 83% para el mismo período<sup>17</sup>. Entre las causas de esta pérdida, tiene un efecto directo la invasión de hábitats naturales. Como contrapartida, para los países de alto ingreso hubo una recuperación de la biodiversidad en un 10% para el mismo período<sup>18</sup>. Este dato coloca delante una pregunta sobre la posibilidad de desaparición de animales vertebrados sobre el planeta.

<sup>15</sup> WWF, *Living Planet Report 2014*, p. 13.

<sup>16</sup> WWF, *Living Planet Report 2014*, p. 9.

<sup>17</sup> WWF, *The state of the world's biodiversity: appears worse than ever. Population sizes of vertebrate species measured by the IPI have halved over the last 40 years*.

<sup>18</sup> WWF, *Living Planet Report 2014*, p. 9.

En lo económico, es bien cierto que entre 1990 y 2010 el PIB aumentó en 88% en cuanto que la población mundial creció sólo en 34%, es decir, hubo un incremento del PIB per cápita, pero aún así no existen señales de una disminución de la desigualdad en cuanto a distribución del ingreso. Sobre la desigualdad global, sólo se tiene evidencia cuantitativa de 2010 a 2015 donde se revela una concentración de la riqueza en cada vez menos manos según *Credit Suisse*<sup>19, 20</sup>.

En resumen: 1) se percibe una brecha económica y financiera entre grupo de países donde el 81% está bajo control de países de alto ingreso. Esta brecha parece destinada a ampliarse. 2) La huella ecológica de países de alto ingreso duplica la capacidad ecológica que posee y cuando existe una legislación rigurosa en materia ambiental, esta huella se traspasa a países de bajo y mediano ingreso. 3) Todos los grupos de países, por bloques, exceden su biocapacidad, revelando la insostenibilidad del sistema. 4) Los países de bajo y medio ingreso pueden ver comprometidos parte de sus recursos naturales para pago de la deuda externa. 5) Se constata un proceso de extinción masiva de animales vertebrados (52% de 1970 a 2010).

## ECOLOGÍA, SOCIEDAD Y ECONOMÍA

“Los ecosistemas sostienen a las sociedades que a su vez crean economías” (traducción propia)<sup>21</sup> Es decir, por mucho que el hombre se esfuerce en el cuidado ambiental nunca será merecedor del don de la Creación, porque no se puede merecer aquello que es condición de posibilidad de la propia existencia, el hombre podría bien existir o no. A su vez, una economía es una posibilidad entre otras muchas, no hay sistema ni absoluto ni inmutable y cualquier economía supone cierta artificialidad, convenciones y creencias para pautar relaciones humanas y ambientales que requieren ser revisadas.

El sistema económico global se fundamenta en la competencia del todos contra todos, donde países de altos ingresos además de controlar 86% de la riqueza financiera, produciendo dinero del dinero sin que nada suceda en la economía de bienes y servicios, poseen como ventaja comparativa el conocimiento técnico (capitalismo cognitivo del que habla Boutang, 2015<sup>22</sup>) que tiende a desdibujar el valor de materias primas y el valor del trabajo. Dentro de

<sup>19</sup> Hacer la distinción entre ingreso y riqueza. Un país puede tener en un momento determinado un alto ingreso y a la vez una riqueza negativa, si está endeudado.

<sup>20</sup> Comparo los reportes de riqueza global de los años 2010 a 2015 inclusive (*Wealth pattern by region - World*).

<sup>21</sup> WWF, *Living Planet Report 2014*, p. 8.

<sup>22</sup> HUIJ. TANJA. A financiarização e as mutações do capitalismo.

este sistema las ventajas comparativas de muchos de los países de ingreso bajo y medio bajo son los propios recursos naturales, aquellos países pobres sin recursos naturales son ignorados en el juego global.

En consecuencia, el rico no destruye la ecología en su propio patio sino en patio del vecino pobre. Sucede como en la narración del gran pecado del Rey David, 2 Sam 12,1-4, donde Natán cuenta que el hombre rico toma la única oveja del pobre y la sacrifica para agasajar a su invitado. Según Lenzen (2012):

Que productores multinacionales operen en países en desarrollo pero sean controlados por países desarrollados es un fenómeno bien conocido. Esta mudanza para operar en el extranjero surge en parte por las políticas ambientales cada vez más estrictas dentro de la propia nación (traducción propia)<sup>22</sup>

Los países desarrollados protegen sus ecosistemas con una estricta legislación ambiental y blindan sus ventajas comparativas con patentes y derechos de autor. Muchos países en desarrollo empeñan su presente y futuro al entrar en la competencia económica a través de sus ventajas comparativas, recursos naturales renovables y no renovables. El canal común son estos productores multinacionales que “tienen ganancias calculando y pagando una parte ínfima de los costos”<sup>24</sup>.

Esta competencia económica injusta provoca la destrucción ecológica de los países de ingreso medio y bajo. La misma publicación (Lenzen 2012), arriba citada, rastrea la relación entre materias primas exportadas de países en vías desarrollo a países desarrollados y la amenaza que esto representa a un conjunto importante de especies muy bien especificadas por producto exportado. Este hecho, de la amenaza animal que la exportación de materias primas representa, aunado al histórico del desaparecimiento de 52% de las especies de animales vertebrados de 1971 a 2010, evocan la siguiente pregunta ¿Puede imaginarse un mundo sin animales vertebrados y destruido en algunas de sus regiones sin que esto afecte el equilibrio del planeta como una unidad?

En conclusión, el problema ambiental puede leerse como un problema de indiferencia para aquellos países cuyas ventajas comparativas en el sistema económico global son ecológicas. Estos países además son vistos con desdén, por ser torpes al comprometer el presente y futuro de sus propios países<sup>25</sup>. Falta

<sup>22</sup> LENZEN, International trade drives biodiversity threats in developing nations

<sup>23</sup> FRANCISO, *Caridad* S. n. 195.

<sup>24</sup> *WB, Data Bank “The Emerging Wealth of Nations: Measuring Sustainable Development in the New Millennium” (World Bank 2011), Mediana de Total natural resources rents (% of GDP) Development Relevance. When countries use such rents to support current consumption rather than to invest in new capital to replace what is being used up, they are, in effect, borrowing against their future*

mucho para hacer calar una conciencia que conciba al planeta como una unidad, como un todo. A fin de cuentas, aunque la cuerda revienta por lo más delgado, todos serán arrastrados. Si no se dan pasos de solidaridad con el débil esos ecosistemas que posibilitan la existencia del hombre, lo vomitarán.

#### Sistema económico insostenible

Todos los grupos de países por ingreso, por bloques, exceden su biocapacidad, revelando la insostenibilidad del sistema. Esto se hace evidente en el reporte de *Living Planet Report 2014*, donde se presenta un gráfico de dos ejes, comparando el Índice de Desarrollo Humano de Naciones Unidas con el impacto de la huella ecológica per cápita, revelando que ningún país cumple la doble condición de tener un desarrollo humano ni siquiera mediano y a la vez mantener una huella ecológica que se pueda universalizar<sup>26</sup>.

Esto levanta preguntas importantes en aras de buscar alternativas en la relación económica-ecológica, más allá del simple control de la natalidad y de un simple *aggiornamento* de nuestro consumo, como propone el mismo reporte arriba citado<sup>27</sup>.

Según Pedro Trigo el problema ambiental tiene que ver con la dinámica perversa del capitalismo en que los mercados funcionan para lucrarse y no para servir a la población:

En Cuba los carros adquiridos antes de 1960 todavía funcionan porque eran construidos para durar, en la actualidad los carros funcionan de manera óptima unos 4 años y después ya se piensa cambiarlos. Lo mismo sucede con la ropa, en el pasado se compraba un pantalón que duraba 10 años o más, en la actualidad los tejidos, hilos y elaboración se piensan para que dure sólo un año o menos cada pieza. Todo esto para obligar al consumidor a comprar cada vez más, lo que se extiende a la tecnología y a muchos productos.<sup>28</sup>

En consecuencia, esta convención económica que moviliza la economía e impulsa el crecimiento, y que fue fundamental en la salida de los Estados Unidos de la crisis económica de 1929, ocasiona un triple pecado mortal. Primero, cada vez más recursos naturales requieren ser extraídos para elaborar productos, buenos por un tiempo pero desechables; segundo, la cantidad de basura que esto genera es incommensurable; y tercero, se multiplican *ad infinitum* las emisiones de CO2 para producir estos mismos productos que son

<sup>26</sup> WWF, *Living Planet Report 2014*, p. 66.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Apéndice personal-es de entrevista con Pedro Trigo el 30 de octubre de 2015.

desechables. A este triple pecado mortal se le conoce como obsolescencia programada<sup>24</sup>.

Por otro lado, Pedro Trigo advierte que:

El problema más grave en Latinoamérica tiene que ver con la destrucción causada por la minería, en la cabecera de los ríos por ejemplo, como producto de que los estados han vendido a terceros zonas muy sensibles e importantes desde la perspectiva ecológica en Chile, en Perú, en Brasil y en otras muchas partes. La minería genera un impacto ecológico profundo y difícil de superar. (Pedro Trigo 2015)<sup>25</sup>.

Este tipo de temas no entra en la agenda global ecológica y poco se habla de ello porque toca cosas substanciales dentro del modelo económico como son: el crecimiento infinito y la búsqueda del lucro, como único motor de ese crecimiento. La competencia se toma desmedida y las relaciones con la naturaleza y entre hombres se someten a la tiranía del lucro. El consumidor por su parte, al obtener cierto confort, difícilmente abrirá mano de lo alcanzado, sin preguntarse por el precio ecológico o qué región se ve afectada.

Lo que se denuncia no es la búsqueda del lucro, sino la tiranía del lucro ciego que opta por desconocer el modo de producción y el peso del consumo sobre la Creación y la vida de los más vulnerables. Se quiere un lucro más consciente y justo con los costos reales.

Un tema que sí entra en la agenda global sobre lo ecológico es el Cambio Climático<sup>26</sup>. Este es un tema fundamental para el medio ambiente, para la biodiversidad y para el hombre. Los compromisos asumidos en París en diciembre y firmados en abril, ciertamente beneficiarán a la Creación entera. La huella de carbono constituye la mitad de la huella ecológica y una disminución como la propuesta en el acuerdo de París, aunque insuficiente es importante. Entre los puntos negativos del acuerdo están que la única transición tecnológica (de conocimiento) que verán los países en desarrollo será en función de disminuir las emisiones de CO<sub>2</sub>, que no es poco. Sobre las declaraciones de erradicar la pobreza no existe ninguna concreción<sup>27</sup>.

### Amor de Dios

Delante de toda esta situación, la Trinidad contempla el mundo y continúa obrando el exceso de su entrega en la Creación. En el Evangelio de

<sup>24</sup> Al parecer el fenómeno actual está influenciado por la patología a desear siempre lo nuevo, siempre lo último aunque requiera un sacrificio personal visible y una destrucción del planeta, para el consumidor "invisible" o "invisibilizado".

<sup>25</sup> Apuntes personales de entrevista con Pedro Trigo el 30 de octubre de 2015.

<sup>26</sup> UN, *Convención Marco sobre el Cambio Climático*, p. 1.

<sup>27</sup> UN, *Convención Marco sobre el Cambio Climático*, pp. 1-40.

San Juan, es Jesús quien toma la iniciativa en todo momento y nadie le quita la vida. Él la entrega, es autónomo. Testimonía que la Creación, redención y santificación son iniciativas de Dios y que lo más fundamental de ese amor no se puede extraer, no se puede robar, ni perder, ni comprar ni vender, tampoco se puede merecer, sólo puede recibirse en gratuidad. En ese don Dios se nos da, en la Creación, y en la presencia de todo otro, que aunque diferente, es don, en sí y para mí. Este reconocimiento crea un horizonte de sentido alternativo, fuente de gratitud. "La tierra nos precede y nos ha sido dada"<sup>33</sup>, y de justicia en contra de la gran desigualdad donde 1% de la población posee la mitad de la riqueza del mundo<sup>34</sup>. Si ninguna criatura merece delante de la Creación, estos individuos no merecen esta riqueza desproporcional ¿Cómo la obtuvieron?

Por su parte, Dios se seguirá donando en la Creación, pero la Creación, como criatura de Dios, es también limitada y los signos de los tiempos hacen cada vez más palpable ese límite ¿Cuánto tiempo queda? ¿Cómo aumentar la sensibilidad respecto al planeta como un todo? ¿Cómo crecer en sensibilidad delante del pobre que sufre la degradación ambiental de la que se es cómplice? ¿Cómo propiciar el reconocimiento del otro (vegetal/mineral, animal y humano) que es don? ¿Cómo asumir responsabilidad por la degradación ambiental de países de estados débiles sin técnica para participar/competir en la economía global?

## CAMINOS DE ACCIÓN

Ante la inminencia ecológica, diversas pueden ser las elecciones, así como se narra del pueblo de Israel en el Deuteronomio 30,15-20 sobre los dos caminos:

Optar por el camino del bien y la vida exige: de los productores directos que controlan los medios de producción un mayor cuidado ambiental, especialmente de las hábitats animales; de los consumidores que no demanden productos de manera ciega, sino con discernimiento que considere el daño ecológico; del mercado, productos con garantía de durabilidad; de las finanzas, un financiamiento creciente para la transición energética; de la ONU, la intercesión para promover legislaciones más completas en materia ambiental para estados débiles y a la vez la solidaridad integral desde países de mejor estatus; de los gobiernos, la demarcación de tierras indígenas y el

<sup>33</sup> FRANCISCO, *Laudato Si'*, n. 67

<sup>34</sup> STEERLI, *Global Wealth Databook 2015*, pp. 19-22 y 91-94. Cuando se hace la relación por grupos de países resulta que los países de alto ingreso que representan el 20% de la población global poseen el 61% de la riqueza global.

reconocimiento de propiedad de los campesinos<sup>14</sup>; de los medios de comunicación, una mayor difusión de la responsabilidad personal en el daño ambiental, aún en países lejanos; de la iglesia, continuar la sensibilización ambiental de base ecológica en términos de fe y justicia; entre otras...

Optar por el camino del mal y la muerte supone continuar en el egoísmo que no reconoce al otro como don; supone seguir cerrando fronteras a las personas y seguir abriéndolas al mercado; supone permanecer en la ceguera e inactividad confortable que espera una solución milagrosa de la techno-ciencia; supone no abrirse al cuidado-servicio en los mundos de relación por que se piensa la realidad en clave fragmentaria; supone continuar indiferentes al modo de participación de países de estados débiles dentro de la economía global que empeñan su propio presente y futuro porque no les queda de más, entre otras...

Una conciencia creciente y de reverencia se abre como alternativa al reconocer al Creador, y con ello, al reconocerse criatura junto con otras criaturas. De esta conciencia surgen justicia y servicio para con el Creador, para con la Creación y para con el prójimo. Porque quien se reconoce a sí mismo y al otro como un don se relaciona de manera diferente y es capaz de cuidar y dejarse cuidar, de amar y servir. Se renuncia así a la soberbia de la sociedad, se quiebra el narcisismo y se asume la propia limitación y la limitación de todo lo que está alrededor. ¿Mi forma de consumir y de actuar es buena para el otro o lo destruye?

¿Qué camino se elegirá?

Delante de la injusticia ecológica y del pobre descartado, para el cristiano surgen las preguntas de uno de los coloquios de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola (53) ¿Qué he hecho por Cristo? ¿Qué hago por Cristo? Y ¿Qué voy a hacer por Cristo?

<sup>14</sup> GLOBAL WITNESS. *Am Dura on the Murder Beat of Environmental and Land Activists in Honduras, the Highest in the World*

## Ficha Técnica de Indicadores

Base en	Indicador	Año o Período	Descripción	Forma de Cálculo
The World Bank - Development	Parte de la población	2010	% del Total de la Población Global	$= \frac{\text{Suma de Población del grupo}}{\text{Población global}}$
Credit Suisse	Parte de la Riqueza Global	2015	% del total de la Riqueza Global	$= \frac{\text{Suma de Riqueza Total del grupo}}{\text{Riqueza total global}}$
Global Footprint Network	Aceredarse y Demandas Globales de Biocapacidad	2007	Según la huella ecológica absoluta o la biocapacidad del grupo de países	$= \frac{(\text{Biotcapacidad} - \text{Huella Ecológica})}{\text{Huella Ecológica}}$
World Wildlife Fund	Pérdida de Biodiversidad	1970-2010	% de variación de número y tamaño de las especies tomadas como año base 1970	$= \frac{(\text{N}^{\circ} \text{ de especies } 2010 - \text{N}^{\circ} \text{ de especies } 1970)}{\text{N}^{\circ} \text{ de especies } 1970}$

- Como población se entiende todos los residentes sin importar su estatus legal o ciudadanía, excepto por refugiados no establecidos definitivamente en el país de asilo, que son considerados normalmente como parte de la población de su país de origen.
- El cálculo global de Living Planet Index para 1970 se realiza sobre una base de 10.380 poblaciones de 3.038 especies de mamíferos, aves, reptiles, anfibios y peces.

## REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- ROFF, Leonardo. *Sustentabilidade: O que é. O que não é?* Editorial Vozes. Brazil, 2012.
- BOUTANG, Yann. A financeirização e as mutações do capitalismo. *Revista IHU On-Line*, n.º 468, ano XV, pp. 32-41, 29.06.15.
- CREDIT SUISSE. Reportes de Riqueza Global de 2010 a 2015. Disponibles en: <https://www.credit-suisse.com/ch/en/about-us/research/research-institute/publications.html>

- DEMAJOROVIC, Jacques. *Sociedade de risco e responsabilidade socioambiental. Perspectivas para a educação corporativa*. 2. ed. São Paulo: SENAC, 2013.
- EWING B.; MOORE, D.; GOLDFINGER, S.; OURSLER, A.; REED, A.; WACKERNAGEL, M. *The Ecological Footprint Atlas 2010*. Oakland: Global Footprint Network, 2010. Disponível em: [http://www.footprintnetwork.org/images/uploads/Ecological\\_Footprint\\_Atlas\\_2010.pdf](http://www.footprintnetwork.org/images/uploads/Ecological_Footprint_Atlas_2010.pdf)
- FRANCISCO. *Exhort. ap. Evangelii gaudium*. Ciudad Vaticano, 24 de noviembre de 2013.
- FRANCISCO. *Laudato Si' Carta Encíclica del Santo Padre Francisco sobre el Cuidado de la Casa Común*. Ciudad Vaticano, 24 de mayo de 2015.
- GIRAUD, Gaël. Da dívida ecológica ao débito do sistema financeiro com os pobres. *Revista IHU On-Line*. n° 469, ano XV, pp. 40-44, 03.08.15.
- GLOBAL FOOTPRINT NETWORK, *Ecological Wealth of Nations*. [http://www.footprintnetwork.org/ecological\\_footprint\\_nations](http://www.footprintnetwork.org/ecological_footprint_nations)
- GLOBAL WITNESS. *New Data on the Murder Rate of Environmental and Land Activists in Honduras, the Highest in the World*.
- LENZEN, M.; MORAN, D; KANEMOTO, K.; FORAN, B.; LOBEFARO, L; GESCHKE, A. International trade drives biodiversity threats in developing nations. *Nature Magazine*, n° 486, pp. 109-112, 07.06.12. Disponível em:
- NACIONES UNIDAS. *Convención Marco sobre el Cambio Climático*. FCCC/CP/2015/L.9
- SCHILLINGHUBER, Hans. Uma base comum - A encíclica papal, a ciência e a preservação do planeta Terra. *Revista IHU On-Line*, n° 469, ano XV, pp. 10-15, 03.08.15.
- SCHMITT, Denise. *Dimensão Econômica da Sustentabilidade: Uma análise com base na economia verde e a teoria do decréscimo*. *Revista Veredas do Direito*. Belo Horizonte, v 13, n. 25, p.133-153, Janeiro - Abril 2016. Disponível em: <http://www.dnmh/der.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/487/478>
- THE WORLD BANK. *Data Bank: Working for a World Free of Poverty*. Disponível em: <http://databank.worldbank.org/data/home.aspx>

- THE WORLD BANK. *Data Bank: The Changing Wealth of Nations: Measuring Sustainable Development in the New Millennium (World Bank, 2011 )*. Details. Disponible en: <http://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.TOTL.RT.ZS>
- THE WORLD BANK. *World Bank Country and Lending Groups*. Disponible en: <https://datahelpdesk.worldbank.org/knowledgebase/articles/906519>
- WÉNIN, André. As convergências entre a Bíblia, a Laudato Si' e o tempo presente. *Revista IHU On-Line*. nº 469, ano XV. pp. 74-77, 03.08.15.
- WORLD WILDLIFE FUND. *The state of the world's biodiversity appears worse than ever. Population sizes of vertebrate species measured by the LPI have halved over the last 40 years*. Disponible en: [http://wwf.panda.org/about\\_our\\_earth/all\\_publications/living\\_planet\\_report/living\\_planet\\_index2/](http://wwf.panda.org/about_our_earth/all_publications/living_planet_report/living_planet_index2/)

## UNA MORAL ECOLÓGICA

Dr. Alexis Sánchez Ordómil<sup>1</sup>

### **ABSTRACT:**

*We are living in a situation of a growing degeneration of behaviour in an environment polluted by lack of interest, indifference to spiritual values, attachment to material affairs, and to ephemeral realities. Human beings look like to be in an abyss. Pope Francis is calling us through "Laudato si" to a new moral vision, a real ecological vision. Let us reflect seriously on this matter this is the cry of our common home.*

### **KEY WORDS:**

*Laudato Si, Common house, Francis, Called, Reflection, Spiritual indifference, Material attachment.*

En el mes de Mayo del año 2015 el Papa Francisco le ha dado al mundo un extraordinario regalo a través de su encíclica titulada "Laudato Si" sobre el cuidado de la casa común (la tierra); en ella encontramos un grito de auxilio y un canto de esperanza en el firme propósito de unir esfuerzos con acciones concretas, que nos lleven a cambiar de actitud en el uso y trato de nuestra hermana la tierra; "esta hermana clama por el daño que le provocamos a causa del uso irresponsable y del abuso de los bienes que Dios ha puesto en ella. Hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a explotarla"<sup>2</sup>.

Desde los inicio de su pontificado, el Papa Francisco nos ha advertido que el mundo maravilloso en el que vivimos, se encuentra terriblemente amenazado por una sociedad sumergida en la "múltiple y abrumadora oferta de consumo que lleva a los seres humanos a una tristeza individualista que brota del corazón cómodo y avaro, de la hisquada enfermiza de placeres superficiales

<sup>1</sup> El padre José Alexis Sánchez Pérez (Alexis Sánchez), es Lic. Teología (IUE, Sto. Tomás 1992), también Lic. Teología Moral (PUSC, Roma 2002) y Dr. Teología Moral (Alfonisium, Roma 2010). Es Rector del Seminario del Ordencato Militar en Caracas y profesor de diversos centros teológicos; del ITER desde hace años en las cátedras de Moral Sexual, Familiar y Bioética. Su correo-e: [pelesteria@igmail.com](mailto:pelesteria@igmail.com)

<sup>2</sup> Francisco, Carta encíclica *Laudato si*, No. 2, Roma 2015.

y de la conciencia aislada<sup>12</sup>. Ciertamente que las circunstancias y la realidad que vivimos en el acontecer cotidiano, nos hace pensar que los hombres y mujeres de estos tiempos, han perdido el verdadero sentido de su existencia, han extraviado el rumbo de sus vidas dejándose llevar por los vientos de la superficialidad y del egoísmo que inunda y ahoga sus corazones.

Frente a esta realidad, estamos llamados a recontar los principios de la ley divina que afirman que el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios, capaz de trascendencia y de una vida interior donde poder lograr la comunión con su Creador; pero la realidad es otra, la manera de vivir de los hombres y mujeres de estos tiempos, nos muestra a un ser humano sumergido en un abismo, donde “la vida interior se clausura en los propios intereses y no deja espacio para los demás, ya no entran los pobres, ya no se escucha la voz de Dios, ya no se goza la dulce alegría de su amor, ya no palpita el entusiasmo por hacer el bien”<sup>13</sup>.

Es evidente que el ambiente que se respira, es un ambiente pesado y contaminado por el desinterés, la indiferencia a lo espiritual, el apego a lo material y a las realidades efímeras que llevan al ser humano a encerrarse en un estilo de vida centrado sólo en el placer, y que produce como consecuencia, un alejamiento progresivo de la verdadera paz y de la felicidad, que sólo se puede conseguir en el encuentro sereno y sincero con la esencia, con la realidad trascendente propia del ser humano, que es el amor.

Pero este ambiente pesado y asfixiante que se nos presenta ante nuestros ojos, puede ser cambiado y transformado por el mismo ser humano, poseedor de voluntad y capaz de tomar las riendas de su existencia, con decisiones que le permitan lograr una auténtica vida de amor, fraternidad, libertad y paz.

Los hombres y mujeres deben abrir el corazón a Cristo, y reconocer los errores y las desviaciones que lo han llevado fuera del camino de la verdad y del amor, y en un acto de conversión humilde y auténtica, volver al encuentro íntimo de donación a Dios. “Señor me he dejado engañar, de mil maneras escapé de tu amor, pero aquí estoy otra vez para renovar mi alianza contigo. Te necesito. Rescátame de nuevo, Señor, acéptame una vez más entre tus brazos redentores”<sup>14</sup>.

No cabe duda que, para que esta renovación pueda mantenerse en el tiempo y dé frutos reales y concretos, debe sostenerse en bases sólidas y universales; es por ello que se hace indispensable considerar atentamente la advertencia del libro del Deuteronomio:

<sup>12</sup> Francisco, “Exhortación apostólica Evangelii Gaudium” p. 1124-11-2013) en: *AASt* vol. 105 (2013), 1107.

<sup>13</sup> *Ibid*.

<sup>14</sup> *Ibid*, 3.

"Yo pongo hoy delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal. Si escuchas los mandamientos de Yahvé tu Dios que yo te mando hoy, amando a Yahvé tu Dios, siguiendo sus directrices y guardando sus mandamientos, preceptos y normas, vivirás y te multiplicarás; Yahvé tu Dios te bendecirá en la tierra en la que vas a entrar para tomarla en posesión. Pero si tu corazón se desvía y no escuchas, si te dejas arrastrar y te postras ante otros dioses y le das culto, yo os declaro hoy que pereceréis sin remedio"<sup>15</sup>.

Si nos detenemos en el contenido de esta realidad bíblica, surge la convicción de que el hombre de esta época necesita, más que nunca, volver sus ojos y su corazón a aquellos principios de la ley de Dios que lo lleven a renovarse en la verdad de un camino que le permita reconocer su propia dignidad, la de sus hermanos y la de nuestra tierra o "casa común".

En la encíclica, el Papa pone en evidencia que la crisis moral que vive el mundo moderno, la falta de respeto por la dignidad personal, la indiferencia por el hermano más necesitado, la prevalencia del interés personal por encima del bien común, no están desligados de la crisis ambiental que vivimos: "El ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos, y no podremos afrontar adecuadamente la degradación ambiental si no prestamos atención a causas que tienen que ver con la degradación humana y social"<sup>16</sup>.

Ciertamente que no se puede separar, el desorden social y la degradación humana, del desorden y la degradación ambiental, pues el ser humano es la máxima obra de la creación y a él fue dada la misión de dominar y cuidar lo creado: "Sed fecundos y multiplicaos, henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que reptá sobre la tierra"<sup>17</sup>; de la misma manera el Papa Francisco nos recuerda, la relación de comunión entre todos los seres de nuestra casa común: "todas las criaturas están conectadas, cada una debe ser valorada con afecto y admiración, y todos los seres nos necesitamos unos a otros"<sup>18</sup>.

El Papa nos llama a reflexionar en serio y a escuchar con atención el grito de nuestra casa común, porque el desorden moral de los seres humanos, y el maltrato a la creación: "provocan el gemido de la hermana tierra, que se une al gemido de los abandonados del mundo, con un clamor que nos reclama otro rumbo. Nunca hemos maltratado y lastimado nuestra casa común como en los últimos dos siglos"<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Dt. 30. 15-18

<sup>16</sup> Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, No. 48, Roma 2015.

<sup>17</sup> Gn. 1, 28

<sup>18</sup> Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, No. 45, Roma 2015.

<sup>19</sup> *Ibid.* 45

Los seres humanos no podemos seguir evadiendo nuestra responsabilidad frente a una realidad que es evidente, debemos tomar conciencia y actuar con valentía, movidos por la verdad y no sólo por intereses individualistas y mezquinos: "este comportamiento evasivo nos sirve para seguir con nuestros estilos de vida, de producción y de consumo. Es el modo como el ser humano se la arregla para alimentar todos los vicios autodestructivos; intentando no verlos. Luchando para no reconocerlos, postergando las decisiones importantes, actuando como si nada ocurriera"<sup>10</sup>.

Frente a esta realidad de degradación por la destrucción de la naturaleza, contaminación y cambio climático, la excesiva producción de basura, la contaminación del agua, la pérdida de biodiversidad, el deterioro de la calidad de la vida humana y la degradación social; nace una nueva moral, a la que podemos llamar moral ecológica.

Esta moral ecológica encuentra sus bases en las afirmaciones del Papa sobre la conexión que existe en la degradación ambiental, y el desorden en todos los campos de la convivencia social.

Una de las afirmaciones que hace el Papa tiene que ver con la familia, que ha sido y será siempre, el fundamento de toda educación y formación: "La familia es el lugar de la formación integral, donde se desenvuelven los distintos aspectos, íntimamente relacionados entre sí, de la maduración personal. En la familia se aprende a pedir permiso sin avasallar, a decir gracias como expresión de una sentida valoración de las cosas que recibimos, a dominar la agresividad o la voracidad, y a pedir perdón cuando hacemos algún daño"<sup>11</sup>.

Con sobrada razón el Papa hace referencia igualmente al papel importante de la educación, la cual no puede quedarse sólo en información y en la creación de normas y leyes, sino que debe, sobre todo, crear conciencia y fomentar hábitos concretos que nos lleven a lo que Él ha llamado "una ciudadanía ecológica".

En cuanto a la tecnología y la economía afirma: "un desarrollo tecnológico y económico que no deja un mundo mejor y una calidad de vida integralmente superior no puede considerarse progreso"<sup>12</sup>. Refiriéndose a la política el Papa dice: "Si la política no es capaz de romper una lógica perversa y también queda subsumida en discursos empobrecidos, seguiremos sin afrontar los grandes problemas de la humanidad"<sup>13</sup>. Por lo tanto resulta verdaderamente urgente y necesario que, la economía y la política dejen de culparse mutuamente

<sup>10</sup> *Ibid* 59

<sup>11</sup> *Ibid* 243

<sup>12</sup> *Ibid* 194

<sup>13</sup> *Ibid* 197

por lo que se refiere a la pobreza y a la degradación del ambiente, y se pongan de acuerdo en la búsqueda de soluciones justas y equilibradas, que produzca proyectos en favor de todos los hombres, y en el de la conservación de la naturaleza; así lo manifiesta el Papa de manera contundente “mientras unos se desesperan sólo por el rédito económico y otros se obsesionan sólo por conservar o acrecentar el poder, lo que tenemos son guerras o acuerdos espurios donde lo que menos interesa a las dos partes es preservar el ambiente y cuidar de los más débiles; por lo tanto lo que se espera de la política y la economía es que reconozcan sus propios errores y encuentren formas de interacción orientadas al bien común”<sup>14</sup>.

No se puede pensar en una solución a la crisis ambiental y social si los seres humanos, especialmente quienes nos decimos creyentes, no tomamos conciencia de que necesitamos volver la mente y el corazón a los grandes principios morales, con determinación y coherencia:

*“Habrá que interpelar a los creyentes a ser coherentes con su propia fe y a no contradecirla con sus acciones, habrá que reclamarles que vuelvan a abrirse a la gracia de Dios y a beber en lo más hondo de sus propias convicciones sobre el amor, la justicia y la paz. Si una mala comprensión de nuestros propios principios a veces nos han llevado a justificar el maltrato a la naturaleza o el dominio despótico del ser humano sobre lo creado o las guerras, la injusticia y la violencia, los creyentes podemos reconocer que de esa manera hemos sido infieles al tesoro de sabiduría que debíamos custodiar”<sup>15</sup>.*

De la misma manera el Papa nos invita a todos a pensar en una transformación seria y profunda: “la humanidad necesita cambiar. Hace falta la conciencia de un origen común, de una pertenencia mutua y de un futuro compartido por todos”<sup>16</sup>; no podemos seguir sometidos a un círculo vicioso que combina necesidad y consumo y que, además de quitarnos la verdadera libertad, nos puede llevar a una catástrofe moral seria: “no pensemos sólo en la posibilidad de terribles fenómenos climáticos o en grandes desastres naturales, sino también en catástrofes derivadas de crisis sociales, porque la obsesión por un estilo de vida consumista, sobre todo cuando sólo unos pocos puedan sostenerlo, sólo podrá provocar violencia y destrucción recíproca”<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Cf. Francisco, *Carta encíclica Laudato si*, No. 194, Roma 2015.

<sup>15</sup> Francisco, *Carta encíclica Laudato si*, No. 200, Roma 2015.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 202.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 204.

Es necesario, según el pensamiento del Papa, que tenemos en cuenta al prójimo y el ambiente que nos rodea, para que vivamos en armonía y paz. "siempre es posible volver a desarrollar la capacidad de salir de sí hacia el otro. Sin ella no se reconoce a las demás criaturas en su propio valor, no interesa cuidar algo para los demás, no hay capacidad de ponerse límites para evitar el sufrimiento o el deterioro de lo que nos rodea"<sup>18</sup>.

La moral ecológica nos invita a revisar nuestra manera de vivir y nuestras costumbres; tenemos que educarnos y vivir una auténtica responsabilidad ambiental, traducido en acciones concretas tales como: "la prudencia en el uso del agua, la moderación en el uso de la calefacción, evitar o mantener un serio equilibrio en el uso de materiales plásticos y de papel, separar los residuos, cocinar sólo lo que razonablemente se podrá comer, tratar con cuidado a los demás seres vivos, utilizar transporte público o compartir un mismo vehículo entre varias personas, plantar árboles, apagar las luces innecesarias"<sup>19</sup>.

Debemos darle importancia a todas las acciones que pueden dar una respuesta cierta y concreta a la grave situación que vive la humanidad; los gobiernos y las instituciones que tienen autoridad junto a aquellas que poseen responsabilidades sociales, deben dedicar tiempo y recursos para crear leyes justas, y estrategias equilibradas y universales, que exijan a todos el cuidado serio y real de la tierra; de la misma manera cada ser humano debe sensibilizarse frente a esta realidad y dar lo mejor de sí, con gestos y acciones concretas que demuestren el interés por frenar la degradación ambiental y social que vivimos, sin esperar que sean los demás los que den el primer paso en la realización de esta delicada e importante misión.

La moral ecológica, frente a la grave crisis social y ambiental que vive la humanidad, nos exige una conversión ecológica, que nos haga vivir libres de la esclavitud de lo material, capaces de pasar por encima del consumismo que nos aliena y nos roba la autenticidad, dando valor a las pequeñas cosas de la vida, sabiendo disfrutar la serenidad y la paz, que nos ofrece el saber vivir lo que tenemos, junto a las personas que amamos: "quienes disfrutaban más y viven mejor cada momento son los que dejan de picotear aquí y allá, buscando siempre lo que no tienen, y experimentan lo que es valorar cada persona y cada cosa, aprenden a tomar contacto y saben gozar con lo más simple"<sup>20</sup>.

Uno de los resultados que debe producir la conversión ecológica es la paz interior, la paz social, que va más allá de la ausencia de guerra; "la paz interior de las personas tienen mucho que ver con el cuidado de la ecología y con el bien

<sup>18</sup> *Ibid.*, 206.

<sup>19</sup> *Cfr. Francisco, Carta encíclica Laudato si', No. 211, Roma 2015.*

<sup>20</sup> *Francisco, Carta encíclica Laudato si', No. 223, Roma 2015.*

común, porque, auténticamente vivida, se refleja en un estilo de vida equilibrado unido a una capacidad de admiración que lleva a la profundidad de la vida<sup>21</sup>.

En definitiva, tendremos que reconocer que la moral, y todas las normas que regulan las convivencia social y el desarrollo real de los pueblos, deben estar orientadas y enmarcadas dentro del amor fraterno, que se deben, no sólo los seres humanos entre sí, por ser hermanos, hijos del mismo Padre, sino también con la hermana tierra, que nos ofrece medios para nuestra subsistencia y reclama la respuesta del agradecimiento hecho cuidado y respeto: "el amor social es la clave de un auténtico desarrollo, pues la única manera de plasmar una sociedad más humana y más digna de la persona, es revalorizando el amor en la vida social, a nivel político, económico, cultural: haciéndolo la norma constante y suprema de la acción"<sup>22</sup>.

Con el Papa, los hombres y mujeres de buena voluntad, tendremos que reconocer la necesidad de volver nuestros ojos a la Verdad, al Amor, al Dios trino, que nos invita a alcanzar la santidad en la vivencia de una comunión plena con Dios y con todas las cosas creadas: "porque la persona humana más crece, más madura y más se santifica a medida que entra en relación, cuando sale de sí misma para vivir en comunión con Dios, con los demás y con todas las criaturas"<sup>23</sup>; y con las palabras del Papa y en comunión con toda la humanidad orar, con fe y esperanza:

*"Sana Señor nuestras vidas para que seamos protectores del mundo y no depredadores, para que sembramos hermosura y no contaminación y destrucción... Enseñanos a descubrir el valor de cada cosa, a contemplar admirados, a reconocer que estamos profundamente unidos con todas las criaturas en nuestro camino hacia tu luz infinita"<sup>24</sup>. Amén.*

<sup>21</sup> *Ibid.* 225

<sup>22</sup> Cfr. Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, No. 231, Roma 2015

<sup>23</sup> Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, No. 240, Roma 2015

<sup>24</sup> *Ibid.* 246

# HISTORIA

## 500 AÑOS DE UNA REFORMA LIBERADORA UNA MIRADA A LA OBRA DE LUTERO DESDE LA EXPERIENCIA DE LA VIDA DE FE LATINOAMERICANA

Prof. Diego Pereira\*

### **ABSTRACT:**

*While Luther recognizes the voice of God inviting him to liberation, our America was submitted to political and religious powers, which means the death of many brothers and sisters, together with their cultural and religious traditions. From these five centuries of distance, we are invited to make a critical approach and to examine again the main elements in order to interpret the real way of living our christian faith.*

### **KEY WORDS:**

*Christianity, Luther, Faith, Latin America, Reform, Liberation.*

## AMÉRICA LATINA: UNA TIERRA OPRIMIDA Y ENCUBIERTA EN NOMBRE DE CRISTO

La tierra latinoamericana contiene una historia que como *historia de Salvación* sigue siendo muy polarizada: los que aquí llegaron a traer el Evangelio de Jesucristo lo hicieron bajo el yugo de la espada y la sangre. Como cristianos nos fortalecemos al cuestionar críticamente la fe adquirida tradicionalmente: en el mismo tiempo histórico donde Lutero reconoce la voz de Dios que lo llamaba a la liberación, nuestras tierras estaban siendo encubiertas y sometidas por una fuerza política y religiosa que significó la muerte de muchos hermanos y con ellos muchas religiosidades. Y si bien los católicos podemos reconocer la salvación traída por Jesús a nuestras vidas por medio del anuncio del Evangelio, no podemos conformarnos con las maneras

\* Diego Pereira es letrado eclesiástico, tiene 37 años. Es profesor de filosofía y religión. Trabaja en enseñanza media. Es miembro de Amecindia Uruguay y del Equipo Misionero Itinerante Colibrí. Obtuvo el tercer puesto en el Primer Concurso de Ensayo organizado por la REDLAPSI en 2015. Ha publicado varios artículos en revistas impresas y también en varios sitios web de habla hispana, sobre filosofía y teología. Su primer libro «La fuerza transformadora de la esperanza», (Ed. Nueva Vision, Montevideo, Uruguay) fue publicado en septiembre de 2016.

inquisidoras con la cual nuestra Iglesia ha procedido, y que en muchos lugares y situaciones de la actualidad aún sigue siendo guiada por esa clase de mentalidades medievales.

En América Latina, para esta tarea de examen crítico de la actualidad, la revisión de los elementos principales de la interpretación de cómo debería ser vivido el cristianismo es fundamental desde que seguimos constatando distorsiones en sentidos bíblicos, dogmáticos, pastorales, y de abusos en todo sentido<sup>1</sup>. Pero esto comienza desde el primer momento de la conquista donde, mientras unos la vieron como causa noble de hacer discípulos a todas las naciones en obediencia al maestro, otros «la miraban como los guatemaltecos, una invasión, la ven como la maldad e injusticia humanas, en el cual los españoles infligieron daño y destrucción desmesurados a sus prójimos con el propósito único de sacar ganancia económica»<sup>2</sup>.

En la actualidad latinoamericana la opresión y la esclavitud vienen dadas por un neoliberalismo que impulsa un sistema capitalista que divide al mundo en dos polos cada vez más alejados: uno de gran riqueza y otro sumergido en la pobreza. El consumismo desmedido genera una división social donde los pobres y marginados son acusados de no querer salir de su situación, mientras la clase media y alta se ve envuelta en la máquina del activismo de un mundo que no sabemos hacia dónde va. Los gobiernos de izquierda que habían ilusionado a los más desfavorecidos con alcanzar cierta justicia política, hoy se ven debilitados y desacreditados por decisiones que fueron generando descontento, dando una nueva oportunidad a los partidos conservadores que vuelven con sed de venganza. En medio de ello la persona se ve atrapada en la marea tecnológica que cada vez más lo separa de la comunidad humana, que busca la excusa del miedo generado por la inseguridad y violencia de las ciudades.

Este es el universo donde el cristianismo latinoamericano se debate entre ser el continente de mayoría cristiana, pero a su vez, en un ambiente de crecimiento y valoración de un gran movimiento religioso pluralista donde crecen diversas clases de espiritualidades. Los pueblos indígenas y afroamericanos vienen redescubriendo su identidad defendiendo sus tradiciones y su espiritualidad, tan arraigada a la Madre Tierra. Junto a ello un gran crecimiento de nuevas iglesias, sectas y espiritualidades promovidas desde la globalización de la información. «La realidad cotidiana de Latinoamérica es multireligiosa y pluriespiritual, como es multicultural. Me gusta hablar de

<sup>1</sup> Parra, Alberto. *En torno a los principios de la Hermenéutica Literaria. Una perspectiva Latinoamericana*. Theologica Xaveriana. Añ. 33.1, No.66, enero-marzo de 1984, pp. 35-69

<sup>2</sup> Ruiz, Douglas L. *La misión de la Iglesia Latina en América Latina: análisis del pasado y perspectivas del futuro*. Conferencia regional, Cónsul Latinoamericano Internacional. Bs. As. Argentina, 26-28 de setiembre de 2000, en [www.latinamericanology.org/laMissionculatunaecua.pdf](http://www.latinamericanology.org/laMissionculatunaecua.pdf)

mestizajes porque, así como se da el mestizaje racial y cultural, se da también el mestizaje espiritual y religioso»<sup>3</sup>. El desafío cristiano asumido por las iglesias protestantes y la iglesia católica viene pautado por la esperanza en un ecumenismo como camino conjunto de defensa de la verdad de Cristo, pero enmarcado por un necesario diálogo interreligioso.

## UNA EXIGENCIA HUMANA Y RELIGIOSA: LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD

El camino de la verdad latinoamericana tiene cara de muerte, pero a su vez camina por sendas de vida y liberación. En plena época de cambios en Europa, América era esclava de una mentalidad medieval que sometía a todos sin restricción alguna, basada en una visión teológica y eclesial de imposición. La iglesia promovía su superioridad trayendo sufrimiento y muerte. Los indígenas fueron masacrados y exterminados. La conquista fue llevada a cabo con una crueldad increíble bajo la bandera del cristianismo, con el motivo del oro y la plata. Pero una vez instalados los conquistadores, no conformes con ello, trajeron la esclavitud desde tierra africana, generando una nueva forma de comercio de personas. El tráfico ilícito, la compra y venta de negros, llenó los bolsillos de unos bajo el costo de un nuevo genocidio. Si bien la muerte es parte de la vida de los pueblos, «aquí en esta América se mata. Un puñado de poderosos condena a la muerte una gran masa, con total indiferencia o por la exploración sistemática»<sup>4</sup>.

La búsqueda de una vida cristiana verdadera implica una recepción coherente de la realidad que se vive, para confrontarla con el mensaje de Jesús, resultando de ello un nuevo posicionamiento ante esa realidad, para transformar lo que allí no sea reflejo del Reino de Dios. Jesús, por ser él mismo la Verdad, genera en los cristianos una nueva existencia que les revela su verdad y la verdad de Dios. Pero esta nueva verdad implica una sinceridad ante la historia y las limitaciones, como la veracidad de las acciones. Y en Latinoamérica nos falta dar estos pasos. No todos somos sinceros con nuestra realidad ni tampoco somos veraces. Unas veces porque seguimos siendo dominados desde afuera, pero también porque deseamos vivir como los que nos siguen dominando. Nos falta conciencia de unidad y desde allí también aún nos falta superar la autonomía de la conciencia, promovida por Lutero, para alcanzar una cierta unidad de conciencias que nos haga decidir y actuar como comunidad, como

<sup>3</sup> Cabestrero, Teófilo. *¿Victoria de los vencidos? Latinoamérica en el siglo XXI*, Ed. PPC, Madrid, 2002, p. 206.

<sup>4</sup> Comblin, José. *A vida em busca da liberdade*, Ed. Paulus, São Paulo, 2007, p. 29.

propuso Dietrich Bonhoeffer. Pero, en todo esto, a toda la iglesia como Pueblo de Dios aún le falta caminar por la verdad y la sinceridad<sup>5</sup>.

Es claro que Dios es posible de ser captable por toda conciencia subjetiva, y sobre todo es alcanzable por aquella necesidad profunda de una subjetividad que busque la libertad. Desde nuestra immanencia podemos alcanzar a Dios en su manifestación trascendente, no por nuestros esfuerzos, sino por la acción libre de Dios. Según Balthasar, toda verdad mundana tiene carácter misterioso, pero aun así es dada en propiedad al ser humano como participación, sin perder por ello la absoluta intimidad de la verdad divina. Esta revelación es una relación libre: «La criatura está así interiormente provista de verdad en cuanto centro relativo, que por su parte es capaz de conocer la verdad y expresarla por sí mismo»<sup>6</sup>. Desde que nuestro Dios se hizo hombre en Jesús, la participación como propiedad trascendente exige la relación con nuestros prójimos y por ello es que somos testigos que en la vida cotidiana normalmente no hacemos experiencias fuertes de participación.

Según Paul Tillich, la participación la debemos pensar en términos de potencia, pero que a su vez se nos revela de tres maneras<sup>7</sup>: como ser parte, tomar parte y compartir. Ser parte implica la integración de la persona a un grupo que le da identidad, que le da sentido a su vida, le proporciona cierta paz de saberse acogido, valorado y promovido. Tomar parte es una decisión interior, como movimiento voluntario a incidir directamente en ese grupo del cual se forma parte, expresando libremente en acciones públicas los resultados del examen interior. El sujeto no solo se queda en ser parte, sino que busca transformar el propio grupo y, junto con el grupo, la realidad. Y por último, la participación implica compartir, o sea, partir-con, dar una parte de lo que considero como propio, a otros. De este modo sería renunciar voluntariamente a algo que me pertenece y para beneficiar o ayudar a quienes necesitan eso que yo tengo y que puedo compartir.

Con esto queremos decir que en Latinoamérica Dios se nos ha revelado, pero aún más, podemos experimentarlo desde el compartir con los que nos rodean, pues ellos son la realidad más profunda. Quizá no siempre como vida, pero también como muerte; son muchos los hermanos muertos en nuestra historia por tanta injusticia y son ellos los que nos revelan la necesidad de liberación que aún necesitamos. Pero este no es un camino que podamos hacer solos, pues necesitamos de otros: la comunidad. Es en ella que Jesús se hace presente de manera clara y certera, en la Palabra viva proclamada o en la ayuda

<sup>5</sup> Cfr. King, Hans, *Sinceridad y sinceridad*. En torno al futuro de la Iglesia, Ed. Herder, Barcelona, 1970.

<sup>6</sup> Balthasar, Hans Urs von, *La esencia de la verdad*, Ed. Sudamericana, Bs. As. 1955, p. 259.

<sup>7</sup> Tillich, Paul, *Acosos de ser*, Ed. Paz y Terra, Rio de Janeiro, 1976, pp. 67-67.

dada o recibida. Todo cristiano se sabe adorador de Dios en Espíritu y verdad, pero si cree que es el Espíritu de Dios, este lo empujará hacia el más débil y sufriente, hacia el mismo Cristo. Y en Latinoamérica son los más pobres quienes han sido el signo de los tiempos más eficaz. Son los pobres los que nos han revelado a Jesús, pero a Jesús crucificado.

## LA POBREZA COMO DESPERTAR DE LA CONCIENCIA

Lutero logró darle a la conciencia humana un estatus de independencia sin que con ello se separara de la Palabra de Dios. Pero ¿cómo vio Lutero el drama de la pobreza, frente al mensaje cristiano, en su época? Su pensamiento acerca de los pobres y la pobreza sufrió también un proceso de conversión: desde sus clases en la Universidad sobre la carta a los Romanos, donde se refería a los pobres como los *cristianos verdaderos* en sentido simbólico-religioso, irá pasando poco a poco un interpretación histórico-literario de la pobreza. Son los pobres que va reconociendo, frente a la riqueza de la Iglesia, los que lo hacen comprender el papel que juegan dentro de la historia de Salvación: «Durante estos años Lutero estaba estrechando sus contactos con el pueblo, con la inevitable toma de conciencia del sufrimiento de los abundantes pobres»<sup>6</sup>.

Sin duda que también Lutero tiene claro a qué pobreza se refiere: a la sufrida por causa del egoísmo de otros que tienen mucho, y a la pobreza por opción, que es la del monje. La primera, la pobreza sufrida injustamente, tampoco será la causa de la mirada misericordiosa de Dios a las personas, sino la fe que experimentan en el medio de su calvario: «Debemos ser conscientes de que la pobreza y los sufrimientos no hacen a nadie persona grata ante Dios; antes bien, si uno ya es persona grata, entonces su pobreza y sus sufrimientos son cosa preciosa para Dios, como dice el Salmo 116...»<sup>7</sup>. Las riquezas y los bienes son causa del pecado de avaricia de las personas, y la pobreza puede ser un estado posible de mayor gratitud ante Dios. De todos modos, Lutero nunca recomendará ser pobre, sino no depositar en las cosas materiales la esperanza que se debe depositar en Dios. Pero, de todos modos, deja bien claro que la pobreza como realidad histórica es infligida por los poderosos, por eso defenderá al pobre como víctima de la opresión.

Los pueblos latinoamericanos han vivido desde sus comienzos la desgracia del sometimiento, no solo al poder político y económico, sino

<sup>6</sup> Bruce L. Lee, *Lutero y los pobres: una muestra de su interpretación*, en *Varios. Lutero ayer y hoy*, Ed. La Aurora, Bs. As. 1986, pp. 145-151.

<sup>7</sup> Lutero, Martín, *La fe demuestra su utilidad cuando obras de amor*, en *Materiales de apoyo del curso on-line «Martín Lutero y la Reforma de la Iglesia»*, Seminario Luterano de Aushburgo (SEMLA).

religioso. Los poderosos se alían entre sí dando nacimiento al sufrimiento del inocente. Aquí la voz de la conciencia humana logra revelarnos que hay algo que está mal y que debe cambiarse. Pero aún hoy seguimos viviendo un ambiente de opresión y por ello debemos seguir buscando caminos de liberación ya que «el fruto de la liberación en la verdad es una profunda coherencia interior, de fidelidad y paciencia, dirigida hacia el amor que es hambre y sed de justicia hasta el punto de absorber todos mis deseos egoístas...»<sup>10</sup>. Y el cristianismo en América Latina está históricamente signado por una imagen de Dios vinculada ideológicamente al sistema, aceptando algunos conceptos fundamentales que marcan el aprendizaje de la fe y que son asimilados como justificadores de la opresión: humildad, obediencia, paciencia, pobreza (evangélica?), renuncia, no venganza, no violencia, entre otros<sup>11</sup>.

Esta realidad de pobreza hace que gran parte de la humanidad viva sometida a una injusticia que traspasa los límites posibles y captables por una mente que pacta con el sistema. Por eso, para el cristiano, sigue siendo difícil salirse de lo comúnmente aceptado por la mayoría. De todos modos, creemos que, con Lutero y muchos otros cristianos latinoamericanos, es posible tomar conciencia de esta injusticia y aprovecharla para lograr un mayor grado de comprensión del mensaje cristiano en el contexto actual. Por eso el mundo de los pobres sigue siendo el lugar social que influye en el pensar la fe, sobre todo desde Jesucristo, siendo una realidad que nos da qué pensar, que nos capacita el pensamiento y, sobre todo, nos enseña a pensar<sup>12</sup>. Frente a un mundo tecno-científico que racionaliza las relaciones humanas, Gustavo Gutiérrez, haciendo un esfuerzo por pensar el misterio de Dios revelado en Jesús, se hará la pregunta: ¿cómo hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión?<sup>13</sup>.

Tenemos el gran desafío de luchar contra el ocultamiento de la pobreza de la vida cotidiana, no solo la que se esconde en las polis centralizadoras de los poderes, sino que se la oculta de los mismos pobres a quienes intentan distraerlos con un mundo feliz que les venden por internet. El consumismo nos genera deseos innecesarios gracias a la cultura mediática que nos regala imágenes de mundos perfectos que recibimos en nuestros móviles u ordenadores. La colonización hoy es facilitada por la tecnología y promovida por nuestra propia aprobación, siendo una colonización de las conciencias ¡Seguimos sufriendo la opresión del sistema y que nos somete a ver lo que el

<sup>10</sup> Pauli, Arturo, *Diálogo de la liberación*, Ed. Carlos Lohé, Bs. As., 1970, p. 19

<sup>11</sup> Cfr. Boff, Leonardo, *La apropiación de Dios*, Talleres Editoriales Stella, Bogotá, 1975, p. 79

<sup>12</sup> Soarino, Jóni, *Jesucristo liberador. Lectura teo-mológica de Jesús de Nazaret*, Ed. Trotta, Madrid, 2010, pp.51-57

<sup>13</sup> Gutiérrez, Gustavo, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del pobre*, Ed. Siglo Veintiuno, 2006, p. 18

sistema quiere! En este sentido, el cristianismo en América Latina debe jugar un papel imprescindible promoviendo una «noción de revelación como un proceso de aprendizaje de aprender a ser humano. Y este aprendizaje comienza con la crítica de la imagen de modelo de ser humano y el proceso de humanización...»<sup>14</sup>.

## EXPERIENCIA DE CONVERSIÓN Y SEGUIMIENTO DE JESÚS

La búsqueda de Lutero de un Dios misericordioso y benevolente, y su no-encuentro con él dentro de la fe aprendida, lo van llevando a una profunda crisis existencial. De la lectura de San Pablo y San Agustín, que parte de su deseo ferviente de servir y a amar a Dios, descubre que la vida cristiana está basada en la fe. Cuando no se encuentre con el Dios del amor bajo la obediencia y la sumisión en el cumplimiento de las obras que mandaba la iglesia, descubre algo que cimentará toda su fuerza espiritual: Dios no pide obras, lo único que quiere es que depositemos toda nuestra fe en él, ya que solo por la fe seremos salvos. No hay nada que hagamos de manera que Dios cambie su actitud sobre nosotros, sino que debemos tener plena confianza en él a través de su hijo Jesucristo. Escribirá Lutero: «...al cristiano le basta con la fe; no necesita obra alguna para ser justificado... ha de tener seguridad de que está desligado de todos los preceptos y leyes; y si está desligado, indudablemente es libre. Esa es la libertad cristiana: la fe sola»<sup>15</sup>.

Esta experiencia de transformación interior, que pasa por una comprensión nueva de la fe, va llevando a Lutero a una liberación interior de tantos miedos y de sentimientos de culpa. Desde una profunda intuición sincera y espiritual, su relación con Dios es motivo de gozo y alegría. De allí es que se juega entero en la promoción de lo que descubre y que está convencido puede ser vivido por todos sus hermanos. Pero esta verdad tiene una segunda exigencia: la fe verdadera convierte en buenas las obras que se realicen. Las obras no serán más exigencias para la salvación, sino que serán fruto de la fe sincera y de un corazón convertido por el amor de Dios. La vida de fe trata entonces de amar y servir al prójimo. Sobre esto escribe:

*De esta fe surge en el hombre el conocimiento de Dios: llega a darse cuenta de lo bueno y misericordioso que es el Señor. Y tal conocimiento a su vez produce en él un corazón blando... Busca por lo tanto dar expresión a su amor, y sirve*

<sup>14</sup> Mo Sung Jung, *Resortes de esperanza*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2015, p. 30.

<sup>15</sup> Lutero, Martín, *La fe demuestra su vitalidad mediante obras de amor*, en *Materiales de apoyo del curso on-line «Martín Lutero y la Reforma de la Iglesia»*, Seminario Luterano de Auzburgo (SELBA).

*a su prójimo de todo corazón, con cuerpo y vida, bienes y honra, con alma y espíritu, y hace por él todo cuanto esté a su alcance, tal como Dios ha hecho con él.*<sup>16</sup>

En América Latina la interiorización de la realidad viene marcada por un horizonte de sometimiento y opresión, y por ello hablar de transformación espiritual debería llevarnos a la liberación humana. Conocer a Jesús implica un encuentro personal con él a partir de la realidad social, pues es allí donde lo reconocemos bajo la dominación y la esclavitud (quizá hoy renovada en sus prácticas, pero sin dejar de ser esclavitud). Por eso debemos ver claramente que la dominación no es un accidente circunstancial, sino que es una consecuencia provocada por situación de inhumanización del continente, lo cual implica un desafío a la fe. Y es en este contexto de dominación donde encontramos al pueblo de los pobres: son ellos los que nos revelan una humanidad que, al límite de dejar de serlo y viviendo en condiciones infrahumanas, nos demuestra una actitud combativa frente al dominador, pero con una fe y una espiritualidad diferente, más auténtica y creíble.

Mientras el cristiano traldo por el dominador tiende a promover y perpetuar el sistema, el pueblo de los pobres elabora estrategias de sobrevivencia en su oposición. La subjetividad que trajeron los conquistadores se enfrentó a una fuerza comunitaria asentada en nuestras tierras que aún es posible vivirse, pero más que nada en los contextos más vulnerables. La liberación de los pobres se genera bajo la diferenciación de otros organismos sociales: no es la nación, ni el Estado, ni una empresa, ni una radio ni televisión, tampoco una institución religiosa, educativa o gubernamental. El pueblo de los pobres se organiza en sindicatos, partidos, asociaciones, movimientos. Se reúnen en foros, encuentros internacionales, se contactan haciendo provecho de los medios de comunicación logrando perseverar en su caminar histórico, atravesando el tiempo y el espacio en la búsqueda del Reino, de la Tierra sin Mal de los pueblos originarios. Sus aspiraciones poseen en sí una fuerza histórica que supera la lógica del sistema dominador<sup>17</sup>.

Por esto el seguimiento de Jesús en Latinoamérica implica una experiencia de fe marcada por el contexto de pobreza con una apertura al otro -el pobre- como exigencia primera de reconocerlo como marginado -religioso, social, político, económico- para, en un segundo momento, pasar a ser discípulo. Si somos elegidos por Dios a seguirlo a través de la fe en Jesús esto implica -en lenguaje bíblico- identificarnos con el leproso, el ciego, la

<sup>16</sup> *IBÍDEM*

<sup>17</sup> Cfr. Comblin, José, *Antropología Crisiana, Colección Teología y Liberación. Serie III: La liberación en la Humana*, Tomo I, Ed. Paulinas, Bs As, 1993, pp. 199-203

prostituta, de forma tal de reconocerlos en la realidad y aspirar a ser como ellos y corresponder al llamado. «El Dios de Jesús es precisamente el Dios de los olvidados y marginados, de aquellos a los que se quiere hacer callar»<sup>18</sup>, por eso nosotros debemos unimos a sus voces si queremos entrar en el grupo de los seguidores

El discipulado tiene una espiritualidad que implica ponerse en camino, disponiéndose a dejarse transformar por el amor de Dios, desde el contacto histórico, y desde ella realizar las obras agradables a Dios en los hermanos que sufren. Por la práctica de la liberación las situaciones de injusticia están en primer lugar en la vida del discípulo, viviendo cada día como oportunidad de honrar a su Señor en la solidaridad con los más débiles. Es una espiritualidad encarnada que supera lo simplemente espiritual: le da sentido de conexión entre la dimensión ética o la praxis, y la dimensión intelectual o teórica. Con ello los deseos personales y comunitarios de paz y gozo, de una vida sin faltantes de nada, van conduciendo al discípulo a realizar acciones que tienen que ver con dar la vida por los pobres a imagen de su Maestro, colaborando con la llegada de la justicia para todos.

### LA FE REFLEXIONADA: LA TEOLOGÍA COMO CAMINO DE LIBERACIÓN

Entre los siglos XIV y XV se da en Europa una decadencia muy preocupante a nivel de la teología<sup>19</sup>. De todo ello Lutero recogerá por contraposición –y como llamada- la falta de eficacia de cuestiones de fe que preocupan a todos pero que quedaban sin definir. Su sólida formación y sus dones personales hicieron de él una mente brillante: estudia el *trivium* y el *quadrivium* que lo habilitaba al Doctorado en artes liberales, donde empieza a manifestarse su rechazo a la filosofía de Aristóteles, pues para él la filosofía nos aleja de la fe. Como profesor es brillante, excelente orador y con una agudeza muy original. Pero la clave de su formación está en su necesidad interior de conocer mejor las Escrituras, por lo que su producción teológica es bíblica. Estudia el griego y el hebreo de modo de mejorar sus exégesis. Seguidor de San Agustín como el mejor discípulo de San Pablo, desarrolla una teología que no solo es bíblica, sino religiosa: está mediada por la oración, la predicación desde una fe auténtica y un amor total por Jesús<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Gutiérrez, Gustavo. *La esperanza del pobre*, Ed. Sigüeme, Salamanca, 2003, p. 191

<sup>19</sup> García-Villoslada, R. *Historia del pensamiento del latín medieval*, Ed. BAC, Madrid, 1969, pp. 95-132

<sup>20</sup> Busquets, Juan. op. cit. p. 70

Esto irá llevando a Lutero a su convencimiento de la *Sola Scriptura*: solo la Palabra de Dios escrita, sin ninguna interferencia u interpretación de la autoridad de la Iglesia, es la que debe animar la vida del cristiano. Pero esto «no significó en Lutero un juego con versículos bíblicos o con textos combinados ni la mera recitación de textos de memoria. *Sola Scriptura* es un principio hermenéutico. No debe reinar ningún texto impreso, ningún libro, ninguna letra, sino el espíritu de toda la Sagrada Escritura»<sup>11</sup>. Pero será en el estudio de algunos pasajes del Antiguo Testamento y de los Salmos donde sufrirá su gran liberación teológica: él verá que deben ser interpretados a la luz del Evangelio. Sobre todo los Salmos deben ser interpretados a la luz de la síntesis cristológica-soteriológica. Las fuentes externas a la Biblia distorsionan su comprensión que debe verse con el contexto general de la misma. Todo ello debe llevar a la persona al encuentro con Cristo.

Esta experiencia fundante de Lutero de encuentro con la Palabra viva y transformadora será también la experiencia del caminar cristianismo latinoamericano y la teología que nace y se desarrolla dentro de sus límites geográficos, pero que trasciende los límites temporales llegando a la misma época de Jesús. La preocupación que surge en los primeros iniciadores de una teología revolucionaria que busca la liberación del ser humano es colocarse al lado de Jesús para desarrollar desde ahí una reflexión, y esto supone el contexto desde el cual se habla. Esto redirecciona el trabajo teológico que parte desde abajo hacia arriba (teología inductiva) y no desde los principios dogmáticos o teológicos para luego venir a la realidad (teología deductiva). Y esto hace necesario partir desde un lugar concreto: el Jesús histórico, sus acciones, sus palabras, sus opciones.

La fe reflexionada desde el contexto de opresión y pobreza latinoamericana exigió a los teólogos, preocupados por una completa liberación del ser humano, crear un nuevo método conocido como Teología de la Liberación (TL), que hasta nuestros días continúa incomodando por las denuncias que realiza. Desde el primer impulso que dio el Concilio Vaticano II, las Conferencias Episcopales de Medellín y de Puebla denunciaban la situación de injusticia humana que se vivía en el continente y proponía una clara postura de la Iglesia: la opción preferencial por los pobres. Pero de alguna manera, desde el ámbito institucional y jerárquico, esto no fue llevado a cabo, salvo algunas variadas excepciones que trascendieron la tentación del poder y se comprometieron con la realidad de los latinoamericanos. Obispos como Romero, Angelelli, Casaldáliga o Hélder Câmara; sacerdotes como Rutilio

<sup>11</sup> Pieranna O. Ricardo, *Lutero como profesor y hermeneuta de la Biblia en Varis* (Lutero 1517 y hoy), Ed. La Aurora, Bs. As., 1984, pp. 15-33.

Grande, Carlos Mujica o Pérez Aguirre; dieron sustento práctico a la reflexión desarrollada por los teólogos como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Juan Luis Segundo. Hugo Assman, entre otros, que superaran el ámbito teórico -y muchas veces desuncuetado de la realidad- para desarrollar un trabajo teológico en términos de una praxis que lleve a las mujeres y hombres latinoamericanos a la liberación de todo lo que les impide vivir con dignidad.

Superando la teología clásica que muchas veces dio sustento a la misma colonización, la TL intenta no solo buscar la liberación del alma humana, sino la del hombre como totalidad (alma-cuerpo) a partir de la situación actual en la cual se encuentra, sometido históricamente a la esclavitud y al maltrato. Por ello muchos pueblos -por ser considerados inferiores- van quedando en situación de sometimiento. Frente a esta realidad la TL plantea un nuevo método de trabajo, realizando una relectura de la Palabra de Dios y encontrando en ella muchos elementos similares a la situación que viven los que pueblan nuestras tierras y van encontrando una nueva clave de lectura e interpretación.

Siguiendo a Leonardo Boff y su hermano Clodovis<sup>22</sup> tendremos en primer lugar que la TL se servirá de las ciencias humanas para poder realizar un examen lo más acertado posible de la realidad, la cual muestra una situación de opresión. A partir de las ciencias analizará con detalle el porqué de la opresión, el porqué de la pobreza que sufren los pueblos latinoamericanos. Esto arroja datos cuantificables que objetivizan y dan cuenta de las grandes masas oprimidas por los poderes económicos y políticos, incluso en países donde los gobiernos son de confesión cristiana. Allí la pobreza se explica a partir de la experiencia de las personas, desde su mismo sufrimiento que da cuenta de su situación. Pero esta pobreza es acusada como falta de progreso, incluso por negación a recibir la ayuda del actual sistema neoliberal que se rige por las economías capitalistas que no respetan las tradiciones de los pueblos y quieren imponer su racionalidad propia.

Un segundo paso tiene que ver con qué dice la Palabra en aquellas situaciones donde el pueblo elegido vivía situaciones similares. En el AT el Pueblo de Israel ha sido un pueblo sometido por los poderes imperantes (egipcios, romanos) pero desde siempre Yahvé se ha manifestado como el Dios Liberador, que lo saca de las situaciones de injusticia por mano de hombres elegidos para liderar esa misión. De la misma manera Jesús, el Hijo de Dios, con palabras y obras, se muestra como amigo y hermano de los que más sufren y de los más excluidos de la sociedad. Atacó con dureza el abuso de poder en toda su manifestación (sobre todo la religiosa) y denunció la injusticia que

<sup>22</sup> Boff, Leonardo. Boff, Clodovis, *Cómo hacer Teología de la Liberación*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1985

sufrió su pueblo, al punto de morir como el peor de los malhechores por causa de su mensaje. Este paso exige una nueva clave interpretativa: desde la liberación que Dios realiza en su pueblo, pero desde la experiencia y relato de los pobres. Y la liberación hace necesaria una modificación de las estructuras políticas de la sociedad, ya que es el ámbito de incidencia en lo económico. Esto muestra una superación de la teología anterior: no solo busca la liberación interior (conversión), sino una liberación histórica (revolución).

El tercer paso de la TL es el decisivo, ya que compromete al cristiano en un movimiento liberador que parte del Espíritu de Dios manifestado en la Palabra y se encarna en la realidad, buscando así transformar la injusticia, con una actitud militante en combate contra la pobreza. Es el momento práctico donde se pasa del discurso a la acción, de la oración al planeamiento de estrategias y planes de cambios sociales, generando una santa resistencia frente al sometimiento. Pero es también un cambio de lógica, de lugar se trata de que junto a los pobres se conviertan los sentimientos de desgracia y abandono, en un sentimiento de lucha, generando espacios de empoderamiento que logren formar estructuras de respuesta inteligente a la mirada despreciativa de los que ignoran su situación. Pero también se trata de lograr denunciar a los ricos y poderosos su actualidad de pecado: la pobreza es consecuencia del abandono de sus hermanos, de una violencia que desprecia al pobre e ignora su sufrimiento.

El gran avance de esta teología es que es una teología crítica sobre la misma praxis de la fe: ya no solo se trata de privilegiar el lugar del culto, no es solamente elevar oraciones y repetir fórmulas muchas veces desencarnadas, sino que es convertir la vida cotidiana del cristiano en una convivencia evangélica con los más desfavorecidos, entregando la misma vida como sacrificio agradable a Dios en búsqueda de la llegada del Reino en este presente. Como dice Gutiérrez:

*La reflexión teológica sería entonces, necesariamente una crítica de la sociedad y de la Iglesia, en tanto que convocadas e interpeladas por la Palabra de Dios; una teoría crítica, a la luz de la fe, animada por una intención de práctica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la praxis histórica<sup>21</sup>.*

Y en este sentido en Latinoamérica la TL ha surgido a partir de la búsqueda de la liberación de las poblaciones que, desde la llegada del cristianismo, vieron su historia dañada, coartada, sus esperanzas mutiladas, sus prácticas religiosas y sus costumbres eliminadas, ante una Iglesia que se impuso

<sup>21</sup> Gutiérrez, Gustavo. Teología de la Liberación. Perspectivas. Ed. Universitaria S.A., 1971, p. 28

por la fuerza y que lejos del amor de Dios, se presentaba como salvadora. Esto hace que la teología desde América Latina posea una praxis de fe histórica que ha abierto sus venas y su sangre, ha bañado las tierras que hoy nosotros pisamos y da sustento firme a la criticidad que la caracteriza, centrada en el Evangelio de Jesús, en su mensaje y sus obras, en defensa de los más desfavorecidos.

## LA REFORMA DE LUTERO EN SUS INICIOS

Según algunos historiadores la Reforma no es comprendida sin Lutero, sino que *la Reforma es Lutero* (Lortz). Pero lo que Lutero buscaba no era la escisión de la cristiandad sino una reforma de las estructuras anquilosadas en las cuales se encontraban y la hacían lejana al mensaje de Jesús. En este sentido Lutero no logró el apoyo esperado de la clase eclesiástica para llevar adelante sus cambios, «muchas veces faltó el arquitecto, es decir, un Romano Pontífice que tomase con seriedad y energía la reconstrucción del edificio tambaleante de la cristiandad»<sup>24</sup>. Si bien su confesor fue quien primero lo impulsa a buscar el aprovechamiento de sus virtudes en pos de un cambio profundo, también será quien tema ante la radicalidad del pensamiento de su fraile. Tan grande fue su obra que según Hans Küng marca un «giro copernicano» en la historia de la teología y de la Iglesia:

*Con toda, puesto que Roma se negaba entonces a cualquier clase de reforma, tuvo que llegarse a la división de la Iglesia: junto a la división de la Iglesia entre Este y Oeste en el siglo XI, ahora, en el siglo XVI, una nueva división en Occidente entre Norte y Sur en Alemania, en Europa y, finalmente, en América: una división entre las Iglesias de paradigma medieval y las de paradigma reformador»<sup>25</sup>*

¿Cómo puede entenderse que, sin el apoyo de la jerarquía eclesiástica y por lo contrario con toda la crueldad de su oposición, la Reforma se llevara a cabo tan eficazmente? Existía, junto con todo un contexto político y económico, una situación social y religiosa que propició la eficacia de la Reforma. En este último aspecto destacamos la desconformidad institucional que se venía acentuando cada vez más en el pueblo que reclamaba un protagonismo del laicado frente al desprestigio del sacerdocio que fue llevando a muchos de ellos, a monjes y predicadores a unirse a la Reforma. También la búsqueda de la salvación era cada vez más angustiosa frente a una continua predicación del

<sup>24</sup> Villoslada, Ricardo G., *Ruínas históricas del futurismo*, Ed. BAC, Madrid, 1959, p. 276

<sup>25</sup> Küng, Hans, *Cambios de modelo de Iglesia en la marcha del pueblo de Dios*, en <http://servicioskoinonia.org>

pecado y el miedo al infierno en un clima de confusión doctrinal por las voces discordantes. Pero sobre todo fue la Biblia el escudo firme de la lucha impulsada por un humanismo cristiano que promovía el encuentro de toda persona con Dios en su Palabra, ahora con acceso en su propio idioma a lo largo de toda Alemania.

Podemos decir con Villoslada que hasta el año 1500 los grandes movimientos reformadores -políticos, ideológicos, religiosos- se difundieron por medios orales y algunos pocos escritos<sup>16</sup>. Su fuerte fue la militancia o el proselitismo. La Reforma luterana contó con un medio de propaganda que facilitó en un alto grado su expansión; la imprenta. Fue el luteranismo que utilizó por primera vez el arte tipográfico inventado por Juan Gutenberg hacia 1446 en la ciudad de Maguncia, no sólo con la impresión de la Biblia sino también con varios libros de devociones, predicación, liturgia, catecismos y libros de teología. La imprenta desenlazó un gran movimiento:

*Martín Lutero lo supo aprovechar muy bien para dar a conocer su ruptura con la Iglesia y atraer seguidores a su movimiento religioso. La imprenta contribuyó a generar una revolución en el cristianismo. Sólo entre 1517 y 1520 se imprimieron más de 300.000 copias de treinta textos de Lutero, una cantidad envidiable incluso en nuestros días<sup>17</sup>.*

Así el acceso a la Palabra de Dios fue un gran influjo para un nuevo cristianismo que elevó la figura de cada mujer y cada hombre a ser responsables de su fe desde el encuentro con Jesús. Los hogares protestantes eran desde ese entonces la iglesia cegida por Dios al cual se le oraba con ayuda de libros y folletos religiosos. De esta manera se vivía una experiencia de convivencia con el Señor de la historia, sin depender de los intermediarios y a la misma manera del Papa.

De todas maneras la Reforma hizo necesario una cierta organización a través de una comisión que debía visitar las diferentes iglesias que se convertían al protestantismo, evaluando la predicación de los ministros, unificando los aspectos doctrinales y litúrgicos, como el sostén de las parroquias. Se establecieron escuelas reformadas a las cuales el mismo Lutero invitaba a los padres a enviar a sus hijos e hijas en un escrito titulado *La necesidad de crear y mantener escuelas cristianas: Exhortación a las autoridades municipales de Alemania* (1523). Junto a este esfuerzo también escribió un *Catecismo Menor* y un *Catecismo Mayor* para pastores y laicos con mayor formación, mientras los reformadores escribieron himnarios para favorecer la participación laica en las

<sup>16</sup> Villoslada, Ricardo G., op. cit. pp. 283-290

<sup>17</sup> Rifkin, Jeremy, *La civilización empírica*. Ed. Paidós, Madrid, 2010. p. 256

celebraciones. Desde estos inicios se va sucediendo la expansión protestante con el apoyo del aparato político alemán.

## LA REFORMA EN LATINOAMÉRICA: LAS CEBS

A lo largo de la historia los grandes movimientos de reforma comienzan con un movimiento bíblico fuera de los ámbitos de decisión eclesiales, más bien, en la búsqueda de liberarse de las injusticias provocados por ellos (Richard). La reforma eclesial latinoamericana tiene su sustento -al igual que Lutero- en la Palabra de Dios contenida en la Biblia en manos del pueblo sencillo. Y esta reforma se fue dando en Latinoamérica a través de los pequeños grupos de cristianos que comenzaron una lectura orante de la Palabra confrontándola a su vida cotidiana. Las *comunidades eclesiales de base* pasaron a dar vida a una Iglesia institucional que caía en descrédito. Su aparición nos recordó el inicio de la Iglesia de Jesús en las primeras comunidades que eran pequeños grupos reunidos en sus propias casas, con una actitud de apertura a todo quien quiera participar.

En el año 1980 Leonardo Buff edita un libro llamado *Eclesiogénesis* donde pone por escrito lo que ya se vivía desde hace tiempo en el continente; desde lo más pequeño de nuestras iglesias cristianas surgen las bases de una nueva Iglesia, sostenidos por la Palabra de Vida que trae Jesús y una voz de esperanza que se oye y se vive en lo cotidiano. Son las pequeñas comunidades que retoman y refrescan el Evangelio haciéndolo carne en la vida, dejando de lado las grandes estructuras, los puestos de poder, la clasificación en cuestión de lo sagrado y lo profano, lo santo y pecador, lo maldito y lo bendito. En todo caso, todo ello es parte de la vida de las mujeres y hombres de todos los tiempos a la manera que vivió Jesús y por ello todo esa agradable a Dios. En América Latina «ellas desarrollaron un modo propio de vivir la fe, de cantar a alabanza de Dios ligado a la experiencia cotidiana de la vida y la lucha, y de celebrar la Palabra y los signos de la fe»<sup>28</sup>.

Frente a una iglesia institucional que se ha vuelto cada vez más autorreferencial -sobre todo al viejo estilo romano- las comunidades eclesiales de base le han dado la oportunidad a que la Iglesia de Jesús se abra paso a los cambios mundiales, incorporando los elementos propios de cada lugar, logrando no sólo una necesaria inculturación sino que también una apertura al ecumenismo y al convivir pacífico con otras religiones y espiritualidades. Sobre todo en América Latina las comunidades de base provocan un rescate de las tradiciones ancestrales dándoles cabida y promoción. Dice Marcelo Barros:

<sup>28</sup> Barros, Marcelo, *Evangelho e inculturação*, Ed. Paulus, São Paulo, 2014, p.142

*En América Latina, esto supone colocarnos en comunión con las culturas populares (negras, indígenas e del catolicismo popular de cada región) y principalmente dar signos concretos de un nuevo modo de ser Iglesia, tanto por la superación del clericalismo (toda comunidad celebra y es ministerial), superación del patriarcalismo y machismo (hombres y mujeres juntos en un discipulado de iguales)<sup>49</sup>.*

Se trata de una nueva Iglesia más cercana a lo que Jesús quería, integrada a las clases oprimidas, insertada en los lugares de exclusión social, al lado de los que más sufren y que esperan de ella una respuesta a sus angustias. No es la Iglesia poderosa que se adjudica un poder divino manifestado en figuras de poder terrenal, que amenaza con la condena, que mantiene un sistema monárquico que no acepta el cambio hacia un gobierno democrático, más popular e igualitario.

Para Isabel Díquez las CEBs son el lugar el hermenéutico y teológico por excelencia ya que en ella se experimenta la cercanía de Jesús y del Proyecto del Padre. En la lectura de la Biblia, el AT muestra la elección de Dios por su pueblo, y esto se continúa en la interpretación hermenéutica de la comunidad-pueblo como Iglesia de los pobres experimentándose como los predilectos de Dios, los elegidos de Jesús para su liberación. Con todo ello:

*Como pueblo en su dignidad es sujeto y deberíamos provocarnos ese análisis de la praxis de manera consciente para dar salto cualitativos, porque va realizando su configuración histórica a partir de las experiencias y la reflexión desde su filosofía latinoamericana, sapiencial y la cultura y religiosidad popular que le van dando su identidad, en la construcción del Reino<sup>50</sup>.*

Y desde esta afirmación la autora propone tres ejes de trabajo como desafíos en el nuevo contexto eclesial: la *participación y dignidad* de todos los integrantes de la comunidad, en igualdad de condiciones para todos, recuperando los derechos de todos y construyendo nuevas relaciones. Por otro lado ve la posibilidad de la comunidad como la forjadora de *conciencias*, que logre penetrar la realidad con una mirada crítica y sobre todo reconocerse a sí misma como valiosa. Esto implica romper con el paradigma educativo dominador y el apoyo y promoción de una educación liberadora que forme nuevos sujetos de acción social, transformadores de la realidad (Freire) sobre

<sup>49</sup> Ibídem, op. cit. p. 145

<sup>50</sup> Díquez, Isabel, *Ecclesiología: teología empobrecida*, en Varas, La Reforma de la Iglesia en tiempos de desencantamiento, Marcelo Trejo y Rosana Hermano (org). Ed. Amencidia. Montevideo, 2015, p. 175

todo a partir del compromiso de laicos y laicas. Por último habla de una nueva *autoridad "otra"* generando un nuevo modo de relaciones con las personas, con los bienes colectivos y con la construcción histórica, desde el lugar del servicio. No sólo se trata de volver a las fuentes sino de dejar constancia la lejanía de la actual Iglesia institución.

En América Latina la experiencia de pobreza ha sido un signo de los tiempos que ha llevado a construir una nueva Iglesia como Pueblo de Dios, cimentada en la experiencia de sufrimiento y exclusión de los pueblos oprimidos. Esta experiencia se fortalece y acrecienta en las pequeñas comunidades y por eso es que creemos que esta experiencia de las CEBs es la que el mismo Papa Francisco ha vivido en su proceso de formación y de crecimiento como pastor y por ello es que propone una *Iglesia pobre y para los pobres* (EG 198). Su propuesta pastoral intenta recuperar esta experiencia y extenderla a la Iglesia universal, por medio del diálogo intercultural, respetando las diferencias, en la comunión de creencias y el respeto a la casa común, todo ello planteado en la Carta Encíclica *Laudato si'*.

## LA REFORMA DEL CRISTIANISMO Y LA UTOPIA DE JESÚS

Con todos los aportes que hemos tomado de Lutero y la Reforma Protestante para buscar las comparaciones con las experiencias de fe en Latinoamérica, queremos destacar algunos elementos que en un primer momento nos distancian. Teniendo claro las diferencias de situaciones nos parece importante destacar:

a-mientras que Lutero contó con el apoyo del poder político para llevar adelante su propuesta y que favoreció la eficacia de su propagación, contando con todo el apoyo económico, las reformas que se proponen en América Latina nace desde los sectores pobres, es promovido por ellos, pero tiene en su contra el poder político, y la falta de recursos para ser eficaces. Los gobiernos latinoamericanos fueron elegidos bajo el influjo de Estados Unidos promotor principal del capitalismo neoliberal desde hace más de medio siglo, siendo el gran oponente a las corrientes liberadoras del continente.

b-mientras los pobres juegan un papel principal en el desarrollo del pensamiento teológico de Lutero y con ello se anima a mirar más *allá* de la doctrina y centrarse en el Evangelio, la experiencia de pobreza que marca la historia de Latinoamérica coloca al pobre en el centro de la predicación de Reino proclamado por Jesús, y a su vez, son ellos los sujetos de acción y transformación de la nueva reforma eclesial. No son el elemento pasivo, por lo contrario ellos son quienes capacitan a repensar la realidad y la Iglesia.

e-frente a un Lutero que sufre la oposición y la condenación de la máxima autoridad de la Iglesia, motivo que lo llevó a saberse una pieza importante de ruptura pero también como fundador de la Reforma, los esfuerzos de las CEBs se vieron ignorados por las autoridades, que se encargaron de castigar a las voces que venía de los miembros de la estructura, hasta el punto de colaborar indirectamente, con su muerte (Mor. Romero, Ellacuría). Lo peor de estos hechos es la ignorancia al reclamo del Pueblo sufriente que sigue siendo oprimido hasta hoy.

d-por otro lado, si bien la Reforma de Lutero contó con el apoyo de muchos actores, sigue siendo asignada a su persona y a su destacada obra aplaudida hoy por casi toda la cristiandad. En el caso de la reforma desde las CEBs las iglesias latinoamericanas se sienten mayormente veraces por pertenecer, no a una conciencia única, sino a una conciencia comunitaria. Hay un nosotros implícito que reclama ser considerado con un sujeto comunitario y que se ha esparcido más allá del continente, en situaciones de injusticia similares como en África o Asia.

La reforma del cristianismo implica volver a Jesús, esto es encontramos con la gran utopía del cristianismo: la iglesia tal como Jesús la quiso, pero más que eso, la iglesia como Jesús la dejó planteada mientras estuvo con sus discípulos a través de sus enseñanzas. Pero es ya aceptado que Jesús no quiso fundar una Iglesia, sino que su proyecto pasó por reunir las ovejas del pueblo de Israel, con el mismo Dios manifestado en su Hijo, el Reino ya presente en la tierra. En este sentido seguimos la cuestión planteada por Xavier Alegre de que Jesús no quiso romper con la tradición judía que provenía del Antiguo testamento, ni crear un nuevo pueblo elegido. Si Dios había sido fiel a su pueblo, lo único que debía hacer Jesús, es seguir la misma fidelidad mostrada hasta entonces. Desde la intervención divina en la historia humana Jesús realizó una nueva Alianza con el pueblo elegido y propuso un proyecto nuevo de seguimiento y fidelidad al Padre.

En este sentido la reforma posible del cristianismo latinoamericano implica una exigente unidad de las diferentes iglesias, revalorizando los espacios de acuerdos comunes y proponiéndonos cambios eficaces en todos los niveles, pero partiendo de las experiencias que ya se llevan adelante hace tiempo y que se asemejan al proyecto de Jesús. Son las CEBs las que están diseminadas por el mundo como células vivas de un cuerpo que están formando parte del cuerpo espiritual de Cristo que proponía San Pablo, o de la iglesia invisible de Lutero. Esto implica una verdadera transformación de todo el aparato eclesial, un cambio de lugar de la autoridad, mal entendido como poder

y no como servicio. Según Paulo Suess<sup>12</sup> desde la mitad del siglo pasado el término "transformación" apareció con mucha fuerza en torno a que todo está en continua transformación, pero a su vez, todo debe ser transformado.

La mayor transformación en la historia reciente de la Iglesia católica vino de manos de un latinoamericano en el lugar más alto de la jerarquía, pero que propone una transformación que toca la columna vertebral del cristianismo universal. Él nos invita ser una Iglesia que pida y experimente la misericordia de Dios, pero sobre todo que cambie la mirada sobre sí misma y el mundo. Una Iglesia en salida a las periferias existenciales donde el dolor se hace patente y muchas veces no alcanza la sola oración piadosa de la liturgia del templo, sino que implica trasladarse al encuentro con el necesitado. Y este encuentro implica la transformación de la actual cultura del individualismo hedonista, enmarcado por las redes sociales y las relaciones interesadas, en una cultura del encuentro que nos lleve a un compartir con los más débiles nuestras acciones de amor, nuestra participación en su sufrimientos, en la escucha de sus reclamos y en la colaboración en sus proyectos. Es urgente dar efectividad a las palabras de Jesús que nos invita a dar de lo que tenemos para recibir (Lc 6,38).

La Reforma que Dios quisiera para sus iglesias no podemos saberla con exactitud, pero sí podemos saber qué es lo que el Hijo de Dios quiso e hizo por lograrlo. Y lo que Jesús nos dejó fue su ejemplo concreto de amor, de servicio, de dejarlo todo por el pobre y el necesitado, pues ellos son los verdaderos destinatarios de Dios, y nosotros debemos imitarle. Lutero descubrió en Jesús la grandeza en lo pequeño y fue Jesús que lo fortaleció para enfrentar a la institución que un día lo excomulgó. Pero firme en Jesús comenzó un proceso de reforma que hoy lo vemos como fruto del Espíritu. Es ese mismo Espíritu que nos sigue alentando cada día a trabajar juntos, todos los cristianos, sin detenemos en las diferencias entre iglesias, en favor de hacer que nuestros hermanos que más sufren puedan llevar una vida más digna, y eso implica tomar decisiones radicales de transformarnos para transformar el mundo.

<sup>12</sup> Suess, Paulo. *La Reforma de la Iglesia. El aporte de la teología latinoamericana y del Papa Francisco*, en Varios, *Un Reforma de la Iglesia en tiempos de incertidumbre*, Marcelo Trepo y Rogelio Herrero (org.) Ed. Amicilia, Montevideo, 2015, pp. 243-256.