

May 2004

Número 50: 4.º Domingo de Pascua-Pentecostés

Follow this and additional works at: <http://digitalcommons.luthersem.edu/eeh>



Part of the [Christianity Commons](#), and the [Practical Theology Commons](#)

Recommended Citation

(2004) "Número 50: 4.º Domingo de Pascua-Pentecostés," *Estudios Exégeticos Homiléticos*: Vol. 2004 : No. 50 , Article 1.
Available at: <http://digitalcommons.luthersem.edu/eeh/vol2004/iss50/1>

This Article is brought to you for free and open access by Digital Commons @ Luther Seminary. It has been accepted for inclusion in Estudios Exégeticos Homiléticos by an authorized editor of Digital Commons @ Luther Seminary. For more information, please contact aheck001@luthersem.edu.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 050 – Mayo 2004**Instituto Universitario ISEDET****Autorización Provisoria Decreto PEN N° 1340/2001****Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET**

Buenos Aires, Argentina

Este material puede citarse mencionando su origen**Domingo 2 de mayo de 2004, Cuarto Domingo de Pascua**Responsable: **Samuel Almada****Salmo 23; Hechos 9:36-43; Apocalipsis 7:9-17; Juan 10:22-30**

Hechos 9:36-43 describe las circunstancias en las que una discípula (Tabita-Dorcas) fue resucitada por Pedro. Este relato pertenece a un conjunto mayor que se podría denominar los hechos de Pedro (Hch 9:32-11:18). Al principio se destaca que Tabita-Dorcas era una discípula y rica en buenas obras (v. 36), que murió a causa de una enfermedad (v. 37). Y cuando Pedro vino respondiendo a un pedido de los discípulos locales, lo primero que encontró fue un cuadro bastante triste de viudas llorando que se le presentaron mostrando el resultado de la labor de Tabita-Dorcas (v. 39). Nadie le pidió algo especial, pero Pedro hizo salir a todos los presentes y cuando quedó solo frente al cadáver de la mujer, le pidió que se levante, y ella lo hizo (v. 40). Así, muchos creyeron en el Señor a raíz de este hecho (v. 42).

Apocalipsis 7:9-17 es una visión sobre el triunfo de los santos en el cielo, que se encuentra entre un gran conjunto de visiones proféticas de Juan (Ap 4:1-22:5) y posee características que responden al género apocalíptico; por ejemplo, lenguaje figurado y simbólico, dimensión diferente de tiempo y espacio. Destacamos que la gran multitud que se describe en el v. 9 proviene de distintas *naciones, tribus, pueblos y lenguas*; estos estaban delante del trono, en la presencia del Cordero, vestidos de ropas blancas; y alababan a Dios en presencia de otros seres celestiales (ver vv. 10-12). Ellos son los que salieron de la gran tribulación (v. 14), y que ya no tendrán hambre ni sed, ni sufrirán más (v. 16), porque el Cordero los pastoreará y los guiará a las fuentes de agua de vida, y Dios les enjugará sus lágrimas (v. 17).

Juan 10:22-30 describe el rechazo de los judíos hacia Jesús a partir de una polémica sobre su identidad como Cristo o Hijo de Dios. A la discusión sobre títulos (v. 24) se opone la evidencia de los hechos (v. 25); y se recoge el lenguaje figurativo de Jesús como un buen pastor que proviene de la perícopa anterior (Jn 10: 7-21), y que sirve para explicar las diferentes reacciones hacia Jesús y su obra.

Uno de los ejes temáticos que atraviesan todos los textos propuestos por el calendario litúrgico ecuménico para esta semana tiene que ver con afrontar adversidades y diferentes formas de superación. Hechos 9:36-43 nos habla de una discípula y dirigente de una comunidad de Jope que es resucitada por Pedro. Apocalipsis 7:9-17 nos cuenta de una multitud de santos de todas las naciones, cuyas lágrimas y sufrimientos se transformarán en alabanza permanente. En Juan 10:22-30 el rechazo a hacia Jesús se opone al fuerte lazo de unión entre el pastor Jesús, sus ovejas y su padre. Finalmente, el Salmo 23 expresa la confianza del orante en Yavé ante todo tipo de peligros y adversidades. También la figura

del pastor y el rebaño es aprovechada de diferentes maneras en tres de los cuatro textos sugeridos; en el Salmo 23 el pastor es Yavé, en Juan 10:22-30 Jesús es el pastor y en Apocalipsis 7:9-17 el pastor es el Cordero (el Cordero como pastor produce una inversión de sentido que conviene explorar).

Sobre el Salmo 23

- v. 1 Yavé es mi pastor, nada me faltará.
- v. 2 En verdes praderas me hace reposar;
sobre aguas en reposo me conduce.
- v. 3 Conforta mi alma,
me conduce por senderos justos
por amor de su nombre.
- v. 4 Aunque ande en valle tenebroso,
no temo ningún mal,
porque tu estás conmigo,
tu vara y tu cayado me infunden aliento.
- v. 5 Tú preparas ante mi una mesa,
en presencia de mis adversarios.
Unges mi cabeza con aceite.
Mi copa está rebosando.
- v. 6 Ciertamente el bien y la misericordia
me seguirán todos los días de mi vida,
y permaneceré en la casa de Yavé por largos días.

Es difícil estimar el valor poético y emotivo de este Salmo, pues constituye una especie de Credo o Padrenuestro para el mundo evangélico; y esto también representa un incentivo para reflexionar y predicar a partir de él.

El Salmo 23 por su forma puede ser considerado un Salmo de oración en el cual el orante o la comunidad se dirige a Dios, confiando en su benevolencia y fidelidad. Representa una verdadera confesión de fe.

Esta oración se puede dividir en dos partes principales. En la primera parte (vv. 1-4) el orante habla de Yavé como si fuera un pastor de ovejas que le ofrece con esmero su cuidado y protección; y la segunda parte (vv. 5-6) describe a Dios como un gran anfitrión que agasaja a su invitado con un magnífico banquete.

La idea de Yavé como pastor de su pueblo se deriva de una metáfora que encontramos frecuentemente en el Medio Oriente antiguo en la cual el rey es el pastor de su pueblo; y hay muchos pasajes del Antiguo Testamento que dan cuenta de esta transferencia de idea del contexto cultural (ver, p. ej., Sal 79:13; 95:7; 100:3; Is 40:11; Ez 34:11-12). Incluso en la tradición cultural de Jerusalén, Yavé es glorificado como “pastor de Israel” (ver Sal 80:1).

Los vv. 2-4 describen detalles del oficio del pastor con sus ovejas en términos bien realistas; apacentar al rebaño en pastos tiernos y aguas mansas, confortar en el cansancio y guiar por senderos apropiados (“senderos justos”), la vara y el cayado del pastor infunde confianza y aliento en el rebaño pues son elementos de defensa y protección.

En el v. 4b por primera vez la oración se dirige directamente a Yavé, y marca el núcleo de confianza del orante en la presencia y compañía de Dios, aun en situaciones de peligro y adversidad.

En el v. 5 cambia totalmente la escena. Aquí Yavé aparece como un anfitrión bondadoso y protector que ofrece un banquete para un huésped que se encuentra acosado y perseguido. La invitación a un banquete, el ungimiento con aceite y la copa llena son gestos significativos que reflejan el fuerte sentido de la hospitalidad en el mandato cultural del contexto oriental, y también son símbolos de solidaridad y de alianza.

Hay varias hipótesis sobre la interpretación del banquete “en presencia de mis adversarios” (v. 5ª). Algunos sugieren que el perseguido sería una persona que encontró protección en el derecho de asilo que ofrecía el templo; y el banquete festivo se podría considerar como un sacrificio de acción de gracias del acosado en ocasión de haber obtenido la absolución. Después de pronunciarse el juicio de Dios y de haber obtenido el acusado la absolución, se celebra un banquete sacrificial en el que participan también los acusadores y adversarios.

Si seguimos esta pista mencionada del acosado y asilado en el templo, la confesión del v. 6 nos sorprende doblemente, pues pone de relieve un cambio total de situación. En primer lugar, son ahora el bien y la misericordia los que siguen al antiguo perseguido por sus enemigos (v. 6ª); y en segundo lugar, el antiguo lugar de asilo (la casa de Yavé = templo), para quien ha experimentado la salvación de Yavé, se transforma en el lugar deseado para quedarse para siempre (cf. Sal 27:4ss).

Para la reflexión

Conviene recordar que al contrario de lo mucho que se ha escrito sobre el Salmo 23 desde la perspectiva de una piedad idílica y sumisa, el poema refleja un trasfondo de permanente peligro e inestabilidad; el orante clama no desde una posición cómoda y tranquila, sino desde la adversidad; y es precisamente allí donde el Dios de la vida se hace fuerte y muestra su salvación para todas las naciones.

Bendición franciscana

Que Dios te bendiga con la incomodidad,
frente a las respuestas fáciles, las medias verdades,
las relaciones superficiales,
para que seas capaz de profundizar dentro de tu corazón.

Que Dios te bendiga con la ira,
frente a la injusticia, la opresión y la explotación de la gente,
para que puedas trabajar por la justicia, la libertad y la paz.

Que Dios te bendiga con lágrimas,
para derramarlas por aquellos que sufren dolor,
rechazo, hambre y guerra,
para que seas capaz de extender tu mano, reconfortarlos
y convertir su dolor en alegría.

Y que Dios te bendiga con suficiente locura,
para creer que tú puedes hacer una diferencia en este mundo,
para que tú puedas hacer lo que otros proclaman que es imposible.

Amén.

Bibliografía:

Luis Alonso Schökel – Cecilia Carniti, *Salmos*. Estella, Verbo Divino, 1992.
Hans Joachim Kraus, *Los Salmos*. Salamanca, Sígueme, 1995.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 050 – Mayo 2004**Instituto Universitario ISEDET****Autorización Provisoria Decreto PEN N° 1340/2001****Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET**

Buenos Aires, Argentina

Este material puede citarse mencionando su origen**Domingo 9 de mayo de 2004, Quinto Domingo de Pascua**Responsable: **Néstor Míguez**Salmo 148; Hechos 11:1-18; **Apocalipsis 21:1-6**; Juan 13:31-35**Estudio exegético**

Los capítulos finales del Apocalipsis forman parte de la visión reveladora de la realidad más profunda, cuya manifestación total aguardamos. Esto se da en juego de oposición a la visión reveladora del presente de la Iglesia, en las cartas de 2-3. El presente de la Iglesia es descrito con sus ambigüedades, con lo que ha de permanecer como testimonio, y con lo que debe corregirse y desaparecerá por corrupto. En cambio, el mundo, en su estado presente y regido por la bestia (cap. 13) está condenado a desaparecer. En la nueva creación esta distinción entre iglesia y mundo ya no se mantiene. El mundo condenado ha pasado (v. 1a) y todo pueblo es pueblo de Dios (v. 3). No es que todo sea Iglesia; de hecho, una nueva Jerusalén no tiene templo (v. 22, ver comentario siguiente). La función de la Iglesia como testimonio del señorío del Cordero y contenedora del dolor ya no es necesaria. Veamos algunos detalles:

V. 1: Se produce una ruptura con la primera creación (si bien en otros pasajes en estos capítulos finales aparecen ciertas marcas de continuidad). No es que se renueva la vieja creación. Hay una segunda creación que abarca tanto la morada divina como la humana (cielo y tierra). La ruptura con el tiempo y la historia en tanto conocidos es total (pasaron, ya fueron). Curiosamente no aparece la idea de *kósmos* (totalidad, unidad) incorporada por la influencia helénica, sino que perdura una distinción entre cielo y tierra (Génesis), utilizados aquí en su oposición topográfica. Esta oposición adquirirá significado en el v. 2. Pero el visionario no presencia el hecho creacional, sino su resultado. Emplazado en el presente ve el resultado futuro de la acción de Dios, pero no el cómo.

El mar no existe ya más. Comienza la lista de cosas que **no existen** en la nueva creación y ciudad. Mar, muerte, lamento/dolor/fatiga (v.4), templo (v. 22), sol y luna (v. 23) noche (25 y 22:5), maldición (22:3). El mar representa el espacio de donde surge la amenaza (cap. 13), lo caótico e ingobernable. Es espacio de la muerte (20: 13). Esta creación nueva deja fuera el espacio caótico. Marca una diferencia conceptual con la pasada creación, que se construyó sobre el caos acuático (Gén 1:2).

V. 2: Hay diferentes alternativas de traducción en este versículo. Puede ser: *la ciudad santa, una Jerusalén nueva*; o, dos, *la ciudad, la santa Jerusalén nueva*; o una tercera: *la Jerusalén nueva, la ciudad santa*. Las tres traducciones son válidas, aunque representan distintos matices. Por razones exegéticas preferimos la primera. Una nueva Jerusalén es

parte de una nueva creación, y no la renovación de la antigua, ya condenada e históricamente destruida al momento de escribirse Apoc.

Descender del cielo: una nueva Jerusalén desciende del nuevo cielo, de la nueva morada divina (*desciende desde Dios*). No es una ciudad creada por los humanos, sino que es conformada en el espacio divino y dada por Dios a los hombres para habitar. La presencia divina en la nueva creación no anula la distinción. Si en la primera creación el espacio creado por Dios para que habitemos los humanos es rural (un huerto) y las ciudades creadas por un fratricida (Gén 4:17), en Apoc. se propone un “Edén urbano”.

Preparada como una novia embellecida...: La figura remonta al tema de las bodas del Cordero. Pero la novia no es la Iglesia, es la ciudad, el espacio habitable para los humanos todos. La palabra *kósmos* aparece acá en la “cosmética de la novia”.

V. 3: *la ciudad* es la tienda de Dios entre los humanos. No es el tabernáculo sagrado como espacio de la presencia divina. Es el lugar donde Dios acampa cuando está entre los humanos (cf. Jn 1:14). La presencia simbólica se hace presencia real. Ellos serán pueblo común --no “ciudadanos” ni “pueblo institucionalizado”-- de Dios, es decir, no hay gobierno fuera del divino.

V. 4: Este pueblo aún conserva lágrimas que serán enjugadas. Pero la fórmula “no existe ya más”, aplicada por un lado a la muerte y por otro a los componentes de la opresión (cf. Éx 3:7) ha eliminado los motivos de esas lágrimas como parte de lo que ha sido y nunca más será. Pero además brinda la más llamativa imagen de la ternura de Dios. El Dios que acaba de triunfar sobre el mal, de redimir y recrear lo existente en su majestad, no sale ahora en carro triunfal para recibir la aclamación de su pueblo, al modo de los Emperadores, sino que, como una madre consoladora, sienta sobre su falda a sus hijos e hijas y les seca las lágrimas de los ojos, los consuela con palabras de aliento. “... ya no llores, no hay más dolor, no hay más clamor...” y agregando lo que solo Dios puede decir, “...ya no hay más muerte”. Esta imagen de Dios, la de su paciente cariño de madre o de abuelo que sienta sobre sus rodillas al niño lastimado para consolarlo, restañarle sus heridas, alentarle a la alegría, es la imagen que perdura, la que nos ofrece el Apocalipsis como la imagen final del Dios triunfante. Sin guardaespaldas ni secretarios, sin corte burocrática ni séquito de elegidos, Dios se pasea entre su pueblo, al que ha redimido y consolado. Es esta imagen la del todopoderoso. El poder del amor se muestra en lo que es: no solamente en su potestad para enfrentar y destruir el mal, sino fundamentalmente como poder creador y poder humilde del amor. Lo que es el Cordero, es el Dios vencedor de la nueva Jerusalén.

V. 5: El escenario vuelve al lugar del visionario. La figura del que está sentado en el trono se identifica con Dios por el hacer nuevas todas las cosas. El mandato de escribir aparece como certidumbre de la fidelidad. “escribe, para que quede testimonio y pueda comprobarse”.

Comentario homilético

¿Es posible predicar sobre este texto sin caer en un dualismo “presente/futuro”, o “si sufrimos acá, reinaremos allá...”? El texto sin duda, por el contexto en el cuál fue escrito, no ve otra salida al sufrimiento que la irrupción definitiva de lo nuevo, haciendo obsoleto lo pasado. El texto aparece como certidumbre y consuelo para situaciones de duelo y opresión, pero un consuelo que se difiere a la irrupción de lo nuevo. ¿Cómo puede

proclamarse esto sin caer en una religiosidad evasiva? ¿Cómo mantener la “promesa” sin que absorba o anule la historia presente?

Una de las funciones del Apocalipsis es dar consuelo y sostén para perseverar en la fe. En ese sentido es una opción vitalista en medio de un determinismo de la muerte. La continuidad entre esta historia y la nueva creación la brinda el amor de Dios. El mismo amor que hoy Dios tiene por los humanos es el que se manifiesta pleno en este texto. Una posibilidad homilética, entonces, es tomar este texto como revelación (Apocalipsis) de la voluntad vital de Dios. Este texto muestra lo que Dios quiere para los humanos **siempre**. Tanto lo quiere que, consumado el juicio sobre una creación que ha sido inundada por lo caótico, rehace la vida en la plenitud del amor. Muestra como es el Dios en el que confiamos, y que en Cristo nos ha dejado muestras de la presencia de ese amor para alentarnos hasta su consumación.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 050 – Mayo 2004

Instituto Universitario ISEDET

Autorización Provisoria Decreto PEN N° 1340/2001

Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET

Buenos Aires, Argentina

Este material puede citarse mencionando su origen

Domingo 16 de mayo de 2004, Sexto domingo de Pascua

Responsable: **Samuel Almada**

Salmo 67; Hechos 16:9-15; Apocalipsis 21:10.22-22:5; Juan 14:23-29 o Juan 5:1-9

Introducción

El calendario litúrgico ecuménico nos propone seguir leyendo distintos textos bíblicos a la luz de uno de sus acontecimientos centrales como es la muerte y resurrección del Señor Jesús, con toda la novedad y riqueza que esto significa para el mundo y la vida de los pueblos a través de la fe.

Hechos 16:9-15 se encuentra entre los relatos sobre los viajes de Pablo y sus compañeros para llevar la buena noticia hasta los lugares más lejanos. En este caso, se enfoca su ministerio en la provincia romana de Macedonia (al norte de Grecia), adonde llegó proveniente del puerto de Troas (Asia Menor) en compañía de Silas y Timoteo. Podemos destacar que esta misión es motivada por una visión y un pedido de un macedonio que le ruega a Pablo que pase a Macedonia para ayudarles (v. 9), y Pablo lo entiende como un verdadero llamado de Dios. Una de las primeras ciudades de Macedonia que visitan es Filipos (v. 12) que era considerada una colonia del imperio romano y por tanto con algunos privilegios. Allí, probablemente no había sinagoga y parece que algunos grupos judíos y prosélitos se reunían los sábados junto al río para la oración (v. 13), donde también se podían realizar los ritos de purificación. A este lugar iba Pablo para anunciar la buena noticia y parece que el auditorio era principalmente femenino, entre quienes se destaca Lidia que era una empresaria y comerciante de púrpura (v. 14). De acuerdo a esto, se puede suponer que Lidia tendría una buena posición económica y una vida pública independiente; lo cual da mayor realce a su decisión de aceptar las palabras de Pablo y de bautizarse junto con su familia. La observación de que Lidia “adoraba a Dios” (v. 14) revela que tenía sensibilidad religiosa y que aunque no fuera judía tendría algún conocimiento y participación en el culto de los judíos; y esto también ofrece una base en la cual se apoya el mensaje de Pablo. Otro aspecto que se puede destacar es la generosidad de Lidia que ofrece con insistencia hospedaje a los mensajeros (v. 15).

Apocalipsis 21:10, 22-22:5 es una visión de la ciudad santa de Jerusalén que desciende del cielo (v. 10) y que corresponde a un tiempo nuevo (ver Ap 21:1 – “cielo nuevo y tierra nueva”). Las imágenes que se describen en esta visión tienen muchas semejanzas y analogías con las visiones de Ezequiel (ver Ez 1; 8-11 y 40-48) y seguramente fueron inspiradas en ellas. Es significativo que en esta ciudad no haya templo (ver Ap 21:22) que era la representación teológica tradicional de la presencia de Dios en medio de su pueblo; y no hace falta templo porque Dios mismo y el Cordero están presentes en medio de ella, y son su templo (comparar con Ez 11:16); esto implica una novedad importante en la

perspectiva teológica tradicional. Entonces tampoco habrá más noche, ni hará falta la luz del sol, la luna y las lámparas porque la luz de Dios y del Cordero la iluminará para siempre (ver Ap 21:23 y 22:5). Así las puertas de esta ciudad y del templo que representan la presencia misma de Dios estarán permanentemente abiertas (v. 25) para que las naciones anden en su luz y los reyes de la tierra le lleven su esplendor y honor (vv. 24 y 26). Los versículos 22:1 y siguientes recogen y adaptan la visión de Ez 47:1-12 sobre la fuente de agua que surgía del templo, vivificaba el desierto y saneaba las aguas del mar Muerto (llamado así precisamente por la ausencia de peces, pescadores y vida en general). Esta corriente de agua resulta en un verdadero río de vida a cuyos márgenes crece y fructifica el árbol de la vida, cuyas hojas eran para la sanidad de las naciones.

Juan 5:1-9 es el relato de la curación de un enfermo por parte de Jesús en inmediaciones del estanque llamado Betesda. El texto se hace eco de creencias y prácticas populares relacionadas con la sanidad, y da cuenta de la multitud de personas necesitadas (enfermos, ciegos, cojos y paralíticos) que esperaban por mucho tiempo los esporádicos e imprevisibles movimientos de agua, con la expectativa de poder ser los primeros en meterse al estanque luego de la agitación, y ser sanados. Jesús se detiene frente a un hombre que estaba sufriendo desde hacía mucho tiempo y le pregunta simplemente si quiere ser sanado; a lo cual la persona le responde de acuerdo a la expectativa del contexto donde se encontraba y le explica las dificultades motrices que le impedían meterse al agua por sí mismo, y la falta de alguien que le acompañe en la espera y le ayude meterse al agua llegado el momento. Jesús simplemente le dice que se levante y se vaya, y el hombre lo hizo; no hay discurso ni condicionamientos. Así, la palabra de Jesús supera algunos esquemas de creencias y prácticas populares que seguramente daban más ganancia a sus auspiciantes que a los eventuales beneficiarios, y también desenmascara algunas tradiciones y prácticas de la religión oficial que transformaba el precepto sagrado de guardar el día de reposo en una ley opresiva que respondía a sus propios intereses, y que incluso negaba los derechos fundamentales a la vida y la salud de las personas más necesitadas.

Estos textos nos pintan de diferentes maneras la obra de Dios y sus propósitos para la creación y la humanidad. En ellos se respira un aire macroecuménico y universalista que cuestiona y ofrece alternativas a tendencias reduccionistas de grupos religiosos que intentan monopolizar el discurso religioso y el acceso a la divinidad, en la mayoría de los casos motivados por intereses espurios y contrarios al bien común. En este sentido el Salmo 67 también ofrece pistas que son convergentes con los textos revisados.

Sobre el Salmo 67

Los Salmos son la mejor expresión de la poesía hebrea, un verdadero himnario y colección de canciones cuyo contenido discurre entre los más variados temas de la vida humana con una fuerte impronta del espíritu religioso de un pueblo. Así los Salmos son desde su origen un instrumento privilegiado para la oración y meditación personal y colectiva, para la alabanza y las expresiones litúrgicas, y también para transmitir un mensaje.

v.	<i>Traducción del Salmo 67</i>	<i>Estructura manifiesta</i>
1	Dios tenga compasión de nosotros y nos bendiga, haga resplandecer su rostro hacia nosotros;	A – pedido de <i>bendición</i> de Dios; su rostro brillante hacia nosotros

		(3 ^a)
2	para que sea conocido en la tierra tu camino, en todas las naciones tu salvación;	B – alcance universal del conocimiento y la salvación de Dios (2 ^a persona)
3	<i>que te den gracias los pueblos, oh Dios, que te den gracias todos los pueblos;</i>	C – acción de gracias de todos los pueblos (estribillo-2 ^a persona)
4	que se alegren y gocen las naciones, porque gobiernas los pueblos con equidad, y las naciones de la tierra conduces;	X – alegría de las naciones por el gobierno justo y universal de Dios (2 ^a persona)
5	<i>que te den gracias los pueblos, oh Dios, que te den gracias todos los pueblos;</i>	C' – acción de gracias de todos los pueblos (estribillo-2 ^a persona)
6	la tierra ha dado su cosecha, nos bendice Dios, nuestro Dios,	A' – cumplimento de la bendición de Dios; la cosecha de la tierra (3 ^a persona)
7	nos bendice Dios,	
	que lo respeten todos los confines de la tierra.	B' – alcance universal del respeto de Dios (3 ^a persona)

Nota sobre la traducción

En el v. 1b la expresión “haga resplandecer su rostro hacia nosotros”, que corresponde literalmente al hebreo, podría ser interpretada como “nos mire con agrado”.

En el v. 7b conviene recordar que el término que suele traducirse por “temer a Dios” hay que interpretarlo en el sentido de “respeto” u “honra” a Dios, como en la actitud de un hijo a su padre o su madre.

El Salmo 67 responde en parte al tipo de cántico de Acción de Gracias para la celebración de la cosecha (v. 6^a); pero también presenta rasgos de una petición y expresión de deseos (v. 1), y en ese caso sería más una oración de la comunidad que implora por la bendición de Dios.

En cuanto al contexto de producción y utilización, este tipo de poema está relacionado con el culto y la tradición litúrgica; y aunque en ocasiones está dirigido gramaticalmente a Dios, los verdaderos destinatarios son los que lo escuchan, lo leen o lo cantan.

El v. 1 se inspira en la fórmula de bendición aarónica de Números 6:24-26 que expresaba la bendición de Dios al pueblo de Israel a través de sus sacerdotes. En el Salmo 67 hay que remarcar dos aspectos que son relevantes y que marcan diferencias con dicho antecedente. Primero, que es la comunidad toda reunida que invoca la bendición de Dios; y segundo, que el pedido no es sólo para el propio pueblo, sino para todas las naciones.

Esta expresión comunitaria de la bendición de Dios con alcance universal es quizás el rasgo especial que caracteriza al Salmo 67; y que sin duda lo hace converger con otras tradiciones veterotestamentarias afines, entre las que podemos mencionar al Segundo Isaías (caps. 40-

55) de la época del destierro, donde también se comparte con otras naciones el conocimiento de la obra creadora de Dios y su gobierno sobre todos los pueblos.

Bendecir es hacer bien a alguien, es dar mayor intensidad a la vida concedida por Dios, es ofrecer bienes que dan testimonio de su presencia salvífica. Por tanto, el contenido de dicha bendición se relaciona con el *conocimiento del camino de Dios y su salvación* (v. 2), con el *gobierno justo y universal de Dios* (v. 4) y finalmente con la *fertilidad de la tierra* (v. 6); y de lo cual la comunidad toda da cuenta ante sí misma y ante el concierto de las naciones entre las que se encuentra.

Si en el v. 1 se pide la bendición, en el v. 6 se da cuenta de su cumplimiento. El testimonio concreto de la bendición de Dios es el fruto de la tierra; por tanto toda cosecha es un cumplimiento de la promesa divina (ver Lv 26:4-5; Ez 34:27; Zac 8:12).

En el centro de la estructura (X) está la expresión de alegría de todos los pueblos, porque Dios es un Dios de todos, que gobierna a todas las naciones con equidad; esto se ve amplificado por el estribillo que le antecede (v. 3) y le sigue (v. 5), y que refleja el clima de alabanza del poema cantado.

Este motivo de alabanza y reconocimiento de todos los pueblos (v. 2-5), que es el énfasis principal del Salmo, se apoya en el testimonio del cumplimiento de las promesas de Dios en una comunidad concreta (v. 6), que ruega permanentemente por la misericordia de Dios y su bendición para todos (v. 1a), y trabaja en consecuencia, atrayendo y esperando su favor (v. 1b).

Para la reflexión

Esta idea de la comunidad reunida que bendice a todos los pueblos, poco tiene que ver con actitudes que discriminan a otros pueblos por sus creencias, o con actitudes proselitistas que tratan que los demás se adapten a nuestras creencias y formas de pensar; sino al contrario, intenta explorar lo que puede haber de bueno en nuestra propia perspectiva para compartirlo (no imponerlo) con todo el mundo. En este sentido, es significativo que en el Salmo no aparece el nombre tradicional del Dios de Israel (Yavé), sino solamente el genérico Dios (*elohim*).

Esta perspectiva implica igualmente una actitud de escucha hacia el otro, para comprenderlo a partir de su propia realidad y estar dispuestos a aprender lo que tiene para enseñarnos.

Bibliografía:

Luis Alonso Schökel – Cecilia Carniti, *Salmos*. Estella, Verbo Divino, 1992.

Hans Joachim Kraus, *Los Salmos*. Salamanca, Sígueme, 1995.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 050 – Mayo 2004**Instituto Universitario ISEDET****Autorización Provisoria Decreto PEN N° 1340/2001****Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET**

Buenos Aires, Argentina

Este material puede citarse mencionando su origen**Domingo 23 de mayo de 2004, Séptimo Domingo de Pascua**Responsable: **René Krüger**Salmo 97; Hechos 16:16-34; Apocalipsis 22:12-14.16-17.20-21; **Juan 17:20-26****Introducción**

La oración de Juan 17 es una de las piezas literarias más llamativas dentro de la literatura neotestamentaria. El texto es presentado como oración, pero no es una oración para todos los días y ni siquiera para ocasiones especiales. Cumple una función sumamente peculiar al final del ministerio de Jesús y es parte de sus discursos de despedida. Otros discursos de este tipo también incluyen oraciones: el cántico de Moisés, Deut 32; la bendición de las tribus, Deut 33; la oración de Esdras en 4 Es 8,19b-36; la de Baruc en 2 Bar 48; las oraciones de Moisés, Noé, Abrahán e Isaac en el libro de los Jubileos. En comparación con estos textos, lo peculiar de Jn 17 consiste en la persona del quien ora y en el lugar específico de esta oración: Jesús, el Hijo de Dios, está concluyendo su ministerio terrenal, y en esta circunstancia se concentra en oración en el cumplimiento de la voluntad de Dios, extendiendo su ruego a quienes lo sucederán.

La oración tiene una intención didáctica, pues es una enseñanza en forma de oración. El título clásico de “Oración sumosacerdotal” se remonta a David Chyntreus, teólogo luterano del siglo XVI. Este título califica el contenido como ejemplo supremo de intercesión del Señor. Ahora bien, en realidad intercede aquí el Señor resucitado (salvo en las palabras iniciales, que aluden al cumplimiento de la misión terrenal). Tomando en consideración el v. 19 como punto focal de la oración, también se puede hablar de “oración de consagración”, a saber, la de Jesús a su muerte y la de sus discípulos para su misión.

En la exégesis suele discutirse sobre la relación entre esta oración y las palabras de Jesús en Getsemaní, transmitidas por los evangelios sinópticos. Profundizar aquí esa discusión no aportará prácticamente nada. Lo que sí resulta interesante es el *Sitz im Leben* de Jn 17 en la vida de las primeras comunidades cristianas posiblemente haya sido la celebración de la Cena del Señor, recitándose acaso no la oración completa sino partes de la misma. Esto puede aplicarse particularmente a los pedidos de permanecer en la fe en medio de un ambiente hostil, de compartir la existencia entera, de mantener la unidad, de sostener el compromiso del testimonio, de ser uno en Cristo, de evidenciar el amor del Señor.

La oración tiene una estructura tripartita. En los vs. 1-5 Jesús ora por sí mismo, en los vs. 6-19 ora por sus discípulos, y en los vs. 20-26 ora por la iglesia. Ésta es la sección que nos corresponde preparar: *Que todos los y las creyentes sean uno*. Se trata de una extensión de la sección que comienza en el v. 11b y que apunta a la unidad de los discípulos. La repetición indica la importancia que tiene la temática. El valor de esta tercera sección radica

en el hecho de que se trata de la única petición relacionada con la comunidad de fe, la iglesia, en cuanto cuerpo histórico. En ocasiones se ha sostenido que los vs. 20-21 son una adición editorial posterior, ya que Jesús venía orando por sus discípulos y aquí de repente amplía el círculo, y en los vs. 22-23 la oración vuelve a hablar de los discípulos. Esta interpretación parece no darse cuenta de que toda la oración evidencia elaboración redaccional; y – quien sabe – es probable que esa exégesis adolezca de una cierta miopía eclesiológica, ya que considera que Jesús (¿qué versión de Jesús?) originalmente sólo oró por el grupo inmediato de discípulos. Muy por el contrario, una serie de textos evangélicos evidencian la preocupación de Jesús y de los evangelistas por quienes están fuera de los círculos internos. En términos algo más amplios: el objetivo de la evangelización no es proteger a convertidos, sino hacer discípulos a todas las naciones. Así como Juan nos presenta la oración, hay una sutil pero esencial transferencia de significados de la cristología a la eclesiología y la misiología: lo que es y hace Cristo, lo ha de ser y hacer su iglesia.

Comentario exegético

V. 20-21: El hecho de que Jesús esté orando por aquellos que han de creer por la palabra de los discípulos implica que él asume que la misión será exitosa. La *palabra* remite al anuncio explícito del Evangelio; a la predicación, la enseñanza, el diálogo, la conversación, el testimonio persona a persona, el testimonio comunitario y el testimonio público masivo. Al mismo tiempo también remite al respaldo de la *palabra* mediante el testimonio de vida de quienes hablan en nombre de Jesucristo, pues en *lógos* resuena el antiguo significado pleno del hebreo *dabar*. Si sólo se tratara de una exposición verbal, no tendría sentido la consagración plena de los seguidores y las seguidoras. Alcanzaría con un buen curso de retórica y la memorización de algunas páginas de un recetario religioso.

La unión entre las personas creyentes presupone su unión con Dios en Cristo y a su vez la unión de Cristo con el Padre. Hay innumerables uniones, vínculos y alianzas humanas; pero la que se tematiza en Jn 17 tiene un “sesgo” específico: es cristológica y hunde sus raíces en Dios mismo que se revela en Cristo y en la acción salvífica. La unidad de la comunidad creyente es definida en términos teológicos: que sean uno *en nosotros*. Esta calificación sobrepasa todos los fines institucionales de asociaciones y grupos sociales.

Esta unidad tiene un claro propósito misionero. No apunta a la mera satisfacción de necesidades intragrupal de cohesión, protección o aglutinación frente a amenazas o enemigos externos, por más importantes que sean esos fines. Propone la evangelización, indica un movimiento hacia fuera del grupo “seguro” de los iniciados. Por contrapartida, las divisiones internas son un obstáculo para el mundo no creyente.

V. 22: Jesús clarifica la naturaleza de la unidad. En cierta manera es una lástima que el texto no defina con más precisión en qué consiste la *gloria*. Es posible relacionarla con el nombre de Dios y las *palabras* de Dios transmitidas por Jesús, que hacen que Jesús sea conocido y aceptado como el Revelador y Redentor; o, en un sentido más cristológico, quizá se relacione con el hecho de la *encarnación*, refiriéndose la *gloria* directamente a Jesús como la *Palabra encarnada* que por su vida, muerte y resurrección trae la salvación a la humanidad. La *transferencia* de esta gloria posibilita la unión entre las personas creyentes.

V. 23: La naturaleza de la relación entre el Padre y el Hijo había quedado establecida en Jn 14,10-11.20: *Yo en el Padre y el Padre en mí*. Estamos frente al misterio de la divinidad de Jesucristo, y en este punto es saludable que nuestros esfuerzos racionales y especulativos (aplicados por extensión a la Trinidad) desemboquen en la alabanza del único Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Ya se ha discutido y peleado demasiado en los primeros siglos de la historia del cristianismo sobre las interrelaciones entre el Padre y el Hijo y entre éstos y el Espíritu Santo, como también sobre las dos naturalezas del Hijo. Estas cuestiones no están en la mira de la oración de Jn 17. Lo que sí queda claro es que la comunión – *koinonía* – de las personas creyentes es producto de su unión con el Señor. Este concepto condice con el énfasis que el EvJn coloca en el rol de mediación del Hijo de Dios encarnado.

Se trata de un proceso dinámico, no un estado acabado y estático. El pivote sobre el cual gira este proceso es el amor del Señor, que implica una respuesta de parte de quienes creen, tal como quedó establecido en Jn 13,34 con la indicación del *mandamiento nuevo*. En este punto la fe y la acción ética se dan la mano. Acción salvífica, amor, fe y respuesta activa constituyen una unidad. Tanto en los vs. 20-21 como en los vs. 22-23 las respectivas oraciones por la unidad de la comunidad creyente indican virtualmente el mismo objetivo: *Para que el mundo crea* (v. 23: *conozca*) *que tú me enviaste*.

La unidad de la iglesia, buscada por Jesucristo y cimentada por la obra redentora, tiene como propósito la *fe del mundo*. La iglesia es vista como una extensión de la encarnación en cuanto obra salvífica, en el sentido de que el mundo no sólo pueda *oír* que Jesús es el Cristo, Señor y Salvador; sino que también pueda *ver, palpar, sentir, gustar, experimentar, comprobar* que la revelación de Dios en Cristo tiene el poder de transformar a las personas y formar comunidad de contención, en la cual es posible vivir de manera nueva y distinta.

V. 24: Retomando elementos del comienzo y de algunas peticiones intermedias, la oración llega a su conclusión. La frase final permite captar una alusión al ministerio del Espíritu Paráclito prometido en los discursos de despedida. El v. 24 es una síntesis de la última voluntad de Jesús. La petición de este versículo se basa en lo que expresan los vs. 25-26 y que sin lugar a duda puede ser calificado como la *sustancia del Evangelio*.

V. 25: Pocas veces se presta atención al contenido de la figura apelativa *Padre justo*, que remite a la íntima conexión entre la gloria de Dios y su justicia, uno de los elementos centrales del monoteísmo hebreo.

V. 26: Aquí se “borran” los contornos de la división entre el grupo original de discípulos y la iglesia, conformada por sucesivos discipulados a lo largo de la historia. La frase apunta claramente a la continuación de la obra de Cristo. El lector y la lectora del evangelio recordarán aquí inmediatamente la promesa del Paráclito (Jn 16,12-15 y especialmente v. 25). El objetivo del proceso de revelación del nombre del Padre es indicado mediante la cláusula final del v. 26, que abarca varias dimensiones: una creciente comprensión (en el sentido de aceptación) del amor de Dios, la extensión del amor a nuevos creyentes, el crecimiento de la respuesta de amor. Permitiéndonos una graficación (que como tal siempre es limitante), podemos hablar de un triángulo de amor que se expande más allá de sí mismo, dentro de la dinámica del *mandamiento nuevo* de Jn 13,34, que de esta manera llega a su cumplimiento.

Ahora el contenido de la petición del v. 24 llega a su apogeo: la gloria de Cristo es la gloria del amor de Dios, amor vivido por su pueblo y amor que transforma a los y las creyentes en portadores del amor de Dios.

Comentario teológico, camino hacia la predicación

De los múltiples elementos teológicos elegimos tan sólo los siguientes. Corresponde a quien ha de predicar este texto seleccionar a su vez el o los elementos teológicos que considere pertinentes para su comunidad.

Esta oración de Jesús no es un discurso de despedida hecho desde el lecho de muerte. Constituye la expresión de la última voluntad de quien irá a morir por el mundo entero. La autoconsagración de Jesús en el v. 19 recuerda las palabras de la institución transmitidas por los Sinópticos y Pablo: *Mi cuerpo... mi sangre...por ustedes (por muchos)*. Mientras que en los Sinópticos la comprensión de la muerte de Jesús como redentora se concentra básicamente en el relato de la última cena, en el cuarto evangelio la oración de consagración sintetiza un complejo proceso redaccional que comienza en el prólogo y adquiere un singular dramatismo teológico y literario en la palabra de Jesús en la cruz: *Consumado es* (Jn 19,30).

La oración de Jesús por la unidad de sus seguidores y seguidoras ha adquirido un lugar preponderante en el proceso de acercamiento de las Iglesias y la búsqueda de unidad en el movimiento ecuménico. Es importante clarificar la relación entre la intención de la oración y los deseos explícitos e implícitos del movimiento ecuménico.

Es de importancia fundamental comprender que según esta oración la base de la unidad de la iglesia es la naturaleza misma de Dios y de su acción redentora. Con ello, la unidad es un regalo de Dios, pues “fluye” de su propia naturaleza. Si se quiere introducir el pensamiento trinitario, puede afirmarse que la unidad es una “efusión” – más que consecuencia – de las relaciones intertrinitarias. La construcción de la unidad es parte de la obra redentora de Cristo. Como tal trasciende todos los esfuerzos humanos – pero también las trabas que le ponemos. Ya la más mínima reflexión sobre la evidencia de la fragmentación de la iglesia indica a las claras cuán lejos hemos caído fuera del expreso pedido de Jesús.

Pero no todo es negativo, no todo es fracaso. De hecho hay una unidad de todo el pueblo cristiano. La imagen de la grey congregada en torno a su pastor (Jn 10,16) como también la idea del cuerpo universal de Cristo (Pablo) indican que más allá de diferencias denominacionales, étnicas y otras, podemos creer en la unidad de la iglesia. Los primeros cristianos disfrutaron del milagro de la reconciliación con Dios y entre personas diferentes, distanciadas e incluso opuestas (como, p. ej., judíos y gentiles). En otros “rubros” persistieron las diferencias, y la historia incluso se encargó de agravarlos: persistencia del patriarcado a pesar de la práctica contracultural de Jesús, distanciamiento y violencia étnicas a pesar del concepto de todo ser humano como imagen de Dios, mantención de los abismos socioeconómicos a pesar del llamado a la conversión dirigido a los ricos. Nos toca enfrentar con sinceridad estos problemas y traducir la oración de Jesús a acciones concretas que ayuden a desarmar y a superar las barreras. A partir de la obra de Cristo, carecen totalmente de sentido todas las diferencias bajo las que sufren millones de personas. Si hace casi dos mil años fue posible crear comunidades de contención contracultural, opuestas a las tendencias jerarquizantes, clasistas, patriarcales y violentas de la sociedad antigua (sin que intentemos idealizar el cuadro del cristianismo primitivo, que tuvo suficientes problemas), también tiene que ser posible vivir hoy de manera alternativa a partir de la fe en el mismo Señor, mostrando al mundo que otra vida, otras relaciones y otro mundo son posibles.

Al fragmentarse y al persistir en sus desintegraciones, se ha desfigurado la nueva creación comunitaria construida por Dios en Cristo. Quizá más que otros hechos precisamente esta rotura muestre nuestra profunda necesidad de redención. A partir de Pentecostés, somos llamados a expresar nuestra unión con Cristo en procesos de apertura, comprensión, acercamiento y unidad. La nueva vida en Cristo incluye esos procesos como parte esencial. Ellos no son un lujo que se puedan dar algunos pocos que no tienen otra cosa que hacer o que cuentan con financiación especial para programas conjuntos de varias Iglesias. El proceso de unión comienza en el seno de la propia congregación y ha de extenderse hacia fuera del propio grupo, con el objetivo de revertir las tendencias centrifugas que tanto mal hicieron y hacen a la iglesia universal. Aquí cabe una y otra vez el arrepentimiento como también el escuchar siempre de nuevo la oración de Jn 17. Y con seguridad Jesús también quiso que sus sucesores oren fervientemente por la aplicación de aquella preciosa oración a sus propias vidas, tal como lo hizo él mismo. Quién sabe, quizá sea éste el sentido más profundo del título “Oración de consagración”.

Mientras haya personas que viven fuera del amor del que habla Jesús, su obra aún no se cumplió. Para llevarla a su cumplimiento, el Señor nos necesita a nosotros. Esta afirmación pone un poco de “pimienta” a nuestras vidas, pues es más frecuente que nos digan que nosotros lo necesitamos a Cristo. Sin negarlo en lo más mínimo, pues ello iría contra las afirmaciones mismas de Jn 17, podemos y debemos enfatizar que uno de los propósitos redaccionales que tuvo Juan con esta oración consistió en concienciar a sus lectoras y lectores de su participación activa y no sólo receptora en la obra de salvación: Jesús nos necesita.

Para concluir, algo más – y muy esencial por cierto. En la actualidad, los abismos socioeconómicos históricos fueron agravados de manera alevosa y vergonzosa por quienes promueven e imponen desvergonzadamente el sistema neoliberal globalizado. Nunca antes la humanidad contó con tantos medios y bienes como para satisfacer las necesidades de todo el mundo entero, pero como nunca en su historia la humanidad vive un proceso dramático en el que los bienes y servicios necesarios para la vida de todos y todas se van concentrando más y más en manos de unos pocos. La esencia misma del sistema neoliberal globalizado radica en la acumulación egoísta de la que disfrutan tan sólo un reducido porcentaje de habitantes de esta tierra. Este proceso de acumulación, sustentado por una ideología hegemónica perversa del “pensamiento único” que afirma heréticamente que “no hay alternativa” (*TINA: There is no alternative*) e impuesto por todos los medios (políticos, financieros, ideológicos, militares), se opone radicalmente a todos los contenidos de la oración de Jesús por la unidad. Orar con Jesús, orar como él por la unidad y soñar como él con la unidad para que el mundo crea, implica también denunciar la perversidad de un sistema que destruye de raíz la unidad, y esforzarnos por la construcción de espacios comunitarios alternativos, para que el mundo crea que otra convivencia es posible – una convivencia en el amor de Dios.

Bibliografía consultada:

George R. Beasley-Murray, *John*, Word Biblical Commentary, Vol. 36, Waco (versión electrónica).

Udo Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, ThHKNT 4, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 1998.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 050 – Mayo 2004**Instituto Universitario ISEDET****Autorización Provisoria Decreto PEN N° 1340/2001****Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET**

Buenos Aires, Argentina

Este material puede citarse mencionando su origen**Domingo 30 de mayo de 2004, Pentecostés**Responsable: **Mercedes García Bachmann**Salmo 104:25-35; **Génesis 11:1-9** o Hch 2:1-21; Rom 8:14-17 o Hch 2:1-21; Jn 14:8-17 (25-27)

El domingo de Pentecostés está muy apropiadamente ligado al don del Espíritu Santo a la Iglesia después de la ascensión de Jesús. El texto básico y clásico para tal lectura es el de Hechos 2, que como fue tratado en los EEH 25 y 26 (abril y mayo 2002), no será tratado de nuevo aquí.

Para quienes elijan no repetir predicaciones sobre Hechos 2, propongo tomar esta fiesta desde el Antiguo Testamento, en particular desde la lectura de Génesis 11. Propongo, en consonancia con varios/as estudiosos/as de este libro bíblico, no considerar los vs. 1-9 aislados de su contexto.

Estructura

Sobre la base de la estructuración en ciclos marcados por *'elle toledot*, “estas son las generaciones/historias”, tenemos que mirar 10:1-11:9 como la unidad dentro de la cual están los versículos que nos interesan particularmente. Este es el ciclo de los hijos de Noé, encabezado por “Estas son las generaciones/esta es la historia de los hijos de Noé, de Sem, Cam y Jafet...” En 11:10 comienza una nueva historia: “Estas son las generaciones de Sem...” (Véase José S. Croatto, donde muestra las divisiones del Pentateuco en doce períodos, todos introducidos por la fórmula *'elle toledot* (la creación de cielo y tierra, diez períodos entre Gén 2:4 y Núm 2:13 y el “período actual” hasta el final de Deut).

Si bien no vamos a hacer la exégesis de todos esos vs. (ni estamos proponiendo usarlos todos para el sermón), es importante tenerlos en cuenta a la hora de interpretar Génesis 11:1-9, ya que permiten una interpretación más acorde con la visión de los redactores del Pentateuco.

Ambos relatos en los caps. 10 y 11 son complementarios. No son ni idénticos ni opuestos. Mientras que el lenguaje, los pueblos que llenan la tierra (conocida) y su unidad (o no) son temas comunes, hay también diferencias importantes porque su preocupación (lo que quieren narrar, lo que les interesa) es diferente. El cap. 10 es parte de la genealogía que permitirá llegar después a Tera y sus descendientes, especialmente Abra(ha)m y Sara(í); allí se registra la diversidad de culturas, expresadas en lenguas, pueblos y tierras. El cap. 11 trata sobre cómo Yavé desbarata todo proyecto hegemónico (Croatto lo llama megalómano; Míguez, imperialista), tomando a Babilonia (= Shinar) como ejemplo paradigmático. No

por casualidad el relato se sitúa en el este, lugar donde quedaron los querubines cuidando el Edén, Adán y Eva y después Caín y donde Nimrod construyó su reino (Gén 3:24; 10:8-10). La construcción con ladrillos y no con piedra o madera también es típica de Mesopotamia, además de la referencia a una torre hasta el cielo, que seguramente remite a las *ziggurat* mesopotámicas.

Alternativa a la lectura predominante de “palabras unas” (en hebreo *debarim 'ajadim*) como “un habla única” (o “un único tipo de discurso”, según Wenham, v. 1), me gusta la propuesta de Croatto de interpretar estas palabras como “un mismo asunto”, puesto que *dabar* es tanto palabra con asunto, hecho, cosa y puesto que la unicidad idiomática está dada ya por “lengua una” (hebreo *safá 'ejat*. *'ajadim* y *'ejat* son la misma palabra en hebreo, “1”).

Ciudades ya habían sido construidas (Gén 4:17), pero ahora el proyecto es el de una ciudadela fortificada dentro de la ciudad misma, sitio del palacio y el santuario reales y la parte más protegida frente a invasiones enemigas. La tecnología, la comunicación (una misma lengua) y la mano de obra están puestas al servicio del poder. Y, efectivamente, construyeron una ciudad y una torre (verbo en perfecto = acción terminada para cuando Yavé bajó a mirar). Nótese la ironía del texto: Yavé baja a mirar cuando la torre se suponía llegada al cielo. No hay duda: las perspectivas humana y divina no son iguales –a veces, ni compatibles.

Las acciones divinas frente a la torre y la ciudadela ya terminadas son las de prevenir futuras acciones aun más peligrosas para la humanidad: “No sea que...” Hay que desbaratar este proyecto que ya probó que funciona, aun si no llegó al cielo como pretendía. Efectivamente, la estructura concéntrica (quiasmo) de estos versículos marca como fundamental que Yavé haya bajado (v. 5, Wenham) o la constatación de Yavé de que “este es el comienzo de su hacer, ahora no se les podrá impedir nada de lo que proyecten hacer” (v. 6, Croatto).

Entonces Yavé hizo dos cosas: confundió su lengua común y los dispersó (en mal castellano, pero muy de moda en Bs. As. en estos días, diríamos “¡los dispersó mal!”). Por eso (etiología, explicación –a menudo popular– del origen de algo) la ciudad que buscaba un nombre para que su fama fuera eterna (*babel*) fue confundida (*balal*) para siempre. (*Babel* y *balal* no están etimológicamente relacionadas, pero las etiologías juegan con la asonancia, no con raíces comunes). Además en hebreo “construyamos” *nilbená*, “mezclemos” *nabelá* y “ladrillos” *lebená*, todas tienen alusiones fonéticas con *babel* y con *nebelá*, un término muy usado en la Biblia para referirse a lo que no debe hacerse, lo que causa vergüenza, lo que los impíos planean. La gran Babel ha sido dispersada de mala manera, sin orden ni por clanes, naciones y culturas, como había sucedido con los pueblos según el cap. 10 y su nombre queda ligado no a la fama buscada, sino a la iniquidad (*nebelá*) –otra ironía de esta historia.

Otro juego de palabras muy rico pero irreproducible en otras lenguas se da entre *šem*, “nombre”, *šam*, “allí” *miššam* “de allí” y *šama'im*, “cielo”.

Existe al menos un texto sumerio que trata el tema del lenguaje único (se llama *Enmerkar y el señor de Aratta*). Entre los asiriólogos se ha planteado la discusión acerca de si este mito significa que los sumerios creían que hubo un tiempo cuando todo el mundo hablaba sumerio, o si significa más bien una esperanza de que llegaría el tiempo cuando todo el mundo lo hablara (¿memoria o proyección?). En todo caso, la memoria está al servicio del

presente, del cual se nutre la proyección; de lo contrario, simplemente se archiva y no cumple más ninguna función.

Sugerencias para la prédica

Génesis 11:1-9 es una historia riquísima, bien estructurada y con muchos elementos “jugosos”. Lamentablemente, muchos de ellos se pierden en las traducciones, pero pueden al menos explicarse. Todos estos recursos están puestos en función de contar una historia que todavía está situada en la protohistoria, antes de los tiempos conocidos, antes del llamado de Dios a Tera para formarse un pueblo que lo adorara. ¿Cuál es ese mensaje?

Cuando hay unidad de discurso los seres humanos somos capaces de construir torres que lleguen al cielo (o eso nos parece). Pero unidad de discurso significó, en este caso, construirse una protección para unos pocos (la torre y la ciudadela) y construirse un nombre para alcanzar fama. Hoy los ejemplos de discursos hegemónicos, megalómanos o imperialistas abundan, cada predicador/a puede encontrar en su propio ambiente los que mejor le sirvan: las computadoras, las propagandas, el lenguaje académico, médico, etc. (no son malos en sí, pero son inaccesibles a la gente y por ende, le quitan su espacio de sujetos y la convierte en objeto). Como Clare Amos indica en su comentario, el mundo se está volviendo anglófono gracias a Internet, mientras las culturas y lenguas locales van quedando en el olvido.

Pentecostés es la fiesta de un mismo discurso, no de una misma lengua (es decir, revierte Génesis 11, no Génesis 10). Porque en Pentecostés cada quien oía a los apóstoles en su propia lengua, pero para un propósito en común. A este respecto, llamo la atención con Wenham a la profecía de Sofonías 3:9, que prevé un tiempo en el cual Dios cambiará los discursos de todos los pueblos a una lengua pura. Aunque no lo encuentro citado para Pentecostés, me parece que puede ayudar.

Bibliografía consultada:

Clare Amos, “Genesis”, *Global Bible Commentary*, en prensa; los artículos ya accesibles del GBC pueden encontrarse en:

http://www.vanderbilt.edu/AnS/religious_studies/GBC/

J. Severino Croatto, *Exilio y Sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco*, Bs. As., Lumen 1997.

Néstor Míguez, “Un acercamiento a Génesis 10-11 en diálogo con el pueblo Qom” (conferencia inédita).

Gordon Wenham, *Genesis 1-15*, Word Biblical Commentary, Waco (versión electrónica).