

April 2008

Número 97: 3.º Domingo de Pascua-6.º Domingo de Pascua

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



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

Recommended Citation

(2008) "Número 97: 3.º Domingo de Pascua-6.º Domingo de Pascua," *Estudios Exégeticos Homiléticos*: Vol. 2008 : No. 97 , Article 1. Available at: <http://digitalcommons.luthersem.edu/eeh/vol2008/iss97/1>

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 akeck001@luthersem.edu.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 097 – Abril de 2008

Instituto Universitario ISEDET

Autorización Provisoria Decreto PEN Nº 1340/2001

Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET

Buenos Aires, Argentina

Este material puede citarse mencionando su origen

Responsable: Pablo Manuel Ferrer

Domingo 6, 3º Domingo de Pascua

Sal 116:1-3,10-17; Hch 2:14, 36-41, 1 Pe 1:17-23; Lc 24:13-35

Los textos de este día ya han sido trabajados en EEH anteriores. Remitimos a ellos para su estudio:

Salmo 116:1-3, 10-17: EEH 37, (17 de abril de 2003) y EEH 49, (8 de abril de 2004).

Hechos 2: 14,36-41: EEH 25, (14 de abril de 2002).

1º Pedro 1:17-23: EEH 61, (10 de abril de 2005).

Lucas 24:13-35: EEH 24, (30 de marzo de 2002).

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 097 – Abril de 2008

Instituto Universitario ISEDET

Autorización Provisoria Decreto PEN Nº 1340/2001

Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET

Buenos Aires, Argentina

Este material puede citarse mencionando su origen

Responsable: Pablo Manuel Ferrer

Domingo 13, 4º Domingo de Pascua

Sal 23; Hch 2: 42-47; 1Pe 2: 19-25; **Jn 10:1-10**

Análisis exegético de Evangelio de Juan 10:1-10

Para poner en contexto...

Literariamente el texto de Juan 10:1-10 es parte de uno de los discursos joaninos de Jesús. Éste se extiende desde 10:1 a 10:18. Dentro de los discursos joaninos éste es de los que se reconocen como los “Yo soy”, referidos a la persona de Jesús y en los cuales se destacan sus características en cuanto figura mesiánica.

A la vez tenemos que visualizar, en un marco más amplio, que este discurso se encuentra insertado literariamente en la problemática de la ceguera que comienza en 9.1 y finaliza en 10:21. Es decir que a una narrativa como la del capítulo 9 le sigue un discurso. Interesantemente, entonces, este discurso resolverá una de las cuestiones planteada por la narrativa del capítulo 9: ¿quién es la puerta? ¿a quién seguir?, etc...

Esto es lo que se refiere al contexto literario y de forma del texto que tenemos para este domingo. Ahora abordaremos el texto en sí.

A grandes rasgos...

En principio vemos un texto dividido en dos: en primer lugar tenemos el relato de una alegoría (1-5) y en segundo lugar la explicación de esta alegoría (7-18).

En cuanto a la primera parte, la alegoría es un recurso discursivo visiblemente diferente a las parábolas que encontramos en los evangelios sinópticos. El evangelio de Juan usa una antigua palabra para nombrar este recurso literario: *paroimía*. No es esta definición la que se da en los evangelios sinópticos a las parábolas: *parabolé*. En el caso de comparar la *paroimía* con la *parabolé* podemos encontrar diferencias bien claras. Si bien el lenguaje y la situación cotidiana poco definida, en Juan, son diferentes a las parábolas sinópticas, tal vez la diferencia más notable se da en otro aspecto. En los evangelios sinópticos el núcleo parabólico presenta una paradoja surgida a partir de una situación cotidiana. Esta paradoja, como tal, quiebra la dinámica social-cultural esperada en el desarrollo del relato. Contrariamente, la alegoría de Juan 10:1-5 no establece literariamente una paradoja sino una situación totalmente esperable dentro del marco de sentido común del texto-cultura. Aún dentro de la alegoría misma hay elementos explicativos que eliminan lo paradójico: “porque conocen su voz”, “porque no conocen la voz de los extraños”.

En cuanto a la segunda parte, la explicación, ésta surge motivada por la incompreensión de sus destinatarios (10:6). La explicación se coloca a modo de “realidad” a la cual la alegoría se refiere. Es decir que la alegoría se ve validada en tanto se “refiere” a la realidad, la cual es dada por la explicación. En este sentido la explicación despliega referencias unívocas entre la alegoría y la explicación (“este término de la alegoría se refiere a este término de la realidad-explicación”) Esto también es una fuerte diferencia con las parábolas sinópticas puesto que,

por lo general, éstas no se explican sino que mantienen su propia autoreferencia (una excepción es Marcos 4:1-9, y su explicación 4:13-20 y sus paralelos sinópticos). Podemos decir que lo que no entienden los destinatarios no es la alegoría en sí sino su referencia a la realidad. Una vez comprendida esta referencia se produce una fuerte discusión entre los destinatarios (10:19).

Es de importancia notar en qué casos se usa cada uno de los recursos literarios. La parábola sinóptica contada por Jesús es un elemento que exige un cambio de paradigma para poder aceptar la dinámica interna de la parábola. Los razonamientos usados socialmente no son útiles para comprender la parábola sinóptica. La lógica de la parábola se pone en conflicto con la lógica del sentido común. Esta oposición debe provocar en el lector de la parábola una definición o una puesta en consideración, al menos, de la oposición que surge en estas dos lógicas.

Por otro lado, la alegoría como la encontrada en Juan 10 toma la dinámica del sentido común usado en la cultura y la sociedad circundante. No hay una crítica a la lógica usada por todos. Lo que revela, en todo caso, la alegoría es quienes son los actores verdaderos o falsos de esas lógicas. Podemos decir que mientras que no sería posible ver que una parábola se hace realidad tan fácilmente, por el contrario una alegoría es una situación cotidiana y común. Es desde aquí que podríamos decir que en la parábola el discurso parabólico es lo “firme”, lo “cierto y verdadero” y la realidad social es “asediada” por éste. Contrariamente, en la alegoría, la realidad social es lo “verdadero”, el elemento significativo. Puesto que no hay una crítica a la dinámica cotidiana, es ésta la que forma la alegoría. Pero a la vez la alegoría se “rebela” descubriendo quiénes están actuando verdadera o falsamente esa realidad.

Para ver las oposiciones...

Estamos frente a una alegoría y a su explicación que hacen explícitas una serie de oposiciones. Y no sólo esto sino que podemos afirmar que la dinámica misma del texto tiene como base el desarrollo de las acciones de elementos opuestos.

Oposiciones en la alegoría:

Entrada por la puerta vs. entrada por otro lado (10:1-2)

Voz convocante vs. voz no convocante (10:3-5)

Cada una de estas acciones genera, a su vez, un par de oposiciones.

La primera es una oposición, podríamos decir, que define los responsables de las ovejas:

Quien entra por la puerta: pastor de las ovejas

vs.

Quien entra por otro lado: ladrón y salteador

La segunda oposición crea una reacción en las ovejas:

Voz conocida: seguimiento

vs.

Voz desconocida: huida

Lógicamente, nadie discutiría estas oposiciones. La alegoría se conforma en su dinámica literaria a partir de una dinámica social aceptada y no controvertida. No es la dinámica de la alegoría lo que no se entiende (v. 6). Es luego, en la explicación de la alegoría, cuando se producirá el evento que provocará una división en los oyentes (v.19). En esta división está presente el hecho próximo anterior que dio lugar a la alegoría y su explicación: la curación del ciego y el conflicto desatado por la misma (v.21).

Es necesario entonces que la alegoría sea leída con el capítulo 9 de trasfondo. Y de la misma manera el capítulo 9 tenga en la alegoría del capítulo 10 un análisis de la situación.

Comentario

El capítulo 9 evidencia una situación social en donde reina la confusión en relación a los roles esperados de los personajes y los roles que efectivamente estos llevan adelante. La respuesta de Jesús puede leerse en la alegoría del capítulo 10. Si en la situación del capítulo 9 el problema es la ceguera, en la alegoría del 10 hay un cambio de registro para pasar a mencionar el problema de la voz, de saber y reconocer a quienes se escucha. No deja de ser interesante este cambio de registro puesto que permite que el receptor del evangelio analice todo lo que “se escucha” en la historia del ciego. Invita a cerrar los ojos y escuchar los mensajes y reconocer quiénes los dicen. Claro que este “cerrar los ojos” es una buena oportunidad para escuchar con más atención y poder seguir a quien sí es el verdadero pastor de las ovejas y no a quienes son ladrones y salteadores. El v. que actúa como bisagra es el 41 del capítulo 9: el problema no es que vean o no vean -dirá Jesús- el problema es lo que dicen (*porque dicen “vemos”*) y en consecuencia, lo que otros escuchan.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 097 – Abril de 2008

Instituto Universitario ISEDET

Autorización Provisoria Decreto PEN Nº 1340/2001

Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET

Buenos Aires, Argentina

Este material puede citarse mencionando su origen

Responsable: Pablo Manuel Ferrer

Domingo 21, 5º Domingo de Pascua

Sal 31: 1-5, 15-16; Hch 7:55-60; 1Pe 2:2-10; Jn 14:1-14

Introducción

El texto de Juan 14:1-14 fue trabajado parcialmente en el mes de mayo del año 2007. En aquella oportunidad se trabajó Juan 14:8-17. Remitimos al EEH correspondiente para ver la introducción.

Comentario

En el Evangelio de Juan se puede observar un énfasis en el tema del lugar donde Dios habita. Podemos encontrar en el comienzo mismo del Evangelio una afirmación que pareciera estar destacando la habitación del Logos entre los hombres: Juan 1:14. De la misma forma otros textos trabajan este tema de “lugares” que, simbólicamente, son explicados como lugar donde mora la divinidad. Algunos ejemplos: el hecho de la “purificación” del Templo, Juan 2:14-22, finaliza con el comentario sobre el cuerpo de Jesús como el nuevo Templo. Recordando aquí que la idea que se tenía del Templo es que tenía dentro de sí la presencia divina. En este pasaje, 2:16 y 17 la “casa del Padre” es el Templo.

En 4:20 leemos la reflexión de la mujer: “vosotros decís que en Jerusalén está el lugar (*topos*) donde deben adorar”. En 11:48 el “lugar” (*topos*) que puede ser destruido por los romanos pareciera referirse al Templo.

Para algunos la idea de las moradas eternas, para los justos que han triunfado, se origina en las creencias persas y penetra en el judaísmo tardío. La apocalíptica judía tiene mucho de esta “vida después de la muerte” con sus moradas:

*Allí tuve otra visión: la **morada** de los santos y el lecho de los justos. Allí vieron mis ojos su **morada** con los ángeles justos y su lecho con los santos. [...] Vi su **morada** bajo la égida del Señor de los espíritus, y todos los justos y escogidos resplandecían ante él como luz de fuego [...] Allí quise morar, y deseó mi espíritu tal **mansión**, donde ya tenía parte, pues así me fue asignada ante el Señor de los Espíritus. (Libro de las Parábolas. 1 Henoc 39:4-8)*

Sin embargo en el evangelio de Juan no pareciera hacer referencia a este ideario apocalíptico ya que no hay en él figuras o una cosmovisión apocalíptica explícita.

Tendremos que ver literariamente cómo Juan va elaborando a lo largo de su escrito algunas ideas sobre el lugar (*topos*) o la casa de Dios (*oikia*) o diferentes espacios donde puede vivir la divinidad. En Juan la primera noticia sobre una habitación es el anuncio de la venida del Logos a habitar entre los seres humanos. Hay que tomar noticia de este primer movimiento. El énfasis primero juanino es que la divinidad decide instalar su tienda entre los seres humanos.

Luego, en el evento del Templo podemos ver la concepción típica del judaísmo por la cual se circunscribe la presencia de Dios al Templo. Podríamos afirmar que hay concepciones encontradas entre el capítulo 1 de Juan donde el Logos habita en medio de su pueblo y el capítulo 2 donde el Templo tiene la exclusividad de la presencia de Dios. La tensión se resuelve transponiendo el concepto de Templo al cuerpo de Jesús. De esta forma se une la idea del capítulo 1 con la idea del capítulo 2.

El cuestionamiento de la mujer del capítulo 4 sobre el lugar donde adorar a Dios puede estar reflejando este camino literario que está realizando Juan. Muestra la preocupación por establecer la presencia divina en ese tiempo. En 4:23-24 Juan “desterritorializa” la presencia de Dios. Si Dios es Espíritu cualquiera que lo adore (encuentre) lo hará en Espíritu sin importar la localización geográfica.

Es bueno tener en cuenta la posible comunidad detrás del evangelio. ¿No habría una fuerte pregunta por la territorialidad de la salvación, de la presencia de Dios? Y en aquellos tiempos debemos recordar que territorio implicaba cultura, nación. Y poder. Si el evangelio fue un testimonio de una comunidad primeramente judía y luego con incorporaciones de griegos ¿No está evidenciando este tema de la habitación, de la casa, del lugar de Dios un problema de la comunidad juanina? Posiblemente. Entonces surgen al menos dos respuestas de Juan a esta inquietud. Dos respuestas que dejan en tensión el tema de la presencia de Dios.

1. La presencia de Dios en el mundo es algo inmanente y trascendente a la vez.

Dios habita en la historia de la humanidad y Dios habita en cada ser humano que lo adora espiritualmente. Esto es una decisión de Dios. Pero a la vez ese Dios que hace su morada entre los seres humanos es algo totalmente trascendente. Aquí es donde debemos ubicar el pasaje que tenemos para este día. Jesús prepara un lugar trascendente, un lugar totalmente otro. Jesús aquí da un nuevo significado al concepto de “casa de mi padre”. Si antes lo había definido como el Templo ahora “casa de mi padre” es un lugar totalmente trascendente. A la vez dentro de ese nuevo espacio trascendente hay otros espacios que Jesús denomina “moradas” (*moné*). Jesús habla de preparar ese otro lugar. Nuevamente es decisión de la divinidad (Jesús en este caso) que otros puedan habitar un determinado espacio.

2. La presencia de Jesús es algo aceptado y rechazado a la vez.

Las palabras de Jesús sobre su ida a preparar un lugar se encuentran en el comienzo de los discursos de despedida. A lo largo de estos discursos se va manifestando la dificultad de los seguidores de Jesús para vivir en este mundo. Jesús es alguien aceptado por los suyos pero fuertemente rechazado por los poderes de este mundo. Esto plantea una tensión en relación a varias cosas. Una de ellas es la instalación en el mundo como algo momentáneo, en conflicto. Este mundo está dominado por el gobernante (*arjon*) de este mundo y la posibilidad de construir moradas de descanso y paz se vuelven sumamente difíciles. El cielo trascendente no es en Juan un lugar donde escapar sino una meta que queda a salvo de la injusticia humana. Se convierte en una meta que fortalecerá a todos los que en este mundo transitan caminos de verdad y vida. Es esto lo que expresa la pregunta puesta en boca de Tomás, 14:5.

Vivimos en tiempos en donde la globalización ha dado una especie de no-territorio para muchas ideas, muchas creencias. Aún la denominación de empresas transnacionales o multinacionales da esta “sensación” de no tener un territorio donde se genera, o dirige. Del mismo modo el fenómeno Internet muestra esta ausencia de territorio necesario para existir. ¿Dónde está la central de Internet? El problema es que esta desterritorialización se traspone a las personas concretas que pierden lugar para vivir, para sembrar, para establecerse. Se traspone igualmente a bosques, a espacios verdes que son arrasados. Se traspone hacia los ríos y otras fuentes de agua. En las ciudades el problema habitacional no es menor.

Con este contexto debemos tener mucho cuidado con descontextualizar esta afirmación de Jesús acerca de las moradas eternas. En este contexto las moradas eternas pueden servir como paradigmas de las moradas de este mundo. El ideario apocalíptico muchas veces entendió de esta manera cómo debería ser el mundo presente a la luz de un mundo ideal. La imagen de la Nueva Jerusalén en los últimos versículos del Apocalipsis puede haber tenido no una función de escapismo sino de confrontación con la realidad imperial que creaba una ciudad de muerte. De la misma forma las moradas eternas, con las formas y características que les demos pueden ser fuertes modelos para construir en estos tiempos, en este mundo.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 097 – Abril de 2008

Instituto Universitario ISEDET

Autorización Provisoria Decreto PEN Nº 1340/2001

Es un servicio elaborado y distribuido por el Instituto Universitario ISEDET

Buenos Aires, Argentina

Este material puede citarse mencionando su origen

Responsable: Pablo Manuel Ferrer

Domingo 28, 6º Domingo de Pascua

Sal 66: 7-18; Hch. 17:22-31; 1 Pe 3:13-22; Jn. 14:15-21

Introducción

Queremos tomar este salmo como lo que es: una poesía. Una obra de arte. ¿Por qué hacer esta aclaración en el comienzo? Por lo siguiente: en este como en otros salmos y en otros pasajes de nuestra Biblia no tenemos un lenguaje estrictamente descriptivo de hechos reales. Más bien en este salmo, como en casi todos los otros, tenemos un lenguaje que no tiene la intención primera de describir la realidad sino de construirla.

En este sentido, el lenguaje mitopoético como es el de salmos, o el de Apocalipsis, es un lenguaje creativo. Este tipo de lenguaje compone un mundo. Esta creación puede tener diversos marcos: una historia de una persona, la historia de un pueblo, un sueño, una visión, una canción, una poesía, un mito. Todos ellos pueden ser motivo para armar un mundo al que luego se referirán otros lenguajes. El discurso religioso, tenemos que recordarlo, tiene bastante de este tipo de lenguaje de creación.

Entonces nos acercaremos a este salmo como un lenguaje que está creando realidad. Un lenguaje que no busca la referencia empírica en el mundo tangible. Ciertamente que aquí estamos pasando por un costado una profunda discusión sobre la posibilidad de aprehender el mundo “tal como es” o bien la única posibilidad de aprehender el mundo sólo dentro de un marco conceptual que tenemos ya en nuestra cultura. Descartamos entonces que este salmo sea una exposición empíricamente acabada sobre los hechos que sucedieron en un pasado. En su lugar este salmo retoma historias, sentimientos, preguntas y expectativas del pasado y las reorganiza en una obra de arte que llamamos salmo.

Comentario

Dividamos el salmo en cuatro partes:

1. Imperativos pidiendo reconocimiento-alabanza a Dios. vv. 1-3, 5, 8, 16a.
2. Futuro de acciones del autor. vv. 13-15
3. Memoria de las acciones de Dios. vv. 4, 6, 7, 9-12, 19
4. Memoria de acciones del autor. vv. 17-18

1. Imperativos pidiendo reconocimiento-alabanza a Dios. vv. 1-3, 5, 8, 16a.

La primera serie de versículos tiene verbos en imperativo. Verbos que se dirigen a grupos de personas. El autor pide que se le cante a Dios, que se le reconozcan sus obras, que lo bendigan. Son los primeros versos del salmo y esto nos indica la fuerte necesidad del autor de invitar a reconocer a ese Dios que él considera que ha hecho obras maravillosas. Como una particularidad de esta serie de versículos diremos que muestran un Dios universal, un Dios cuya acción abarca la totalidad del mundo y sus pueblos.

Ciertamente que no está en el autor la convicción de que todos los pueblos de la tierra harán lo que el salmista propone. Sin embargo este puede no ser el objetivo del salmo. Más bien el objetivo es declarar la universalidad y magnificencia de Dios.

El versículo 16a es diferente ya que expresa cómo la universalidad de ese Dios magnífico se encarna, por ejemplo, en la vida misma del autor.

Las acciones que se piden, en general, se refieren a canto, alabanza, observación de los hechos de Dios. Podríamos decir que, para el autor, la respuesta posible ante la inmensidad de Dios es el canto, la aclamación, la alabanza, el reconocimiento de las obras de Dios. A la vez es una respuesta que espera no de él mismo o del pueblo de Dios solamente. Más bien espera esa respuesta de la totalidad de la tierra, los que están más allá del pueblo de Dios.

2. Futuro de acciones del autor. vv. 13-15.

En esta sección podemos encontrar el interés del autor por relacionarse con ese Dios tan grande. La forma que él entiende tiene como posibilidad es la acción ritual: el ofrecimiento de rituales tales como holocaustos. Éstos son una de las partes de un pacto hecho entre el autor y Dios, vv. 13-14, en tiempos de angustia.

Se marca el lugar de ofrecimiento de esos sacrificios: la casa de Dios.

3. Memoria de las acciones de Dios. vv. 4, 6, 7, 9-12, 19

Esta memoria observa tanto el pasado como el presente. La historia es entendida como totalmente en control de Dios. La historia es vista a la luz de esta concepción de un Dios universal. La historia es un espacio donde este Dios interviene. Y se lee la historia tanto a nivel global como a nivel del pueblo de Dios (vv. 10-12)

4. Memoria de acciones del autor. vv. 17-18

Aquí el autor hace memoria de un momento de angustia. ¿Cuál? Pienso que su angustia no es algo fundado en un problema personal sino más bien en un problema social como el que describe en los vv. 10-12. Posiblemente estemos ante un salmo que rememora el exilio y la liberación que Dios dio a los exiliados en Babilonia. Entonces la angustia del autor sería la angustia de un exiliado.

A modo de conclusión de esta breve exégesis del salmo podemos decir que el autor, llegado del exilio, hace memoria y sobre todo construye la memoria histórica. Esta construcción tiene a Dios como el personaje principal. Él interviene directamente para provocar el exilio y también para liberar. Esto ciertamente es un modo de “borrar” los otros dioses como seres con capacidad para actuar en la historia.

Pero este quehacer histórico no es un trabajo objetivo y frío sino que involucra la vida misma del autor y sus deseos profundos de que Dios sea reconocido como universal.

A la vez me parece importante marcar que no veo en el autor un ánimo de venganza. Dios se transforma en quién es capaz de reiniciar todo a partir de su grandeza. El asombro por lo grandioso de Dios es un hecho que deja atrás posibles venganzas.