

April 2011

Número 132: 4.º de Cuaresma-Domingo de Pascua de Resurrección

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



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

Recommended Citation

(2011) "Número 132: 4.º de Cuaresma-Domingo de Pascua de Resurrección," *Estudios Exégeticos Homiléticos*: Vol. 2011 : No. 132 , Article 1.

Available at: <http://digitalcommons.luthersem.edu/eeh/vol2011/iss132/1>

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 132 – Abril de 2011

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: René Krüger

Domingo 3 de Abril de 2011 (4º de Cuaresma): Morado

1 Samuel 16:1-13

Salmo 23

Efesios 5:8-14

Juan 9:1-41

Repaso exegético del texto de Efesios 5:8-14

V. 8: Una breve retrospectiva nos introducirá de lleno en el texto.

En Efesios 3,6, el autor había indicado que los gentiles eran miembros del mismo cuerpo y copartícipes de la promesa de Dios. Es decir, ante el hecho de Cristo ya no había frontera alguna que dividía entre judíos y no judíos, creyentes “antiguos” y “nuevos”. La tarea misionera no tenía límite alguno y se dirigía a todos los pueblos de la tierra (v. 8). En 5,6-7, en cambio, el autor aparentemente vuelve a establecer fronteras, polarizaciones, divisiones, pues advierte seriamente a sus lectores que no tengan ningún tipo de comunión con aquellos que él llama “hijos de la desobediencia”. ¿Cómo se conjugan ambas situaciones, la superación de las fronteras y el establecimiento de ellas?

En realidad, no hay contradicción alguna, pues la apertura tiene que ver con la oferta de la salvación y la posibilidad totalmente universal de recibirla; mientras que la exigencia de distanciamiento tiene que ver con la puesta en práctica de la vida nueva en Cristo. La proclamación no equivale a bendecir todo lo que ocurre y deja de ocurrir en el mundo.

Se trata, pues, de una variante de aquella sutil pero fundamental diferencia entre “gracia barata” y “legalismo”. La gracia es gratuita como oferta, pero no barata en el sentido de que alguien la puede tomar y dejarla a su gusto. Compromete, envuelve, moviliza. Si no lo hace, la adhesión fue acaso meramente superficial.

El v. 8 es un ejemplo magnífico para estudiar y captar la relación entre *querigma* y *didajé* en el NT, entre el anuncio de la buena nueva que dice que Dios nos convoca, nos recibe, nos perdona, nos ofrece vida nueva en Cristo; y el planteo de caminar efectivamente en esta vida. La exhortación desplegada por el autor no se basa en la supuesta buena voluntad, los esfuerzos propios o la firmeza de carácter de sus lectores y lectoras, sino en la obra de Jesucristo. Por eso no parte de la afirmación: *Ahora ustedes son luz en el Señor*. A partir de esta constatación, puede desarrollar su exigencia: *¡Pues entonces caminen, anden, vivan como hijos de la luz!*

Para trabajar mejor la diferencia, el autor emplea dos dimensiones: la del tiempo y la que queda conformada por *luz* y *oscuridad*. Son imágenes fáciles de asimilar. Todos recordamos etapas superadas, y todos vivimos inmersos en la sucesión constante de día y noche.

En cuestión de tiempo, el autor coloca un énfasis especial en el *ahora*. Es un término muy apreciado por los autores del NT, quienes lo usan profusamente para marcar la novedad del Evangelio, la actuación única y novedosa de Dios, la irrupción de la salvación, la venida del

Reino de Dios. El presente, tan triste y grisáceo para muchos, se convierte en *tiempo de salvación y anticipo de la resurrección misma*, como lo insinúa el v. 14.

Esta oposición entre un *antes* ya fenecido y al cual no conviene volver y un *ahora* que engloba todo lo que nos trae Jesucristo no es una simple separación de tiempos. Si fuera así, no sería necesaria la exhortación, pues el paso del tiempo resolvería por sí solo las cosas. Pero, no: el esquema temporal se traduce a un esquema de opciones. Claro que hay un antes y un después en la vida cristiana, pero ello es casi una metáfora para hablar de una vida sin Cristo una vida con Cristo. La disyuntiva temporal no se limita a la metra cronometría o al almanaque, sino que a esa alternativa se superpone una imagen adicional: la posición entre *luz* y *tinieblas*.

Este eje semántico de *luz* y *oscuridad* (o *tinieblas* y *luz*) es una metáfora cuyo empleo estaba ampliamente extendido en el mundo bíblico. En la tradición bíblica, aparece en la creación en la que Dios separa entre la luz y las tinieblas (esta imagen cosmogónica es usada en sentido ético en Job, Salmos, Eclesiástes y algunos profetas); en fiestas religiosas (la de las enramadas con sus antorchas y en la de Janucá); en el lenguaje metafórico que reviste algunas expectativas mesiánicas; aplicada a la palabra misma de Dios (Salmo 119,105); en la rica simbología del prólogo y de la revelación de Jesús en el Evangelio de Juan; en la afirmación que Dios es luz (1 Jn 1,15), sin paralelo en todo el NT.

Lo decisivo es la orientación praxeológica del empleo de la metáfora de la luz. No la recibimos simplemente para *ver* (aunque ello también es fundamental), sino para *caminar en la luz*. Es decir, la Biblia no habla de una iluminación interior, luz intelectual, iluminación esotérica, inspiración particularista o mayor comprensión, sino de *vida en la luz*. Cuando se habla de *luz*, se trata, pues, de un contenido ético-moral. De allí también que la *verdad* no sea meramente la contraparte del *error*, sino fundamentalmente de la *impiedad, la maldad* y la *injusticia*.

Esta orientación también es evidente en Efesios 5,8 donde el autor usa el verbo griego *peripatéô*, *andar, caminar*, con el que se designa en buen lenguaje bíblico la *conducta, la manera de vivir, la vida* en su totalidad, el *conjunto de actitudes y prácticas* de una persona.

V. 9: Esta eminente orientación praxeológica salta a la vista en el v. 9. No cabe duda, *vivir en la luz* no significa *disfrutar de iluminación interior* cuya supuesta posesión lleva tan fácilmente a la soberbia religiosa, sino que se expresa directamente en tres conductas rectoras íntimamente vinculadas entre sí: *bondad, justicia* y *verdad*. Una tríada fundamental y profundamente enraizada en la tradición bíblica. La bondad fortalece la comunidad; la justicia pertenece a la armadura espiritual según lo desarrolla Efesios 6,14; y la verdad, también parte de la misma armadura, da sostén a la práctica.

(La Versión Reina-Valera dice *fruto del Espíritu*, asumiendo como original una variante del llamado Texto *Receptus*, que si bien es mayoritario, no es auténtico).

V. 10: Esta propuesta de *ponerse en marcha* porque Cristo ha obrado y obra constantemente un *ahora* en nuestras vidas va de la mano con una permanente actitud de *comprobar, examinar, probar*. Ello implica *revisarlo todo* y *revisarse* constantemente a sí mismo, como individuo y como comunidad. No hay nada dado una vez para siempre; todo está en continuo proceso de cambio y transformación; y *vivir en la luz* implica someter también todo a una constante revisión. Esto no significa relativizar todas las cosas como si todo diera igual (así lo propone el espíritu posmoderno, para el cual toda opinión y toda postura son relativas, pero que no puede tolerar que alguien defienda su opinión). Significa mantenerse abierto a los nuevos desafíos, no a simples modas. La *comprobación* a la que llama la epístola implica *examinar* las cosas a partir de la gracia de Dios, el prójimo y la intervención escatológica de Dios. ¿Y que hay de aquello que no sirve? Pues debe quedar desenmascarado como tal.

V. 11: A todas luces, el autor sintió que no alcanza sólo la invitación positiva. También es necesario indicar expresamente de qué cosas es necesario distanciarse. Esto es una verdadera terapia, tanto a nivel personal como comunitario y social. Una vez que se puede hablar públicamente de cosas preocupantes, vergüenzas, errores y culpas, es más fácil superarlas. Suele decirse que la formulación adecuada de un problema ya es la mitad de su solución. Lo que se oculta, lo que no se asume siempre vuelven a brotar y a molestar. Lo evidencian las cosas trágicas de la historia reciente de varios países de América Latina.

V. 12: Este versículo pudiera haber sido escrito en el siglo II, cuando diversos grupos gnósticos se apoderaron de ciertos elementos de la enseñanza cristiana y los refuncionalizaron en su sentido propio como “doctrinas ocultas”. Pero cuando se escribió esta Epístola, ya existían grupos pregnósticos, y posiblemente el autor esté dialogando aquí muy críticamente con quienes preferían una religiosidad con elementos esotéricos y orientada exclusivamente hacia el más allá, descuidando la vida presente y la ética. Ya el AT polemiza contra ciertos ritos secretos de las religiones paganas afirmando que sus adeptos se ocultan del juicio de Dios, como si tuvieran conciencia de la ilegitimidad de la idolatría.

V. 13: El Evangelio es público, no tiene nada que ocultar y dirige su oferta de vida nueva a todas las personas y no sólo a unos pocos capaces de comprenderlo. Pide fe, confianza y obediencia. Es un proyecto de salvación y vida nueva personal y comunitaria con responsabilidad por toda la sociedad, sin ocultar absolutamente nada.

V. 14: El autor cierra su interesante llamado superponiendo una nueva imagen a las dos anteriores (*antes – hoy, oscuridad – luz*): *dormir – despertarse*, con el símil *estar muerto – levantarse*. No se trata de una exhortación adicional, sino una fundamentación sintética de lo ya expuesto. En resumidas cuentas: *Ustedes fueron llamados, despiertos, resucitados, para vivir en la luz, es decir, vivir en comunión y dar testimonio del Evangelio.*

Rumbo a la predicación

1. Fuimos llamados, despiertos, resucitados. ¿Fuimos llamados, despiertos, resucitados?

Es tarea de quien ha de predicar este texto reflexionar sobre situaciones concretas en las que se nos llama, despierta y resucita. ¿Cómo Dios realiza estas acciones con nosotros?

2. Distanciémonos de las tinieblas. ¿Qué tinieblas nos afectan? Para responder esta pregunta, hemos de examinar, discernir, probar. No se trata de ejercicios intelectuales que enumeran y sopesan los pros y los contras de las cosas, sino de un preguntarse por la voluntad de Dios para nosotros en cada nueva situación.

3. La bondad, la justicia y la verdad son tres magníficos frutos de la luz. ¿Dónde y cómo los vivimos y producimos?

Bibliografía:

Juan LEAL, *Carta a los Efesios. La Sagrada Escritura, NT II*, Madrid, BAC, La Editorial Católica, 1965.

Petr POKORNÝ, *Der Brief des Paulus an die Epheser*, Berlín, Evangelische Verlagsanstalt, 1992.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 132 – Abril de 2011

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: René Krüger

Domingo 10 de Abril de 2011 (5º de Cuaresma): Morado

Ezequiel 37:1-14

Salmo 130

Romanos 8:6-11

Juan 11:1-45

Repaso exegético del texto del Salmo 130

El Salmo 130 fue el Salmo preferido de Lutero. Es el sexto de los Salmos Penitenciales según la clasificación de la iglesia antigua. Combina en sus ocho versículos sensacios muy tiernas y una profunda comprensión de la naturaleza del pecado y de la gracia. Expresa todo esto con un lenguaje muy sencillo.

Evidencia un parentesco muy llamativo con la piedad neotestamentaria. Así como está, podría pertenecer a cualquiera de los escritos del NT. Esto no significa acapararlo o quitarle su auténtica naturaleza como expresión de la fe de Israel. Simplemente significa reconocer que hay una profunda unidad entre ambas partes de la Biblia de la que este texto es uno de los más bellos ejemplos.

El Salmo es la confesión de un creyente que pudo elevar su voz desde su desesperación por su pecado y llegar a contar con la certeza de la gracia y el perdón de Dios. Esta certeza personal se halla en estrecha relación con la presencia de Dios y su relación con su pueblo.

El Salmo se compone de dos partes. En los vv. 1-4, el salmista eleva su petición al Señor, usando el género literario de la oración; en los vv. 5-8 expresa que ha recibido la gracia de Dios, lo cual es motivo para exhortar al pueblo de Dios a confiar plenamente en el Señor. Aquí emplea el género de la confesión de fe.

Vv. 1-2: *Lo profundo* es una significativa imagen para hablar de necesidades y problemas internos y externos. Expresa un profundo miedo que es resultado de la conciencia de la separación de Dios. Sólo Dios puede construir el puente roto por el ser humano.

V. 3: Es curioso que el salmista no pide directamente por el perdón de Dios, pero lo insinúa con varios giros. Se da cuenta de que su situación no le da derecho para formular el pedido de manera directa. Reconoce que Dios es totalmente libre y soberano para perdonar.

El versículo 3 manifiesta que el orante experimentó el misterio tremendo de la presencia de Dios y de su alteridad cualitativa. Esta presencia totalizadora se contrapone al poder inmenso del pecado y a la impotencia del ser humano que sufre bajo ese poder. Pero al mismo tiempo este reconocimiento de la incompatibilidad total entre ambos “frentes” también le permite al salmista captar la inmensidad de la gracia de Dios.

V. 4: Ese Dios totalmente otro es el Dios que puede perdonar. Pero el perdón no es un soporífero que ahora permite volver a dormir tranquilo como si nada hubiera pasado. El perdón es revelación de la grandeza absoluta de Dios, y aquí sólo cabe reverencia, alabanza y gratitud. La gracia de Dios anula el pecado, pero no minimiza ni elimina la seriedad del pecado.

La voluntad de este Dios para con el ser humano no queda relativizada por su gracia, sino antes bien confirmada. El salmista comprendió acertadamente esta relación. Dios perdona, y el perdón capacita para algo nuevo. Hasta aquí el salmista había orado.

Vv. 5-6: Ahora cambia el género literario del texto: el salmista presenta su experiencia en forma de confesión pública ante la comunidad. Socializa su experiencia de reconocimiento de pecado y de perdón recibido e invita a todo el pueblo de Dios a hacer lo mismo.

Su arrepentimiento no fue una sensación momentánea de malestar, sino que es una actitud constante, la única adecuada ante la grandeza del Señor. Esta actitud lo coloca en una tensión continua entre el esperar y el recibir. Esta tensión queda expresada de manera muy bella mediante imagen de los vigilantes, que a pesar de saber que luego de la oscura noche vendrá la aurora, la esperan con ansias.

V. 7-8: El salmista combina una exhortación con una nueva afirmación de la misericordia de Dios. Aquí lo individual se vuelve comunitario, lo personal se amplía para abarcar hasta al último miembro del pueblo de Dios. Nadie ha de quedar fuera de la experiencia del amor de Dios. El salmista sabe que pertenece a este pueblo. Así como su propia fe es producto de la transmisión de las experiencias salvíficas de Israel, él retribuye lo recibido de Dios a la comunidad del pueblo entero. Se cierra un círculo, que más que un círculo es una espiral que se enriquece continuamente con las experiencias siempre nuevas de la gracia del Señor.

Rumbo a la predicación

El texto permite desarrollar varias temáticas. Aquí va una posibilidad:

1. ¿Qué hemos hecho con el tradicional concepto de “conciencia del pecado”? ¿Dónde ha quedado? ¿Lo usamos sólo para producir malestar en otros o quizá también en nosotros mismos, o queremos permitirnos reflexionar una vez seriamente sobre el valor de este concepto?
2. Comprender la relación entre la justicia de Dios y su gracia excede nuestra capacidad racional; pero el Salmo nos invita a creer que en su justicia Dios perdona, y me perdona justamente a mí, te perdona a ti, nos perdona a nosotros. Dios demostró su disposición y su capacidad a hacerlo en la cruz de Cristo.
3. El perdón y la gracia de Dios se viven en comunidad. La renovación obrada por Dios capacita para amar, y el amor siempre es relacional. Si no lo es, es egoísmo.

Bibliografía:

R. ARCONADA, *Los Salmos. La Sagrada Escritura, AT IV*, Madrid, BAC, La Editorial Católica, 1969.

Artur WEISER, *Die Psalmen II. Psalm 61-150*, ATD 15, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 132 – Abril de 2011

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: René Krüger

Domingo 17 de Abril de 2011 (Entrada Triunfal o Domingo de Ramos): Morado

Isaías 50:4-9a

Salmo 31:9-16

Filipenses 2:5-11

Mateo 26:14—27:66 o Mateo 27:11-54

Introducción

La iglesia de Filipos tiene el honor de haber sido la primera que el apóstol Pablo fundó en lo que hoy es Europa. La ciudad constituía un nexo importante entre Oriente y Occidente.

Pablo mantuvo lazos muy cordiales con esa iglesia, de lo cual da testimonio la epístola que les escribió. Por lo que se sabe, fue la única comunidad de la que aceptó una ofrenda personal.

El texto elegido para este Domingo de Ramos se conoce como *Himno de Cristo*, *Carmen Christi* en latín. Traza una bella imagen del camino recorrido por el Salvador que se desprende de todo por nosotros pasando por lo más bajo de la existencia – la muerte en la cruz – hasta la gloria del señorío sobre toda la humanidad.

Repaso exegético del texto de Filipenses 2:5-11

V. 5: Este v. es una especie de síntesis de los vv. 1-4, lo cual nos permite entender que el *Himno* propiamente dicho no sólo fundamenta el pedido del v. 5 sino de todo lo dicho hasta aquí en este capítulo. Pablo se aventura a plantearles una exhortación a los filipenses, que “a primera vista” traza algo imposible: *pensar, comprender, actuar, comportarse, “estructurarse” como Cristo Jesús*. El verbo empleado (*fronéō*) tiene todos estos matices. Ahora bien, aislado de su contexto, semejante indicación sugiere algo imposible: copiar o imitar a un ser superior comprendido en forma divina, igual a Dios, con forma de Dios o como siempre lo hayan podido describir aquellos autores. En una comprensión ingenua, un ser divino se sitúa en el extremo opuesto a los seres humanos; por consiguiente, un ser humano no puede asemejarse a aquello que se define por ser totalmente opuesto.

¿Es así la cosa con Jesucristo, o es todo esto nada más que un juego mental de posibilidades, luego del cual cada uno vuelve a su cotidianidad? ¿Estará hablando Pablo de algún rito iniciático como lo practicaban algunos cultos de misterios de aquella época, que suministraban una nueva identidad a los iniciados que los distinguía puertas adentro del común de los mortales?

Lejos de desafiar a sus lectores y lectoras a una práctica iniciática o a algún ejercicio que los elevara por encima del resto de los mortales, Pablo está apuntando a la puesta en práctica de lo que él ha llamado *vida nueva, vida en Cristo, en el Señor*. Ante el eventual reparo de que un tal camino es algo imposible para personas de carne y hueso, aduce el camino del propio Jesucristo, que asumió nuestras terribles limitaciones precisamente para librarnos de ellas. Entonces, lo que Pablo está proponiendo no es un esfuerzo sobrehumano de perfección

inalcanzable, sino el seguimiento del camino en dirección opuesta, tal como lo hizo el Señor: un camino “cruziforme”, un ingreso a lo más “bajo”, humilde, difícil, débil de la vida.

¿Cómo fue, entonces, ese camino que hemos de seguir?

Como en otras circunstancias de su vasta actividad como maestro y pastor, Pablo recurre también aquí a una expresión himnica de la fe. Lo que se canta, se suele vivir; y las canciones y oraciones transmiten más vida que gruesos volúmenes de reflexión. Asimismo, una teología que no se pueda cantar u orar no sirve.

Con singular maestría, Pablo incorpora entonces un texto que suponemos era conocido en muchas partes. Pero no lo hace mecánicamente, sino que le aplica un ligero toque para que exprese con más fuerza la teología que él quiere transmitir.

V. 6: La formulación *En forma de Dios* no es tan sencilla como parece a primera vista. El término griego *morfê* no significa meramente la representación exterior o la apariencia externa de algo o alguien, sino que remite también a aquello que le hace ser a ese algo o alguien lo que es. En términos más sencillos: significa su esencia, su ser, su naturaleza. Si nos aferramos al significado de *forma externa*, tendríamos un serio problema al llegar al v. 7, pues allí se dice que el Señor tomó la *morfê* de esclavo. Entonces cabe preguntar qué o quién es lo que tomó esa *morfê* de esclavo, pues el Señor supuestamente ya se había despojado de la *morfê* divina. Siguiendo con estas elucubraciones, tendríamos tres entes: una instancia divina (con apariencia gloriosa), una instancia humana de esclavo, y un ser que manteniendo su núcleo puede despojarse de la primera para asumir la segunda, como alguien que se saca un traje brillante para ponerse ropa de trabajo. ¿Qué caracterizaría entonces al núcleo de ese ser? ¿Un cuerpo etéreo? Ahora bien, este conjunto de especulaciones constituye fantasías y nada más; pesadas herencias de aquella física filosófica o filosofía física aristotélica que distinguía en última instancia entre sustancia y accidentes, y que al combinarse con las especulaciones sobre la presencia de Cristo en los elementos de la Santa Cena, había llevado a peleas nada cristianas entre católicos, luteranos y reformados. Volvamos, pues, al texto.

Al decir que Jesucristo es de *morfê* de Dios, el texto afirma lisa y llanamente su plena divinidad. En la siguiente línea, el texto habla de la ascensión de la *morfê* de esclavo y de hacerse igual a los hombres. Es decir, establece lisa y llanamente su plena humanidad.

V. 7: La formulación *se despojó a sí mismo* emplea el verbo *kenôô*, que significa *vaciar, sacar el contenido*; y en sentido figurado, *quitar el poder, también destruir, invalidar, vaciar*. Quizá habría que traducir *se despojó de todo poder ostentoso, autocrático y arbitrario*. Pues cabe distinguir entre múltiples poderes. Siempre hubo y habrá poder; y también el supuesto no-poder es poder. Este dilema entre un héroe que debía ser poderoso y que siendo Dios, por supuesto también lo era, y el camino aparentemente no poderoso de Jesús en términos de victoria y exitazo siempre ha preocupado a la reflexión teológica. La historia de la tentación según Mateo y Lucas es testimonio elocuente de una “pelea” teológica entre diferentes conceptos de poder.

El *autodespojo de poder* no remite a la naturaleza divina de Jesucristo. Los autores del NT no tienen ninguna duda al respecto de esa naturaleza. Cabe la sospecha que la afirmación del “abandono de la naturaleza divina” dice más sobre un determinado concepto de lo divino de sus autores que sobre lo que dice el Himno.

La plena humanidad de Jesucristo es afirmada mediante tres formulaciones: naturaleza de esclavo, igualarse a los seres humanos, ser visto y considerado como ser humano. Esta insistencia no permite sostener una “encarnación aparente” o que Jesucristo haya parecido solo a un ser humano o que su sufrimiento haya sido sólo “aparente”, como lo sostenía luego el docetismo, aquella rama peculiar del gnosticismo para el cual era inconcebible la idea de un Dios encarnado en la materia inferior y para colmo, sufriente.

¿Se hizo realmente igual en todo? Esta pregunta ha movido a más de un pensador cristiano; y la respuesta que da el NT es: Sí, se hizo igual a nosotros en todo – pero sin pecar. Así lo formula, por ejemplo, Hebreos 4,15. Nuevamente la historia de la tentación puede echar luz sobre esta cuestión: Jesús fue tentado más de una vez de usar su poder en un sentido contrario a su misión. Desde el principio de su actuación pública hasta el final, estuvo

“caminando sobre la cornisa”, y la tentación de tirarse del templo es una ilustración patética de esta caminata peligrosa. Lo que comenzó simbólicamente en el desierto culminó en la soledad espantosa del Getsemaní. Ya esos dos momentos culminantes de tentación alcanzan para ilustrar su plena humanidad. Es más aún: él recorrió el camino humano hasta el fin, precisamente la muerte, como lo subraya el siguiente versículo.

V. 8: El humillarse no tiene nada que ver con la típica imagen de alguien que de han dócil, manejable y modesto que se deja ver, ya peca otra vez de ostentación, precisamente de alarde de humildad.

El verbo griego *tapeinôô* significa *bajar, achicar*; y en sentido figurado: *poner(se) en un lugar inferior, (hacer) perder prestigio o estatus*. El adjetivo *tapeinós* significa *bajo, pobre, de escasos recursos, insignificante, débil*; y sólo cuando lo exige el contexto, *humilde* en el sentido moral. El campo semántico del término se relaciona, pues, con la condición socioeconómica de las personas *humildes*, y se extiende desde allí a sus actitudes. Lo decisivo es lo primero. En Flp 2,8 esta dimensión es reforzada por la referencia al *esclavo*. El Himno subraya así enfáticamente la plena identificación de Jesucristo con los miembros más débiles, marginados, olvidados y humildes del cuerpo social.

¿*Obediente* a qué o a quién? El contexto general sólo puede remitir a la voluntad de Dios expresada en la Ley. Sin lugar a duda, llegamos aquí a los límites de lo que podemos comprender racionalmente. Dado que el Himno tampoco especula sobre esta dimensión, lo mejor que podemos hacer es seguir con el mismo tenor y alabar a Dios por esta obediencia. No la podremos explicar jamás. Cualquier discusión sobre la necesidad de la muerte de Jesucristo y su valor sacrificial, si era evitable o no, por qué se necesitó de ella, si fue o no un sacrificio y cómo actuó o lo que siempre fuere sólo obscurece la plena afirmación neotestamentaria de que *Jesucristo murió por nosotros*.

Para no dejar duda sobre el camino de Jesucristo, Pablo agregó de propia mano *Sí, muerte de cruz*. Es éste el momento más bajo y a la vez el punto de inflexión del camino del Señor. Nuevamente el texto destaca que ese camino está enraizado totalmente en las dimensiones más “bajas” de la existencia humana, pues la crucifixión era la muerte más despreciada en todo sentido. Sólo rebeldes peligrosos, esclavos fugitivos y criminales especiales eran condenados a esa modalidad que combinaba terriblemente la tortura, una vergonzosa exposición pública y una muerte lenta y segura.

V. 9: El texto anuncia un cambio enfático: Dios rescató de la muerte precisamente a este Jesucristo que fue condenado a morir de la peor manera posible. La conjunción griega *dió, por eso*, combinada con la con la conjunción *kaí, y, también*, no remite simplemente a la muerte en la cruz, sino a todo lo dicho hasta este momento. En síntesis, la exaltación es la respuesta con la cual Dios confirma todo el camino que hizo Jesucristo. Para remarcar el carácter único y absolutamente sublime de la actuación de Dios, el Himno emplea el verbo *hyperypsôô*, que significa literalmente *sobreexaltar, exaltar hasta un punto que no puede ser superado, exaltar hasta lo último y hasta la posición más alta posible*. Es la única vez que se emplea este verbo en el NT. Pero este “logro” no es una “vuelta” al comienzo como cuando se cierra un círculo. La *exaltación total* incluye un “plus” – hablo en términos humanos (diría Pablo) – que va más allá de la preexistencia: incluye la plena humanidad de Jesucristo. El Hijo de Dios siempre es a la vez el Hijo del Hombre; el Hijo del Hombre siempre es a la vez el Hijo de Dios.

La exaltación es la meta de la primera parte del camino que liga a Jesucristo con nosotros y a nosotros con él. Ahora se anuncia la segunda parte: ese camino de plena humanidad y plena divinidad ha de ser reconocido, creído, confesado, caminado.

La especulación sobre el *nombre* no aporta mucho. Acaso nada, pues todos los nombres y títulos forman parte de ese camino y no son un premio adicional para alguien que se esforzó sobremanera y ahora tiene un título más.

La solución al enigma provenga quizá de un concepto muy arraigado en la religiosidad judía: decir *nombre* es decir *esencia, naturaleza, el ser mismo*. Y decir *El Nombre, ha-Schem*, es decir *Dios*. Decir *El Nombre* es plantear una relación personal y comunitaria con el Señor, y no

un uso mágico de un nombre-código que permite abrir puertas secretas como en los cuentos de hadas.

Vs. 10-10: Al mejor estilo escatológico, el Himno dibuja un cuadro de adoración universal. Son muchos los textos del NT que trazan el mismo cuadro del reconocimiento del poder del Señor.

Es decisivo que el Himno use recién aquí el término *Kýrios, Señor*. Esta palabra, quizá bastante trillada en el lenguaje cristiano actual, remitea la importancia única y determinante de Jesucristo para nuestra vida. No hay ningún otro que ha de sobredeterminar nuestra vida. Todos los órdenes, las leyes, los reglamentos y cuanto arreglo necesitemos y elaboremos para una vida en comunidad y en sociedad, tienen su importancia precisamente a ese nivel; pero quien nos suministra identidad y dignidad, nos determina y nos sobredetermina en última instancia, es y ha de ser única y exclusivamente Jesucristo. El potencial contrahegemónico englobado en la afirmación del Himno de que *Jesucristo es el Señor* es realmente único.

Rumbo a la predicación

1. La sociedad está llena de falsos señores. La ostentación de poder y (vana)gloria es uno de los hábitos más comunes y fácilmente asimilables por cualquiera y por todos. ¿Cuáles son los “señores” ante los que se doblan nuestras rodillas?
2. Jesucristo marcó y sigue marcando un camino contrario a esos poderes. Su camino lo llevó a la Pasión, que celebraremos en esta Semana Santa; y Dios el Padre dijo *sí* a este camino resucitándolo y ensalzándolo. Ésa es la prenda que hemos recibido para confiar en ese camino. Si no fuera así, el camino cristiano sería masoquismo en estado concentrado.
3. La fe en este Señor equivale a una postura antihegemónica. Afirmamos el valor de la ley, las instituciones y la organización seria de la sociedad y la necesidad de un Estado (y no simplemente de un gobierno); pero allí donde esas instituciones descuidan, pisan o simplemente olvidan a quienes viven en el polo opuesto a la ostentación y al poder autocrático, sabremos a quién seguir: al Señor que vincula su poder con la renuncia. Según él hemos de *pensar, comprender, actuar, comportarnos, “estructurarnos” como Cristo Jesús*.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 132 – Abril de 2011

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 Ferrer

Jueves 21 de Abril de 2011 (Jueves Santo): Blanco

Éxodo 12:1-4, (5-10), 11-14

Salmo 116:1-2, 12-19

1 Corintios 11:23-26

Juan 13:1-17.31b-35

Introducción

El texto del Evangelio de Juan 13 está trabajado en los siguientes EEH anteriores: EEH 13 del 12 de abril de 2001; EEH 24 del 28 de marzo de 2002; EEH 14 del 13 de mayo de 2001. Para ver los contextos sociales y literarios de redacción remitimos a la lectura de estos textos. En este EEH tomaremos el texto de Juan 13 procurando, entonces, dar algunas miradas diferentes a las ya vistas.

Como dato a tener en cuenta quiero mencionar que este texto ha tenido un recorrido interpretativo muy variado a lo largo de la historia. Creo, sin embargo, que dentro de la memoria y tradición ha quedado fuertemente influenciado por una comprensión litúrgica. Es decir, la narración del lavado de pies se ha hecho principalmente un evento litúrgico. Y en consecuencia, cuando esto sucede, el texto pierde cierta frescura, cierta dinámica. Lógicamente, en cuanto liturgia promueve el encuentro profundo con la realidad divina. Lo que pensamos en este EEH es recuperar el texto en tanto un evento vivo, creador de un mundo.

Esto será fundamental. El texto no es simplemente, o solamente, la descripción de algo que está sucediendo o que sucedió. El texto, aunque sea descriptivo, es creador de la realidad ya que al contarla la modifica, la evalúa y en consecuencia la recrea. El texto propone un mundo. En este sentido abordaremos el texto del Evangelio de Juan 13 con este trasfondo.

El marco de la exégesis

Teniendo en cuenta que el texto crea un mundo quisiera notar que en el caso de la narración del Evangelio de Juan este mundo estará enmarcado por personajes y situaciones que tienen una interesante tensión entre lo que podríamos denominar realidades espirituales y realidades corporales. Es un texto, podríamos decir, en el cual se hace carne la espiritualidad de la Palabra, como se preanuncia en el prólogo. Pero a la vez pone en diálogo fecundo las realidades corporales con metáforas espirituales.

En este sentido nos parece interesante rescatar cómo los personajes proponen desde sí algunas memorias que tienen que ver con lo corporeidad. Esta corporeidad la podemos ver en diferentes aspectos de la narración que dejan traslucir más o menos explícitamente la actividad de cuerpos. En este momento queremos señalar algunos de estos aspectos, sin suponer que este señalamiento sea exhaustivo sino más bien ejemplar.

El tema del olfato es uno de los sentidos explorados en el texto. Es narrado explícitamente en algunas perícopas (11:39, 12:3), aunque podríamos ir descubriendo sugerencias menos explícitas en otros relatos.

El tema del gusto puede ser leído en diferentes situaciones como por ejemplo en la boda de Caná en relación al vino pero uno puede también explorarlo en los discursos sobre el cuerpo, pan y sangre de Jesús y la reacción de los que escuchan. También podemos encontrarlo hacia el final del Evangelio, cuando Jesús prueba el vinagre (19:30) y cuando recibe a sus discípulos con pescados asados (aún presuponiendo en el capítulo 21 una memoria bastante posterior podemos encontrar huellas de una comunidad que ha mantenido ciertos marcos corporales de narración)

El tema del dolor se puede apreciar en algunos casos en forma de narración explícita: “y Jesús lloró” (11:35), o bien en forma implícita en el relato de la captura y juicio a Jesús cuando es azotado o golpeado.

El marco de las memorias del cuerpo es un dato que hay que buscarlo con atención pues se puede utilizar como herramienta de interpretación si uno lo desea. Para tener por ejemplo, podemos notar que el relato de la mujer samaritana comienza con un cansancio físico de Jesús (4:6) De ahí en más uno puede seguir este relato con este trasfondo ya que lo que sucede inmediatamente después es que Jesús le pide agua. Y no queremos dejar de mencionar que mientras tanto los discípulos habían ido a comprar comida.

De hecho el mismo autor no duda en recurrir a la memoria corporal y gestual en algunas aclaraciones literarias en que busca recuperar la presencia de algún personaje suyo. Así, cuando habla de María, señala: “María era la que ungió al Señor con perfumes y le secó los pies con sus cabellos...” (11:2)

Estos marcos en tanto memorias del cuerpo no deberían ser obviados en la interpretación de nuestro texto. No dejamos de hacer la aclaración que son marcos sumamente explícitos en algunos casos y sumamente tenues en otros.

Juan 13, el lavamiento de los pies

Hemos visto que Juan construye un mundo literario en el cual las memorias corporales están no sólo presentes sino que en algunos casos son las que darán sentido a la narración. Podemos notar esto con el tema del hambre que luego es puesto en tensión con la metáfora del maná-cuerpo de Jesús (todo el capítulo 6), o con la situación de sed puesta en tensión con el agua de vida (4.13 y 7:37-38).

Pero queremos poner un poco más de atención en lo que sucede en el caso del evento del lavamiento de los pies de los discípulos. Este hecho llega a mostrar un fuerte contacto físico de Jesús con sus discípulos. A veces nos hemos acercado a este pasaje desde su final, la reflexión sobre el poder, soslayando el marco corporal. Otras veces nos hemos acercado al texto desde la clave de lectura litúrgica. Esto último es a lo que nos referíamos en un principio, este texto ha prevalecido como un texto litúrgico. Y esto puede hacerle perder corporeidad. Pero en este caso nos proponemos leerlo en la clave que antes estuvimos viendo. En la clave que propone un mundo donde lo corporal es determinante, es significativo al extremo de sacudir nuestras más férreas convicciones.

El relato del lavamiento de pies se da dentro de lo que podríamos reconocer como un sub-marco (el marco sería la presencia de la situación corporal, el sub marco algo específico dentro de esa presencia). En este sub-marco se observan no solamente situaciones de clara presencia corporal sino que se producen contactos físicos entre Jesús y sus discípulos. Este contacto de los personajes con Jesús se da principalmente en los momentos de gran dolor, de situaciones de conflicto. Veamos algunos relatos en los que aparecería este sub marco: con la muerte de Lázaro (11:32) María se arroja llorando a los pies de Jesús; María unge los pies de Jesús y los seca con sus cabellos (12:3); Jesús lavando los pies de sus discípulos (13:5); el discípulo amado se recuesta sobre el pecho de Jesús (13:25); María se abraza o toca los pies de Jesús resucitado (20:17); Jesús desafía a Tomás para que lo toque en las heridas (20:27)

Nuestro texto estaría dentro de este sub marco en el cual la relación física es narrada como un elemento que nos dará significados, nos entregará sentidos a la narración.

El texto nuestro podríamos entenderlo entonces con algunas divisiones si se quiere, para percibirlo mejor.

La expresión de amor en un contexto de dolor 13:1-3

Juan va a expresar que Jesús sintió un profundo amor a los suyos. Ese amor Jesús lo vivía hacia los que tenía cerca en el momento en que uno de ellos había decidido traicionarlo. La mención del amor hasta ahora puede entenderse como un sentimiento, sin expresión física. Aunque si uno es fiel a la tradición joanina descubre que la expresión del amor no puede ser completa sin alguna manifestación concreta.

El amor se pone de pie...13:4-5

Ahora se quiebra la reflexión que pareciera ser algo interno en Jesús (el estaba sintiendo internamente un gran amor a sus discípulos) cuando el discurso repentinamente lo muestra poniéndose de pie, sacándose los vestidos y ciñéndose una toalla. Uno podría decir que algo se estaba preparando en el discurso puesto que el participio del verbo “ver” (v.4), que podríamos traducir utilizando un gerundio “viendo”, puede entenderse como una determinada circunstancia que prepara la acción concreta del v. 4 de levantarse Jesús.

Este es un momento donde uno puede “ver” al cuerpo de Jesús que en el relato del evangelio se desenvuelve y envuelve una y otra vez aquí como cuando es bajado de la cruz para ser enterrado.

Finalmente este pasaje en el v.5 mostrará a Jesús que “toca” a sus discípulos y los lava. Ciertamente no es esta una metáfora, estaba el mismo maestro envuelto con una toalla, sin su túnica, lavando los pies de sus discípulos.

No deja de ser interesante que la misma persona que recibió ese amor en los pies, a través de María, ahora lo esté transmitiendo a sus conocidos.

El amor a través del contacto físico hace titubear...13:6-11

Pedro no puede aceptar ese tipo de contacto físico. Comienza en el v. 6 una discusión entre Jesús y Pedro. Éste no quiere ese contacto físico, Jesús le contesta que no está entendiendo ahora pero luego podrá entender. Pedro es todavía más fuerte: “no me lavarás jamás”. Y aquí que parecería terminar la discusión es donde Jesús también se pone fuerte: “si no es así no tienes parte conmigo”.

Creo que uno de los problemas fuertes que tenía Pedro, y Jesús lo sabía muy bien, es que no podía aceptar “ese” tipo de contacto físico. Pedro sabía que el cuerpo y sus relaciones con otros cuerpos estaban reglados. Nuestros cuerpos son mapas que señalan nuestros valores, nuestra ética, nuestro sistema de jerarquías. Jesús estaba trastocando todo eso. Estaba tocando de una forma de que no era debida, estaba tocando él cuando antes habíamos visto sólo mujeres tocando los pies. Pedro no podía aceptar esto.

Pero es precisamente Jesús quien sabía cómo tocar para que las estructuras de poder vigentes en los cuerpos de sus discípulos se vieran resquebrajadas, cuestionadas.

Del cuerpo a la metáfora...y nuevamente al cuerpo 13:12-17

Como habíamos dicho en un comienzo, en este Evangelio se encuentran en tensión las realidades corporales con las realidades espirituales. Luego de ese contacto físico de Jesús con sus discípulos, Jesús va a contraponer una enseñanza que tiene que ver con la autoridad del maestro y sus discípulos. O bien, con toda autoridad.

Pero es importante aquí que no terminemos toda la enseñanza en lo espiritual como si hubiéramos hecho un camino desde lo material a lo espiritual. Entiendo que cuando Jesús les dice a sus discípulos que se laven los pies unos a otros está haciendo referencia a tener un amor tan grande como el que él les ha tenido tanto en lo espiritual como en lo corporal. Los

discípulos tendrán que aprender a amar desde lo corporal, tendrán que aprender a servir al prójimo desde lo corporal.

Algunas pistas para la predicación

Las barreras ideológicas de la muerte y la opresión que llevamos impresas en el cuerpo no pueden ser ocultadas. Actuamos, acariciamos, abrazamos, besamos o, contrariamente, no acariciamos, golpeamos o dejamos de lado siguiendo ideas que llevamos incrustadas profundamente en nuestros cuerpos.

Creo que el Jueves Santo tiene mucho de corporalidad puesto que o bien recordamos una Cena, o bien el lavamiento de los pies. Ambos hechos relacionados directamente con lo corporal.

Tal vez el Jueves Santo y este texto nos sirvan para reflexionar sobre las relaciones corporales que tenemos en nuestras congregaciones. O, tal vez ¡la falta de relaciones corporales! Nuestra cultura moderna ha dejado de lado la corporeidad como un camino de relación. La postmodernidad y la cultura consumista han hecho de la corporeidad una mercancía más.

¿Cómo podemos rescatar y vivir en nuestras comunidades una corporalidad sana, que nos renueve? ¿Alcanzará un sermón, una reflexión, para resucitar una comunidad sin relaciones corporales? ¿Alcanza con algunos gestos litúrgicos como el beso o abrazo de la paz?

Sin dudas que tendremos que amar a nuestros hermanos y hermanas desde lo corporal también. Y puede que en estos tiempos sea también un mensaje evangelizador vivir sanamente la corporeidad.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 132 – Abril de 2011

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 Ferrer

Viernes 22 de Abril de 2011 (Viernes Santo) Negro

Isaías 52:13—53:12

Salmo 22

Hebreos 10:16-25 o Hebreos 4:14-16; 5:7-9

Juan 18:1—19:42; Romanos 6:3-11

Salmo 114

Introducción

Otros EEH en los cuales se ha trabajado este texto: EEH 1 del 21 de abril de 2000; EEH 13 del 13 de abril de 2001; EEH 24 del 29 de marzo de 2002; EEH 44 del 23 de noviembre de 2003.

Nos acercaremos a este texto desde una aproximación que pueda percibir su narrativa como una actuación dramática.

De este modo queremos remarcar en este texto algunos elementos propios del evento dramático. Si bien estos elementos son variados (escenografías, trajes, público, actores, etc.) nos queremos detener en tres elementos: el público, el escenario y los personajes.

¿Por qué elegir estos tres elementos? Bueno, porque algunas lecturas del Evangelio ponen responsabilidades sobre la muerte de Jesús en determinados personajes y en consecuencia deslindan de responsabilidad a otros personajes implicados tal vez más directamente.

El público lector, nosotros hoy por ejemplo, llega a leer el acto dramático de la captura de Jesús y su juicio con una larga tradición y una larga serie de preconceptos.

Tenemos que recordar que en toda lectura (sea bíblica o no) hay una relación entre el lector y el texto. El lector no se acerca al texto en forma “objetiva” o neutral. Llega con su historia, sus preconceptos, sus miedos, suposiciones, etc.

Por esta razón al acercarnos a este texto tendremos en cuenta también algunas suposiciones nuestras, previas a la lectura, que pueden influir en nuestra interpretación. Creo que la más extendida es la idea de que los judíos mataron a Jesús mientras que Pilato quiso salvarlo. Esta es una idea que con mucha astucia dramática el autor del Evangelio de Juan logra cuestionar fuertemente.

En relación a los escenarios veremos que estos se muestran muy claramente discriminados en el proceso de juicio a Jesús.

En cuanto a los personajes implicados y sus respectivas responsabilidades en el acto dramático tendremos que tener en cuenta muy fuertemente el contexto político legal dentro del Imperio Romano.

Antes del Juicio, la captura de Jesús. Algunas notas para tener en cuenta.

Juan, a diferencia de los otros evangelios, introduce un personaje novedoso en el prendimiento de Jesús.

18:3 es un versículo que nos muestra la participación romana en la captura y enjuiciamiento de Jesús. Sólo en Juan la cohorte (*speira* en griego) aparece atrapando a Jesús. La cohorte (*speira*) era una fracción de la legión romana (600 hombres). Si bien aparece mencionada también en los otros evangelios, en el relato de pasión y crucifixión, no participa del prendimiento sino que se encuentra en el pretorio burlándose de Jesús (Mt 27:27, Mc 15:16). Podemos encontrar fuera de los relatos evangélicos la mención de esta unidad militar también en Hechos 10:1 en donde se describe la costumbre de los estandartes con nombres de las cohortes.

Luego, en el Evangelio de Juan vuelve a ser mencionada esta unidad militar (18:12) mencionando nuevamente que es partícipe de la detención de Jesús.

Nos parece de suma importancia la mención de esta unidad militar en el relato de Juan pues indica que el gobierno romano no es ajeno a la detención de Jesús. La unidad militar romana no podía operar por propia voluntad sino que tenía que recibir órdenes superiores para ejecutar esta detención. De modo que Juan dejará este dato fundamental antes de iniciar el relato posterior en donde aparece Pilato. Cuando comencemos a releer la narración del juicio a Jesús tendremos que ser conscientes de la participación plena de Pilato y su gobierno.

Queremos mencionar que en Juan 18:3.18 se destaca otra de las unidades que toma acción en la detención de Jesús: "la policía del templo" (*huperetai*). Tal vez fueran algunos levitas (*cleros minus*) que actuaban como guardianes muy posiblemente armados.

Anás y Caifás los elementos de la tradición en el poder

Veamos el recorrido escénico anterior al Juicio. Este recorrido estará marcado por dos escenarios que serán las casas de un ex Sumo Sacerdote y la del Sumo Sacerdote.

Casa de Anás (suegro de Caifás, sumo sacerdote ese año). Juan 18:13-23

Lucas 3:2 los ubica como co-sumo sacerdotes pero Juan aplica el poder de Anás a la autoridad de ser suegro de Caifás (Jn 18:13). Aunque en todo el relato de ese primer recorrido se lo nombra como Sumo Sacerdote. En el 15d.C. se destituía a Anás como Sumo Sacerdote, pasando a haber tres sumos sacerdotes y finalmente terminaría sólo Caifás (pero en la dicotomía "anás" y caifás 18-36 d.C.).

El primer "juicio" se realiza en casa de Anás, según Juan acá se da el juicio por la doctrina y los discípulos (18:19). En realidad no pareciera haber un juicio, sino un requerimiento. Podemos poner el acento en que quien pareciera requerir un juicio es Jesús cuando interpela al criado que lo golpea pidiendo que le diga que dijo bien o mal (18:23)

Casa de Caifás. 18:24

No dice Juan que se haya hecho algo en la casa de Caifás. Sin embargo en la forma narrativa joanina podemos descubrir las anticipaciones y luego recuperaciones que realiza el evangelista sobre sus personajes. Así encontramos que Caifás estaba bien preocupado por el aspecto político del asunto (Juan 11.50 y 18:14) a diferencia de Anás que se lo presentó interesado en lo religioso. De este modo no es necesario relatar algo de lo sucedido en la casa de Caifás, sino solamente mencionar su presencia narrativa que nos permite recuperar la presencia de dicho personaje y posibles derivaciones.

Entonces tendremos que este recorrido que nos muestra Juan desde el prendimiento hasta el pretorio podemos recuperarlo de la siguiente manera:

Primero se traslada a Jesús a un escenario "religioso": casa de Anás en donde hay una preocupación sobre la doctrina de Jesús; en segundo lugar se traslada a Jesús a un escenario con una preocupación más estratégica-política: la casa de Caifás funcionaría como un nexo religioso-político; y, finalmente, termina el traslado de Jesús desde diferentes escenarios en el escenario netamente político-imperial: en el pretorio (juicio político)

De esta forma Juan fue “moviendo” su relato a través de diferentes escenarios para anclar en el escenario que podríamos considerar “central”, puesto que será aquel en el cual se decidirá el destino de Jesús. Podemos confirmar que Juan saca de los escenarios religiosos judíos el drama que terminará con la vida de Jesús. Esto puede observarse bien al comparar con los Evangelios sinópticos. En Marcos y Mateo el Sanedrín juzga, en Juan no, sólo el Sumo sacerdote interroga pero en lo doctrinal y sin tomar ninguna decisión.

Lo mismo podemos decir con respecto a la causa por la cual se le podía acusar a Jesús. En Marcos y Mateo el Sanedrín lo juzga reo de muerte por declararse Hijo de Dios, en Juan la falta de respeto y la causa “hijo de Dios” se traslada al escenario donde está Pilato. Un escenario perteneciente netamente al poder político-imperial.

Juicio con Pilato (Juan 18:28 a 19:16)

El texto del así llamado “juicio” (no existe tal juicio puesto que el veredicto está dado al comienzo) se desarrolla en forma teatral, descubriendo en el personaje de Pilato la dinámica Imperial de poder.

El Juicio se desarrollará en dos escenarios, uno exterior y otro interior. Cada escenario tendrá sus personajes y sus temas. Los personajes del escenario exterior no entran por no contaminarse, el personaje del escenario interior (Jesús) no sale. Sólo Pilato se mueve de un escenario a otro y controla el movimiento y en todo caso la supuesta o actuada negociación. En este ir y venir de Pilato podremos ver el movimiento de poder del Imperio que se maneja en negociaciones con diferentes escenarios. El poder de Pilato le permite manejar los temas de ambos escenarios, así como los personajes de cada uno también.

El escenario exterior

En este escenario el “ojo” del Imperio está constantemente mirando. No se puede hacer ni decir nada que pueda poner en evidencia algún tipo de deslealtad hacia el Imperio.

Es en este escenario donde se discute el tema de la ley. Tenemos que tener en cuenta que cuando se habla de ley en este escenario hay una doble referencia o bien una referencia explícitamente poco clara. Para algunos es la ley judía, sin embargo pareciera referirse a la ley imperial. Cuando las autoridades judías señalan que ellos tienen una ley por la cual quien se hace Hijo de Dios debe morir están siendo astutos en remarcar que su Ley es tanto la judía como la romana. En realidad la que es operativa, es decir que puede realmente matar, es la romana.

En este escenario se está discutiendo en definitiva, quién tiene poder sobre la vida. Las autoridades judías deberán reconocer que la Ley imperial no les permite matar a una persona. Esta Ley imperial deja en manos del Imperio la decisión de vida o muerte como le hará saber Pilato a Jesús en el escenario interior (19:10).

En el escenario exterior se ve el tema de las relaciones de poder y amistad-lealtad. Por esto en este escenario se menciona al César.

El escenario interior

Este escenario pareciera ser un tanto más “íntimo” y uno podría apreciarlo en una primera mirada como un escenario en donde Pilato y Jesús se encuentran en su naturaleza verdadera. Ahí es donde aparentemente se daría un encuentro verdadero. Creemos, sin embargo, que en este escenario el personaje Pilato no deja su actuación. En Pilato no hay un sinceramiento en este escenario sino que sigue mostrando y demostrando su poder ante la víctima, Jesús.

Algunos hechos que se producen en el escenario interior: la tortura y la burla hacia Jesús; la discriminación étnica de los soldados hacia Jesús “salve rey *de los judíos*” nos muestran que no hay una protección de la víctima sino una actuación por parte de Pilato.

No hay discusión sobre el tema de la Ley acá sino sobre el tema de la “verdad”.

En el escenario interior se ve, también, el tema del origen del poder (no tendrías poder si no te lo hubiesen dado de arriba...19:11)

En ambos escenarios se discute y actúa acerca de los roles de poder, las diferencias jerárquicas y el control sobre la vida y la muerte. Tenemos que decir que, si bien aparece el escenario exterior como aquel en el cual el Imperio está presente con toda su fuerza y control, notamos que el cambio de escenarios que realiza el personaje Pilato es un mensaje por el cual podemos entender que el imperio se “adentra” en lo íntimo para seguir controlando los escenarios interiores.

Cuando la víctima es mostrada en el escenario exterior, es preparada remarcando su característica de víctima. Antes de salir Jesús es azotado y es vestido como un personaje tragicómico. La presentación de la víctima es una jugada de Pilato, una vez más, por la cual desafía a los líderes judíos: “este es vuestro rey”.

Podríamos afirmar, a modo de resumen, que el relato del juicio de Jesús cierra una obra que Jesús había venido a realizar en el mundo: dar a conocer la verdad. Las comunidades que crearon el evangelio lograron guardar en este relato una parte sustancial de la misión de Jesús: poder poner de manifiesto algunas estructuras y dinámicas que construyen el poder del Imperio. Esas estructuras que trabajan en diferentes escenarios tienen en los escenarios interiores a sus víctimas y en sus escenarios exteriores a quienes negocian con el poderoso Emperador para lograr que la víctima desaparezca. Juan está poniendo en evidencia este ir y venir en los escenarios por parte del imperio y su poder.

Algunas pistas para la predicación

No estaría mal plantearse en este día cómo y dónde se mueven los escenarios en nuestros tiempos. ¿Qué personajes actúan en qué escenarios? ¿Qué se dice en qué escenarios? ¿Cuáles son los escenarios “internos” que esconden las víctimas hoy en día?

Creo que un tema fundamental a la hora de pensar en los escenarios es virar nuestra mirada hacia ese gran escenario que es la televisión. En este gran escenario también uno puede ver cómo se construyen escenarios internos y externos en los cuales se esconde a las víctimas o bien se las disfraza tragicómicamente.

Como iglesia podemos tomar la acción, al modo de la comunidad joanina, de revelar la actividad imperial que se mueve en diferentes escenarios actuando para sostener su poder.

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 132 – Abril de 2011

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: Darío Barolín

Sábado 23 de Abril de 2011 (Sábado Santo): Blanco

Job 14:1-14 o

Lamentaciones 3:1-9.19-24

Salmo 31:1-4, 15-16 (ver EEH 49, 4 de abril de 2004)

1 Pedro 4:1-8 y Mateo 28:1-10 (ver EEH 60, 26 de marzo de 2005; EEH 96, 23 de marzo de 2008)

Introducción

Lamentaciones 3, como los poemas de los capítulos 1, 2 y 4, es un poema acróstico. Cada una de las estrofas comienza con una letra del alfabeto hebreo. A diferencia de aquellos, este recurso poético no se reduce a la primera palabra de cada estrofa sino que se aplica a cada línea.

Lamentaciones 3 es una lamentación individual, aunque en repetidas ocasiones se mezcla un sujeto en primera persona singular y plural. Se trata entonces de una lamentación expresada por un individuo pero los acontecimientos no son individuales sino colectivos.

En los vs. asignados para este domingo se produce un claro contraste entre la primera parte (vs. 1-9) y los (vs 19-24). Mientras que la primera expresa el profundo dolor que vive el suplicante, el segundo se centra en su inquebrantable confianza en Dios.

En los vs. 1-9 se identifica un sujeto en primera persona singular, así lo muestran los sufijos en primera persona. La tradición de la Septuaginta al incluirlo a continuación de Jeremías (y no entre los “rollos” como lo tiene la Biblia Hebrea), y al incorporarle el título de “*Lamentaciones de Jeremías*” apunta a éste como su autor. Además de Jeremías se han propuesto otros autores tales como el rey Joaquín, el sumo sacerdote Serayah, un soldado derrotado, o un hombre anónimo del pueblo. No puede descartarse que se trate sin embargo de un sujeto colectivo, como por ejemplo el pueblo, o el “resto fiel”. De hecho los padecimientos a lo largo del poema afectan en su mayoría a toda una comunidad y no solamente a un individuo.

El contexto general que aparece en el lamento es de profunda congoja y desesperación producto del padecimiento y dolor del pueblo por la destrucción de la ciudad, el hambre, el saqueo, la afrenta, etc. Con la caída de Jerusalén se derrumba además los pilares de la fe israelita como la tierra, el templo, y el trono de David.

Semejante dolor es entendido como consecuencia de los propios pecados (3:42) y rebeliones pero al mismo tiempo hay un reclamo a Dios mismo pues no sólo no escucha, si que impide, que la oración de su pueblo llegue hasta él (3:8, 44, 56). Así la teología articula complejamente la importancia de la conversión del pueblo pero al mismo tiempo la de Dios que permita que la oración alcance su destino. (Así Adele Berlin “Poetry and Theology in Lamentations 3:43-44 and 5:7”, Yitschak Sefati (Ed.) *An Experienced Scribe who Neglects Nothing*, Maryland, CDL Press, 2005, p. 672.

Exégesis del texto

En el v. 1 de nuestro texto el narrador se designa así como “*varón*” (*geber*). A partir del v. 40 el texto pasa de la primera persona singular al plural. Por otro lado, Dios aparece en tercera persona hasta el v. 42, donde se convierte en el destinatario de las palabras comunitarias, y entonces surge en segunda persona. El narrador de los versículos para este domingo no es un espectador de la aflicción (*‘ani*) de su pueblo sino que él mismo la ha experimentado. Por otro lado, define que ese dolor sufrido ha sido causado por “*la vara de su ira*”, señalando a Dios como el causante de ese dolor.

Los versos siguientes pasan a una descripción más detallada de la aflicción sufrida. El v. 2 (“*me ha conducido y me ha hecho andar hacia la oscuridad, y no la luz*”) expresa en una imagen de dislocación, dos aspectos. Por un lado geográfica, Dios lo ha hecho mover. Por otro lado teológica, se esperaría que Dios lo haría caminar hacia la luz, pero lo ha hecho andar hacia la oscuridad. El v. 3 describe a Dios ensañándose contra él, la expresión “*contra mí vuelve y revuelve su mano*” es más que elocuente. El v. 4 habla de cómo el sufrimiento afecta su cuerpo mismo, hasta los huesos.

Esa situación de opresión extrema (v. 6), a la que Dios lo ha conducido (v. 1) es además un lugar de donde es imposible salir, pues construyó un cerco contra él con plantas ponzoñosas (v. 5), ha levantado un muro a sus espaldas (v. 7) y piedras cortantes bloquean su camino (v. 9). Esa prisión sin salida, lugar de oscuridad y muerte (v. 6, Sal 143:3), se vuelve en un lugar aún más terrorífico pues: “*aunque clamo y grito, callas mi oración*” (v. 8). Aquel que escuchaba la voz del pueblo (Ex 2:24-25) ahora apaga la oración de clamor de sus fieles, Aquel que antes utilizó la nube para acompañar a su pueblo hacia la libertad (Ex 14), ahora la aprovecha para no escuchar el sufrimiento causado (3:44).

De la desesperación y desesperanza retratada en los primeros nueve versículos somos ahora invitados a observar la transición hacia la confianza y esperanza, algo muy común en los salmos de lamentación (Sal 42:5, 6, 11). En el v. 19 los pensamientos del poeta están aún atrapados en la memoria de su aflicción (*‘ani*, v. 19, ver v.1) y amargura (*ro’sh*, ver v. 5, “planta ponzoñosa”). La memoria de su aflicción no hace más que abatirlo en ella (v. 20). Entonces se produce el quiebre, el lamento y queja, imprescindible para superar el trance, abren paso a la esperanza: “*a esto haré volveré mi corazón, por esto esperaré:*” (v. 21). La memoria va un paso más atrás de la aflicción reciente y se afirma en el amor de Dios (v. 22), su fidelidad (v. 23).

Pensando en la predicación

La lectura de este texto para el Sábado de Gloria ofrece la posibilidad de ubicarse en la angustia y el dolor de la muerte de Jesús y al mismo tiempo abre la perspectiva de confianza y espera en su fidelidad. Los primeros versículos no escatiman recursos para ejemplificar por un lado el dolor presente, la desesperanza y hasta la decepción del creyente. Las palabras de Jesús en la cruz “*Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?*” (Mt 27:46) pueden encontrar un antecedente y eco en Lamentaciones 3. El dolor por el hermano y maestro burlado, crucificado y sepultado de la comunidad creyente también encuentra inspiración en Lamentaciones 3. Hay un momento que es toda oscuridad, toda desesperanza, toda muerte, todo fin. Es relevante no tapar rápidamente ese dolor, con palabras de resignación tempranas. Al contrario, el texto de lamentaciones no sólo “nos da permiso” para gritarlo sino que, como los salmos de lamentación, nos revela su importancia. Es vital el tiempo de luto, de queja, de lamentación. Es el camino necesario a transitar.

La segunda parte, y sólo después de 18 versículos de oración “a corazón abierto” lo que aparece perdido, “*mi esperanza en YHVH*” (v. 18) vuelve a anidarse en el corazón del salmista. En el caso concreto de Jesús, pienso que la escena de la transfiguración (Mt 17) y que cerraba el tiempo de epifanía puede funcionar de manera similar. En aquel momento Pedro, Santiago y Juan pudieron ver lo que vendrá, tal vez esa memoria, esa visión más los repetidos anuncios de resurrección (16:21, 17:22-23, 20:19) puedan ayudar a pensar en el porvenir.

Aún es sábado de espera y el canto de Lam 3:21-24 nos regala palabras para esperar:

“A esto haré volveré mi corazón, por esto esperaré:
El amor de YHVH no ha terminado,
no se ha acabado su misericordia,
nuevas son cada mañana,
grande es su fidelidad.
Mi porción es YHVH, ha dicho mi alma,
por eso esperaré en él.”

ESTUDIO EXEGÉTICO–HOMILÉTICO 132 – Abril de 2011**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: Darío Barolín****Domingo 24 de Abril de 2011 (Domingo de Pascua de Resurrección) Blanco**

Hechos 10:34-43 o Jeremías 31:1-16 (ver EEH 34, 5 de enero de 2003)

Salmo 118:1-2, 14-24 (ver EEH 49, 11 de abril de 2004; EEH 60, 27 de marzo de 2005)

Colunenses 3:1-4 (ver EEH 89, 5 de agosto de 2007)

o Hechos 10:34-43 (ver EEH 22, 13 de enero de 2002)

Juan 20:1-18 (ver EEH 24, 31 de marzo de 2002; EEH 1, 23 de abril de 2000)

o Mateo 28:1-10 (ver EEH 60, 26 de marzo de 2005; EEH 96, 23 de marzo de 2008)

Todos los textos que corresponden a este domingo han sido ya considerados. Retomaremos aquí algunos aspectos sobre el texto de Juan 20:1-18. Recomendamos considerar los aportes hechos por Néstor Miguez en EEH 1 y Mercedes Garcia Bachmann en EEH 24.

Los acontecimientos relatados en los vs. 1-18 giran geográficamente alrededor del sepulcro de Jesús. Un segundo ambiente es el lugar donde los discípulos estaban reunidos y es hacia donde María Magdalena se dirige después de haber estado en el sepulcro (vs. 2 y 18). ¿Debemos suponer también que es el mismo lugar donde María Magdalena se encontraba antes de ponerse en camino y donde permanece posteriormente? Temporalmente el relato nos sitúa en el primer día de la semana, es decir el Domingo y a la madrugada, aclarando que aún era de noche (v.1).

En estos versículos se distinguen dos relatos el primero, que podríamos denominar “visitas al sepulcro vacío” (vs. 1-10) y el segundo “Jesús se aparece a María Magdalena” (vs. 11-18). María Magdalena es el personaje que da continuidad a ambos relatos.

María Magdalena es quien realiza la primera visita de madrugada y quien advierte que la piedra del sepulcro ha sido movida (v. 1). No da un paso más hacia el interior del sepulcro, con esa sola información corriendo se dirige a Pedro y al “discípulo amado”. Lo que les comunica no es lo que ella vio, sino su lectura de los hechos “*han sacado al Señor del sepulcro y no sabemos donde lo han puesto*” (v. 2). El temor de María es claro, “algunos” se han llevado, (¿robado?) el cuerpo de Jesús. “¿Será tan grande la saña contra Jesús que no sólo se contentan con matarlo sino que además quieren borrar cualquier vestigio de su existencia? ¿Ni siquiera tendremos un lugar para llorarlo?”, podría haberse preguntado María.

Corriendo como María (v.4) Pedro y el discípulo amado llegan al sepulcro. Éste da un paso más que María, se inclina hacia su interior y ve el lienzo en el suelo (v. 5). La lectura de María Magdalena se muestra ahora como improbable; la presencia del lienzo que cubría el cuerpo de Jesús está allí, eso hace poco probable que “se lo hayan llevado”. ¿Entonces que habrá pasado con el cuerpo de Jesús? La presencia del lienzo parece descartar también que se trate de una resurrección similar a la de Lázaro, pues éste salio “*atado de pies y manos con vendas y envuelto su rostro en un sudario*” (11:44).

Entonces aparece Pedro y da un paso más; entra y no sólo ve las vendas sino que observa que el sudario está doblado en un lugar aparte (v. 7). El evangelista no registra la acción de

Pedro, le interesa registrar más bien la reacción del “discípulo amado”. Éste también entra ahora “y vió y creyó” (v. 8). Entonces, en lo que aparece como un comentario clarificador del evangelista, los discípulos (nótese el plural del v. 9) comprenden lo que habían escuchado: “Jesús debía resucitar de entre los muertos”. Luego se volvieron para encontrarse con los otros discípulos (v. 10).

¿Y María? Allí vuelve a aparecer junto al sepulcro (v. 11). Lo vivido y comprendido por los discípulos es ignorado por ella, nadie para haberse detenido para comunicarle a ella una mejor respuesta. María sigue pensando y llorando pues “se han llevado a mi Señor” (v. 13). Efectivamente, sus lágrimas, que juegan un rol importante en el relato (vs. 11 (2x), 13, 15) y la insistencia en que el cuerpo ha sido llevado muestran un desconocimiento total de lo vivido por Pedro y el discípulo amado.

Ahora, a diferencia de la vez anterior, María, como “el discípulo amado” lo hiciera antes, se inclina hacia el sepulcro (v. 11). No ve, sin embargo el lienzo o el sudario, sino dos ángeles; ella no parece darse cuenta de su identidad. Aún insiste con que se han llevado a su Señor.

Tal vez porque su vista está aún en la oscuridad del sepulcro, tal vez porque aún sigue llorando la muerte de su maestro, no puede ver la diáfana presencia de Jesús (v. 15). Tampoco su oído parece percibir con claridad lo que sucede. ¿Cuántas veces habrá escuchado la voz de Jesús? Sin embargo, basta con escuchar su nombre “¡María!” e inmediatamente reconoce la voz de su maestro querido.

Bultmann comenta:

“Ahora, sin embargo Jesús llama a María por su nombre (v. 16) y el hechizo es roto: ella lo reconoce y le dice, ‘¡Mi Maestro!’ En este suceso supranatural no se debe preguntar qué es lo que hizo reconocerlo. Podemos solamente preguntar por el sentido más profundo que tiene la narrativa; y no hay casi dudas: el pastor conoce a sus ovejas y “las llama por su nombre” (10:3), y cuando ellas escuchan su voz lo reconocen. Tal vez podamos también añadir: el pronunciar el nombre le dice a una persona quien es; y ser conocido de tal manera lleva a la persona al encuentro con el Revelador.” (*The Gospel of John*, p. 686).

Inmediatamente después del reconocimiento de María Magdalena, se escucha la voz de Jesús impidiéndole que se aferre a él (Probablemente debemos suponer con Mt 28:9 que ella se ha arrojado a los pies de Jesús y lo abraza). Luego le encarga la misión de anunciar a sus hermanos (“mis hermanos”, dice Jesús) que Jesús ha resucitado y que sube hacia Dios, que es su padre y el nuestro, su Dios y el nuestro. A través de Jesús, sus seguidores nos convertimos en hijos e hijas de Dios (v. 17). María Magdalena, y no Pedro o “el discípulo amado”, se convierte en la primera persona en proclamar al Jesús resucitado (v.18), algo que por mucho tiempo hemos olvidado.

Rubem Alves escribe en su libro *Creio na ressurreição do corpo*, San Pablo, Ediciones Paulinas, 1984:

Celebraciones de La resurrección

Los cristianos incluyeron una declaración extraña en su Credo. Decían que creían y deseaban la resurrección del cuerpo. Como si el cuerpo fuera la única cosa importante...

Pero ¿habrá algo más importante?

¿Habrà cosa más bella?

El es como un jardín, donde crecen flores y frutos...

Crece la risa,

la generosidad,

la compasión,

el deseo de luchar,

la esperanza;
la gana de plantar jardines,
de gestar hijos,
de darse las manos y pasear,
de conocer...

Y él desborda las aguas que van subiendo, que salen después de él mismo, y el desierto seco se vuelve oasis regado. Así es: en éste cuerpo tan pequeño, tan efímero, vive un universo entero, y, si pudiese, daría muy bien su vida por la vida del mundo. En nuestro cuerpo se revela el deseo de Dios. A fin de cuentas, lo que nos cuenta secretamente la doctrina de la encarnación es que Dios, eternamente quiso tener un cuerpo como el nuestro. ¿Ya pensaste en esto? ¿Que en Navidad lo que se celebra es nuestro cuerpo como la cosa que Dios desea?

Pero el cuerpo no es sólo fuente que desborda: es regazo que acoge.

Es oído que oye el lamento, en silencio, sin decir nada...

Es la mano que toma otra mano...

Es el poema, esa magia que transforma la sustancia del mundo, poniendo en él cosas invisibles, sólo reveladas por la palabra...

Es la capacidad mágica de oír las lágrimas de alguien, lejos, antes nunca visto, y llorar también...

Mi cuerpo desborda y fertiliza el mundo...

El mundo desborda, y mi cuerpo lo recibe...

Tan sencillo, tan bello...

Pero algo extraño ocurrió.

Algo nos tentó y empezamos a buscar a Dios en lugares perversos.

Pensamos encontrar a Dios donde el cuerpo termina: y lo hicimos sufrir y lo transformamos en bestia de carga, en cumplidor de órdenes, en máquina para el trabajo, en enemigo a ser silenciado, y lo perseguimos, al punto de elogiar la muerte como camino para Dios, como si Dios prefiriese el llanto de los sepulcros a las delicias del Paraíso.

Y nos volvimos crueles, violentos, permitimos la explotación y la guerra. Pues si Dios se encuentra más allá del cuerpo, todo puede hacerse al cuerpo.

Estas cosas las escribí en la esperanza de la resurrección de los muertos.

Para exorcizar la muerte, que nosotros mismos alimentamos.

Son invocaciones de alegría y belleza.

Quien tiene alegría y ama la belleza, lucha mejor.

Los cuerpos resucitados son guerreros más bellos porque traen en sus manos los colores del arco iris.

Y los cuerpos se transforman entonces en semilla que preña la tierra para que nazca el futuro...

La traducción fue tomada de <http://www.rieh.net/biblioteca/SENTIDO-CUERPO.pdf>