REVISTA LATINOAMERICANA DE TEOLOGÍA

109
ENERO
ABRIL
2020
AÑO XXXVII

MICHAEL P. MOORE
De dioses y pandemias

VÍCTOR CODINA, S. J.
De la *Laudato si'* a la *Querida Amazonía*

FRANCISCO DE AQUINO JÚNIOR
De Medellín a Francisco. Perspectivas teológico-pastorales

JON SOBRINO
Alfred Delp, S. J.: justicia, fidelidad y martirio

MAURICIO MURILLO, S. J.
En las obras del Padre: testimonio y salvación desde la perspectiva joánica

JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS
A vueltas con el capital

Centro de Reflexión Teológica
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"
San Salvador, El Salvador

REVISTA LATINOAMERICANA DE TEOLOGÍA

109
ENERO
ABRIL
2020
AÑO XXXVII

ISSN 0259-9872

ÍNDICE

Michael P. Moore
De dioses y pandemias 3

Víctor Codina, S. J.
De la *Laudato si'* a la *Querida Amazonía* 11

Francisco de Aquino Júnior
De Medellín a Francisco. Perspectivas teológico-pastorales 23

Jon Sobrino
Alfred Delp, S. J.: justicia, fidelidad y martirio..... 39

Mauricio Murillo, S. J.
En las obras del Padre: testimonio y salvación
desde la perspectiva joánica..... 49

José Ignacio González Faus
A vueltas con el capital..... 95

Centro de Reflexión Teológica
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"
San Salvador, El Salvador, Centroamérica

REVISTA LATINOAMERICANA DE TEOLOGÍA

Fundador
† I. Ellacuría

Dirección general
J. Sobrino El Salvador
R. Sivatte El Salvador
R. Cardenal El Salvador

Comité de dirección
L. Boff Brasil
V. Codina Bolivia
† J. Comblin Chile-Brasil
E. Dussel México
V. Elizondo Estados Unidos
J. I. González Faus España
G. Gutiérrez Perú
† R. Muñoz Chile
† J. L. Segundo Uruguay
J. Sobrino El Salvador
P. Trigo Venezuela

Corrección y estilo
UCA Editores

Las opiniones expresadas en las páginas de esta revista son de exclusiva responsabilidad de los autores.

La redacción de la revista comenta los libros que recibe, ya sean enviados por los autores o las editoriales. El envío debe dirigirse a la dirección de la revista.

Suscripción

La revista se publica tres veces al año. Todos los envíos, con excepción de los de El Salvador, son por correo aéreo. Los precios de la suscripción anual son los siguientes:

El Salvador	
Personal	$ 7.00
Correo	$ 12.00
Centroamérica y Panamá	$ 25.00
Norte y Suramérica	$ 35.00
Europa y otras regiones	$ 45.00
Un ejemplar	$ 3.00

Enviar cheque o giro a nombre de
REVISTA LATINOAMERICANA DE TEOLOGÍA
Apartado postal 01-575, San Salvador, El Salvador, Centroamérica
distpubli@uca.edu.sv

De dioses y pandemias

Michael P. Moore
Universidad Católica de Córdoba
Argentina

1. Introducción con dudas

"De lo que no se puede hablar, es mejor callar", decía el filósofo austríaco L. Wittgenstein, y se refería allí a cuestiones como las que quiero reflexionar ahora, breve y apurado por las circunstancias: Dios, el mundo, la libertad, etc. "De lo que no se puede hablar…", es mejor intentar decir algo, creo yo, con respeto, pero con claridad y firmeza. Al menos, con la claridad y firmeza que nos permiten las cosas de la fe. Porque lo que se pone en juego en estas situaciones es, nada más y nada menos, que nuestra imagen de Dios: ¿quién es el Dios en el que se basa mi fe y cómo se relaciona con la(s) historia(s)?

Partamos de un presupuesto: es humanamente entendible que, en situaciones de grandes calamidades, los hombres, los de ayer y los de hoy, acudamos a Dios o a las divinidades, tengan el nombre que tengan, para que solucionen aquello que ya nosotros —las ciencias, por ejemplo— no podemos solucionar, porque escapa de nuestras manos. Esto se exacerba, lógicamente, cuando se ve amenazado el don más grande que tenemos: la vida.

¿Qué hacer, pues: hablar, callar, rezar…?

2. Un "Dios anti-pandemia"

En estos días en que nos vemos seriamente azotados por una pandemia, desde distintos sectores de la Iglesia se acude a cadenas de oración, a pedidos de intercesión a santos, a ofrendas de sacrificios, a rezos ante imágenes (supuestamente) milagrosas, etc., para que, por su mediación, Dios intervenga y frene el flagelo, o, al menos, consuele a los desconsolados. Esta actitud presupone, generalmente a nivel pre-consciente y a-temático, que Dios puede hacerlo y que, quizá lo haga, si nosotros insistimos "con mucha fe". Inevitablemente, si pensamos un momento en esa postura, desembocamos en ciertas aporías que no hacen más que infantilizar o debilitar la fe, porque, si Dios puede evitar ahora

esta desgracia, ¿por qué no lo hizo antes?[1], ¿es que Dios necesita que nosotros lo convenzamos para que haga algo? En este caso, pareceríamos ser mucho más misericordiosos y atentos ante el sufrimiento del mundo, que el mismo Dios, porque este no se entera o porque todavía no se decide a actuar[2].

Desde la revelación mediada por Jesucristo, hay que afirmar que Dios es lo contrario a todo tipo de mal y que no es indiferente a nuestros sufrimientos. Pero esto no implica que sea un Gran Mago que, desde "el cielo" y de vez en cuando —muy de vez en cuando, por cierto, si tenemos en cuenta las enormes catástrofes que ha padecido la humanidad—, interviene con golpes de varita mágica para interrumpir el curso de las leyes y de las libertades, evitando así el sufrimiento de los hombres.

El Covid-19 existe porque también los virus forman parte de un mundo finito y en evolución: la única manera en que un Creador podría haberlo hecho. El freno a este flagelo depende del descubrimiento de la vacuna necesaria, lo cual es obra y responsabilidad del hombre, no de Dios. Porque la historia está en nuestras manos… ¡y nuestras manos, sostenidas por las de Dios! —si se me permite tan antropomórfica metáfora. Ni deísmo, pues, ni intervencionismo: *Dios-hace-haciendo-que los hombres-hagamos*[3].

Argüir que no podemos quitar a muchos creyentes su última esperanza de que "Dios puede hacer algo" —si somos muchos los que rezamos insistentemente—, es como ofrecerles un antídoto que sabemos falso, porque no los curará. Eso no me parece honesto. Ningún médico sensato, en estos momentos, aconsejaría tomar aspirinas como método infalible para frenar el virus. Del mismo modo, exhortar a los fieles a la oración como escudo para defenderse de la pandemia o como receta segura para movilizar la omnipotencia divina, no me parece serio ni justificable. La oración cambia al orante, no a Dios. Espero resulte claro que solo estamos haciendo alusión a cierto tipo de oración de petición, que se mueve desde presupuestos, pienso yo, no acertados, sobre todo, porque "no hacen justicia" a Dios.

---

1. Damos por sentado que ya hemos superado, al menos, esa imagen de un Dios que mandaba desgracias como castigos o como pruebas, es decir, al que se le atribuía una directa causalidad eficiente. Aunque, lamentablemente, en estos días, no han faltado voces que escatológicamente así lo señalaban.
2. Sobre estos tópicos se ha cansado de escribir el teólogo español A. Torres Queiruga, quien, en este contexto, "define" a Dios, precisamente, como el "anti-mal". *Cfr.* A. Torres Queiruga, *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea* (Madrid, 2011). Ver, sobre todo, el capítulo VII, "Dios el anti-mal", pp. 263-336. De esa intuición he tomado el título de "Dios anti-pandemia".
3. Nos permitimos remitir a lo que hemos escrito, estudiando la teología de J. I. González Faus, en M. Moore, *Creer en Jesucristo. Una propuesta en diálogo con O. González de Cardedal y J. I. González Faus*, pp. 291-329 (Salamanca, 2011).

Otra oración, muy distinta, por cierto, es la que puede brotar, en este momento de dolor, desde el creyente que se sabe habitado, sostenido y acompañado por el Espíritu. En su oración, este creyente tematiza esa vivencia como grito angustiado o como descanso confiado. Es la plegaria de quien sabe que su vida está inmersa en otra Vida, de la cual ha nacido y a la cual retornará —perdón por las metáforas, ahora, espacio-temporales—, y de quien cree esperanzadamente que ninguna muerte tiene la última palabra. Es, en definitiva, la oración de Jesús en Getsemaní (*cfr.* Lc 22,39-46). Una oración que nace del miedo y la angustia ante la amenaza de la muerte. ¡Jesús no quiere morir! Desde ese sentimiento primario, intenta "negociar" con Dios —"si es posible…"—, pero, seguidamente, se percata de la necesidad de que se cumpla la voluntad del Padre. Y la voluntad del Padre no es, directamente, que su Hijo muera, sino que sea consecuente hasta el fin con su opción de vida, aunque esto suponga la muerte. Porque, nuevamente, está en juego el respeto absoluto a la libertad humana, en cuyas manos yace el Dios entregado a través de la carne de su Primogénito.

La oración de Jesús en el huerto de los Olivos puede ser un buen ejemplo en estos días grises: nace del temor y la incertidumbre, atraviesa la tentación de no querer enfrentar la realidad y desemboca en la entrega confiada y silente. Que esta noche oscura no nos encuentre, como a los discípulos, "dormidos a causa de la tristeza" (Lc 22,45).

3. Un "Dios post-pandemia"

Recapitulando. Desde el presupuesto dogmático de que Dios es Amor, debemos renunciar a cargar a Dios con la responsabilidad de frenar este mal que azota hoy a muchos hombres y mujeres. Ni Dios envía sufrimientos al mundo ni, estrictamente hablando, los permite, puesto que esto último supone creer que, pudiendo evitarlos, no lo hace. Porque ¿qué padre, qué madre, no haría cuanto esté a su alcance para minimizar el dolor de cualquiera de sus hijos? Y si, al menos como afirmamos los cristianos, Dios *es* amor, Dios es *el* amor, contradiría su esencia pensar que, pudiendo evitarnos sufrimientos, por alguna "misteriosa" razón, no lo hace. De aquí surge, claramente, que debemos también repensar el tema de la llamada "omnipotencia divina" y su relación con la bondad radical de Dios[4]. Pero en este limitado espacio prefiero responder no desde la discusión hipotética y teórica, sino desde un hecho concreto. Por eso, he titulado este apartado desde la clave de un "Dios post-pandemia". Me explico.

Los cristianos creemos que Dios se ha revelado de un modo pleno, aunque no único, en la historia de Jesús de Nazaret. Por eso, debemos volver una y

4. A. Torres Queiruga, *Repensar el mal*, o. c., pp. 175-206, especialmente, pp. 176-183.

otra vez la mirada del corazón a esa vida. Vida que termina en el fracaso de la cruz. No nos escapemos rápido hacia el domingo de resurrección. En medio de aquel escenario de dolor, los evangelistas ponen en boca de los que contemplan al crucificado, una suerte de súplica puesta a prueba: "si es el Hijo de Dios, que baje de la cruz y creeremos en Él…" (Mt 27,40; Mc 15,31; Lc 23,35). Esta actitud es sumamente comprensible, incluso me atrevería a decir "muy humana". Al menos, intuyo que esa petición es la de todo creyente, de cualquier creencia, cuando se encuentra frente al misterio del dolor: pedir ser bajado de la cruz. Y aquí, me parece, nace gran parte de la paradójica novedad del cristianismo, porque el Padre no baja de la cruz a su Hijo amado. Muere. Y muere sufriendo, fracasado, solo, oscilando entre la desesperanza (Mc 15,34) y la entrega confiada (Lc 23,46).

Luego, quienes ponemos el centro de nuestra fe en la historia de ese judío marginal, tenemos que hacer teología *post factum*, esto es, después de ese hecho concreto: Dios no lo des-clavó "milagrosamente" de la cruz. Hacer teología, pensar creyentemente, en forma adulta, supone asumir ese duro dato de realidad y preguntarnos: si no intervino en el destino de su Hijo, porque habría implicado violar la libertad de los hombres, que habían decidido que su propuesta era inútil, ¿tenemos derecho a reclamarle que lo haga en nuestras historias?

Pero, en la cruz hay también revelación: se nos dice algo importante sobre Dios y la vida, sobre las víctimas y los verdugos. Lo primero que se manifiesta, evidentemente, es que nuestro Dios respeta la autonomía de las creaturas y de toda su creación; y, lo segundo, el escandaloso poder de la injusticia sobre los buenos, de los verdugos sobre las víctimas. Aunque solo se le concedan palabras penúltimas, porque, al menos los cristianos, creemos en la resurrección, entendida no como la revivificación de un cadáver, sino como el triunfo de la Vida sobre la muerte: Dios tiene la última palabra y, así, relativiza el señorío de la muerte y de las muertes[5].

No lo hace "saltándola", sino atravesándola. Si se me permite la obviedad, Jesús resucita *después* de morir. El Padre no lo baja de la cruz; lo rescata de la tumba. Subrayo esto para no quitar nada de la densa oscuridad de la muerte, la máxima expresión de nuestra fragilidad. De alguna manera, Dios "nos entiende", porque sufre la muerte de su Primogénito, como sigue sufriendo la muerte de cada hijo, pero, aun sufriéndolas, no hace el "milagro". Y nótese que los judíos piadosos decían que si se producía ese portento, que fuera bajado de la cruz, creerían en Él… Entonces, uno puede preguntarse: ¿no vino Jesús para que creyéramos en Él, en su mensaje, en el Padre que revelaba?, ¿por qué no hizo ese "pequeño esfuerzo", y todos habrían creído, ayer y hoy, en Él? Repito,

5. Remito a los densos y bellos análisis de J. Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, pp. 11-166 (Madrid, 1999[2]).

pues, hay que hacer teología *post factum*: Dios no negocia su modo de ser y de obrar con nuestras condiciones. Nuestra fe no puede depender de esas intervenciones pseudo-milagrosas.

Mientras escribo estas líneas, solo hoy, en Italia, fallecieron más de 600 personas, más de 600 hijos de Dios. No son números: son vidas y son historias. Y son familias que quedan destruidas. Personalmente, hago teología después de la cruz, post-pandemia. Y me pregunto, una vez más, quién y cómo es mi Dios. Y así como no pedí que bajara a mi madre de su lecho de cruz y dolor mientras moría, no lo haré tampoco hoy. Descubro al Dios en quien creo sosteniendo a tantos hombres y mujeres que, en estos mismos momentos, están arriesgando su vida para que otros vivan. Y renuevo, en el claroscuro de la historia, mi profesión de esperanzada fe, que me susurra que la muerte no tiene la última palabra. Aunque sí penúltimas. Que escandalizan. Y duelen mucho.

4. Un "Dios en-pandemia"

Decía que para los creyentes y los buscadores, de modo particular, en los momentos de cruz, la mirada del corazón se dirige al cielo preguntando ¿por qué Dios no hace algo?, ¿dónde está Él, mientras tantos hijos suyos se deshacen en el dolor y resbalan, lentamente, hacia la muerte?, ¿existe, en verdad, algún Dios?…, y si existe, ¿cómo es? Son cuestiones que, repito, no pretendo ni puedo responder de forma definitiva. Pero como creyente, y como teólogo, la vida y, en este momento, su lado oscuro, me interpelan a decir algo que me consuele, que me sostenga, que me siga animando y que no se resuelva en la postura que, a mi juicio, suena un tanto fideísta: frente al mal, hay que cerrar los ojos, y la inteligencia, porque es un misterio… como lo es Dios.

Sin duda, Dios es esencialmente un misterio que, aun después de revelarse, sigue permaneciendo tal (K. Ranher). Más aún, el misterio se agudiza cuando ponemos en diálogo el binomio Dios-mal. Pero esto no nos inhibe, sino que nos empuja a intentar decir algo. Con temor y temblor. Pero algo. Nos asomamos al misterio, nos sentimos seducidos y nos animamos a balbucear algunas palabras, aunque sean provisorias.

Si antes hablamos de un "Dios anti-pandemia" y de un "Dios post-pandemia", ahora me gustaría intentar descubrir algo de Dios en medio de esta realidad: un "Dios en-pandemia". La tesis es que, de alguna manera, y subrayo esta matización, Él está sufriendo *en* y *con* los que sufren este flagelo, y también está salvando *con* y *a través de* tantos que están donando su vida en el anonimato. Soy consciente del riesgo de la antropomorfización que supone hablar así; pero prefiero correr este riesgo a postular un Dios indiferente y ocioso, o un Dios mágico, que todavía no se ha decidido, porque quizá todavía no lo hemos convencido a base de súplicas y ofrendas, a frenar esta pandemia. Mientras

escribo estas otras líneas, las víctimas oficialmente reconocidas ya superan largamente las 18,000.

Entre los muchos textos bíblicos que podría elegir como disparador, quiero detenerme solo en uno, porque me parece el más explícito. Me refiero al pasaje conocido como "el juicio final" de Mateo (25,31-46)[6]. Envuelto en el lenguaje apocalíptico propio de la época, el texto encierra una de las verdades más importantes del cristianismo: la imposibilidad de separar el amor a Dios del amor al hombre y la necesidad de encontrar a Dios en el hombre y al hombre en Dios. De modo más concreto, el texto habla del hombre que sufre distintos males: hambre, pobreza, exclusión, prisión y enfermedad[7]. Para el tema que nos ocupa, resulta significativo que Jesús hable del mal de la enfermedad. Y que se declare identificado con el que la padece: "cada vez que lo hicieron… *a mí* me lo hicieron". La clave está en ese versículo 40: "*a mí*". En efecto, "el vaso de agua dado al pobre no podría alcanzar a Cristo si primero no ha alcanzado la sed de ese pobre"[8]. Hay aquí una identificación, si se me permite la osada expresión, más que sacramental. Jesús no dice "es *como si* me lo hicieran a mí", sino "*a mí* me lo hicieron".

De aquí surge una primera revelación. De alguna manera, Dios sufre por medio de su Hijo, en el sufrimiento de cada hombre con el cual Él sigue identificado. Hay una suerte de prolongación vicaria del Crucificado en la carne herida de los hombres y mujeres que siguen crucificados... hoy, por esta pandemia. Por eso titulamos estas últimas líneas "Dios en-pandemia", como una invitación a intentar descubrir dónde está nuestro Dios, en medio de esta noche oscura.

La respuesta brota del texto evangélico: Él está sufriendo con el que sufre. Como también lo proclama el profeta Isaías: "en todas las aflicciones de ellos, él estaba afligido" (Is 63,9). Claro que, para muchos, esto no basta. Porque preferirían no un Dios que sufre con ellos, sino un Dios que evita el sufrimiento, que no sufre, ni deja sufrir. Nuevamente, esto es humanamente entendible. Pero ¿es eso lo que se revela en el Crucificado? Por eso, como vengo sugiriendo, el tema de este mal concreto nos está invitando a re-pensar quién es el Dios en quien creemos.

---

6. Un comentario exegético-teológico en esta línea, puede verse en X. Pikaza, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25,31-46): juicio de Dios y compromiso histórico en Mateo* (Salamanca, 1984).
7. Urge alargar la lista a otros tantos "nuevos" sufrimientos que padecen nuestros contemporáneos, víctimas muchas veces de las exclusiones que generamos desde la sociedad civil y desde la misma Iglesia-institución.
8. J. I. González Faus, *La humanidad nueva: ensayo de cristología*, p. 598 (Santander, 1984[6]). *Cfr.* M. Moore, *Creer en Jesucristo*, o. c., pp. 313-316 ("Dolor del mundo, dolor del pobre, dolor de Dios").

En el texto, se insinúa como respuesta otra escandalosa revelación. Dios está presente no como aquel que evita el dolor del mundo, sino como aquel que lo padece y lo soporta. Por consiguiente, es el hombre quien está llamado a evitar el sufrimiento de Dios en la historia[9]. Dicho gráficamente: la pregunta que el hombre dirige al cielo, en medio de su dolor, ¿por qué no haces algo?, Dios se la devuelve, desde su identificación con el sufriente, ¿por qué no haces algo tú? Y desde allí nos interpela para que aliviemos su dolor, que es el mismo dolor de su creatura. Dios es el que sufre y es el hombre quien está convocado a dar el vaso de agua para calmar su sed, que es la misma sed del sediento.

Focalizando nuestra mirada en el momento actual: es el hombre el que está urgentemente interpelado para ayudar, de la manera que pueda, en esta pandemia. Así, una vez más, se nos revela la "insoportable" discreción de Dios[10], que afirma la total autonomía de la historia y que solo interviene con la llamada silenciosa de su amor. Dios como solidaridad que acompaña, no como poder que interviene. O que solo lo hace a través de tantos y tantas que, en estos precisos instantes, están arriesgando su vida en favor de otro…, generalmente desconocido. Gratuidad pura. No interesa en nombre de quién o de qué lo hagan. Esto resulta claro en el pasaje citado de Mateo, donde unos y otros declaran no conocerlo. Por tanto, los que ayudan no lo hacen "en nombre de Dios". Sin embargo, allí se están jugando la salvación. Quiero extender la significación de esta palabra tan ambigua en el lenguaje de la fe, hacia más acá de la otra vida. Vivir como salvados, aquí y ahora, supone haber encontrado un sentido pleno a la vida. Aunque eso implique perder la propia.

5. Conclusión con esperanza

Sé que estas breves líneas necesitarían más explicaciones[11], porque es mucho lo que se pone en juego y porque arrastramos años de una catequesis que ha condenado a tantos creyentes al infantilismo y, a otros, a alejarse de Dios. Necesitamos caminar hacia una fe adulta, que permita decir una palabra, pero que esté a la altura de las circunstancias. Para nosotros y para los demás: "estén siempre dispuestos a dar razón de su esperanza a todo aquel que se los pida, pero háganlo con humildad y respeto" (1 Pe 3,15). Y con claridad.

Sé también que la insolente realidad del mal y del dolor del mundo, que hoy viene del virus Covid-19, empuja más al escándalo y la protesta, que a la fe; a la

---

9. J. I. González Faus, *Este es el hombre: estudios sobre identidad cristiana y realización humana*, p. 33 (Santander, 1985).
10. C. Duquoc, *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios. Ensayo sobre los límites de la cristología* (Madrid, 1985).
11. Por ejemplo, para intentar superar el literalismo bíblico que está en la base de tantas interpretaciones desviadas de la fe.

duda, más que al asentimiento. Pero también puede ser una buena ocasión para purificar esa misma fe y descubrir qué es lo esencial en ella. Por mi parte, me gustaría definirla, para concluir, desde la exhortación que el mismo Jesús nos sigue haciendo: "misericordia quiero y no sacrificio" (Mt 9,12; 13,7; *cfr.* Os 6,6). Mientras Dios no llegue a ser "todo en todos" (1 Co 15,28), continuará el sufrimiento en este mundo contingente y finito. Se trata ahora, en este mientras tanto doloroso, de pensar y testimoniar a un Dios que, porque es esencialmente "anti-pandemia", habrá que descubrirlo "post-pandemia" y, sobre todo, vivenciarlo "en-pandemia". Esto último, practicando la misericordia, para aliviar nuestro dolor, que es el suyo.

Termino de redactar estas reflexiones un 24 de marzo, en el 40.º aniversario del martirio de san Romero de las Américas, víctima también, pero de otros males. A él las dedico, porque supo denunciar sin temor ni temblor las injusticias de ese mundo en el cual él vivió y por lo cual fue asesinado. Injusticias que hoy siguen matando impunemente, sobre todo, en los lugares donde los males son siempre peores para los más empobrecidos. Y quiero concluirlas con las palabras de otro profeta-poeta. Unas palabras que nos interpelan y desafían como creyentes, sabiendo que, en los mismos instantes en que yo termino, cómodamente, de escribir estas líneas y ustedes de leerlas, hay quienes están entregando sus vidas para que otros vivan. Como Jesús. Como Romero.

Eran diez leprosos. Era
esa infinita legión
que sobrevive a la vera
de nuestra desatención.

Te esperan y nos espera
en ellos Tu compasión.
Hecha la cuenta sincera,
¿cuántos somos?, ¿cuántos son?

Leproso Tú y compañía,
carta de ciudadanía
nunca os acaban de dar.

¿Qué Francisco aún os besa?
¿Qué Clara os sienta a la mesa?
¿Qué Iglesia os hace de hogar?[12].

12. P. Casaldáliga, *Sonetos neobíblicos, precisamente*, p. 20 (Buenos Aires, 1996).

De la *Laudato si'* a la *Querida Amazonía*

Víctor Codina
Cristianisme i Justícia
Barcelona, España

Desde la encíclica de Francisco, *Laudato si'. Sobre el cuidado de la casa común*, del 24 de mayo de 2015, a la exhortación apostólica postsinodal *Querida Amazonía*, del 2 de febrero de 2020, han pasado cinco años. ¿Qué novedades aporta la *Querida Amazonía* al magisterio de la *Laudato si'*?

1. *Laudato si'*

El título de la encíclica anuncia la perspectiva del documento: el cántico a la creación, de Francisco de Asís, la alabanza al Señor por la hermana tierra, que nos sustenta con sus diversos frutos y que nos deleita con sus coloridas flores (*LS* 1). Aunque escrita desde la fe cristiana, el horizonte de la encíclica es planetario. De ahí que esté dirigida a toda la humanidad, prescindiendo de sus creencias, sus increencias y sus religiones, porque lo que está en juego es nuestra supervivencia en el planeta. Por tanto, peligra nuestra propia vida y la de las futuras generaciones.

Ante la imposibilidad de abordar a fondo la densa temática de la encíclica, nos limitaremos a un breve análisis de lo más importante, en forma de un decálogo ecológico.

La encíclica, en primer lugar, *denuncia lo que ocurre en nuestra casa común*. Esta hermana tierra, tan llena de belleza y riqueza, clama por el daño que le causamos con el uso irresponsable y el abuso de los bienes que el Creador ha puesto a nuestra disposición, creyendo que somos propietarios y dominadores (*LS* 2). La encíclica denuncia el pecado contra la creación, un pecado que contamina, que hace de la tierra un depósito de basura y porquería, y que genera el calentamiento del clima, el agotamiento del agua, la deforestación, la pérdida de la biodiversidad de miles de especies y la cultura del descarte (*LS* 20-47). Todo ello, tal como ha advertido el patriarca Bartolomé, es pecado (*LS* 8).

Este pecado tiene *consecuencias sociales*. En efecto, el deterioro de la calidad de la vida humana y la degradación social (*LS* 20-47) la sufren, sobre todo, los más pobres (*LS* 48). Así, al clamor de la tierra se suma al clamor de los pobres (*LS* 49). En la actualidad, no existe la cultura necesaria para enfrentar esta crisis ecológica (*LS* 53) y escandaliza la débil reacción de la política internacional (*LS* 54).

La encíclica denuncia también *las causas de esta situación*. El problema ecológico es un problema antropológico (*LS* 118) y social (*LS* 49), un problema ético y, en última instancia, religioso (*LS* 119), que desemboca en el relativismo práctico: todo lo que no sirve a los propios intereses es irrelevante (*LS* 122). Se olvida que el ser humano es el autor, el centro y el fin de la vida económico-social (*LS* 127). No es el "señor" prometeico del universo, sino su administrador responsable (*LS* 116). Por consiguiente, la causa de esta crisis ecológica es humana: el paradigma tecnocrático dominante (*LS* 101), el cual, en la búsqueda de un crecimiento ilimitado, "estruja" el planeta más allá de su límite (*LS* 106). Es el antropocentrismo moderno, que coloca la razón técnica por encima de la realidad (*LS* 115), sin preocuparse por medir el daño que ello causa en la naturaleza, ni el impacto ambiental, cuyas consecuencias sufren los más débiles (*LS* 117).

Proclamación del *evangelio de la creación*. La tradición judeo-cristiana sostiene que la naturaleza es creada y que la creación tiene que ver con el proyecto amoroso de Dios (*LS* 76). La naturaleza no tiene carácter divino, ni se puede admitir el mito moderno del progreso sin fin (*LS* 78). De nosotros depende cuidarla o producir males y causar sufrimientos que afectan a la humanidad (*LS* 79). Nos corresponde colaborar con el Creador y su Espíritu, continuando su obra creadora (*LS* 79) y respetando siempre a los otros seres vivos, los cuales no pueden ser sometidos arbitrariamente (*LS* 82). Así, pues, hemos de sentirnos hermanos de toda la creación. Todas las criaturas están unidas por lazos invisibles y todas ellas conforman la familia universal, en una comunión sagrada, en la cual el hombre tiene una preeminencia innegable (*LS* 90). Esto exige adoptar una actitud de ternura y compasión hacia todos los seres humanos. La paz, la justicia y la conservación de la creación están estrechamente vinculadas (*LS* 92).

Proclamación del *evangelio de la encarnación*. En la encarnación, Dios entra en la creación y toda ella avanza hacia su plenitud en Cristo resucitado (*LS* 83). Según el evangelio, el Dios creador es también el Padre de Jesús, quien nos invita a contemplar su ternura en los pájaros y en la belleza de los lirios del campo (*LS* 96-97). Jesús pasa la mayor parte de su vida trabajando con sus manos como carpintero. Todo ha sido creado por él y para él y él se inserta en el cosmos creado (*LS* 99). Cristo resucitado envuelve y orienta a todas las criaturas hacia su destino de plenitud. Todo está lleno de su presencia luminosa.

El llamado a *la conversión ecológica*. Todo está interconectado para conformar ecosistemas. En consecuencia, la sociedad y la naturaleza están

relacionadas de tal manera, que se necesitan soluciones integrales (*LS* 138-139). No hay dos crisis, una ambiental y otra social, sino una sola crisis socio-ambiental. Por eso, la *Laudato si'* no es una encíclica verde, sino social. La ecología integral implica una ecología cultural, que respete el patrimonio histórico y cultural; una ecología cotidiana, que mejore la vida de la gente; una ecología del bien común, que busque condiciones de vida más humanas; y una ecología entre las diversas generaciones. En una palabra, una ecología *integral*.

La interdependencia de la vida en el planeta obliga a pensar en un proyecto común y a construir un consenso mundial sobre la tierra (*LS* 164). El siglo XXI no puede constituirse en uno de los más irresponsables de la historia (*LS* 165). A pesar de las diversas cumbres climáticas, no existe aún voluntad política para poner en práctica sus conclusiones (*LS* 166). La decisión es política, pero es, ante todo, una decisión ética, fundada en la solidaridad de los pueblos y en la búsqueda de acuerdos sobre los llamados "bienes comunes" (*LS* 174).

Llama poderosamente la atención que mientras la comunidad internacional es impotente para asumir responsabilidades, los pueblos aborígenes cultivan con cuidado y generosidad los valores comunitarios y el respeto a la tierra (*LS* 179). En conclusión, la humanidad ha de cambiar de rumbo, apostar por un estilo de vida no consumista, superar el individualismo y desarrollar un modo de vida alternativo (*LS* 202-205).

La conversión ha de ir acompañada por *la educación ecológica*, que comprende la educación ambiental y la crítica de "los mitos" de la modernidad: el individualismo, el progreso indefinido, la competencia, el consumismo y el mercado sin reglas. También implica la recuperación del equilibrio ecológico en todos sus niveles y la apertura al Misterio, desde donde la ética ecológica tiene sentido (*LS* 206-210). La realización de este proyecto exige cambiar las prácticas, comenzando por las más simples, como evitar el material plástico, separar los residuos, cocinar solo lo necesario, respetar a los otros seres vivos, usar el transporte público y apagar las luces innecesarias (*LS* 211). Es preciso, por tanto, vivir una austeridad responsable (*LS* 214) y difundir un nuevo paradigma sobre el ser humano, la vida, la sociedad y la relación con la naturaleza (*LS* 215).

Las religiones han de cultivar una *espiritualidad ecológica* para dar sentido y motivar estas tareas. Es necesario interpelar a los creyentes, la mayor parte de la humanidad, para que sean consecuentes con sus creencias y cuiden del planeta (*LS* 200-201). Los cristianos, de acuerdo con el evangelio, están llamados a la conversión ecológica (*LS* 216). Es necesario asumir activamente la llamada a proteger la obra de Dios (*LS* 217) y preguntarnos si pecamos contra la creación (*LS* 218). Es necesario avanzar hacia la conversión comunitaria para cuidar con ternura al planeta, objeto del amor del Padre (*LS* 219-220). Y es necesario adoptar un estilo de vida profético y contemplativo, que se goce con lo poco y lo pequeño (*LS* 222), recuperar la armonía de la creación, contemplar al Creador,

que vive entre nosotros (*LS* 225), caminar hacia la fraternidad universal, prestando atención a las macro-relaciones, fomentar la cultura del cuidado (*LS* 228-232) y la espiritualidad celebrativa y sacramental, que encuentra en la eucaristía dominical su máxima elevación (*LS* 233-237).

Todas las criaturas reflejan la imagen del Creador, tal como aparece en el precioso cántico de Francisco de Asís, que alaba a Dios por el hermano sol y la hermana luna, por el hermano viento, la hermana agua y el hermano fuego (*LS* 87).

La encíclica concluye con una *oración universal por nuestra tierra*:

> Sana nuestras vidas, para que seamos protectores del mundo, y no depredadores, para que sembremos hermosura y no contaminación y destrucción. Toca los corazones de los que buscan sólo beneficios a costa de los pobres de la tierra. […] Aliéntanos, por favor, en nuestra lucha por la justicia, el amor y la paz (*LS* 245).

Y con una oración cristiana por la creación:

> Te alabamos, Padre, por todas tus criaturas,,que salieron de tu mano poderosa. Son tuyas, y están llenas de tu presencia y tu ternura. Alabado seas.
>
> Hijo de Dios, Jesús, por ti fueron creadas todas las cosas. Te formaste en el seno materno de María, te hiciste parte de nuestra tierra, y miraste este mundo con ojos humanos. Hoy estás vivo en cada criatura con tu gloria de resucitado. Alabado seas.
>
> Espíritu Santo, que con tu luz orientas este mundo hacia el amor del Padre y acompañas el gemido de la creación, tú vives también en nuestros corazones para impulsarnos al bien. Alabado seas (*LS* 246).

2. El sínodo de la Amazonía

El sínodo de la Amazonía tiene una larga historia y es el resultado de un proceso. El papa Francisco convocó al sínodo "Amazonía, nuevos caminos para la Iglesia y para la ecología integral", el 15 de octubre de 2017. El sínodo posee características que hacen de él un acontecimiento extraordinario. No es un sínodo universal, sino local, centrado en un lugar geográfico y eclesial, que comprende nueve países, siete millones de kilómetros cuadrados y 35 millones de habitantes, de los cuales 3 millones son indígenas.

En 2014, Francisco visitó a Puerto Maldonado (Perú) y pidió escuchar a los indígenas. Enseguida, la Red Eclesiástica Panamazónica (Repam) organiza una encuesta amplia, con cuyos resultados los teólogos y teólogas elaboran el Documento de trabajo (*Instrumentum laboris*), que sirve de base para las discusiones del sínodo. El sínodo tuvo lugar en Roma, entre el 6 y el 27 de octubre de

2019. *Querida Amazonía*, la exhortación postsinodal, es firmada por el papa el 2 de febrero de 2020.

Aunque el horizonte del sínodo es ecológico y planetario, los medios de comunicación social se centran casi exclusivamente en dos temas: la ordenación de hombres casados (*viri probati*) y el diaconado femenino. De esa forma, silenciaron la denuncia profética del sínodo de la destrucción de la Amazonía por parte de las grandes empresas transnacionales y nacionales, del cambio climático, de la expulsión de los indígenas de sus territorios y la emigración a la periferia de las grandes ciudades, y de la persecución y asesinato de los líderes indígenas. Tampoco repararon en el concepto de pecado ecológico, una novedad sinodal. El sínodo define el pecado ecológico como una grave omisión contra Dios, el prójimo, la comunidad, el ambiente y la solidaridad entre las creaturas (*QA* 82).

El sínodo es un *kairós* eclesial, una especie de tsunami eclesial y ecológico, que desbordó las expectativas. Concreta la *Evangelii gaudium*, la Iglesia en salida hacia las periferias; la *Laudato si'*, el cuidado de la casa común; y la *Episcopalis communio*, la sinodalidad eclesial.

Los protagonistas principales del sínodo no fueron los obispos de la curia romana, ni los expertos, sino los obispos amazónicos. Pero, sobre todo, las mujeres y hombres indígenas, quienes, con su testimonio sencillo, directo y profético, expresaron su clamor y su angustia por su territorio amenazado de muerte. También hablaron del pasado colonial de la Iglesia y de la actual escasez de clero, que impide una presencia eficaz en el vasto territorio amazónico. El poco clero se limita más a una actividad misionera de visita. Son las mujeres, indígenas y religiosas, las que mantienen la fe del pueblo cristiano amazónico.

El sínodo tomó conciencia de que los indígenas no son solo pobres, sino poseedores de una sabiduría ancestral anterior al cristianismo, que los motiva para "vivir bien", es decir, para vivir en armonía con la comunidad, la naturaleza y Dios. El Espíritu se adelanta a los misioneros, quienes siempre llegan tarde y muchas veces atribuyen al demonio las riquezas culturales y religiosas indígenas, fruto del Espíritu. La vida de los indígenas, que han cuidado durante siglos la naturaleza, es una alternativa para el mundo moderno occidental, cuyo deseo de vivir siempre mejor lo lleva a explotar a la población y a destruir la tierra. Así, pues, el sínodo, cuyo horizonte no es simplemente eclesiástico, sino también planetario, constituye un grito profético para el mundo.

Uno de los caminos nuevos en orden a fomentar el surgimiento de una Iglesia con rostro amazónico, samaritana y profética (*QA* 86-119), es la inculturación de los misioneros y, en particular, la promoción de los laicos y los ministros indígenas. Las propuestas más relevantes piden ministerios laicos diversificados, seminarios indígenas, gran libertad de acción para que las mujeres animen y dirijan a las comunidades, ordenar indígenas casados y con familia, y avanzar

en el diálogo sobre el diaconado femenino. Estas dos últimas propuestas fueron aprobadas, como el resto, por mayoría absoluta (hombres casados 128/41 y diaconado femenino 137/30). En ese sentido, la introducción de un rito amazónico puede resultar de mucha ayuda.

Las propuestas de nuevos ministerios desempeñados por indígenas casados no nacen del menosprecio del celibato sacerdotal, sino de la importancia vital de la eucaristía en la Iglesia, centro y cumbre de la vida cristiana: "la eucaristía hace a la Iglesia" y sin eucaristía, a la larga, no hay Iglesia. El celibato no es un dogma, sino una disciplina de la Iglesia latina occidental del segundo milenio, diferente de la de las Iglesias orientales católicas, que admiten presbíteros casados. La ley del celibato admite dispensas, como sucedió con la ordenación de pastores luteranos ya casados (Pío XII) y de ministros anglicanos casados (Benedicto XVI).

Los aportes del sínodo están recogidos en los cinco capítulos del Documento final: *De la escucha a la conversión integral y nuevos caminos de conversión pastoral, cultural, ecológica y sinodal*.

3. *Querida Amazonía*

Los medios de comunicación social aguardaban con gran expectativa la exhortación postsinodal *Querida Amazonía*. Pero de la expectación se pasó a la desilusión. Los medios afirmaron que el papa, presionado por sectores eclesiásticos conservadores y por miedo al cisma eclesial, había cerrado la puerta, al prohibir la ordenación de hombres casados y el diaconado femenino.

¿Es eso cierto? ¿*S*e reduce la *Querida Amazonía* a estos temas eclesiásticos internos? ¿No dice nada de la ecología? ¿Es casual este silencio mediático sobre los temas ecológicos?

Francisco siempre desconcierta. Se aguardaba una exhortación postsinodal de tipo jurídico y canónico, que tomara postura frente a las interrogantes abiertas por el sínodo. Pero el papa sorprendió con una declaración de amor apasionado por la Amazonía (*QA* 3, 26, 55, 63) y con cuatro sueños, expresados bella y poéticamente: un sueño social (*QA* 1-27), un sueño cultural (*QA* 28-31), un sueño ecológico (*QA* 32-46) y un sueño eclesial (*QA* 47-77). La *Querida Amazonía* está entretejida con numerosas poesías y cantos de autores cercanos a la Amazonía.

Una primera síntesis de la *Querida Amazonía* puede ser la siguiente:

> Sueño con una Amazonía que luche por los derechos de los más pobres, de los pueblos originarios, de los últimos, donde su voz sea escuchada y su dignidad sea promovida.

> Sueño con un Amazonía que preserve esa riqueza cultural que la destaca, donde brilla de modos tan diversos la belleza humana.
>
> Sueño con una Amazonía que custodie celosamente la abrumadora hermosura natural que la engalana, la vida desbordante de sus ríos y sus selvas.
>
> Sueño con comunidades cristianas capaces de entregarse y encargarse en la Amazonía, hasta el punto de regalar a la Iglesia nuevos rostros con rasgos amazónicos (7).

Estos sueños constituyen un género literario y teológico especial. No son los sueños nocturnos bíblicos, en los que Dios se dirige a algunos personajes, como los patriarcas, los profetas, José o Pablo. Sino que son sueños diurnos, como los de Joel (3,1) y Pedro en pentecostés (Hch 2,14-17). Son sueños de la utopía del reino. Sueños de acción desbordante y misteriosa del Espíritu. Sueños que van más allá de los límites eclesiales, puesto que se abren al mundo para anunciar vida, liberar de toda esclavitud y llamar a la conversión.

Los tres primeros sueños, el social, el cultural y el ecológico, exponen la belleza de la creación manifiesta en la Amazonía: sus ríos, la selva, la riqueza de su fauna y su flora, la variedad de su riqueza cultural y religiosa, la sabiduría de sus habitantes, que nos enseñan a vivir bien, en armonía con la comunidad, la tierra y Dios.

> Amazonas / capital de las sílabas del agua, / padre patriarca, eres / la eternidad secreta / de las fecundaciones, te caen ríos como aves… (*QA* 44, nota 54).
>
> Se trata de contemplar la Amazonía, como los pueblos originarios, reconocer su misterio, no solo analizarla, sino amarla, no solo utilizarla, sino sentirnos unidos ella, para que vuelva a ser nuestra, como una madre (*QA* 55).

Pero esta belleza está amenazada:

> Son muchos los árboles / donde habitó la tortura / y vastos bosques / comprados con mil muertes (*QA* 9, nota 3).

Algunos textos de la exhortación son de gran crudeza, por ejemplo, el que se refiere a la época del caucho, en la Amazonía venezolana. A los indígenas no les daban palta, solo mercancía y cara, que nunca terminan de pagar. Más de veinte pueblos fueron completamente arrasados. Las mujeres fueron violadas y amputados sus pechos, y a los hombres les cortaron los dedos de las manos o las muñecas para impedirles navegar (15, nota 12).

La explotación inmisericorde del territorio continúa en la actualidad, así como también la migración de sus habitantes, la contaminación del río y la selva, y las amenazas de muerte. Ante esta situación, Francisco lanza un grito profético: el clamor de los pobres y de la tierra clama al cielo (*QA* 9). La explotación y el despojo es injusticia y crimen, un nuevo tipo de colonialismo

(*QA* 14), frente al cual, al igual que Jesús, hay que indignarse (*QA* 15). No hay que llamar "salvajes incivilizados" a los indígenas (*QA* 29). Abusar de la naturaleza es abusar del Creador e hipotecar el futuro (*QA* 42). "La tierra tiene sangre y se está desangrando, las multinacionales le han cortado las venas a nuestra Madre tierra" (*QA* 42, nota 52). El grito de la Amazonía es como el grito del pueblo de Dios en Egipto (*QA* 52).

Solo después de estos tres sueños, comienza el sueño eclesial, dirigido a los pastores y a los católicos (*QA* 61-110). Este sueño no solo recoge, en gran medida, el *Documento final*, sino que agrega la necesidad de potenciar a las comunidades de base; de que los obispos, sobre todo, los latinoamericanos, envíen misioneros a la Amazonía; de reconocer el gran papel misionero de la mujer y de la vida consagrada inculturada; de equipos itinerantes en las zonas fronterizas; de valorar a la mujer, no por su funcionalidad, sino por su aporte femenino a la Iglesia; y de fomentar el diálogo ecuménico y con las religiones autóctonas, sus simbolismos, sus mitos y sus imágenes. Sin embargo, la exhortación no se pronuncia sobre los dos temas más conflictivos: la ordenación de indígenas casados y el diaconado femenino.

Cómo se puede explicar este silencio. Al comienzo de la *Querida Amazonía*, Francisco dice que no desea elaborar un documento nuevo, ni sustituir, ni comentar el *Documento final* del sínodo, sino ayudar a una recepción creativa del camino sinodal (*QA* 2). En consecuencia, invita a leer dicho documento (*QA* 3). Esto significa que lo aprueba, junto con lo aprobado mayoritariamente por el sínodo sobre la ordenación de los indígenas casados y el diaconado femenino. Francisco no abre puertas nuevas, pero tampoco las cierra. De ahí que sea falso afirmar que prohíba el sacerdocio de hombres casados y el diaconado femenino, sobre los cuales no dice nada.

Francisco renuncia a resolver desde arriba dos temas que necesitan discernimiento. Evita tanto el conservadurismo de quienes desean que nada cambie como también el progresismo ideológico de quienes quieren aprovechar la situación para promocionar sus ideas, sin ningún interés por los indígenas. El papa prefiere resolver los conflictos en un nivel superior, donde los extremos, sin dejar de ser fieles a sí mismos, se integran en una nueva realidad. De lo contrario, el conflicto encierra, se pierden las perspectivas, se limitan los horizontes y se fragmenta la realidad (*QA* 104). El papa opta por una solución abierta al Espíritu. Si Francisco hubiese aprobado los dos temas polémicos, el horizonte ecológico del sínodo habría pasado inadvertido o habría sido despreciado totalmente por la opinión pública.

De todas maneras, la nota 120 recuerda que el sínodo aprobó la elaboración de un rito amazónico (*Documento final*, 116-117). Un nuevo rito no solo supone la inculturación litúrgica, sino también la de las estructuras ministeriales, tal como sucede en los veintitrés ritos diferentes de la Iglesia católica oriental.

Algunos de los cuales admiten ministros casados. Esta posibilidad haría realidad que la eucaristía anime siempre la vida de las comunidades amazónicas. La nota puede abrir caminos de futuro, así como la nota 351 de la *Amoris laetitia* abrió la posibilidad para la reconciliación y la comunión de los divorciados vueltos a casar…

La *Querida Amazonía* concluye con una oración a María, Madre de la Amazonía. En ella, se le pide se muestre madre de las creaturas, en la belleza de las flores, de los ríos, del gran río que la atraviesa y de todo lo que vibra en sus selvas; que cuide con cariño esta explosión de hermosura; que mire a los pobres de la Amazonía, porque su hogar ha sido destruido por intereses mezquinos; que toque la sensibilidad de los poderosos para que, aun cuando ya es tarde, se salve lo que aún vive (*QA* 111).

4. Novedades de la *Querida Amazonía* respecto a la *Laudato si'*

En realidad, siendo honestos, la *Querida Amazonía* no contiene ninguna novedad doctrinal respecto a la *Laudato si'*, citada más de 50 veces. Tampoco hay nada nuevo en el ámbito de la praxis pastoral y la disciplina. Las novedades que muchos esperaban y otros temían, respecto a los *viri probati* y al diaconado femenino, han quedado en suspenso.

No obstante, hay notables diferencias en el proceso y los resultados de ambos textos. El punto de partida de la *Querida Amazonía* no es la teoría ecológica o la del cambio climático, tampoco la abstracción, sino la realidad de una zona geográfica y de una Iglesia local, la amazónica. La metodología utilizada no es vertical, sino profundamente sinodal. Las voces de los indígenas no solo llegan al aula sinodal, gracias a la encuesta realizada por la Repam, sino que también se escuchan en dicha aula, en los testimonios de los y las indígenas. También se hacen oír fuera del aula del sínodo. El género literario de la exhortación es novedoso. No es un simple análisis, sino una contemplación amorosa de la realidad, al hilo de sueños utópicos. El estilo poético retoma numerosos cantos y poemas sobre la belleza amazónica. La mayor cercanía al pueblo permite captar mejor su dolor. El dolor de los productores de caucho de ayer y el de las multinacionales de hoy, que cortan las venas de la Madre Tierra.

Esta aproximación permite expresar con mayor fuerza el rechazo de una situación de muerte, y en cuanto tal, crimen y pecado. Es el nuevo éxodo del pueblo amazónico, una nueva versión del pueblo de Dios, explotado por los faraones de turno, razón por la cual hay que "llorar por la Amazonía y gritar con ella ante el Señor" (*QA* 56). De esta manera, la Amazonía se ha convertido en un verdadero lugar teológico, que nos revela los designios de Dios.

Después de escuchar el clamor angustioso de los y las indígenas, expulsados de sus territorios y amenazados de muerte, que piden a la Iglesia que

los defienda de sus opresores, se confirma la aseveración que sostiene que la *Laudato si'* no es una encíclica verde, sino socio-ambiental.

La ecología integral se abre ahora a las culturas, los mitos, los símbolos y las imágenes de los pueblos amazónicos. Es, así, un esfuerzo de inculturación, que intenta superar toda forma de colonización con una pastoral de presencia y no de simples visitas. Esto abre la posibilidad para un nuevo rito amazónico, el cual no solo tiene consecuencias litúrgicas, sino también ministeriales, al igual que acontece en las iglesias católicas orientales. La responsabilidad es de las iglesias amazónicas, que, en comunión con Roma, deben discernir la conveniencia y la forma de dicho rito.

La exhortación postsinodal actualiza cuatro principios de la *Evangelii gaudium*: el tiempo es superior al espacio, la unidad prevalece sobre el conflicto, la realidad es más importante que la idea y el todo es superior a las partes (*EG* 222-237). En definitiva, la *Querida Amazonía* es fiel al principio ignaciano de la "Anotación segunda" de los *Ejercicios espirituales*: "porque no el mucho saber harta y satisface al alma, sino el sentir y gustar las cosas internamente". Teóricamente, nada ha cambiado, pero, en realidad, todo es nuevo.

5. A modo de conclusión

La novedad y la riqueza de la *Querida Amazonía* nace de la dimensión experiencial y espiritual del proceso sinodal, que desbordó las expectativas. La exhortación postsinodal es, así, fruto de la novedad siempre insospechada del Espíritu, que actúa desde abajo, desde la periferia, desde los pobres y los descartados y desde la Amazonía y sus pueblos.

Prueba de la realidad de esta novedad son las críticas que sectores sociales y eclesiásticos conservadores lanzaron contra el *Documento final* y el sínodo. ¿Es una simple casualidad que, desde el comienzo, los medios de comunicación social se hayan concentrado en la ordenación de indígenas casados y en el diaconado femenino, dos cuestiones polémicas, mientras guardaban profundo silencio sobre la denuncia del crimen ecológico de las multinacionales? ¿Por qué incluso eminentes eclesiásticos rechazaron el *Documento de trabajo*, por considerarlo idolátrico y panteísta, por negar la salvación en Cristo, por su ecología desagradable y estúpida, que regresa al tiempo de las cavernas, a los arcos y las flechas?

Al final del sínodo, algunos exaltados lanzaron al Tíber, como si fueran ídolos, dos imágenes indígenas de madera, que representaban a una mujer en gestación, símbolo de la fecundidad y de la vida que la Madre Tierra engendra. Francisco lamentó el hecho y, como obispo de Roma, pidió perdón a los indígenas y sugirió que las imágenes fueran trasladadas al aula sinodal. Y, en el discurso de clausura, refiriéndose a las elites cristianas y católicas, que quieren

ir a "la cosita", mientras se olvidan de "lo grande", citó unos significativos versos de Charles Péguy: "Porque no tienen el coraje de estar en el mundo, creen estar con Dios. Porque no tienen el coraje de comprometerse con las opciones de la vida del hombre, creen luchar por Dios. Porque no aman a ninguno, creen amar a Dios".

Las imágenes amazónicas lanzadas al Tíber, más allá de las intenciones de quienes cometieron la fechoría, pueden significar, simbólicamente, que la Amazonía ha llegado a Roma, que Roma se ha vuelto amazónica y que desde Roma, la Amazonía se ha abierto al mundo. La gran novedad del sínodo y de la *Querida Amazonía* respecto a la *Laudato si'* es la imperiosa convicción de que hemos de salvar urgentemente a la Madre Tierra y a todos sus habitantes, hoy en grave riesgo de muerte.

Acabemos con la oración final de Francisco a María, Madre de la Amazonía: "En ti confiamos, Madre de la vida, no nos abandones en esta hora oscura. Amén" (*QA* 111).

De Medellín a Francisco
Perspectivas teológico-pastorales

Francisco de Aquino Júnior
Facultad Católica de Fortaleza
Universidad Católica de Pernambuco
Presbítero de la diócesis de Limoeiro do Norte

Ha sido una feliz coincidencia poder celebrar en 2018 los 50 años de la conferencia de Medellín y los cinco años del ministerio pastoral de Francisco como obispo de Roma. Esta coincidencia cronológica adquiere particular relevancia por la sintonía teológico-pastoral entre ambos y por el carácter de recepción y actualización de la tradición del Vaticano II y de Medellín, que caracteriza al ministerio pastoral de Francisco, y permite comprender mejor su actuación y la actualidad de Medellín.

Ciertamente, se pueden decir muchas cosas de Medellín y Francisco, así como de la relación entre ambos y con el conjunto de la Iglesia. La forma de hablar depende de la perspectiva de quien habla. Nuestra reflexión se sitúa en el movimiento de renovación eclesial, que surgió en América Latina después del Vaticano II y de su recepción en Medellín, conocido como Iglesia de la liberación o Iglesia de los pobres. Desde este lugar eclesial, destacaremos la importancia de Medellín y de Francisco para la Iglesia y la sociedad. En líneas generales, retomaremos su perspectiva teológico-pastoral e indicaremos algunos de los desafíos principales de la Iglesia y su acción evangelizadora.

1. La importancia de Medellín y Francisco en la Iglesia y la sociedad

Alguien puede objetar que Medellín es solo una de las cinco conferencias del Celam y que Francisco es solo uno de los obispos de Roma. En cuanto tales, Medellín tendría tanta importancia como las otras cuatro conferencias y Francisco sería igual a los otros obispos de Roma. En suma, nada extraordinario.

Esta clase de análisis abstracto y superficial, que oculta malamente sus intereses ideológicos, no capta la especificidad, la densidad y la relevancia de

los acontecimientos históricos, ni se percata de su dimensión social y teológico-pastoral. No todo acontecimiento tiene la misma importancia histórica, en el sentido de intervenir o modificar el dinamismo eclesial o social. Por otro lado, las instituciones y sus instancias de gobierno tienden a preservar, con pequeños ajustes, el orden establecido. Rara vez ocurre algo que impacte de tal modo el ritmo de la vida como para marcar un antes y un después. Y esto, que es válido para el conjunto de la sociedad, vale también y de modo particular para la Iglesia. Pero la historia está llena de acontecimientos que impactan de tal modo, que alteran el curso y el ritmo de la Iglesia y la sociedad. Son acontecimientos que desencadenan procesos que no pueden ser pasados por alto, como uno más de una serie. Ya sea desde la perspectiva social —la revolución tecnológica, la guerra, la forma del poder y del gobierno—, ya sea desde la perspectiva teológica —el éxodo, Jesucristo, las comunidades cristianas, los movimientos de renovación eclesial, etc.

El concilio Vaticano II es, sin duda, uno de los acontecimientos que han marcado un antes y un después, en la vida de la Iglesia. Es un acontecimiento eclesial y, como tal, solo puede ser comprendido dentro de la tradición eclesial. En este sentido, no se puede hablar de ruptura o discontinuidad radical. Sin embargo, es un acontecimiento que provoca rupturas y desencadena nuevos procesos. De esa manera, inaugura una nueva etapa en la vida de la Iglesia. Por eso, no puede interpretarse como continuidad total, como si todo continuase igual que antes, o como si no hubiera sucedido nada nuevo.

Ciertamente, el concilio siempre puede ser interpretado desde la continuidad o la ruptura y como "punto de llegada" o como nuevo "punto de partida" —conflicto de interpretación—, y sus horizontes y procesos de renovación pueden ser frenados o ampliados —dinamismo teológico-pastoral. En cualquier caso, lo que no puede hacerse es negar su novedad e importancia decisiva para la vida de la Iglesia. Juan Pablo II, por ejemplo, considera el concilio como un "acontecimiento providencial", reconoce que marca "una nueva etapa en la vida de la Iglesia"[1] y afirma que "en él, se encuentra una brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que empieza"[2]. Francisco afirma que el concilio es "una actualización, una relectura del evangelio en perspectiva de la cultura contemporánea" y que "produjo un movimiento irreversible de renovación que proviene del evangelio", y, por tanto, "ahora es preciso ir adelante"[3].

---

1. Juan Pablo II, *Carta apostólica Tercio millennio adveniente*, 18 (São Paulo, 1994).
2. *Ibidem*; y *Carta apostólica Novo millennio ineunte*, 57 (São Paulo, 2001).
3. Francisco, *Carta por ocasião do centenário da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica Argentina*. Disponible en https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html.

Algo similar se puede decir de Medellín[4]. La conferencia abre una nueva etapa en la Iglesia latinoamericana e incluso en la Iglesia universal. Según Clodovis Boff, el "fruto mayor" de Medellín "fue haber dado a la luz la Iglesia latinoamericana como *latinoamericana*". Sus documentos "representan el 'acto de fundación' de la Iglesia de la América Latina, a partir y en función de sus pueblos y de sus culturas". Ellos "constituyen la 'carta magna' de la Iglesia del continente"[5]. Para Carlos Palácio,

> Medellín fue la trasposición de la perspectiva del concilio y de sus intuiciones al contexto específico del continente latinoamericano. Sin el concilio, no habría existido Medellín, pero Medellín no habría sido Medellín sin el esfuerzo audaz de repensar el acontecimiento conciliar a partir de la realidad de pobreza y de injusticia que caracterizaba a América Latina[6].

En esta misma línea, Ramírez afirma que "nuestra Iglesia empieza a adquirir personalidad eclesial" y representa, a partir del surgimiento de una conciencia profética, "una gran riqueza para la Iglesia universal"[7].

En la presentación del Documento final de Medellín, la presidencia del Celam se refiere a la conferencia como "un auténtico Pentecostés para la Iglesia latinoamericana" y declara que así "empieza para la Iglesia de América Latina 'un nuevo periodo de su vida eclesiástica' […] marcado por una profunda renovación de la vida espiritual, por generosa caridad pastoral y por una auténtica sensibilidad social"[8].

La misma convicción aparece en el testimonio de algunos de los obispos que marcaron de manera decisiva el rumbo de la Iglesia latinoamericana después

---

4. J. O. Beozzo, *A Igreja do Brasil de João XXIII a João Paulo II: de Medellín a Santo Domingo* (Petrópolis, 1994); C. Boff, "A originalidade histórica de Medellín", *Convergência* 317 (1998), 568-576; C. Caliman, "A trinta anos de Medellín: uma nova consciência eclesial na América Latina", *Perspectiva Teológica* 31 (1999), 163-180; L. A. Sousa, "A caminhada de Medellín a Puebla", *Perspectiva Teológica* 31 (1999), 223-234; A. M. Tepedino, "De Medellín a Aparecida: marcos, trajetórias, perspectivas da Igreja Latino-americana", *Atualidade Teológica* 36 (2010), 376-394; M. Godoy y F. Aquino Júnior, *50 anos de Medellín: Revisitando os textos, retomando o caminho* (São Paulo, 2017).
5. C. Boff, "A originalidade histórica de Medellín", o. c., p. 568.
6. C. Palácio, "Trinta anos de teologia na América Latina: um depoimento", en L. C. Susin (org.), *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*, p. 53 (São Paulo, 2000).
7. A. Ramírez, "Medellín y el origen reciente de la vocación profética de nuestra Iglesia en América Latina", *Medellín* 81 (1995), 45-70.
8. Celam, "Apresentação", en *Conclusões da Conferência de Medellín–1968. Trinta anos depois, Medellín ainda é atual?*, p. 6 (São Paulo, 2010).

de Medellín. Mons. Hélder Câmara, uno de los principales protagonistas de la conferencia, compara Medellín con el concilio Vaticano II y afirma que

> para América Latina, las Conclusiones de esta conferencia —que aplican a nuestro continente las determinaciones del concilio y, en nombre del concilio, nos llevan a asumir plenamente nuestra responsabilidad ante el momento histórico de América Latina— deben tener el mismo sentido que para el mundo entero, deben tener los documentos conciliares[9].

Según Mons. Fragroso, Medellín ofreció "la oportunidad, para el episcopado latinoamericano y sus iglesias, de repensar el Vaticano II en el contexto continental". Fue "un esfuerzo para mirar la Iglesia desde el lugar social de los medios populares […] y para convocar a los cristianos a una acción pastoral transformadora". La conferencia fue, según este obispo, "un esfuerzo para latinoamericanizar el concilio Vaticano II, la búsqueda de un rostro de Iglesia más encarnada y del pluralismo eclesial en gestación". Y concluye: "por gracia de Dios —el Espíritu Santo 'se movía' sobre la conferencia, suscitando profecía y creatividad—, se dio un paso 'oficial' para una evangelización 'inculturada', que no prioriza la reproducción de la 'cristiandad', sino que se abre a una 'Iglesia popular'"[10].

Al hablar de la "opción preferencial por los pobres", Mons. Aloísio Lorscheider, presidente del Celam y uno de los copresidentes de la conferencia de Puebla, no duda en afirmar que

> ninguna conferencia, ni Puebla, ni mucho menos Santo Domingo, superó a Medellín, que fue el gran hecho eclesial de América Latina y marcó también a la Iglesia fuera de este continente. Influyó hasta en el magisterio general de la Iglesia[11].

Aquí no se trata de acontecimientos meramente eclesiales, sin relevancia social. El proceso de renovación eclesial, desencadenado por el concilio y, sobre todo, por la conferencia de Medellín, tiene una importancia social muy grande, en la medida en que redefine la presencia y la actuación de la Iglesia en la sociedad. Esto es particularmente válido en relación con el continente latinoamericano. Sea por el imaginario religioso que lo caracteriza y la importancia de la Iglesia como fuerza social; sea por el impacto que causó en el continente

---

9. H. Câmara, *Circulares pós-conciliares*: *De 25/26 de fevereiro de 1968 a 30/31 de dezembro de 1968*, vol. IV, tomo II, p. 236 (Recife, 2013).
10. A. Fragoso y J. O. Beozzo, "Medellín: seu contexto em 1968 e sua relevância 50 anos depois", en M. Godoy y F. Aquino Júnior, *50 anos de Medellín: Revisitando os textos*, o. c., p. 21.
11. O Grupo, *Mantenham as lâmpadas acesas: Revisitando o caminho, recriando a caminhada. Um diálogo de Aloísio Cardeal Lorscheider com O Grupo*, p. 77 (Fortaleza, 2008).

el cambio del lugar social de la Iglesia. Basta recordar aquí, a modo de ejemplo, el documento dirigido al Consejo Interamericano de Seguridad, elaborado en la década de 1980 por un grupo de asesores de Ronald Reagan: "La política exterior de Estados Unidos debe comenzar a enfrentar (y no simplemente reaccionar posteriormente) a la teología de la liberación, tal como la utiliza el clero de la 'teología de la liberación' en América Latina"[12]. Esto para no hablar de los centenares, si no de miles, de cristianos amenazados, perseguidos, torturados y hasta martirizados por su compromiso con los pobres, en la lucha por la justicia.

La importancia de Francisco[13] en la Iglesia y la sociedad está relacionada con la recuperación y actualización de ese dinamismo eclesial, desacelerado o reprimido en las últimas décadas. Si la Iglesia del Vaticano II y de Medellín es una Iglesia encarnada en la realidad y comprometida con los problemas de la sociedad, una Iglesia-pueblo, que se entiende y se configura como sacramento de salvación y liberación del mundo, la Iglesia de las últimas décadas se caracteriza por la involución. Es una Iglesia clerical y centrada en sí misma, orientada a promover sus intereses institucionales —el culto, la doctrina, el gobierno—, indiferente a los grandes problemas de la humanidad. En Europa, se habló de "invierno eclesial". Desde el noreste de Brasil, donde el invierno es lluvia y esta es una bendición, sería más apropiado hablar de "sequía eclesial".

En este contexto, la importancia de Francisco aparece con mayor claridad. No solo ha asumido la actualización del dinamismo eclesial del concilio y de América Latina, formulado en términos de "Iglesia pobre para los pobres" y de "Iglesia en salida a las periferias del mundo", sino que lo ha hecho en un medio eclesial extremadamente adverso. Esa resistencia no es simple casualidad. No pensemos solo en la crítica abierta de pequeños grupos ultraconservadores y de algunos elementos de la cúpula de la Iglesia. La oposición más maligna y eficaz es la que se da silenciosamente en nuestras diócesis, parroquias y comunidades. Es una especie de "cisma blanco", donde la crítica abierta al papa está ausente, incluso es elogiado y citado, muy selectivamente; pero no se le toma en serio y, en la práctica, sus orientaciones pastorales son boicoteadas.

A pesar de esta resistencia abierta y sutil, Francisco se mantiene evangélicamente firme y creativo dentro de la tradición conciliar y latinoamericana. Y es cada vez más uno de los referentes humanistas y espirituales más importantes

---

12. Comitê de Santa Fé, "Documento secreto da política de Reagan para a América Latina", *Vozes* 75/10 (1981), 755-756.
13. J. D. Passos y A. Soares (orgs.), *Francisco: Renasce a esperança* (São Paulo, 2013); J. M. Silva (org.), *Papa Francisco: Perspectivas e expectativas de um papado* (Petrópolis, 2014); W. L. Sanches y E. Fiqueira (orgs.), *Uma Igreja de portas abertas: Nos caminhos do Papa Francisco* (São Paulo, 2016); y C. Hummes, *Grandes metas do papa Francisco* (São Paulo, 2017).

de nuestro tiempo. Más allá de los límites del cristianismo y las tradiciones religiosas.

Dicho esto, es necesario esbozar, en líneas generales, la perspectiva teológico-pastoral de Medellín, asumida y actualizada por Francisco.

2. La perspectiva teológico-pastoral de Medellín y Francisco

La importancia y el impacto social y eclesial de Medellín y Francisco están relacionados con la perspectiva teológico-pastoral donde se sitúan. La manera de comprender y dinamizar teológica y pastoralmente la misión de la Iglesia en el mundo abre nuevas perspectivas, al mismo tiempo que suscita reacciones y tensiones.

No se trata de un simple modismo teológico-pastoral que, hoy más que nunca, está fuera de lugar y no despierta ningún interés. Al contrario. Se trata de un esfuerzo eclesial orientado a profundizar en una mayor fidelidad a Jesucristo y al evangelio del reino, que la Iglesia debe anunciar con palabras y acciones, en todos los tiempos y circunstancias. Esta es la misión y la razón de ser de la Iglesia. En función de eso, lo demás —las costumbres, las estructuras, las formulaciones— es relativo. De ahí que la Iglesia se caracterice por la reforma permanente[14]. Así lo declara el decreto conciliar *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo: "Toda renovación de la Iglesia consiste en una fidelidad mayor a la propia vocación […] La Iglesia peregrina es llamada por Cristo a esa reforma perenne. De ella necesita perpetuamente como institución humana y terrena" (6). Esta conciencia aparece en varios textos conciliares (*UR* 4; *LG* 8, 9, 15; *GS* 43).

Pues bien, Medellín y Francisco se insertan en el proceso de renovación eclesial asumido o desencadenado por el Vaticano II.

Una de las características más importantes del concilio fue el diálogo con el mundo. Después de siglos de enfrentamientos, hostigamientos y condenas, la Iglesia se abre positivamente al mundo moderno, discerniendo y reconociendo los signos de la presencia de Dios y buscando cómo responder a sus llamamientos (*GS* 4, 11, 44; *PO* 9; *UR* 4; *AA* 14)[15]. Esta decisión no obedece a una simple estrategia de sobrevivencia, sino, en última instancia, en razón de su propia identidad. En virtud de su carácter misionero, la Iglesia solo puede existir en solidaridad con el mundo. La referencia y el servicio al mundo constituyen la identidad de la Iglesia, cuya misión consiste en ser "signo e instrumento" de la salvación o del reino de Dios en el mundo (*LG* 1, 5, 8, 9, 48; *GS* 42, 45; *AD* 1, 5; *SC* 5). Más que una cuestión de sensibilidad o estrategia pastoral, es un

14. A. Barreiro, *"Povo santo e pecador": A Igreja questionada e acreditada*, pp. 113-135 (São Paulo, 1994).
15. C. Boff, *Sinais dos tempos: Princípios de leitura* (São Paulo, 1979).

problema de orden teológico. Está en juego la identidad de la Iglesia. Presente en el mundo y al servicio de su salvación, la Iglesia está constitutivamente referida a él. No puede pensarse y configurarse independientemente del mundo, ni mucho menos en oposición a él.

El mundo, en cuanto lugar y destinatario de la misión de la Iglesia, es un momento del proceso mismo en el cual se realiza dicha misión (salvífica). Así, pues, la contraposición Iglesia y mundo no tiene cabida (*GS* 43), y la preocupación y el compromiso con los problemas del mundo forman parte de la misión constitutiva de la Iglesia (*GS* 11, 42, 89).

Medellín es pensado y convocado "con la finalidad de adaptar la Iglesia de América Latina a la teología y la pastoral del Vaticano II", pero, al final, "dio un salto cualitativo más allá de la concepción centroeuropea del concilio"[16]. No solo recogió y desarrolló de manera coherente y consecuente la riqueza y la potencialidad del concilio en América Latina, sino que, al hacerlo, puso en marcha un movimiento teológico-pastoral que acabó poniendo de manifiesto los límites del concilio mismo: "un concilio universal, pero desde la perspectiva de los países ricos y la llamada cultura occidental"[17].

El concilio tuvo el mérito inmenso de descentrar la Iglesia, de abrirla y lanzarla al mundo, pero "no historizó debidamente al mundo, un mundo que debió haber definido como un mundo de pecado e injusticia, en el cual las inmensas mayorías de la humanidad padecen miseria e injusticia"[18]. No bastaba con abrirse al mundo. Era necesario determinar clara y rigurosamente de qué clase de mundo se trataba —un mundo estructuralmente injusto y opresor— y cuál era el lugar social de la Iglesia en ese mundo —el mundo de los pobres y los marginados. Este es uno de los mayores límites del concilio y el mérito insuperable de Medellín.

Si el concilio abrió la Iglesia al mundo, comprendiéndolo y asumiéndolo como el lugar y el destino de su misión, Medellín lo concretó mejor y asumió *el mundo de los pobres y marginados* como el lugar y el destinatario fundamental de su misión. Si el concilio comprendió la Iglesia como signo e instrumento de *salvación* en el mundo, Medellín historizó esa salvación, en términos de *liberación* de las diferentes formas de injusticia, de opresión y de marginación. Si el concilio produjo y, o desencadenó una teología ilustrada, abierta y de diálogo con el mundo moderno (la teología moderna), Medellín produjo y, o desenca-

16. J. B. Libanio, "Concílio Vaticano II: Os anos que se seguiram", en A. Lorscheider *et al.*, *Vaticano II: 40 anos depois*, p. 82 (São Paulo, 2005).
17. I. Ellacuría, "Pobres", en *Escritos teológicos*, t. II, p. 173 (San Salvador, 2000).
18. I. Ellacuría, "El auténtico lugar social de la Iglesia", en *Escritos teológicos*, t. II, o. c., p. 449.

denó una teología comprometida con los procesos de liberación (*la teología de la liberación*).

Todo ello repercutió intensamente en el conjunto de la Iglesia. En efecto, el proceso de renovación eclesial, desencadenado por el concilio, no solo enriqueció y marcó a la Iglesia latinoamericana. También el conjunto de la Iglesia fue profundamente marcado y enriquecido por el proceso de renovación eclesial inaugurado por Medellín y formulado comúnmente como *opción preferencial por los pobres*, "una de las particularidades que marca la fisonomía de la Iglesia latinoamericana y caribeña" (Aparecida, 391).

El sínodo de los obispos de 1971, sobre "La justicia en el mundo", y la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, "Sobre la evangelización en el mundo contemporáneo" (1975), muestran claramente el impacto y la repercusión del acontecimiento de Medellín en el conjunto de la Iglesia, ya en la primera mitad de la década de 1970. Juan Pablo II, en su encíclica *Sollicitudo rei socialis*, de 1987, habla de la "opción o [del] amor preferencial por los pobres" como uno de los "temas" y de las "orientaciones" repetidamente "tratados por el Magisterio en estos años" (*SRS* 42). El *Compendio de doctrina social de la Iglesia*, de 2004, habla de "la opción preferencial por los pobres" al tratar los principios de dicha doctrina, en concreto, del principio del "destino universal de los bienes"[19]. Y Benedicto XVI afirmó, en el discurso de apertura de la conferencia de Aparecida de 2007, que "la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza"[20]. Esto para no hablar del impacto del proceso eclesial desatado por Medellín en la práctica pastoral, el magisterio episcopal y la reflexión teológica, en las diferentes regiones del planeta.

El proceso gana vigor y dinamismo eclesial con Francisco. El papa retoma y actualiza, a su modo, la tradición eclesial del concilio y la Iglesia latinoamericana, al expresar su profundo deseo de "una Iglesia pobre y para los pobres" y al colocarlos en el centro de sus preocupaciones y orientaciones pastorales. No es exagerado afirmar que hace una *síntesis peculiar* de las intuiciones y las orientaciones teológico-pastorales de esa tradición. *Síntesis*, porque retoma y reelabora las orientaciones fundamentales del concilio y de la trayectoria eclesial latinoamericana. *Peculiar*, por la manera de retomarlas y reelaborarlas, fruto, en buena medida, de su experiencia pastoral, la cual se concreta en sus gestos, sus discursos, sus énfasis y su lenguaje.

---

19. Pontificio Conselho Justiça e Paz, *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, pp. 182-184 (São Paulo, 2011).
20. Benedicto XVI, "Discurso inaugural", en Celam, *Documento de Aparecida*, p. 255 (São Paulo, 2007).

El documento de Aparecida, del cual el papa fue uno de los redactores y que constituye una de sus referencias principales, puede interpretarse como el primer esbozo de esa síntesis. La producción más acabada, aunque abierta y en proceso de elaboración, es la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, que desea "indicar caminos para el recorrido de la Iglesia en los próximos años" (1).

El núcleo del proyecto de renovación eclesial de Francisco puede ser formulado en términos de *Iglesia de los pobres* o *Iglesia en salida a las periferias del mundo*. El papa propone un descentramiento eclesial radical (Iglesia *en salida*). En esto, es muy fiel al concilio, que declara que la Iglesia no existe para sí, sino como "signo e instrumento de salvación en el mundo". Ahora bien, no se trata de una salida cualquiera, hacia cualquier lugar o con cualquier propósito. Es una salida hacia la humanidad sufriente para ser signo y mediación de la misericordia y la justicia de Dios en medio de ella (salida *a las periferias*). En esto, Francisco es también muy fiel al caminar de la Iglesia latinoamericana, en cuyo centro se encuentra "la opción preferencial por los pobres". La formulación de la intuición de fondo es muy simple, clara y directa. En su discurso, en la periferia de Kangeme, en Nairobi (Kenia), el 27 de noviembre de 2015, señaló que "el camino de Jesús comenzó en la periferia, va *de los pobres y con los pobres para todos*".

Ciertamente, esto no agota el misterio de la Iglesia y su misión en el mundo, pero constituye el centro en torno y en función del cual se articula todo lo demás —prioridades, estructuras, ministerios, lenguaje, etc. La razón última de ser Iglesia es ser "signo o instrumento", o "mediación" de la salvación o del reino de Dios, que tiene en los pobres, los marginados y los sufrientes del mundo su medida y su criterio escatológicos (Lc 10,25-37; Mt 25,31-46). Aquí se encuentra el núcleo de la reforma eclesial desencadenada por Medellín y retomada, fiel y creativamente, por Francisco.

3. Los desafíos teológico-pastorales

Desde la tradición eclesial del Vaticano II y de Medellín, retomada por Francisco, podemos señalar algunos de los principales desafíos para la misión evangelizadora de esta hora. Los desafíos conciernen tanto a la comprensión y la configuración de la Iglesia y su misión en el mundo (eclesiología) como al llamado y las exigencias de la realidad histórica actual (signos de los tiempos).

3.1. La Iglesia y su misión

Medellín y Francisco nos desafían a repensar la comprensión y configuración de la Iglesia y su misión. Los dos se insertan en el proceso de renovación eclesial, desencadenado por el Vaticano II y su recepción en el contexto latinoamericano. La Iglesia se comprende y se configura como pueblo de Dios —comunidad con carismas y ministerios— al servicio del reino de Dios en este mundo —que se hace realidad en la vida fraterna y en el cuidado y compromiso con

los pobres, los marginados y los sufrientes. Esto desencadenó, no sin tensiones, conflictos y ambigüedades, un proceso de desclericalización —centralidad de la comunidad y no del ministerio ordenado, diversidad de carismas y ministerios— y de descentramiento eclesial —centralidad del reino de Dios y no de la institución.

De esa manera, la Iglesia ha ido recuperando su verdadera identidad de "signo e instrumento" del reino de Dios en el mundo. *Signo*, en la medida en que como comunidad, con sus carismas y ministerios, se constituye en lugar donde el reino de Dios se va haciendo realidad, en la vida fraterna, el perdón, la autoridad como servicio, el cuidado de los pobres, etc. *Instrumento*, en la medida en que se pone al servicio y en función del reino de Dios en el mundo. En las necesidades y derechos de los pobres y los marginados tiene su medida y su criterio escatológicos. Está en juego, pues, el proceso de renovación evangélica de la Iglesia, tanto respecto a su estructura social —comunidad: carismas y ministerios— como a su misión en el mundo —el reino de Dios.

De manera progresiva, pero intensa, este proceso fue frenado, controlado, alterado e incluso revertido en las últimas décadas. Se gestó un "nuevo" dinamismo eclesial, no solo distinto, sino también, en muchos aspectos, contrario al dinamismo eclesial del Vaticano II y Medellín. *La estructura social de la Iglesia* se centró cada vez más en el ministro ordenado (clericalización) y *la misión evangelizadora de la Iglesia* se ocupó casi exclusivamente de la reproducción y los intereses institucionales —el culto, la doctrina, el gobierno, la conquista de nuevos miembros, etc.; en una palabra, eclesiocentrismo. No es una simple casualidad que nuestras comunidades, organizaciones, parroquias y diócesis sean cada vez más indiferentes a los grandes problemas sociales. Tampoco es una simple casualidad que los ministros ordenados sean cada vez más el centro alrededor del cual gira la organización y la misión eclesial.

Este es uno de los grandes desafíos con los cuales Francisco se ha enfrentado y con el cual nos confronta con firmeza evangélica. Ha reaccionado insistentemente contra el clericalismo por considerarlo una "deformación", un "mal" y una "peste"[21], al mismo tiempo que insiste en la estructura sinodal de la

21. Francisco, *Carta ao cardeal Marc Ouellet, Presidente da Pontifícia Comissão para a América Latina*. Disponible en https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html; Francisco, *Diálogo com os jesuítas reunidos na 36ª Congregação Geral*. Disponible en http://www.ihu.unisinos.br/562809-ter-coragem-e-audacia-profetica-a-integra-do-dialogo-do-papa-francisco-com-os-jesuitas-reunidos-na-36-congregacao-geral; y Francisco, *Coletiva de imprensa no voo de volta de Fátima*. Disponible en http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/567623-o-clericalismo-e-uma-peste-na-igreja-entrevista-com-o-papa-francisco-no-voo-de-volta-de-fatima.

Iglesia[22] y en la corresponsabilidad de todos en la misión evangelizadora (*EG* 111-134). También ha alertado contra la "mundanidad espiritual" o la "enfermedad espiritual", esto es, el "autocentramiento" o la "autorreferencialidad" eclesial (*EG* 93-97)[23]. Es así como ha recuperado la centralidad de la misericordia —el "corazón pulsante del evangelio" (*MV* 12)— y ha retomado "la salida a las periferias" (*EG* 20, 30, 59).

Asumir seriamente esta problemática es fundamental, incluso para la intervención de la Iglesia en los grandes problemas del mundo de hoy. La Iglesia asumirá esos problemas como propios o se desentenderá de ellos como ajenos a su misión evangelizadora, según sea la comprensión que tenga de sí misma.

3.2. Los signos de los tiempos

La confrontación con desafíos actuales está relacionada con la comprensión del mundo y la configuración de la Iglesia y su misión en ese mundo. Los creyentes deben enfrentar esos desafíos con la fuerza y el poder del Espíritu (Gal 5,25), con una "fe activada por el amor" (Gal 5,6), que va fermentando la historia con la dinámica del reino de Dios (1 Cor 4,20), cuya medida y criterio escatológicos están en los pobres, los marginados y los desvalidos (Lc 10,25-37; Mt 25,31-46). Aquí se juega, precisamente, la densidad teológica de los acontecimientos históricos, es decir, su dimensión salvífico-espiritual.

El Vaticano II enfrentó esta cuestión y reconoció la presencia y la llamada de Dios en los acontecimientos históricos. Ahora bien, la problemática de "los signos de los tiempos" solo fue intuida y esbozada por el concilio (*GS* 4, 11, 44; *PO* 9; *UR* 4; *AA* 14). Medellín retomó la intuición y la concretó, al afirmar que los procesos históricos de liberación son "un evidente signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres y de los pueblos hacia su vocación", y al reconocer en ellos "la presencia de Dios que quiere salvar al hombre entero, alma y cuerpo"[24]. Y la teología de la liberación encuentra aquí uno de sus presupuestos teológicos más importantes.

Ignacio Ellacuría, por ejemplo, habla del "pueblo históricamente crucificado" como el "signo de los tiempos" más importante, a partir del cual "se deben discernir e interpretar todos los demás"[25]. Pero esta visión no logró imponerse en la Iglesia, la cual permaneció atada al dualismo clásico entre "materia

---

22. Francisco, *Discurso na comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos*. Disponible en http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html.
23. S. Gaeta, *Papa Francisco: A vida e os desafíos*, pp. 28, 42 (São Paulo, 2013).
24. Celam, *Conclusões da Conferência de Medellín*, o. c., pp. 38 y s.
25. I. Ellacuría, "Discernir 'el signo' de los tiempos", en *Escritos teológicos*, t. II, o. c., p. 34.

y espíritu". A lo largo de la historia, ese dualismo ha adquirido diversas expresiones: humano y divino, libertad y gracia, natural y sobrenatural, inmanencia y trascendencia, etc. Por eso, cuando la Iglesia intenta tomar en serio los acontecimientos históricos, aparecen las sospechas, las acusaciones y las condenas. Se le achaca "desviarse" de su misión evangelizadora como si se tratase de algo extraño, que compromete su misión específica. Así ocurrió con el concilio Vaticano II. Así ocurrió con Medellín. Así ocurre con la pastoral y la teología de la liberación. Y también con Francisco. Esta cuestión no debe simplificarse ni relativizarse como si fuese algo sencillo y evidente. Tampoco debe darse por supuesta como si estuviera resuelta y aceptada por la comunidad eclesial.

En cualquier caso, esta es una de las contribuciones más importantes del dinamismo eclesial desencadenado por el concilio y por su recepción en Medellín. Esa contribución ha sido retomada por Francisco con vigor y creatividad. El papa no solo ha insistido en su centralidad para la misión de la Iglesia, sino que la ha concretado en la realidad, identificando los grandes desafíos enfrentados por la misión de la Iglesia. Esos desafíos constituyen su verdadera agenda teológico-pastoral: las periferias sociales y existenciales, el cuidado de la casa común, la cultura de la solidaridad y la importancia de los movimientos populares.

3.2.1. Las periferias sociales y existenciales

Francisco ha insistido mucho en la necesidad y la urgencia del proceso de renovación eclesial, a través de un movimiento permanente de "salida" (dinamismo misionero) hacia "las periferias" sociales y existenciales de nuestro tiempo (el evangelio del reino de Dios para los pobres, los marginados y los sufrientes). No se trata de una "salida" cualquiera, sino de una "salida a las periferias" y de una salida para anunciar con palabras y acciones la misericordia de Dios, el "corazón pulsante del evangelio" (*MV* 12). Cuando Francisco habla de periferias, se refiere tanto a las "periferias sociales" —situaciones de pobreza, de marginalidad y de las más diversas injusticias— como a las "periferias existenciales" —las más diversas formas de sufrimiento humano.

Medellín llamó la atención sobre la dimensión institucional y estructural de la pobreza, la desigualdad y la opresión en América Latina. Así, habló de "estructuras injustas", de "violencia institucional", de la necesidad de "nuevas y renovadas estructuras", y desencadenó un dinamismo teológico-pastoral que asumió seriamente la dimensión social transformadora de la fe. Ahora, Francisco ha retomado esa misma dimensión social y estructural de la pobreza y la marginación, pero la articula con la dimensión existencial del sufrimiento humano. Así, pues, es necesario enfrentar tanto las estructuras que producen pobreza, desigualdad y marginalidad —el compromiso con la transformación de la sociedad— como las situaciones existenciales del sufrimiento —mediante

la cercanía, el consuelo y el aliento. En síntesis, *la opción por los pobres* tiene tanto una *dimensión estructural* como una *dimensión existencial.*

3.2.2. El cuidado de la casa común

Vinculada a la problemática del sufrimiento humano y, de hecho, una de sus dimensiones fundamentales, está la problemática ambiental, que asume dimensiones y proporciones cada vez más aterradoras. En este contexto y en sintonía con "el movimiento ecológico mundial", Francisco convoca a las personas, las comunidades y las instituciones a escuchar los gritos, los clamores y los gemidos de la tierra y de los pobres (*LS* 49, 53, 117), y hace una "invitación urgente a renovar el diálogo sobre la forma en que estamos construyendo el futuro del planeta (*LS* 14).

Desde la crítica a toda forma de "antropocentrismo despótico" (*LS* 68) y "biocentrismo" cínico (*LS* 118), Francisco propone una *ecología integral*. Uno de sus ejes centrales es "la relación íntima entre los pobres y la fragilidad del planeta" (*LS* 16). De ahí su insistencia en que "un verdadero enfoque ecológico siempre se convierte en un enfoque social, que debe integrar la justicia en los debates sobre el medio ambiente para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres" (*LS* 49).

La encíclica *Laudato si'*, uno de los textos sociales más importantes e impactantes del magisterio, no solo trata de uno de los grandes problemas de nuestro tiempo —el problema ambiental—, sino que señala una nueva perspectiva para tratarlo, junto con el desafío social: la ecología integral. De esa manera, el papa amplía el horizonte de la lucha por la justicia y de las formas o los medios para su realización histórica.

3.2.3. La cultura de la solidaridad

Francisco es particularmente sensible a la dimensión cultural de la vida. No en oposición a la dimensión socio-estructural, ni como forma sutil de evadir, por comodidad o complicidad, los conflictos. Sino porque entiende que aquí es donde se cultivan y se reproducen los grandes valores y las grandes convicciones que legitiman los dinamismos y las estructuras sociales, así como también las fuerzas y los procesos sociales que las transforman. Francisco insiste mucho en "una cultura de la solidaridad".

Solidaridad "significa mucho más que algunos actos esporádicos de generosidad; supone la creación de una nueva mentalidad que piense en términos de comunidad, de prioridad de la vida de todos sobre la apropiación de los bienes por parte de algunos" (*EG* 188), y que enfrente y supere "la cultura del descarte" (*EG* 53), "el ideal egoísta" y "la globalización de la indiferencia". Todo ello nos

ha hecho "incapaces de compadecernos y de oír los clamores del otro". De esa manera, nos hemos desentendido de sus necesidades y sufrimientos (*EG* 54, 67).

La solidaridad, pues, "es una reacción espontánea de quien reconoce la función social de la propiedad y el destino universal de los bienes". Por eso, está relacionada con las convicciones y las prácticas. E incluso, es fundamental para la realización y la viabilidad de "otras transformaciones estructurales", pues "un cambio de estructuras, sin generar nuevas convicciones y actitudes, hará que esas mismas estructuras, tarde o temprano, se vuelvan pesadas e ineficaces" (*EG* 189).

3.2.4. La importancia de los movimientos sociales

Por último, Francisco ha insistido en la importancia fundamental de los movimientos populares para enfrentar los grandes problemas actuales y para construir alternativas "desde abajo", que anticipen y desencadenen procesos para construir un nuevo mundo. Sus encuentros con los representantes de los movimientos populares de todo el mundo —el 28 de octubre de 2014, el 9 de junio de 2015 y el 5 de noviembre de 2016— revelan su preocupación e interés por los grandes problemas socio-ambientales y por *los sujetos* que desatan *procesos sociales* para cambiar la situación actual, motivados por el cuidado de la casa común. Esos encuentros también ponen de manifiesto su percepción de *la densidad teológica*, o del carácter espiritual, de los problemas y de las organizaciones y las luchas populares.

En estos encuentros, Francisco ha afirmado que los movimientos populares tienen "los pies en el fango y las manos en la carne" y huelen a "barrio, pueblo, lucha"; son portadores de un "torrente de energía moral que nace de la integración de los excluidos en la construcción del destino común", "expresan la necesidad urgente de revitalizar nuestras democracias", son "cultivadores de cambios", de "un cambio redentor"; con ellos, "se siente el viento de promesa que reaviva la esperanza de un mundo mejor" y, en ese sentido, son "como una bendición para la humanidad". De ahí su importancia fundamental para la sociedad y la misión de la Iglesia en el mundo.

4. A modo de conclusión

Hemos señalado la importancia de Medellín y de Francisco en la Iglesia y la sociedad. Hemos esbozado su perspectiva teológico-pastoral fundamental. Hemos indicado, desde esa perspectiva, algunos de los principales desafíos enfrentados por la misión evangelizadora en la actualidad. Ahora, queremos concluir llamando la atención sobre la complejidad de *asumir esos desafíos en la comunidad eclesial*, destacando tres retos fundamentales.

El primero es el *teológico-pastoral*, que refiere al *modo concreto* de vivir la fe, organizar la comunidad eclesial y dinamizar la acción pastoral-evangelizadora (dimensión práctica), y a *la reflexión teológica* sobre la fe, la Iglesia y su misión en el mundo (dimensión teórica).

El segundo es un reto estrictamente *teologal-teológico*, es decir, se trata de un desafío práctico-teórico, que refiere a la *identidad más profunda de la Iglesia*, en la *estructura social* —la comunidad con sus carismas y ministerios— y en su *misión fundamental* —señal e instrumento del reino de Dios en el mundo.

El tercero es un reto *muy complejo*, que no se resuelve por decreto, ni a corto plazo. Exige paciencia, determinación y creatividad. Implica un dinamismo en el cual el "tiempo es superior al espacio", esto es, un dinamismo que se ocupa "más en iniciar procesos que en poseer espacios" (*EG* 223).

Ciertamente, el contexto social y eclesial actual no favorece este dinamismo teológico-pastoral. Pero también es verdad que el evangelio siempre ha encontrado resistencia y oposición, en la sociedad y la Iglesia. Paradójicamente, el evangelio, siempre nuevo, revela su vigor y su poder salvífico-liberador en medio de resistencias y oposiciones. Desde las galileas de la vida, se constituye en buena noticia para los pobres, los marginados y los sufrientes y fermenta el mundo con el dinamismo del reino de Dios.

Alfred Delp, S. J.: justicia, fidelidad y martirio*

Jon Sobrino
Centro Monseñor Romero
San Salvador, El Salvador

1. Una petición nada fácil que he aceptado con gusto

El 2 de febrero de 2020 se han cumplido 75 años de la ejecución del padre Alfred Delp, S. J., en la prisión de Tegel, Berlín, a manos de los nazis. Peter Kern, presidente de la Comunidad Alfred Delp, y su esposa Claudia, publicarán un libro con aportes de varios autores para recordar al padre Delp y para mantener vivo el legado que nos dejó.

No me ha sido fácil aceptar su petición, pues mis conocimientos del padre Delp han sido mínimos. Sin embargo, he aceptado con gusto, pues los mártires, especialmente si han sido matados en una época cercana, son quienes mejor mantienen en pie nuestro recuerdo de Jesús de Nazaret y quienes mejor nos mantienen firmes en su seguimiento. En El Salvador, los mártires siguen siendo quienes mantienen la esperanza, sea esta grande o pequeña. Y en mi opinión, pueden ser fermento de humanización en nuestro mundo actual, deshumanizado de mil maneras.

Antes de empezar, quiero aclarar un par de cosas. En este texto, expreso ante todo el impacto que me ha producido el padre Delp. Ya desde mis primeros años de jesuita, oí hablar de un jesuita alemán que hizo sus últimos votos en la cárcel con las manos esposadas. Ese hecho ha permanecido en mi memoria. Hoy, a mis 81 años y con mayor conocimiento del padre Delp, me afecta de forma muy especial.

Otra cosa que quiero mencionar es que en este artículo, no he podido evitar algunas repeticiones de lo que ya he escrito sobre los mártires y el martirio.

---

* Este texto aparecerá en Peter Kern (ed.), *Alfred Delp. Ein zeugnis, das bleibt* (Berlín, Münster, Viena, Zúrich, Londres: Lit Verlag).

Empecé a escribir con cierta novedad, tras el asesinato de Rutilio Grande en 1977. Y más a fondo, tras el asesinato de Mons. Romero en 1980. Por cierto, en vida, el mismo Monseñor me dijo: "Padre, en las homilías yo hablo de nuestros mártires y lo hago pastoralmente. Le pido a usted que escriba teológicamente". Años más tarde, desde 1989, el asesinato de mis seis hermanos jesuitas, Ignacio Ellacuría, Ignacio Martín-Baró, Segundo Montes, Amando López, Juan Ramón Moreno y Joaquín López y López, y de Julia Elba, mujer sencilla, que trabajaba con los jesuitas, y su hija Celina, no me ha dejado en paz. Hay, pues, repeticiones. Pero hay también alguna novedad precisamente por el mayor conocimiento que ahora tengo del padre Delp y de las circunstancias de su martirio.

2. Vida, compromiso y ejecución de Alfred Delp

Para escribir sobre Alfred Delp, me baso en el artículo que, a petición mía, escribió Martin Maier, "Alfred Delp, S. J., mártir de una humanidad más justa", que fue publicado por esta revista en 2009 (núm. 77, pp. 101-120). Solo agregaré alguna reflexión.

Alfred Delp nació en 1907. Fue un joven inteligente. En 1926, terminó la secundaria como el mejor alumno del curso. Y poco después, para sorpresa de amigos y familiares, ingresó al noviciado de los jesuitas. Allí se encontró con Karl Rahner. Era un poco mayor que él y le daba clases de latín. Y se hicieron amigos. Durante la guerra, Rahner vivió en Viena, pero poco antes de que el padre Delp fuese detenido, lo visitó en Múnich. Tras su ejecución, se publicaron las obras completas de Delp, y dada la relación existente, Rahner escribió la introducción al primer volumen. En esa introducción, expresó:

> Estos textos son más que papel impreso, dan testimonio de lo que motivó la vida y la muerte de Delp […] Están escritos por un hombre que selló lo que dice en estos textos con encarcelamiento durante 6 meses y muerte en una horca, lo cual probablemente hubiera podido evitar.

Después del noviciado, Delp estudió filosofía en Pullach, donde arremetió con seriedad el estudio de Martin Heidegger. Entre 1931 y 1934, trabajó con jóvenes en dos colegios de los jesuitas. Entre 1934 y 1936, estudió teología en Sankt Georgen (Frankfurt) y también en Valkenburg (Países Bajos), donde coincidió con el padre Arrupe. Años más tarde, siendo general de los jesuitas, este habló sobre el padre Delp en una entrevista y lo reconoció explícitamente como mártir.

Alfred Delp fue ordenado sacerdote en 1937 y al año siguiente, pasó a ser miembro de la redacción de la revista *Stimmen der Zeit*. En 1939, quiso matricularse en la Universidad de Múnich para estudiar sociología, pero fue rechazado por ser jesuita. Es bien conocido que los nazis quisieron exterminar a los judíos, pero también consideraron enemigos repudiables a comunistas y jesuitas. De hecho, el 14 de abril de 1941, la Gestapo confiscó la residencia de *Stimmen der*

Zeit, donde vivía el padre Delp. A los jesuitas les dieron dos horas para empacar y abandonar la residencia.

A mediados de 1942, el provincial pidió al padre Delp cooperar con un grupo que buscaba, si no el derrocamiento violento del régimen nazi, sí planificar, cuando terminase la guerra, la reorganización del Estado y la economía, a partir de los valores cristianos. A ese grupo se le llamó Círculo de Kreisau. Los aportes del padre Delp se basaron en la encíclica de Pío XI *Quadragesimo anno*, de 1931, lo cual fue considerado como crimen de alta traición por el presidente del tribunal popular.

El padre Delp puso su capacidad intelectual al servicio de la construcción de una sociedad más justa. Asimismo, se dedicó con todas sus fuerzas a aliviar los terribles sufrimientos ocasionados por la guerra. Después de los bombardeos, rescató a víctimas enterradas entre los escombros. Ayudó a huir a los judíos. Y cuando los nazis retiraban las cruces de las escuelas, se aseguraba de que nuevas cruces fueran colocadas, aun sabiendo que volverían a ser retiradas. Él veía este gesto como un signo para todos, amigos y enemigos.

Al arriesgar mucho, ocurrió lo que tenía que ocurrir. En la mañana del 28 de julio de 1944, fue detenido por dos oficiales de la Gestapo, que lo trasladaron a Berlín. Pasó siete meses en cautiverio. Este hecho, del cual he tomado conciencia ahora, me ha llevado a insistir en la importancia del modo, del tiempo y del lugar como ocurren los martirios.

Veamos la vida del padre Delp en la prisión. Durante los interrogatorios de la Gestapo de la calle Lehrter, fue sometido a graves torturas. En general, fue tratado muy duramente. Si bien no es cierto, fue considerado como uno de los implicados en el fallido intento de asesinar a Hitler, el 20 de julio. Día y noche, tenía que llevar esposas. Así, pues, la mayoría de sus apuntes los escribió con las manos esposadas. En el juicio, sin embargo, desaparecieron los cargos por haber participado en el atentado contra Hitler. Es impresionante y conmovedor constatar en sus cartas y apuntes escritos en la prisión cómo, a través de un proceso de maduración dolorosa, Dios lo llevaba a la entrega activa de su vida.

El 8 de diciembre de 1944, fue un día crucial. En prisión, su hermano jesuita el padre Franz von Tattenbach le entregó la fórmula de los últimos votos y él la firmó libremente. Selló su vinculación con la Compañía de Jesús para siempre. En navidad escribió: “la libertad es el respirar de la vida”. Después de una larga espera, el 9 de enero de 1945, comenzó el juicio de los miembros del Círculo de Kreisau. El modo de actuar del presidente del tribunal fue humillante. Uno de los testigos recuerda que “ante los desenfrenados insultos y afrentas, Delp mantuvo un dominio casi sobrehumano sobre sí mismo, el cual impresionó a todos los presentes”.

Después de su condena, Delp vivió un angustioso período de espera. El 23 de enero, tuvo que presenciar cómo sus amigos fueron sacados de la prisión para ser ejecutados. El 31 de enero, él también fue trasladado a la prisión de Berlín-Plötzensee, donde tenían lugar las ejecuciones. El 2 de febrero de 1945, poco antes de las tres de la tarde, Alfred Delp fue sacado de su celda con sus manos atadas a la espalda. Lo hicieron caminar un breve trecho hasta el lugar de la ejecución. Peter Buchholz, el sacerdote de la prisión, quedó profundamente impresionado por la postura con que el padre Delp fue a la horca. Sus últimas palabras fueron: "Oh, señor párroco. En media hora, sabré más que usted".

Debajo del techo, había un raíl de hierro con ganchos. El fiscal dio lectura a la sentencia de muerte y concluyó: "Acusado, usted ha sido condenado a muerte en la horca por el tribunal popular. Verdugo, cumpla con lo que se le ha ordenado". Tras unos segundos, llegó la respuesta: "la sentencia se ha cumplido". Un preso fue encargado de limpiar la celda de Afred Delp. Sobre la pequeña mesa, encontró unos anteojos rotos, un rosario y *La imitación de Cristo.*

Permítaseme un añadido. Yo hice los últimos votos en la Compañía de Jesús en 1977, con libertad y normalidad. Sin embargo, la firma del padre Delp no fue normal, ni sus consecuencias obvias, ya que la Gestapo le ofreció dejarlo en libertad si abandonaba la Compañía de Jesús. En sus últimos votos, estaba en juego no solo su fidelidad y su amor a esta, sino su vida real. Y escribió: "La vida ha adquirido así y ahora su forma definitiva. El destino externo ya solo es oportunidad para la confirmación y la lealtad".

3. Importancia y dificultad de mantener vivos a los mártires

En adelante, voy a hacer algunas reflexiones importantes sobre los mártires. Comienzo con lo que para mí es fundamental. Mons. Romero sabía que lo iban a matar, pero añadió: "*si me matan, resucitaré en el pueblo*". No hay aquí vanidad alguna. Sí hay convicción personal, no porque Monseñor pensara que no moriría del todo, sino porque "*la palabra queda*". Eso lo llenaba de paz y satisfacción. Don Pedro Casaldáliga, con su vigor habitual, escribió: "*¡Ay* de los *pueblos que olvidan a sus mártires!*". Con estas palabras de Monseñor y de don Pedro, quiero insistir en la invitación y en la obligación profunda de mantener vivos a los mártires. Pero no es fácil. No lo es para los victimarios, evidentemente, pero tampoco tiene por qué serlo para los demás. Para mostrar la dificultad, y para ayudar a superarla, cuando ocurre, quiero recordar mi estancia en Sankt Georgen.

Entré a la Compañía de Jesús en 1956, y ya he dicho que muy pronto, probablemente en el noviciado o el juniorado, oí hablar de un jesuita alemán que había firmado en prisión la fórmula de los últimos votos en la Compañía de Jesús. Quienes nos lo contaban insistían en que firmó la fórmula con las manos esposadas, pero no sé si mencionaban que estaba en una prisión nazi. Y nada

nos decían de por qué acabó en ella. El hecho me causó un fuerte impacto, y un impacto duradero. Sin conocer su nombre, el padre Delp había sido un ejemplo eximio de jesuita.

Ese recuerdo no cambió durante mis siete años en Alemania, de 1966 a 1973. En Sankt Georgen, estudié los cuatro años normales de teología, más otros tres para conseguir el doctorado. Y ahora debo hacer una digresión sobre aquellos años de estudio para esclarecer mi conocimiento y desconocimiento del padre Delp.

Me voy a referir a las limitaciones que, años después, ya de regreso en El Salvador, detecté, al pensar en los años de Sankt Georgen. Lo hago sin ningún masoquismo y, espero, sin ser injusto con nadie. He escrito de esto más largamente en un libro reciente: *Conversaciones con Jon Sobrino* (Madrid, 2018).

Visto desde hoy, la limitación más importante que encontré en Sankt Georgen no consistió en *lo que nos dijeron*, tal como ocurría en aquella época en otros teologados, donde se enseñaba teología tradicional, preconciliar. La limitación consistía en *lo que no nos dijeron* sobre las novedades de importancia histórica, eclesial y teológica, que salieron a relucir en aquellos años. Quiero dejar claro mi agradecimiento por *lo que nos dijeron* y por haber convivido con algunos profesores ilustrados y personas muy buenas. Pero también es verdad que tuve que regresar a El Salvador, al tercer mundo, para enterarme de novedades importantes de *las que prácticamente no nos hablaban o nos hablaron muy poco*.

En 1968, en Europa ocurrieron revueltas sociales, de las cuales algo llegó a Sankt Georgen. Pero más o menos por las mismas fechas, también en América Latina hubo *novedades* sociales y novedades hondamente cristianas. No creo que nos hablaran mucho de la teología de Gustavo Gutiérrez, ni de las comunidades eclesiales de base, de las cuales Ellacuría decía que lo más importante es que *eran de base*, es decir, *de gente del pueblo pobre*. Algo nos dijeron de Medellín, que también tuvo lugar en 1968. Sí me enteré que en Alemania habían surgido comunidades pequeñas, alabadas por los progresistas, porque garantizaban mayor libertad, creatividad y cercanía entre sus miembros. Eran comunidades de clase media. Tampoco tuve noticia del "pacto de las catacumbas", íntimamente relacionado con lo que ocurrió, y sobre todo con *lo que no ocurrió*, en el aula conciliar del Vaticano II.

De estas lagunas fui tomando conciencia años más tarde. Pero a mi regreso a El Salvador, en 1974, me vino a la mente otra cosa, que me desasosegó hondamente. En el país comenzaba un reguero de asesinatos, entre ellos centenares de laicos cristianos —y no cristianos. Y por primera vez en la historia salvadoreña, aunque en 1970 fue asesinado un sacerdote, también ocurrieron asesinatos de sacerdotes y religiosas, abundantes, injustos, indignantes. Escribí entonces que se estaban rompiendo no ya *las reglas del bien*, sino *las reglas del mal*. Estos asesinatos, en especial los de nuestros compañeros jesuitas, nos impactaron

hondamente, y ante ello reaccionamos lo mejor que pudimos y con lo mejor que teníamos. Entonces, me vino el desasosiego mencionado. En los siete años de Sankt Georgen, no nos habían hablado, o no habían insistido, en los mártires actuales, ni en los mártires cercanos. Y que yo recuerde, no hicieron del padre Delp un tema importante para la teología. En cualquier caso, no recuerdo haber escuchado cosas fundamentales de él.

En El Salvador, conocí a Martin Maier, joven jesuita alemán, que vino a estudiar la teología que hacíamos nosotros. Y por coincidencia, al poco de llegar Martin, ocurrió el asesinato de los jesuitas y las trabajadoras de la UCA. Con el tiempo, nos hicimos muy amigos. Hablé mucho con él de los mártires jesuitas de nuestro tiempo, en El Salvador y en Alemania. Martin me contó historias martiriales de jesuitas de Alemania y de muchísimos otros, unos 200, asesinados en Polonia. Para ambos, ha sido y sigue siendo muy importante tener presente a los mártires, a los de aquí, a los de allí y a todos a quienes les han arrebatado su vida por luchar por la justicia. Años más tarde, estando de visita en Múnich, le pregunté si podía llevarme a conocer algún campo de concentración. Me llevó a Dachau. Lo que más me impresionó fue el silencio absoluto de todas las personas que entraban al campo.

Una segunda limitación de Sankt Georgen, relacionada con la anterior, tiene que ver con Dietrich Bonhoeffer. En cursos y seminarios, Bonhoeffer salía a colación con frecuencia. Los profesores hablaban de él, en el contexto de *la secularización*, como realidad cultural y social, y de sus raíces, reales o posibles, en la tradición bíblica y cristiana. En este contexto, era normal que las palabras de Bonhoeffer que más oí citar en clase fueran que hay que vivir *etsi Deus non daretur*, *aunque no hubiera Dios*, lo que los profesores trataban de explicar con mayor o menor fortuna.

Pero que yo recuerde, en público —quizás sí lo hacían en los seminarios especializados—, no nos hablaron de lo que a mí más me impresionó de Bonhoeffer. Entre sus escritos, el poema sobre los hombres que van a Dios y lo encuentran clavado en una cruz. "Los cristianos permanecen con Dios en la pasión", concluía. Enseñando cristología en El Salvador, recuerdo que en clase se hacía un gran silencio al escuchar estas palabras y las de Moltmann sobre *El Dios crucificado.*

Y lo más sorprendente es que en Sankt Georgen, no oí hablar del Bonhoeffer que había pertenecido a un grupo que quería eliminar a Hitler. Los nazis lo descubrieron, lo apresaron y lo ejecutaron. Para ser sincero, no sé si en Sankt Georgen se hablaba mucho o poco de esas cosas. Al menos, no me enteré. Y cuando después me enteré, mi extrañeza fue grande.

Leyendo a Martin Maier, he sabido que Bonhoeffer coincidió con el padre Delp en la prisión de Tegel, aunque se desconoce si entraron en contacto. Sí

me impactó que desde el 8 de julio de 1998, la estatua de Dietrich Bonhoeffer está, junto con la de Mons. Romero, en el centro de la fachada de la abadía de Westminster, en Londres, como uno de los diez mártires de las iglesias cristianas en el siglo XX.

Para no ser injusto con Sankt Georgen, debo decir que otros compañeros jesuitas tuvieron, o pudieron tener, una impresión distinta sobre el silencio de los mártires actuales. Y también debo reconocer que mi interés teológico y teologal en aquellos años se concentraba en *el asunto de Dios*, *si existe o no existe*, un problema personal que comenzó en 1960 con el estudio de la filosofía, en Saint Louis (Estados Unidos). Las víctimas y los mártires no me interesaban mucho. En cualquier caso, es comprensible que los jesuitas ya mayores de Sankt Georgen, que habían vivido la guerra, algunos las dos guerras, no quisieran abrir heridas muy dolorosas con esos recuerdos. Así concluí que no es fácil mantener vivos a los mártires, pero que sí es vital.

4. La variedad de martirios

Más novedosamente de lo que he hecho en otras ocasiones, voy a analizar ahora la *variedad de martirios* y la *importancia de tener en cuenta lo concreto de cada uno de ellos*.

Nada impide que sea posible y bueno buscar *algo esencial en todo martirio*, pero pienso que hay que hacerlo con cuidado. En mi opinión, desde *un punto de vista histórico*, lo común a todo martirio es que los mártires no simplemente mueren, sino que *son matados*, y en el mundo actual, son matados *por estar con seres humanos oprimidos y por salir en su defensa*. Y desde *un punto de vista cristiano*, lo común es que los mártires nos remiten a Jesús de Nazaret. Son los que se parecen en vida y en muerte a Jesús de Nazaret, aquellos a quienes suelo llamar *mártires jesuánicos*. Y son también los que como pueblo viven en penuria y opresión, y los que, con toda la analogía del caso, *viven crucificadamente*. Siguiendo a Ellacuría, los llamamos *pueblo crucificado*.

Y si en estas cuasi-definiciones alguien echa en falta a Dios, recordemos lo que dice Puebla sobre la opción que Dios hace por los pobres y oprimidos. "Los pobres merecen una atención especial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren. Hechos a imagen y semejanza de Dios para ser sus hijos, esta imagen está ensombrecida y aun escarnecida. *Por eso, Dios los defiende y los ama*". Ser matados por defender al oprimido, nos hace semejantes, de algún modo y en cuanto es posible, a Dios, y más en concreto, a su hijo Jesús. Vivir reprimidos y oprimidos hace a los pobres referentes de la defensa y de la ayuda de Dios. Según esto, en nuestros días y para los creyentes, no se puede concebir el martirio sin tener presente *la realidad de Dios*.

El importante asunto de la diversidad del martirio ya se planteó hace años, según *las razones* que movían a los victimarios a matar cristianos: había

martirio cuando la muerte era causada *in odium fidei*, tal como lo ha formulado tradicionalmente la Iglesia jerárquica, y cuando era causada *in odium iustitiae*, tal como se empezó a formular hace unos años. En un breve artículo de 1983, Karl Rahner zanjó la cuestión: "¿Por qué no habría de ser mártir un Monseñor Romero, por ejemplo, caído en la lucha por la justicia en la sociedad, en una lucha que libró desde sus más profundas convicciones cristianas?". En América Latina, la cuestión de ser mártir, y de ser santo, se zanjó sin discurrir mucho. La tarde que mataron a Mons. Romero, una mujer campesina, llorando, decía: "Han matado al santo". Y pocos días después, Pedro Casaldáliga escribía: "San Romero de América, pastor y mártir nuestro".

De todas formas, pienso que todavía en muchos lugares la noción de martirio está relacionada intrínsecamente con algo religioso. Si se me permite un recuerdo personal, cuando asesinaron a los mártires de la UCA, yo estaba en Tailandia. Un joven convertido al cristianismo me preguntó con incredulidad: "en su país, ¿hay bautizados que asesinan sacerdotes?". No se le ocurrió que los victimarios no habían actuado, equivocadamente o no, por razones religiosas, ni que los mártires no entregaran la vida por razones religiosas.

Entre nosotros, no hay problema alguno en el análisis de las razones del martirio. Pero cada vez me ha ido impactando más la diversidad de *cómo los mártires han sido matados*. *Pedro* fue matado en el horroroso y prolongado suplicio de una cruz, el cual llegó a los romanos de los persas. Este suplicio estaba reservado para castigar crímenes muy graves cometidos por los no romanos, como promover motines contra el Estado y liberar esclavos. La cruz era, en particular, un suplicio muy cruel, que pretendía impedir tales crímenes. *Pablo* fue decapitado, supongo que con rapidez, quizás con angustia, pero con dignidad y convicción acumulada de llegar a convivir con Cristo. *Sócrates*, según cuenta Platón, murió con tranquilidad tomando la cicuta. Y si no recuerdo mal, Ernst Bloch hablaba del *mártir rojo*.

También me impacta la diversidad en *el espacio y el lugar*. Mis hermanos jesuitas fueron asesinados en un pequeño campo con césped, en el recinto de una universidad. Otros, el padre Delp, en una cámara para ejecuciones, al final de un corredor de la muerte, donde tuvo que esperar un tiempo. Me impacta la diversidad en *la época, la crueldad y el heroísmo específicos*. Por una parte, ideologías dominantes represivas, nazismo, seguridad nacional… Por otra parte, movimientos de resistencia, iglesias, universidades, comunidades...

En El Salvador, me ha impactado mucho la diversidad de situaciones. *En el río Sumpul*, que fluye entre El Salvador y Honduras, los salvadoreños que intentaron huir del ejército se tiraron al río. Unos se ahogaron, pues no sabían nadar. Otros fueron asesinados por los soldados hondureños, que los esperaban en la otra orilla. *En El Mozote*, los soldados del batallón Atlacatl, entrenado en Estados Unidos, dividieron a cerca de mil campesinos en tres grupos y a cada

uno lo instalaron en un edificio distinto. Los varones, en el templo. Los niños, en una casa grande. Las mujeres, en otra casa contigua. Las mujeres separadas de sus hijos pequeños pudieron escuchar sus gritos cuando morían. Así se lo oí contar a Rufina Amaya. Cuando llegaron los soldados, se escondió bajo las ramas de un árbol. Allí pasó horas, hasta que los soldados abandonaron el lugar.

Independientemente de las coincidencias de todos los martirios y de la definición de la jerarquía, *la realidad concreta padecida* por los mártires no se debe desvirtuar, rebajar o eliminar. Cada martirio es irrepetible. Por eso, insisto en la diversidad.

Mucho de la diversidad de circunstancias en las cuales muchos hombres y muchas mujeres, ancianos, jóvenes y niños han sido matados ya lo conocía, pero a cierta distancia. He de confesar que lo que me ha movido a tomar más en serio la diversidad del martirio ha sido conocer, en estos días, las circunstancias del proceso y del martirio del padre Delp. Gracias a ello he comprendido mejor lo que se preguntaba con insistencia el recientemente fallecido Johann Baptist Metz: "cómo hacer teología después de Auschwitz".

Martin Maier describe al padre Delp en los siguientes términos:

> El hombre de la soledad creciente: disolución del orden, de la sociedad, de las relaciones auténticas. El hombre de la impotencia creciente: política, económica, histórica y moral. El hombre de la enajenación creciente: huida de las sensaciones, del entretenimiento, etc. El hombre de la masificación creciente: pérdida del propio rostro, surgimiento del tipo. El hombre de la incapacidad creciente del perdón: crueldad sin compasión. El hombre de la modernidad, para Delp, ha desembocado en una condición en la que es incapaz de Dios.

Termino con unas breves reflexiones, que van más allá del mártir Delp.

Seis sacerdotes fueron asesinados cuando Mons. Romero fue arzobispo de San Salvador. En el funeral de uno de ellos, se preguntó por qué ocurren estos asesinatos. Y sin más, dijo: "Se mata al que estorba". Y en aquellos años de finales de la década 1970, los cristianos no estorbaban por formular su fe conceptualmente. Estorbaban por ponerla en práctica. Justamente como el padre Alfred Delp.

Desde hace varios años, me ha impactado mucho un pasaje de Génesis 6. Me parece que nunca lo he escuchado en liturgia alguna. Pero es muy importante tenerlo en cuenta. En resumen, viene a decir que los seres humanos, varones sobre todo, en los albores de nuestra historia, hicieron abominaciones. Y el escritor bíblico dice: "Al ver el Señor que en la tierra crecía la maldad del hombre y toda su actitud era siempre perversa, se arrepintió de haber creado al hombre en la tierra, y le pesó de corazón". Y dijo el Señor: "borraré de la superficie de la tierra al hombre que he creado". Sin embargo, se fijó en Noé, hombre justo y correcto. Y aunque envió un diluvio, ofreció la salvación a Noé,

su familia y sus descendientes. Dicho en palabras sencillas, Dios se arrepintió de haberse arrepentido. El Antiguo Testamento prosigue contando cómo Dios empuja la historia hacia adelante, mezclada siempre con abominaciones. Poco a poco, fue apareciendo la idea de que los justos que sufren traen salvación.

No sé si Dios se arrepintió de haber creado la tierra, al ver los horrores de los campos de concentración, de los bombardeos de las ciudades, de la explosión de la bomba atómica... Pero mujeres y hombres como Anne Frank y Alfred Delp mueven a Dios a cambiar su horror y a buscar la salvación. Y como ellos, muchos otros, con su sufrimiento, traen salvación.

Ignacio Ellacuría dijo, en Barcelona, el 6 de noviembre de 1989: "Nuestra sociedad está gravemente enferma y hay que revertirla con todos los pobres y oprimidos". El 13 de ese mes, llegó a San Salvador y el 16 fue matado. Ellacuría veía el mundo como Dios en Génesis 6 y como muchos en la sSegunda gGuerra mMundial. Sus palabras fueron más suaves, pero muy fuertes: "nuestra sociedad está gravemente enferma". Y como ya vivía del Nuevo Testamento, no reclama a Dios que se le ocurra aniquilar la tierra. Sí nos reclama a todos que hay que salvarla para evitar "un destino fátidico y fatal", para lo cual "hay que revertir la historia". A Alfred Delp estas palabras le hubiesen sonado muy bien.

Ya he comentado la oscuridad en que viví durante diez años con respecto a Dios. Con esa oscuridad regresé a El Salvador en 1974. Una vez allí, tuve la experiencia de una *primera irrupción*: irrumpieron los pobres reales, que no había conocido en 1957-1958. Son los que no dan por supuesta la vida, ni la salud, ni la educación, ni el descanso, ni las vacaciones.

Y poco después, tuve la experiencia de una *segunda irrupción*: irrumpieron los mártires, hombres y mujeres, muchísimos de ellos cristianos, que salieron en defensa de los pobres y oprimidos. Y fueron matados. Y junto con ellos, irrumpió el pueblo crucificado.

Y en medio de esas irrupciones, *asomó* Dios. No digo que irrumpiera con claridad meridiana y avasalladora, tal como lo hicieron los oprimidos, pero sí se dejó ver como misterioso misterio.

Ellacuría, por su parte, en su último artículo teológico, "Utopía y profetismo desde América Latina", muestra la convicción de los hombres nuevos, "que siguen anunciando firmemente, aunque siempre a oscuras, un futuro siempre mayor, porque más allá de los sucesivos futuros históricos, se avizora el Dios salvador, el Dios liberador".

Por mi parte, en estos largos años en El Salvador, y conociendo de oídas a cristianos como Alfred Delp, procuro caminar con todos los hombres y mujeres, en cuyos rostros se ha asomado Dios.

San Salvador, 28 de febrero de 2020.

En las obras del Padre: testimonio y salvación desde la perspectiva joánica[1]

Mauricio Murillo, S. J.
Departamento de Teología
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"
San Salvador, El Salvador

ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με… (Jn 9,4)

De la tradición bíblica he tomado la idea de que, de alguna forma, el ser humano es copartícipe de la creación de Dios, dado el conocido pasaje de Génesis 1,26-28. Sin embargo, en un principio, esa tradición entendió y vivió la obra de Dios como redención. Por tanto, la revelación de Yahvé consiste en mostrarse primordialmente como un Dios que salva, antes que como un Dios creador[2]. De esa manera, se revierte la lógica original. Ahora bien, aquí pretendo reconstruir, a partir de aquella antiquísima tradición, no el recuento cronológico de la "historia de la salvación", sino la experiencia misma de salva-

1. Estas páginas proceden casi íntegramente del capítulo 4 de mi tesis, "Nacer 'de lo alto': filiación y testimonio. Un estudio de la dimensión soteriológica de Juan 2,23-3,21", defendida en la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología, en Belo Horizonte (Brasil), el 9 de agosto de 2019.
2. Un estudio reciente afirma que "las bendiciones antiguas de la creación y los ancestros muestran el compromiso de Yahvé con la salvación y la re-creación", mientras que "los desastres, especialmente el diluvio y la lluvia de fuego y sulfuro, anuncian el juicio venidero". Dado el tiempo en que surge esta tradición, después de la experiencia de Israel en Mesopotamia, y dado que "la habilidad de Dios para pre-ordenar el destino de le humanidad a través de bendiciones y maldiciones, reside en su acción creativa", tal como interpreta Sb 16,24, "el juicio y la salvación constituyen una tradición temprana y persistente de la comprensión del significado de los relatos" de Gn 1-11. J. Huddleston, *Eschatology in Genesis*, pp. 194-195 (Tübingen, 2012).

ción. Juan 2,23-3,21, al igual que otras síntesis neotestamentarias, reinterpreta esa "historia". El trasfondo de la síntesis de Juan revela que la salvación conlleva una nueva creación, pues tal como ahí lo indica expresamente, se nace "del agua y del espíritu". Todo corresponde a un plan divino: "es necesario que nazcan de nuevo —de lo alto" (δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν, Jn 3,7b)[3]. Una vez renacido, el creyente redescubre en el discipulado la invitación de Jesús a "trabajar en las obras de quien lo envió" (*cfr.* Jn 9,4), esto es, la voluntad de Dios.

Este estudio aborda la relación entre la acción salvífica divina y la *sinergia* que propone el evangelio de Juan, a la luz de 3,21. La clave hermenéutica para establecer y articular esa relación es la noción de las "obras". El paradigma de comunión de Juan no está disociado de la economía de la salvación. De ahí que, para suscitar un proyecto salvífico, Jesús insiste en poner como modelo su relación con el Padre: "[que] todos sean uno, y así como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, también ellos estén en nosotros para que el mundo crea que tú me enviaste" (ἵνα πάντες ἓν ὦσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας, Jn 17,21b). Esta experiencia vital entraña, o "carga", un "fruto". En otras palabras, un testimonio, tal como lo sugiere la imagen de "la vid y sus sarmientos": "quien permanece en mí y yo en él, este *carga, produce,* abundante fruto" (ὁ μένων ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν αὐτῷ οὗτος *φέρει* καρπὸν πολύν, Jn 15,5). La "permanencia" en la vid no solo es fundamental para la experiencia del don de la salvación, sino que, desde ella, se colabora, dando testimonio de la fe.

1. El acontecer de la salvación

La tradición bíblica afirma que la salvación del pueblo y de los seres humanos "pasa" por una experiencia particular de "filiación". En "Israel", esa experiencia consiste en la autopercepción y "la obediencia" al llamado paternal de su Dios. En los seres humanos, en la apertura y la confianza, en extender

3. El verbo δεῖ (*ser necesario*) parece hacer referencia al designio divino. Por tanto, en la perícopa tendría un acento soteriológico bien marcado. El predicado coincide con las dos exhortaciones previas de Jesús, introducidas por el solemne ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι (*amen, amen*, te digo), la fórmula que encabeza el versículo 11, que habla de la obra testimonial del Hijo del hombre. No es fortuito, entonces, que pasajes como Jn 9,4 mantengan este tenor. Mientras que la frase γεννηθῆναι ἄνωθεν, tal como sucede en Jn 3,3, tiene un significado intencionadamente ambiguo. El infinitivo pasivo γεννηθῆναι puede significar tanto "nacer" como, literalmente, "ser generado", mientras que el adjetivo ἄνωθεν, que literalmente significa "de lo alto" o "de arriba", admite también el uso coloquial "de nuevo" o "nuevamente". Según Jn 3,4, Nicodemo lo comprende en este último sentido, mientras que Jesús, irónicamente, habla en sentido literal, es decir, "de lo alto". Es un típico "malentendido" joánico, un recurso utilizado conscientemente por el autor para dar un sentido nuevo o para una aclaración teológica de su protagonista.

la mano y reconocer que nadie puede caminar en soledad, desvinculado de los otros, y en la posibilidad de una coexistencia más integral y esperanzadora. La experiencia del "pueblo escogido" de Yahvé o del pueblo de la "nueva alianza" es reflejo de una vivencia filial, colectiva o personal, que, en el fondo, no hace sino testimoniar la presencia divina real y eficaz, en una palabra, "salvífica", que devuelve la confianza perdida, a raíz de una pretendida, y exacerbada, autonomía individual.

La presencia del Dios trascendente y "real", ajeno a conceptualizaciones y dogmatismos innecesarios, se instala en la experiencia humana. Desde ella, Jesús ilumina la tradición recibida "de los suyos". En las Sagradas Escrituras, sabe leer y descubrir esa vivencia. De esa manera, junto con el movimiento de fe que desencadenó, proclama a Dios como "Padre" y, por ende, él mismo se proclama "Hijo". Y, subsecuentemente, a sus seguidores los declara también "hijos" e "hijas". El legado que Jesús deja a sus discípulos es la única experiencia desde la cual se tuvo y se "tiene" acceso a la relación con Dios-Padre. Ahora bien, la filiación adoptiva revelada por Romanos 8,14-15 y por Juan 3,5-7, derivada de la confesión de fe, es dada por la inagotable acción del Espíritu, pues dicha filiación aún debe encarnarse en el proyecto de vida, personal y colectivo, del sujeto de fe.

Así acontece la salvación continua del cristiano, todavía esperanza y promesa. Esto abre la posibilidad para la escatología futura, desde la cual se proyecta la gracia de la salvación. Ahora bien, según la perícopa de nuestro estudio, esa gracia irrumpe en la vida humana en el momento presente, pero el tiempo en el cual acaece lo que se ha estado esperando durante siglos es una incógnita. Quizás Juan no rompe con la tradición apocalíptica, que visualiza "el final de los tiempos", sino que, más bien, lee ese *kairós* como una experiencia vivida. Esto es fundamental para comprender la *praxis* comunitaria propuesta por el cuarto evangelio, en concreto, Juan 3,21.

Antes de adentrarnos en la comprensión soteriológica del evangelio de Juan, consideraremos, a partir de las últimas investigaciones, el concepto de "salvación". Luego, exploraremos la escatología joánica, en particular, la supuesta alternancia de una salvación presente y otra futura.

1.1. Connotaciones de la "salvación"

En el Nuevo Testamento, "salvación" y "salvar" (σωτηρία y σῴζω) son las voces más recurrentes. De hecho, han adquirido una connotación teológica bastante marcada. Otras voces como "desatar" (λύω), "liberar", "proteger" (ῥύομαι), "preservar" y "rescate" (λύτρον) aportan diferentes matices[4]. Estas

4. W. Mundle y J. Schneider, "Redención", en L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. 4, pp. 54-66 (Salamanca, 1990).

voces adquieren carga teológica en la medida en que acompañan la actividad de Jesús y, obviamente, la de Dios. Así, "salvación" (σωτηρία) incluye también "preservación", "liberación" y "redención". El ser humano es redimido o liberado de situaciones que le impiden ser imagen y semejanza de Dios, como el pecado, los malos espíritus y otras fuerzas externas. La salvación conlleva también un "para", que apunta a la preservación, a mantener vivo y a la resurrección.

La raíz ישע (*yš'*), traducida la mayoría de veces por la Septuaginta como σῴζω o σωτηρία, en su forma *hifil*, posee una variada gama de significados: "ayudar, rescatar, perdonar la vida, salvar, venir en la ayuda de, defender la causa de". Por otro lado, el sustantivo ישועה (*yšu'h*) es normalmente traducido como "salvación" (σωτηρία)[5]. Además, existen otras voces que quizás acentúan más el matiz "redentor" de "salvación", como es el caso de גאל (*ḡ'l*) o פדה (*fdh*). El latín conservó esa connotación, pues *redimere* y *redemptio* refieren a "compra" o "pago". Estas dos connotaciones coinciden con el significado de las raíces hebreas, a saber, el pago de un rescate para devolver la libertad y la dignidad a un pariente o protegido, lo cual caracteriza a la institución del "goletato" bíblico. La variedad de matices y connotaciones apuntan, en definitiva, a un mismo hecho o acto divino.

Ahora bien, en los relatos bíblicos, la "salvación" implica, por lo general, un agente que realiza, o al menos propicia, la acción de salvar como el *go'el*. El sustantivo "salvador" (σωτήρ, *sóter*) indica esa función, que, en el Nuevo Testamento se utiliza veinticinco veces como título. Ocho veces referido a Dios y diecisiete veces a Cristo, en textos con una clara carga escatológica. En este último caso, remite a una experiencia fundamental, desde la cual se confiesa a "Jesucristo". Probablemente, el antecedente más antiguo de esta particular confesión cristológica se encuentra en Filipenses 3,20: "por tanto, nuestra ciudadanía está en los cielos, de donde esperamos a Jesucristo salvador y señor" (ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν).

Aunque hay quien sostiene que "salvador", allí y en ese momento, no hace aún referencia a un título cristológico, porque se trata de un juego de palabras, a propósito del nombre propio, Jesús es, sin duda, el agente esperado —junto con Dios— de la salvación. Es una esperanza vivida y confesada, que recurre a la tradición bíblica y a la piedad religiosa de su entorno para expresar su fe. En ellas encuentra las imágenes y las ideas que nutrieron y nutren la experiencia salvífica de Cristo. Las figuras preferidas son la del siervo de Yahvé, evocada en 2 Corintios 5,21; la del "hijo de David", de Marcos 10,47b; y la más cercana del

5. D. J. A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 4, pp. 338, 333 (Sheffield, 1995).

"cordero de Dios", de Juan 1,29. Asimismo, la imagen del "Hijo del hombre", en Juan 3,14b-15, y la del "Hijo unigénito", en Juan 3,17-18.

Baste el siguiente ejemplo de la tradición veterotestamentaria para ilustrar las connotaciones concretas de la noción de "salvador". Según el Salmo 35,1-3, Dios no solo es el "salvador" del salmista, sino también su "salvación", encarnada en "un rey guerrero":

> […] lucha Yahvé contra mis adversarios, batalla contra quienes me combaten, agarra el escudo y la armadura y levántate en mi defensa, vacía la lanza y la jabalina contra quienes me persiguen, di a mi vida: "yo soy tu salvación".

El texto invoca con un lenguaje militar la defensa de Dios ante los enemigos que persiguen al "justo". Pide a Dios que luche a su favor para preservarle la vida. Al final, lo implora: "di a mi vida: 'yo soy tu salvación'" (v. 3). No es extraño, entonces, que el lenguaje coloquial preserve esa acepción concreta, ya que, por lo general, uno "se salva de" algo que amenaza su vida o su bienestar. La salvación se contrapone a un peligro inminente, en medio del cual Dios se perfila como el último recurso, en quien se deposita la fe "para que nos proteja y nos defienda del enemigo". El sentir de mucha gente sencilla creyente no dista mucho de este salmo. No es raro encontrar en el Antiguo Testamento palabras cuyo significado remite a lo que ha de entenderse como "salvación".

El salmista "David" halla la salvación en el campo de batalla, mientras que el pueblo del éxodo la encuentra cuando Yahvé lo "saca de Egipto", con "mano fuerte" y "signos y portentos, grandes y terribles", tal como lo recuerda Deuteronomio 6,21-22 (*cfr.* Ex 7,3b.5). Más tarde, en Éxodo 66,4ss, la salvación es "alimento" caído del cielo. Juan 6,31-33 rescata la imagen y la aplica a Jesús. Curiosamente, en estos textos aparece la raíz יצא (*yts'*), que significa "sacar". La raíz aparece en la descripción del acto que Dios realiza a favor de Israel. Por tanto, no solo es su liberación, sino también la conducción de "su pueblo", a través del desierto. La imagen diurna de "la columna de nubes" y la nocturna de "la columna de fuego", de Éxodo 13,21, ilustra esa acción divina.

Es interesante observar la capacidad que esas imágenes y signos de la salvación poseen para identificarse con el agente que las ha producido o provocado. Al parecer, la salvación no reside tanto en el gesto o el elemento por medio del cual se salva o se redime, sino en el agente salvador, tal como lo explicita el Salmo 35,3b. En ese mismo sentido, el evangelio de Juan utiliza la noción de "permanencia" para desarrollar el tema de la mutua relación del Padre con el Hijo como paradigma de la relación entre el discípulo y Dios. Al identificar al "salvador" con "su salvación", la comunidad de discípulos entiende que su común unión descansa en "la permanencia" en la comunión divina entre el Padre y el Hijo, lo cual les facilita una vida nueva, salvífica, en Dios.

Por otro lado, en virtud de esa comunión, Jesús es identificado con varias imágenes salvíficas: "el cordero de Dios" (Jn 1,29b), "el Hijo del hombre" (Jn 3,13), la "fuente" de la que "brota agua para la vida eterna" (Jn 4,14), "el pan de vida" (Jn 6,35b), "la luz del mundo" (Jn 8,12b; 9,5), anunciada en el prólogo como imagen del *logos* de Dios; "el buen pastor" (Jn 10,11) y "la puerta" (v. 9). Finalmente, en el relato de la resurrección, de Lázaro, tenemos la identificación más abstracta: "yo soy la resurrección y la vida (ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή, Jn 11,25). Casi siempre, estas imágenes están precedidas por la proposición "yo soy", la cual desemboca en la identidad, más profunda e interpersonal, con el Padre, tal como lo da a entender escandalosamente Juan 8,12, que guarda un paralelo con Juan 3,14b.

Juan no solo identifica a Jesús como "el salvador" y "la salvación", sino también como "el hijo". La "fe en su nombre" es condición para la filiación divina (*cfr.* Jn 1,12). "Hijo" no es solo una imagen mesiánica. La condición de "Hijo" de Jesús es su propia experiencia, de la cual da testimonio como prenda de salvación. "[P]ero el que no cree es [o está] ya juzgado, porque no ha creído en el nombre del hijo unigénito de Dios" (ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεου, Jn 3,18bc). De esta manera, nos encontramos con "el juicio escatológico", realizado "ya" ahora, en el presente.

1.2. El tiempo de la salvación

En 1935, C. H. Dodd, al tratar la inminencia o la "cercanía" del reino de Dios en los dichos de Jesús, sostenía que el *eschatón* se había "desplazado del futuro al presente, de la esfera de la expectativa a la de la experiencia realizada". Refiriéndose en seguida a Juan, afirma que "cuando el cuarto evangelista presenta las obras de sanación como 'signos' de la llegada de la 'vida eterna' a los hombres", "el máximo objetivo de la llegada del reino", "representa el ministerio de Jesús como escatología realizada"[6]. De esa manera, actualiza literalmente lo que la apocalíptica proyecta al "final de los tiempos".

De esa manera, Dodd refuerza posturas radicales como las de Bultmann y Käsemann[7], quienes sostenían que "la escatología presente" es característica exclusiva de Juan. Es bien sabido que para Bultmann, los vestigios de "la escatología futura" eran indicio sospechoso de correcciones eclesiásticas posteriores al texto[8]. En la actualidad y sin llegar a este extremo, según Cornelis Bennema,

6. C. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, p. 41 (Glasgow, 1961).
7. C. Bennema, *The Power of Saving Wisdom. An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel*, p. 12 (Tübingen, 2002).
8. R. Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary*, p. 261 (Oxford, 1971). En el comentario de Jn 5,28, Bultmann afirma, en el contexto de la escatología presente

prácticamente "todo mundo está de acuerdo en que la soteriología de Juan tiene una dimensión realizada, *i. e.*, para Juan, vida eterna-salvación es una realidad presente (sin negar una posible consumación futura)"[9].

En ese mismo sentido, Jörg Frey constata el "consenso de los exegetas de que Jn 4,23 y 5,25 enfatizan la presencia de los dones escatológicos, *i. e.*, la verdadera veneración de Dios (4,23) y la comunicación de la vida (eterna) (5,25), en un momento dado en el tiempo". La dificultad se presenta al introducir el tema de "la última hora" y del "último día", "en el contexto inmediato de esos dos versículos"[10]. El propio evangelio expresa bien este problema, al afirmar que "viene la hora, y es ahora" (ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν). El contraste entre Juan 5,25 y 5,28-29 es evidente. Cabe preguntarse, entonces, a qué refiere ese "ahora" (νῦν). ¿Al ministerio de Jesús, a su pascua o a la proclamación postpascual, guiada por el Paráclito?

Frey identifica dos grandes líneas de pensamiento escatológico, a saber, la "noción de que la vida eterna es una 'posesión' presente (Jn 3,16; 3,36)", lo cual hace que el creyente pase "del ámbito de la muerte al de la vida (Jn 5,24)"; y la idea de que "la resurrección de los muertos y el Juicio final, ubicados en el futuro escatológico del 'Último día' [es un] 'drama' que parece estar expresado en Jn 5,28-29"[11].

Al revisar la investigación de esta aporía escatológica, Frey se fija en el prejuicio modernista, que "cierra filas" alrededor de "la escatología presente" como visión auténtica del evangelista e interpreta que los "testigos que habían comenzado a hacer frente a la demora de la *parousía*, desarrollaron una escatología, que abandonó las expectativas apocalípticas del período más temprano"[12]. En los siglos XVIII y XIX, el evangelio de Juan es bien acogido por el pensamiento moderno. Autores de renombre como Herder, Schleiermacher, Baur y Wellhausen no ocultan su preferencia por él. Encuentran que su autor, según Frey, es

> un pionero de la interpretación moderna, por su posición crítica ante los relatos de los milagros, por su concentración en la palabra y el Espíritu y por

---

de Jn 5,25, que "los versículos 28ss han sido agregados por el editor para reconciliar los versículos 24-25 con la escatología tradicional".

9. C. Bennema, *The Power of Saving Wisdom*, o. c., p. 12.
10. J. Frey, "Eschatology in the Johannine Circle", en G. Van Belle, J. G. van der Watt y P. Maritz (eds.), *Theology and Christology of the Fourth Gospel*, p. 47 (Leuven, 2005). El "ahora" de la escatología presente no debe obviar "su hora". Cabe preguntarse, por tanto, si se refiere a la resurrección o a la muerte de Jesús, puesto que el evangelio de Juan no lo aclara. Sin embargo, la cuestión más importante es el tiempo escatológico, que da pie a una de las aporías principales del evangelio.
11. *Ibid.*, p. 48.
12. *Ibid.*, p. 53.

cuestionar las expectativas apocalípticas, que ya no podían ser consideradas como parte de la verdad cristiana[13].

Bultmann, heredero de esta "idealización" de Juan, sostiene que los vestigios de la escatología futura, asociada a dichas expectativas, se debían a un editor, que habría tratado de "enmendar" o corregir, de manera "inadecuada", "los aspectos radicales del evangelista". Por tanto, no eran más que "añadidos redaccionales"[14].

Frey critica esta idealización por considerarla "históricamente cuestionable", ya que no habría sabido "integrar todos los elementos del texto joánico". De esa manera, limita la posibilidad de que este "se explique suficientemente" por sí mismo. Y lo que es peor, da "la impresión de que los resultados [de su *exégesis*] son simplemente reflejo de las convicciones teológicas del intérprete"[15]. Frey está convencido de que para captar la coherencia interna de textos aparentemente opuestos, no es necesaria la intervención de un segundo o de un último redactor[16], sino, más bien, no desvincularlos de su "contexto histórico-tradicional". Por consiguiente, "es fundamental buscar las tradiciones escatológicas activas en el círculo o en la escuela joánicas", "rumores", que circulaban en ese ámbito, tal como lo deja entrever Juan 21,23, a propósito del "discípulo amado"[17].

Es interesante que un investigador actual, Urban von Wahlde, defensor de la teoría de "las etapas redaccionales" en Juan, sostenga también la "mezcla de cosmovisiones —no apocalípticas y apocalípticas—, la cual crea muchos

13. *Ibid.*, p. 54.
14. *Ibid.*, pp. 51-52.
15. *Ibid.*, p. 55. A este propósito, el autor señala que Bultmann, influido por la filosofía heideggeriana, se decanta por el "ahora" como "tiempo de la decisión" existencial, mientras que "las especulaciones acerca de los sucesos" de una escatología futura, "comprenden impropiamente el tiempo" (p. 53). Esta interpretación se encuentra en la misma línea que su propuesta de "desmitologizar". De ahí que, para él, "el reino de Dios es una fuerza, que aun siendo en un todo futuro, determina en un todo el presente […] porque sitúa al hombre ante la decisión […] esto es, la esencia de su condición humana es siempre la última hora, y se comprende entonces que para Jesús toda la mitología de su tiempo se pusiera al servicio de esa aprehensión de la existencia humana y que a su luz comprendiera y proclamara su hora como la última". Ver R. Bultmann, "Jesús", en R. Bultmann y K. Jaspers, *Jesús. La desmitologización del Nuevo Testamento*, p. 45 (Buenos Aires, 1968).
16. Frey afirma que si hubiera "un segundo redactor o editor", este "habría entendido el texto joánico como una unidad", a pesar de sus supuestas "incoherencias", las cuales habría dejado en el texto, como deferencia para el lector y la audiencia. A diferencia del estudioso moderno o contemporáneo, esas incoherencias no le habrían escandalizado. Entonces, por qué no pensar lo mismo respecto al evangelista (J. Frey, "Eschatology in the Johannine Circle", o. c., p. 50).
17. *Ibid.*, pp. 57-58.

problemas para la interpretación" del evangelio[18]. Von Wahlde se remonta a la tradición del Antiguo Testamento para recordarnos que antes que un "final del tiempo" o "fin de la historia", "lo que comúnmente es llamado 'escatología' se refiere, en realidad, a la expectativa de la restauración definitiva, la cual acontecería después de la destrucción de Jerusalén y del exilio", en un determinado momento "dentro de la historia"[19], ya sea como bendición o como castigo (*cfr*. Jr 33,14; 51,47; 47,4). El problema es saber cuándo y cómo sucederá.

En la misma línea que Donald Gowan, Von Wahlde advierte que esa "restauración" admite formulaciones y expresiones diversas. Desde la que contempla la restauración de la nación soberana hasta la que propugna un orden social justo; desde la que vislumbra la "transformación individual" hasta la que imagina la "transformación natural". El denominador común de todas estas expresiones es "la llegada de un tiempo de transformación radical, en el cual la relación de las personas entre sí y con Dios será perfecta"[20].

La revisión de la tradición bíblica muestra claramente que la escatología futura surge en la literatura profética. Expresiones como "en aquel día", típica de Isaías, y "el día está llegando", común en Ezequiel y Jeremías, son recurrentes. En el evangelio de Juan, Isaías 32,14-15; 43,3; Ezequiel 11,19; 39,29, y Joel 2,28-29 influyen de forma determinante en su escatología. La "efusión del Espíritu" inaugura el tiempo "escatológico", en un momento específico de la historia, que el profeta desconoce. La "efusión" es un rasgo característico del evangelio, pues marca un hito en la vida de fe de la comunidad de discípulos (*cfr*. Jn 20,22)[21]. A diferencia del profeta, esta reconoce el paso, en su historia, del Espíritu prometido y comunicado por Jesús. Por eso, Von Wahlde sostiene que "el don prometido del Espíritu se realiza en el presente —esto es, como resultado del ministerio de Jesús"[22], según Juan 4,10-15.23 y 5,24-25. En consecuencia, "la escatología del evangelio de Juan es, de hecho, una interpretación del cumplimiento futuro de las esperanzas proféticas del judaísmo canónico"[23]. Así, pues, "la escatología realizada" de Dodd proviene no de la cosmovisión apocalíptica, sino de la cosmovisión "clásica" de los profetas[24].

La superación de la dicotomía no consiste en anular uno de los extremos, sino en "la integración del presente y del futuro, fusionados de tal forma que

18. U. C. Von Wahlde, "Dodd, the Historical Jesus, and Realized Eschatology", en T. Thatcher y C. Williams, *Engaging with C. Dodd on the Gospel of John. Sixty Years of Tradition and Interpretation*, p. 155 (Cambridge, 2013).
19. *Ibid*., pp. 150-151.
20. *Ibid*., p. 151.
21. Ver *ibid*., p. 152.
22. *Ibid*., p. 153.
23. *Ibid*., p. 156.
24. *Ibid*., p. 154.

expliquen el estatuto del 'ya' y del 'todavía no' del creyente"[25]. Según Von Wahlde, esto se deriva, quizás, del concepto moderno de "escatología inaugurada", el cual estaría en correspondencia con 1 Juan 3,1-3, que proclama que, en virtud de la paternidad de Dios, "seamos llamados hijos de Dios, y lo somos" (τέκνα θεοῦ κληθῶμεν, καὶ ἐσμέν). El verbo καλέω, en aoristo subjuntivo pasivo, refiere al momento determinado en el cual se recibe esa gracia, pero enseguida agrega que ese don es realidad actual. En consecuencia, "la filiación de los creyentes" es el resultado del "nuevo nacimiento en el Espíritu", mediante el cual, "el creyente se va transformando en alguien que posee la vida de Dios"[26]. El planteamiento es bastante convincente, quizás demasiado. Tal vez es más apropiado preguntarse si estaba previsto por el evangelista, o es más bien una situación de la cual sacó ventaja.

Frey propone considerar que "la interpretación del mensaje escatológico" de los escritos joánicos "solo puede ser llevada a cabo si no aislamos el texto de su contexto histórico, ni de su contexto histórico-tradicional"[27], porque allí es donde el mensaje resuena y desde donde incluso se pueden comprender sus aparentes contradicciones. Según este autor, "la comunidad joánica era consciente de las distintas tradiciones y expectativas escatológicas (como la de la *parousía*, la del juicio y la resurrección, e incluso la de la llegada del 'anticristo')", las cuales convergen en "los dichos que expresaban la certeza de vida del creyente o la posesión presente de 'la vida eterna'"[28]. Por tanto, esas visiones tan diversas deben ser "adoptadas y contextualizadas", de acuerdo con "la particular situación comunitaria". La exégesis joánica contemporánea ha detectado al menos dos contextos concretos:

> las Cartas fueron escritas cuando la comunidad joánica pasaba por una fuerte crisis. [En ellas] las tradiciones apocalípticas de la comunidad son utilizadas para caracterizar la situación como el tiempo de la decisión escatológica [mientras que] en el evangelio, las tradiciones escatológicas son adoptadas para confortar a una comunidad que sufre tribulación y aflicción[29].

Si bien, por un lado, era necesario crear conciencia de la existencia de "una nueva vida", derivada de la experiencia de fe compartida por la comunidad o las comunidades; por otro lado, había que fijar también un horizonte para abrirse, al menos intuitivamente, a la trascendencia de dicha vida o a "la vida eterna". Las

25. *Ibid*., p. 157.
26. *Ibid*., p. 156.
27. J. Frey, "Eschatology in the Johannine Circle", o. c., p. 55.
28. *Ibid*., p. 65.
29. *Ibid*., p. 82. Frey se refiere a las disputas cristológicas de las comunidades, las cuales están reflejadas en las cartas, y al conflicto del siglo I de las comunidades cristianas con el judaísmo de las sinagogas, tal como aparece en Jn 7,1-52 y, sobre todo, en Jn 9,24-35a.

cartas, sin embargo, retoman esa vida para promover la cohesión de una comunidad en crisis. Asimismo, Frey observa combinaciones curiosas en las cartas, sobre todo, en la primera: "la expectativa del 'anticristo' no solo es adoptada, sino también subrayada como interpretación escatológica de la hora presente como última hora (*cfr*. 1 Jn 2,18), y también del momento final"[30].

De esa manera, al enfrentar el acontecer y la división de las comunidades, una figura apocalíptica adquiere una nueva interpretación. La función de la nueva representación es instrumental. Pone en perspectiva escatológica o de ultimidad la desviación comunitaria, que atenta contra su unidad y contra la confesión de Jesucristo encarnado (*cfr*. 2 Jn 7; 1 Jn 4,1-6). La formulación expresa la gravedad de la situación, pues contradice la voluntad divina, transmitida por Jesús, en los discursos de despedida del evangelio. De ahí que la segunda carta (v. 8) advierta que "la recompensa abundante" surge de los frutos de la comunión.

> Cuídense a sí mismos, para que no destruyan lo que trabajamos, sino que abunde el pago. Todo el que pierde el camino y no se mantiene en la enseñanza de Cristo, no tiene a Dios; el que permanece en la enseñanza, éste tiene al Padre y al Hijo (2 Jn 1,8-9).

La escatología presente afirma que el salario por "el trabajo" y "las obras" de la comunidad será efectivo en la medida en que esta esté, en tiempo presente, unida a las enseñanzas de Cristo. No se trata de una simple adhesión doctrinal, sino de una comunión efectiva con la divinidad, dado que "la vida eterna" ya se "tiene". En otras palabras, la comunidad de fe "tiene al Padre y al Hijo". El texto advierte del peligro de echar a perder lo alcanzado hasta ese momento, con lo cual subraya la dimensión humana de esa nueva "vida" con Dios. La clave de la perseverancia es, por tanto, "la permanencia", el criterio último.

El texto recuerda "la vid" de Juan 15,1ss. Es probable que el autor de la segunda carta haya recogido esa imagen para profundizar en la necesidad de "permanecer", en un nuevo contexto comunitario. Sea lo que fuere, los dos textos coinciden en que "los frutos" del trabajo dependen de la comunión con Jesucristo. Ahora bien, si relacionamos los versículos 8 y 9 con los anteriores, observamos que la escatología futura se contextualiza en el presente de la comunidad. De ahí que Frey sostenga que "la reinterpretación de las expectativas futuras conduce a la intensa escatologización de la crisis actual, la cual es percibida como 'la hora' última", según 1 Juan 2,18[31].

El evangelio, por su lado, hace dos grandes lecturas escatológicas, que, según Frey, están recogidas en "los discursos de despedida" (Jn 13-17) y en la

30. *Ibid*., pp. 60-61.
31. *Ibid*., p. 65.

sección dedicada al "ministerio público" de Jesús (Jn 1,19-12,50). El material de trabajo del evangelista es la diversa tradición escatológica, que permea no solo a las comunidades joánicas, sino también a otras. El evangelista recurre a esa tradición para iluminar los desafíos enfrentados por su comunidad, en un determinado momento histórico. Los "discursos", al parecer, responden a "los problemas de la Iglesia postpascual", una Iglesia que resiente la pérdida de la vida pasada y que se enfrenta a una nueva realidad, en la cual experimenta "el mundo" como lugar hostil (*cfr.* Jn 15,18ss), mientras que "el Señor parece ausente y la promesa de su presencia, incluso su *parousía*, se vuelve cada vez más dudosa"[32]. El autor se refiere a este sentimiento como "la invisibilidad de Jesús". Por eso, la sección enfatiza cómo comprender su presencia, ante su inminente partida hacia el Padre. De hecho, el texto transpira cierto aire de aflicción, aunque invita también a la esperanza.

> Amén, amén, les digo que llorarán y se lamentarán, mientras el mundo se alegrará; ustedes estarán tristes, pero su tristeza se convertirá en alegría. Cuando la mujer está por parir tiene angustia, porque viene esta hora; pero cuando nace el niño, no se acuerda más del sufrimiento por la alegría que un hombre haya nacido al mundo (Jn 16,20-21).

Por tanto, "los discursos de despedida" invitan a la comunidad a abrazar la esperanza de la *parousía* y a tomar conciencia de que "la presencia de Jesús y del Padre puede ser experimentada en el Espíritu (*cfr.* 14,23) [simultáneamente] enfatizan que los discípulos participan ya de todos los beneficios de la salvación"[33]. En este contexto surge, significativamente, la promesa del envío del Espíritu paráclito, "el defensor" y "el consolador" de la comunidad de los discípulos, cuya función reveladora consiste en fortalecerla.

En cambio, los textos sobre "el ministerio público de Jesús" revelan otra expectativa escatológica. Frey señala que el tema aparece por primera vez en Juan 3, donde "el evangelista parece ser consciente de que está desarrollando un nuevo tipo de lenguaje soteriológico"[34]. Poseer "la vida eterna", como hemos visto, equivale al "reino de Dios". De acuerdo con esta nueva formulación, la salvación ya "no solo se espera, sino que se vive como don presente"[35]. A pesar de que "tener vida eterna" está en presente, su modo subjuntivo indica aún una eventualidad, si de hecho se llega a creer en el Hijo. De todas maneras, no se relega a un futuro distante. En el contexto del juicio escatológico, Juan 3,18, le imprime un sentido de "presente" más claro.

---

32. *Ibid.*, p. 68.
33. *Ibid.*, p. 69.
34. *Ibid.*, pp. 72-73.
35. *Ibid.*, p. 73.

En Juan 3,36, el Bautista testimonia que "quien cree en el Hijo tiene vida eterna; pero el que no cree en el Hijo no verá la vida" (ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωήν) o "el reino de Dios", tal como Jesús le advirtiera antes a Nicodemo. Aquí la dificultad consiste en que el verbo "creer" está, ahora sí, en presente, pero el verbo "ver" está en futuro, lo cual apunta a un juicio escatológico posterior. Según Frey, "los dichos en tiempo futuro no pueden ser tratados como adiciones redaccionales, pues expresan al menos la noción de una experiencia futura de vida o muerte". Asimismo, la fórmula "último día" expresa la idea de que la decisión presente tiene consecuencias en el futuro. Ahora bien, esto de ninguna manera anula que "la escatología presente sea una consecuencia de las convicciones cristológicas" del evangelista y de su comunidad[36].

En Juan 5,19-30, sobre todo, en los vv. 28-29, el acento vuelve a recaer en la escatología futura, aun cuando, justamente antes, los vv. 24-25 reiteran la escatología presente. Ahora es "la resurrección" la que se plantea en futuro, al mismo tiempo que se abre la posibilidad para "la resurrección de la vida" (εἰς ἀνάστασιν ζωῆς) o "la resurrección del juicio" (εἰς ἀνάστασιν κρίσεως), según "las obras" o las opciones tomadas delante de Dios. Frey sostiene que esto "no es una corrección" de los versículos 24-25, ni "disminuye el énfasis del evangelio en la decisión presente y en el regalo actual de la vida". Así, pues, "la promesa de la resurrección futura es consecuencia del regalo actual de la vida eterna" [37].

Ahora bien, aunque la posesión de este presente no coincide con "la inmortalidad", cuando la comunidad se enfrenta con "la muerte y la tribulación" a causa de su fe (*cfr.* Jn 9,34; 10,10), se siente confortada por la promesa de "la futura resurrección"[38]. Esto explica que preserve esa escatología tradicional en su seno. Frey concluye así que una "escatología presente pura es una ficción de la teología moderna, un producto de un espiritualismo exegético", que busca congraciarse con un entorno más escéptico e "ilustrado". La dimensión de la escatología presente es más bien el fruto de un reconocimiento ponderado y persistente de la fe, de una presencia transformadora, que cuida, esclarece y une.

1.3. Hacia el presente de la salvación

Gerd Theissen, al referirse al origen literario del Nuevo Testamento, afirmó que "la gente que esperaba el fin del mundo creó una literatura para la posteridad"[39]. Esta curiosa paradoja expresa dos aspectos en tensión a lo

36. *Ibid.*, pp. 74-76.
37. *Ibid.*, p. 79.
38. *Ibid.*, pp. 80-81.
39. G. Theissen, *The New Testament. A Literary History*, pp. 10-11 (Minneapolis, 2012).

largo del Nuevo Testamento: "el fin de los tiempos" y "el testimonio de vida". Este "testimonio", convertido ahora en letra, comprende la continuidad y la perseverancia en el tiempo. En cierta forma, 1 Tesalonicenses 5,1-6 ya había dejado constancia de ello. Ahí, Pablo exhorta a mantener una actitud vigilante y consecuente con la expectativa escatológica.

El concepto de "fin", en la literatura religiosa de cuño monoteísta, posee connotaciones de acontecimiento terrible y definitivo. Evoca cataclismos e imágenes de destrucción aterradoras. Esta concepción olvida, a veces, que "fin" indica, justamente, lo contrario: un acontecimiento positivo llamado "salvación". Los cristianos confrontaban su día a día desde la expectativa de la inminencia escatológica, lo cual suscitaba respuestas con diversos matices, derivadas de la encarnación continua de su esperanza.

1.3.1. Imágenes sugestivas

"Salvación", en el Nuevo Testamento, remite no tanto a un contenido doctrinal como a una experiencia, mediada, si se quiere, por la comunidad, pero que implica la adhesión libre a la fe. La experiencia no es un acto cerrado. Primero se recibe, porque es "algo dado", luego se vive, se comparte y se transmite, siempre como "algo dado". Por tanto, no depende, en última instancia, de la subjetividad. Tan es así, que surge la necesidad de relatarla expresivamente. El uso de símbolos y palabras no prescinde de la experiencia, sino que la envuelve en su contexto vital. Aunque esto parece obvio, a veces se olvida. Entonces, prevalecen armonizaciones conceptuales que la oscurecen. A este propósito es conveniente aclarar, tal como lo hace Jan van der Watt, que "un verdadero paisaje soteriológico nace, conforme las situaciones individuales juegan un papel decisivo en cómo es expresado el mensaje del acontecimiento de Cristo"[40]. La diversidad teológica y lingüística de ese "panorama soteriológico" responde, en primera instancia, a una experiencia particular de fe, y luego, a una comprensión progresiva del acontecimiento salvífico realizado en Jesús.

El "nacer de nuevo" es una de las metáforas de ese horizonte mayor. De ahí la importancia de prestar atención a esta y a las otras metáforas recogidas por la tradición neotestamentaria. El Nuevo Testamento expresa la experiencia de la salvación con lenguaje figurativo, de tal manera que el discurso lo usa de manera muy natural. Los sinópticos se valen de múltiples imágenes y del lenguaje análogo, como las parábolas, para referir la centralidad del "reino de Dios". Juan, en cambio, se vale de imágenes simbólicas para mostrar otros matices soteriológicos, quizás accesos distintos al concepto de "vida eterna". Las metáforas no dejan de ser enigmáticas, pero, tal como Brenda Colijn señala,

40. J. G. van der Watt (ed.), *Salvation in the New Testament. Perspectives on Soteriology*, p. 505 (Leiden, 2005).

"nosotros no decimos que debemos renacer, para decir con Nicodemo que hemos de entrar de nuevo en el útero de nuestra madre"[41], sino que hablamos de un nuevo comienzo, en virtud de un acto salvífico.

La salvación, según Colijn, "se nos presenta con una variedad de imágenes, procedentes de perspectivas diferentes", las cuales se pueden sistematizar en tres categorías: la salvación como "reino universal de Dios" frente a la rebeldía humana; la salvación como "liberación" del "sometimiento humano a fuerzas externas e internas"; y la salvación "como restauración de las relaciones" del ser humano alienado de Dios, de los otros y de sí mismo[42]. Estas perspectivas, combinadas con la peculiaridad de la experiencia humana, devienen en múltiples imágenes.

1.3.2. El dilema del "aquí y ahora"

Según estas perspectivas, la "salvación" es, en última instancia, una acción divina y el denominador común de las narrativas bíblicas. Los textos con mayor talante escatológico la enfatizan con más fuerza. No obstante, puede ser experimentada en el presente, con lo cual la salvación divina acontece en el "aquí y ahora" de la fe. Ahora bien, la historia narrada por el evangelio de Juan plantea la pregunta de si la gracia divina era "ya" accesible a personas como Nicodemo o los mismos discípulos que seguían de cerca a Jesús. La fragilidad y la ambigüedad de personajes como Nicodemo y Pedro se explica, probablemente, porque no habían pasado todavía por la experiencia de la pascua de Jesús. Cabe recordar que la respuesta de fe de los personajes joánicos es procesual. Sin embargo, afirmar esto categóricamente nos conduce a la disyuntiva siguiente: "¿era la salvación, la vida eterna, ya accesible durante el ministerio de Jesús (y si lo era, cómo) o solo después de su muerte y resurrección?"[43].

Si respondemos que, efectivamente, era accesible para quienes se encontraban con Jesús, entonces, ¿qué función y qué sentido tiene la cruz en la salvación? Si optamos por la segunda posibilidad, el testimonio de Jesús solo puede ser pleno a la luz de la pascua, es decir, su ministerio solo se entiende desde ella o desde la perspectiva postpascual. Algunos autores, de acuerdo con Bennema, resuelven la dificultad otorgando "plenitud" a la "fe en la salvación" después de la pascua. Por tanto, al tiempo prepascual corresponde a "una salvación parcial o una fe incipiente". En el mejor de los casos, los discípulos habrían profundizado procesualmente en su experiencia de fe y de salvación[44]. Una posición más

41. B. Colijn, *Images of Salvation of the New Testament*, p. 15 (Downers Grove, 2010).
42. *Ibid.*, p. 14.
43. C. Bennema, *The Power of Saving Wisdom*, o. c., p. 13.
44. *Ibid.*, pp. 14-15.

moderada sostiene que si bien el testimonio salvífico de Jesús irradia su gloria en la exaltación de la cruz y en la cruz, su eficacia actúa también antes de ese acontecimiento histórico, porque su testimonio siempre es eterno, de lo alto. Pese a ser más conciliadora, esta propuesta no aclara el sentido salvífico de la cruz, según Juan 3,14.

1.3.3. La pertinencia de la cruz

El sentido expiatorio y sacrificial de la pasión, para muchos autores, encabezados por Bultmann, no es característica propia del evangelista Juan. Por consiguiente, ese sentido pasa a segundo plano. Solo "la muerte de Jesús" marca "la finalización de una obra (de revelación)", "la encarnación", de donde, según Bultmann, provendría la salvación. Käsemann, por su lado, reduce la pasión de Cristo a "una mera etapa de transición en el retorno al Padre". Quizás aquí lo más significativo sería su glorificación[45]. En esta discusión, Bennema contrapone la posición intermedia de Forestell, quien afirma que "la cruz es reveladora y salvífica", porque expresa tanto "la exaltación y la glorificación" como "la culminación de la obra de revelación del amor supremo de Dios". De esa manera, la cruz es "símbolo del don de la vida eterna y medio por el cual los beneficios de la vida divina se abren a la humanidad"[46]. Aun así, la dimensión doxológica opaca, en lugar de manifestar, el rasgo expiatorio de la pasión.

Si este hubiera sido el caso de Juan, no se hubieran escatimado recursos para reducir el efecto culminante que la narrativa confiere a la pasión. Al contrario, el relato imprime más dinamismo a los personajes del episodio de Juan 19,25-30. Y en lo que atañe a la estructura retórica del evangelio, este pasaje, en sintonía con Juan 19,34, es paralelo al relato de las bodas de Caná (Jn 2,1ss), lo cual refuerza su dramatismo. Por otro lado, los distintos indicios del sentido sacrificial, por ejemplo, la imagen del "cordero", procedente de la tradición del deutero-Isaías, además de las alusiones estaurológicas, por ejemplo, Juan 3,14, no son, para George A. Turner, simples "interpolaciones de un redactor" eclesiástico, tal como pretende Bultmann, sino elementos retomados y subrayados por el evangelista y su tradición[47], tal como corrobora 1 Juan 2,2.

---

45. *Ibid*., p. 3.
46. *Ibid*., pp. 4-5. Según Bennema, Forestell "coincide con Bultmann en que la salvación está mediada por la revelación", pero se distancia de él, porque no se debe "solo al reconocimiento del ser humano como creatura delante de Dios". Ver J. T. Forestell, *The Word of the Cross. Salvation and Revelation in the Fourth Gospel* (Rome, 1974).
47. G. A. Turner, "Soteriology on the Gospel of John", *Journal of Evangelical Theological Society*, 19-4 (1976), 275. El autor subraya la relación de la imagen del cordero de Jn 1,29.36 con Is 53,7 y, siguiendo a Brown, la proyecta en el episodio

Asimismo, Turner recuerda que la salvación significa, "negativamente, salvación de" algo. En última instancia, "de la muerte"[48]. En Juan, la cruz de Jesús es "el paso" a "la vida eterna" o "el retorno" glorificado al Padre, lo cual no niega propiamente la muerte. Por eso, en la tradición más amplia de las comunidades cristianas, la cruz es símbolo de esperanza, no de muerte (*cfr.* 1 Co 1,18; 2 Co 4,10-12; 1 Jn 1,7). Al parecer, la imposibilidad de armonizar esta tradición se debe a una razón externa al texto evangélico, más que a algo que avergonzara al evangelista y a su comunidad.

La glorificación de Jesús acontece en la cruz porque su muerte es desfigurada, en un momento terrible y al mismo tiempo muy humano, esto es, en el sufrimiento, quizás la mejor expresión de la encarnación. Van der Watt, a propósito de la dimensión soteriológica de la muerte, afirma que, aunque Juan no se centra en la muerte sacrificial de Jesús, tampoco suprime esa tradición, sino que explora un sentido quizás menos expiatorio. En lugar de interpretar la muerte de Jesús como expiación del pecado del pueblo, la coloca en un contexto mayor y la interpreta como un acto "en favor de la vida del mundo"[49] (ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς), según Juan 6,51.

De esa forma, la muerte de Jesús adquiere carácter salvífico, en la misma línea que Juan 3,16-17. Pero Van der Watt va más allá e intuye, en relación con Juan 3,14; 8,28; y 12,32, que la acción de levantar (ὑψόω), que evoca la cruz como "retorno al Padre", implica que el creyente "no es parte de este mundo", con lo cual el movimiento hacia arriba se vuelve "símbolo de su salvación"[50]. Así, pues, la cruz de Jesús, en sí misma, enseña a mirar hacia arriba, hacia Dios, sabiendo que la fe en la cruz puede llevar a experimentar la vida de Dios.

En la pasión joánica, el episodio de la cruz tiene carácter contemplativo. Contempla el misterio salvífico del cual emerge una nueva criatura y una nueva comunidad. Al pie de la cruz, en un ambiente sombrío, se encuentra un grupo que ahora fija sus ojos en aquel que es elevado para la salvación del mundo, tal como Jesús había anunciado, en el discurso de Juan 3. Mientras los contempla (ἰδὼν) "desde lo alto", les anuncia: "Mujer, he ahí a tu hijo […] he ahí a tu madre" (γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου […] ἴδε ἡ μήτηρ σου, Jn 19,26-27). La presencia femenina junto a la imagen del "discípulo" destinatario de su amor, lleva a que Jesús suscite una nueva creación en la fe, en lo cual consiste su gloria: "Padre, lo que me has dado, quiero que donde yo estoy, también estén ellos conmigo,

---

del "lavatorio de los pies" (Jn 13). Asimismo, enfatiza la relación de Jn 3,14 con Jn 8,28 y 12,23.

48. *Ibid.*, p. 276.
49. J. G. van der Watt, "Salvation in the Gospel according to John", en J. G. van der Watt, *Salvation in the New Testament*, o. c., p. 116.
50. *Ibid.*, p. 117.

para que contemplen mi gloria" (Πάτερ, ὃ δέδωκάς μοι, θέλω ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ κἀκεῖνοι ὦσιν μετ᾽ ἐμοῦ, ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμήν, Jn 17,24a). Así, su martirio funda una comunidad de vida, llamada a ser, igualmente, fecunda.

1.3.4. En una comunidad de vida

Originalmente, "la vida eterna" expresa la comunión entre el Padre y el Hijo. Según Dodd, "la idea del amor del Padre por el Hijo, correspondido por este, establece una comunidad de vida entre el Padre y el Hijo, la cual se manifiesta en que el Hijo habla la palabra del Padre y realiza sus obras"[51]. Esta relación, según Dodd, puede ser entendida como "arquetípica de la relación de Cristo con sus discípulos". Así como el Hijo corresponde al amor primero del Padre, "los discípulos que son amados por Cristo, corresponden a 'Su' amor en obediencia [y] al hacerlo, comparten Su vida que se manifiesta en hacer Sus obras"[52].

La "dimensión relacional", evidente en el evangelio de Juan, es aceptada por la mayoría de los exégetas. Algunos encuentran incluso una "soteriología relacional explícita", cultivada expresamente por la escuela joánica[53]. El mismo Bennema sostiene que "el Espíritu crea una relación salvífica entre el creyente y Dios […] mediante la sabiduría salvífica presente en la enseñanza de Jesús, [luego el] Espíritu sostiene esta relación salvífica entre el creyente, el Padre y el Hijo"[54]. Según este autor, "Jesús, en tanto Sabiduría encarnada, es la *fuente* de la salvación [dado que] el Espíritu es el *agente* de la salvación, que opera como poder revelador e interpretativo de la Sabiduría salvífica"[55].

La mediación del Espíritu en la gestación de la nueva vida en Dios es innegable, de acuerdo con Juan 3,5. A partir de este punto, su protagonismo gana espacio en el evangelio, en la misma medida en que su presencia es necesaria para revelar el *logos* o la sabiduría encarnada de Dios. Sin negar ni menoscabar la importancia de la dimensión pneumatológica para la vivencia actual de la fe, Jan van der Watt propone interpretarla desde el contexto de las comunidades joánicas. "Juan no presenta una soteriología omnicomprensiva, ahistórica […] sino una soteriología moldeada por cuestiones que se han fraguado en

51. C. Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel*, p. 195 (Cambridge, 1953).
52. *Ibid.*, pp. 195-196.
53. C. Bennema, *The Power of Saving Wisdom*, o. c., p. 8. Entre sus muchas constataciones, vale la pena mencionar la de J. M. Ford, quien afirma que "la amistad del Padre y del Hijo es la que realiza la simbiosis con la humanidad", de tal manera que el *logos* "opera como amigo y encarnación del חסד de la alianza". Por eso, "el pueblo entra en una relación filial y salvífica con la divinidad". Ver J. M. Ford, *Redeemer. Friend and Mother. Salvation in Antiquity and in the Gospel of John*, pp. 7, 113 (Minneapolis, 1997).
54. *Ibid.*, p. 37.
55. *Ibid.*, p. 38.

el conflicto, por ejemplo, ¿con quién está Dios y dónde puede ser encontrado (escuchado o visto)?"[56].

El evangelio no disimula el conflicto. La narrativa señala como grupo antagónico a "los judíos". Pese a ello, es necesario preguntar quiénes son específicamente "los judíos". Su identidad se descubre en el conflicto. En concreto, en la discusión sobre "el verdadero culto a Dios" o, siendo audaz, en la polémica sobre de qué lado está Dios. Para Van der Watt, la disputa gira alrededor de dónde y con quién está Dios. El conflicto se atisba en Juan 8,54c-55a: "Es mi Padre quien me glorifica, a quien ustedes dicen que es nuestro Dios, pero no lo han conocido, en cambio, yo lo conozco" (ἔστιν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με, ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι θεὸς ἡμῶν ἐστιν, καὶ οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν, ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν). Obviamente, nadie puede dar culto verdadero a un Dios que no conoce, a pesar de la piedad ateniense encontrada por el apóstol, según Hechos 17,23. Jesús lo llama "Padre", lo cual no solo describe su cercanía íntima e insondable, sino también la exclusión de sus interlocutores, "los judíos", aun cuando, en este contexto, reclaman esa pertenencia (*cfr.* Jn 8,41b). Jesús no reconoce esa relación paterno-filial. Más bien, denuncia que la paternidad de sus contrincantes es otra (*cfr.* v. 44).

Es interesante observar que, para el autor de Juan, la disputa religiosa gira alrededor de la paternidad de Dios. No como creador de todo lo que existe, sino, en un sentido más restringido, como la relación de un padre con sus hijos, una relación familiar, próxima e íntima, la cual se traduce en tareas y "obras" de obediencia.

Juan 8 plantea el conflicto en estos términos y pregunta: "¿dónde está Dios?"[57]. En la polémica surge el concepto de salvación. Vincula la paternidad divina a una pertenencia diferente, la cual otorga una identidad específica, tal como ocurre en una familia. La pregunta separa y divide, hasta desembocar en el conflicto. Es innegable que el evangelio "carga las tintas" y arremete contra el grupo de "los judíos", que adopta una actitud beligerante frente a Jesús y sus seguidores. Van der Watt los identifica como "los discípulos de Moisés", tal como ellos mismos se llaman en Juan 9,28. Ese nombre los acerca a los fariseos y los asimila al judío celoso y observante de la ley, que reacciona violentamente contra quien sigue o escucha a Jesús, tal como lo pudo experimentar el hombre curado de la ceguera, a quien llaman "discípulo" de Jesús. El mismo Nicodemo experimenta esa animadversión en Juan 7,52. El conflicto es insoslayable. Podríamos profundizar en este personaje colectivo, pero basta señalar que confronta y acosa constantemente a Jesús y trama su muerte.

---

56. J. G. van der Watt, "Salvation in the Gospel according to John", o. c., p. 102.
57. *Ibid.*, p. 107.

En el otro extremo, no lo olvidemos, se encuentran los discípulos de Jesús, quienes tampoco pueden evadir el conflicto, ya que si los otros no reconocen "la realidad de Dios presente en Jesús", permanecen, por consiguiente, "sin Dios"[58]. Ninguno de los dos grupos antagónicos reconoce que Dios esté con su contrario, lo cual podría explicarse como falta de diálogo interreligioso o como intolerancia religiosa. Sin embargo, eso sería caer en un anacronismo. En un ambiente adverso y de rechazo, es lógico preguntarse: "¿dónde está Dios?". Dios se encuentra ahí donde la esperanza de salvación lo ubica. Por eso, Van der Watt sostiene que "la cuestión soteriológica más importante" es, precisamente, esa pregunta[59].

En consecuencia, reconocer el lugar de su revelación es fundamental. La ley y el templo no son solo instituciones de "derecho divino", para el judío, sino también lugar de revelación divina y, por tanto, garantía de salvación. Ahora, Jesús ocupa ese espacio, porque en él se "revela" su "origen", su "relación única" con el Padre, el "agente" que Dios designó "para llevar la salvación", el Padre como artífice de su obra salvífica, y, en definitiva, porque "conoce a Dios"[60]. En estos argumentos se basa la fe de la comunidad.

La fe en el Hijo abre la posibilidad para una nueva filiación de la comunidad joánica, tal como atestigua Juan 1,12-13. Por tanto, la salvación, en términos simbólicos, es descrita como un nuevo nacimiento o una nueva generación, la cual posibilita una nueva relación con Dios, a quien entonces puede llamar "Padre". La fe es clave, para Van der Watt, porque es "el medio por el cual se accede a la salvación"[61], entendida como "ser generado y nacido en la familia de Dios". Desde esa nueva condición, "la persona es capaz de participar en el mundo espiritual de Dios (3,1-8), al tener vida eterna (3,15-16), lo cual le permite experimentar esta vida con Dios en todas sus dimensiones"[62].

Así, pues, el nacimiento, elemento constitutivo por el cual se entra a formar parte de una familia, opera como una metáfora eficaz, que "activa las imágenes parentales del evangelio". En consecuencia, el modelo de fe para el discípulo es el hijo adoptado por Dios Padre, quien espera que se comporte como tal. Por eso, lo instruye y le confía las tareas propias del hijo. De esa manera, el creyente pasa a formar parte de "la familia de Dios"[63]. Al ingresar en ella, "la persona es, por tanto, resocializada en términos de esa familia". La vida de Dios "se recibe" y, una vez recibida, hace que "la persona pueda participar de [su] realidad

58. *Ibid.*, p. 104.
59. *Ibid.*, p. 109.
60. *Ibid.*, pp. 110-111.
61. *Ibid.*, pp. 119-120.
62. *Ibid.*, p. 122.
63. *Ibid.*, p. 123.

celeste"[64], lo cual imprime nueva vida a sus relaciones y sus prácticas. Nuestras intuiciones sobre la dimensión salvífica de la filiación del creyente se basan en esta tesis de Van der Watt.

La pertenencia a esta familia, según este autor, "implica una nueva identidad, unas nuevas relaciones, un nuevo estatus"[65], es decir, supone una "re-socialización" como grupo diferenciable y contrastable de su contexto. Quizás en referencia a Juan 17,15, Van der Watt afirma que "los creyentes no son sacados de sus respectivas comunidades físicas", pero "otra familia, a saber, la simbólica familia de Dios, determina sus vidas en esas comunidades [y en ese sentido] forman una anti-sociedad, descrita en términos filiales"[66]. Esto explica el surgimiento del conflicto en su contexto. El parto no solo implica felicidad, sino también una fuerte carga de sufrimiento.

La "comunidad de vida", por tanto, se fragua en el conflicto, el cual es incluso proyectado en la misión y la pasión de Jesús. La comunidad joánica postpascual se ve reflejada en la comunidad de discípulos, que une su destino al de su "maestro", no sin contrariedades ni vacilaciones, como Nicodemo. Y pese a ello, los discípulos fueron conducidos a la fe por la fe. La "salvación" es experimentada desde esa experiencia de contraste. El mundo hostil es también ocasión para la misión y el testimonio.

2. El testimonio de "las obras"

Hacia el final de Juan 3,19, aparece por primera vez en el evangelio la voz τὰ ἔργα, "las obras". Al parecer, esta es característica de Juan, porque de las 58 veces que aparece en el Nuevo Testamento, 20 se encuentran en él. Más aún, Juan 2,23-3,21 la usa en tres ocasiones, lo cual es llamativo. Aparentemente, el evangelista desea enfatizar un elemento clave para dar coherencia a la totalidad de la narración.

A lo largo del relato joánico, Jesús insiste, en sus hechos y en las controversias que estos provocan, que su testimonio no es suyo (*cfr.* Jn 5,19; 7,16b-17). En definitiva, el "testimonio" remite a "algo" o a "alguien" diferente del agente que declara. De todas formas, siempre es posible dar testimonio de sí mismo (*cfr.* 8,18). Si bien el testimonio puede ser aducido para defender o para acusar, Jesús recurre a él para fundamentar sus acciones: "pero yo no tomo el testimonio de un hombre, sino digo esto para que ustedes sean salvos" (ἐγὼ δὲ οὐ παρὰ ἀνθρώπου τὴν μαρτυρίαν λαμβάνω, ἀλλὰ ταῦτα λέγω ἵνα ὑμεῖς σωθῆτε, Jn 5,34). De esa manera, Jesús comprende su testimonio como parte del designio salvífico de su Padre.

64. *Ibid.*, p. 124.
65. *Ibid.*, p. 126.
66. *Ibidem.*

En Juan 8,12ss, la hostilidad contra Jesús es constante. Los fariseos le echan en cara que da testimonio de sí mismo y, por lo tanto, carece de credibilidad y validez. Sin embargo, una característica cristológica fundamental de Juan es que el Cristo es "el enviado". Por consiguiente, actúa en nombre de quien lo envía. Los signos, las obras y las enseñanzas apuntan en esa dirección. Por eso, la aparente contradicción que supone una lectura limitada de Juan 5,31 no se sostiene, pues la validez de su testimonio descansa en el testimonio que otro ha dado de él. El problema jurídico está bien formulado en Juan 8,14.17-18, que remite a los preceptos de la ley mosaica sobre las condiciones del testimonio forense (*cfr.* Dt 17,6; 19,15; Nm 35,30).

Aparentemente, Jesús se encuentra en un proceso de esa naturaleza, a lo largo de su actividad. Según la ley mosaica, el "testimonio es verdadero" si es ratificado al menos por dos testigos (ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία μου)[67]. Por eso, Jesús apela a su testimonio y al de quien lo ha enviado, es decir, "el Padre" (Jn 8,18-19). El inconveniente habría quedado zanjado formal y pertinentemente en Juan 5,31-40, donde comparecen dos testigos, aunque los acusadores de Jesús no pueden reconocerlos. En efecto, en Juan 5,33.37a, Juan Bautista y el Padre dan testimonio acerca de Jesús. Pero el testimonio que prevalece es el del Padre, que certifica tanto su obra como lo anunciado en las Escrituras (*cfr.* Jn 5,36.39)[68].

No obstante, lo que Jesús hace y dice está en correspondencia con su experiencia del Padre, es decir, es "lo que ve al Padre hacer" (Jn 5,19) y lo que "ha oído de él" (Jn 8,26b). Todo ello es "vida eterna". Así lo declara más adelante: "yo no he hablado de mí mismo [por mi cuenta], sino lo que el Padre, quien me envió, me ha encomendado decir y hablar. Yo sé que su mandato es vida eterna. Por lo tanto, lo que hable, así lo hablo, como el Padre me lo ha dicho" (Jn 12,49-50).

Su condición particular de hijo unigénito, en el evangelio de Juan, se manifiesta, y se testimonia, en el hecho de su envío al mundo, el cual forma parte de

67. Cabe recordar la discusión de Nicodemo con sus colegas sobre la ilegalidad de un proceso en el cual no se escucha el testimonio del acusado, ni se indaga apropiadamente (Jn 7,51). La ilegalidad del proceso, que desemboca en el relato de la pasión, muestra la obcecación de quienes "andan en la oscuridad". La ceguera, la ignorancia y la falta de fe son conceptos teológicos, íntimamente relacionados con la metáfora de "la oscuridad" de nuestra perícopa.

68. En este versículo, el recurso a las Escrituras (τάς γραφάς) es una ironía, porque pone en evidencia, de acuerdo con el contexto literario de la cita, la incapacidad de "los judíos" para conocer a Dios (*cfr.* Jn 5,18.19.37b-38). Según la lógica joánica, buscan "la vida eterna" (*cfr.* Jn 5,39-40) en el estudio de "las Escrituras", porque no conocen al Padre. Por eso, "su palabra" no permanece en ellos (τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα, Jn 5,38). No reconocer al "enviado" por Dios es desconocer a Dios y las Escrituras.

un plan de salvación divino. Juan 3,14-17 declara que la obra redentora de Dios está fundada en este acto. La "vida eterna", según estos términos, no es un acto de contemplación, desencarnado y liberado de la historia, sino que implica, por un lado, un movimiento descendente de encarnación y revelación del Hijo del hombre, y, por otro lado, un movimiento ascendente, por el cual, desde abajo, se renace "de lo alto", en virtud de la trascendencia del Hijo glorificado (*cfr*. Jn 12,23b-24.32; 17,24).

Desde esta perspectiva soteriológica, "la vida eterna" de la que Jesús habla demanda "la colaboración" literal del creyente. Jesús, en la misma línea que la exhortación de Juan 9,3, afirma que el creyente se aproxima a la luz "para que se muestre que sus obras están hechas en Dios" (ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν θεῷ ἐστιν εἰργασμένα, Jn 3,21b). La colaboración no responde a una exigencia ética, posterior a la fe. Tampoco expresa el acto mismo de creer. De todas formas, hay quien defiende que la formulación afirma que el creyente actúa "de acuerdo con la voluntad divina". Por tanto, se trataría de un acto externo y secundario. Sin embargo, tanto el texto como el hecho mismo de la salvación exigen entender la fórmula literalmente. Sin menoscabo del sujeto de la fe, revela un nuevo ámbito para el testimonio. Ahora bien, este no se fundamenta sin más en la experiencia subjetiva, como la de la muchedumbre, o la de Nicodemo ante "los signos" puestos por Jesús, sino en su testimonio.

Así lo afirma el mismo Jesús: "yo tengo un testimonio mayor que el de Juan: la obras que el Padre me ha dado para realizar, son las obras que yo hago, las que dan testimonio de mí, que el Padre me ha enviado" (Ἐγὼ δὲ ἔχω τὴν μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου· τὰ γὰρ ἔργα ἃ δέδωκέν μοι ὁ πατὴρ ἵνα τελειώσω αὐτά, αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ ποιῶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν, Jn 5,36). En el evangelio de Juan, Juan Bautista es testigo de Jesús. Según su testimonio, él es el Cristo, el que había de venir. Sin embargo, el testimonio de Jesús se dirige hacia el Padre y su obra redentora. Su garante es Dios mismo.

El trasfondo teológico de Juan 2,23-3,21 evoca "las obras" de Dios a favor del pueblo elegido. En cierto sentido, la tradición bíblica que alimenta la perícopa es una especie de testimonio de ese quehacer salvífico de Dios. "Las Escrituras" atestiguan "las obras de Dios" y dan testimonio del Hijo, tal como argumenta Juan 5,39-40. Jesús, de quien el Bautista ya ha dado testimonio (*cfr*. Jn 1,34; 3,28-36), es ahora testigo de lo que ha visto y escuchado a su Padre. Pero eso no es todo. Ser testigo implica, inexorablemente, realizar el testimonio. Por tanto, Jesús "hace" un testimonio, cuyo impulso le viene de "lo alto". Ese testimonio recorre su vida hasta su pascua. Luego, *el paráclito*, su "defensor", es enviado y da testimonio de él a la comunidad de fe y al mundo (Jn 14,26; 15,26; 16,7b-15). Esto tiene como consecuencia que "también ustedes den testimonio" (καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, Jn 15,27).

Este es el camino que el discípulo ha de "hacer". Es el camino trazado por la luz, que lo conduce hacia sí y lo salva de la oscuridad. Cuando Jesús declara, en Juan 14,6, "yo soy el camino, la verdad y la vida" (ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωη), se refiere a su testimonio, que engloba su obra, y también a la vida testimonial del discípulo, para quien él es ahora el nuevo camino. El curioso paralelo entre Juan 3,21 y 8,12[69] contribuye a aclarar la afirmación. Aparte de la dimensión cristológica, que abordaremos más adelante, ambos textos invitan a aproximarse a la luz. No solo como alternativa salvífica para no caminar en la oscuridad, sino también como posibilidad para "hacer la verdad" y para "tener vida".

Detengámonos ahora en Juan 8,12: "yo soy la luz del mundo: quien me sigue no caminará en la oscuridad, sino que tendrá la luz de la vida" (ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ᾽ ἕξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς). El predicado nominal de la primera parte de la cita recuerda el prólogo, en concreto, Juan 1,3a.9c, "la luz de los hombres […] que viene al mundo", una afirmación reiterada en 3,19b. Ahora bien, cuando Jesús se identifica con "la luz", su seguimiento adquiere una connotación inusitada. Ya no es el seguimiento de "un rabino" cualquiera, sino un camino salvífico. Nótese que la última proposición subordinada formula en futuro lo que el capítulo 3 expresa en presente. Además, su objeto directo está construido con un genitivo de finalidad[70], es decir, admite expresarlo como "la luz que conlleva a la vida". El matiz capta mejor la fuerte intencionalidad salvífica. Asimismo, "tener" esa "luz" y "tener vida eterna" suponen la apropiación del testimonio del Hijo por parte del creyente. Por tanto, según el paralelo, "la salvación" es un caminar que, en sí mismo, se expresa en un testimonio.

Las "obras" de quien se aproxima a la luz son testimonio de la fe. Sin embargo, Juan 3,20-21 advierte de la existencia de dos tipos de "obras": las que prescinden de "la luz" y las que se manifiestan "en" o "por medio" de la luz. Las primeras son "las malas obras" (πονηρὰ τὰ ἔργα) del versículo anterior

69. Y por supuesto, su réplica en Jn 12,46, al final de la gran sección "de los signos", donde resuena la perícopa de este estudio, sobre todo, en la última parte del discurso de Jesús (Jn 3,16ss). Además de la metáfora de la luz, reaparece el tema inseparable de su misión: "la salvación del mundo", pues no ha venido a "juzgar al mundo" (Jn 12,47). La "salvación" se formula de nuevo como "vida eterna" (Jn 12,50) con un matiz testimonial. Esta inclusión con nuestra perícopa y, de alguna manera, con el prólogo del evangelio subraya la relación del *testimonio con las obras y la salvación*.

70. Aunque también se puede tratar de un genitivo epexegético. Por tanto, "la luz" equivaldría a "la vida". W. Haubeck y H. von Siebenthal, *Nova Chave Lingüística do Novo Testamento*, p. 600 (São Paulo, 2009). Sin embargo, el genitivo final, por el cual hemos optado, refuerza la connotación escatológica exigida por el texto.

y las otras son las que se manifiestan como "hechas en Dios", de acuerdo con la conclusión de la perícopa. Esta dicotomía, característica del evangelio, nos coloca en la tesitura de la decisión personal, no al estilo de Bultmann, como obsesiva búsqueda de sabor existencial[71], sino como respuesta de fe en la fe. La cuestión es de qué manera, a partir del don recibido de la fe, o de su rechazo, se "colabora" o no en la acción redentora.

El acto de "creer" es fundamental para comprender mejor la salvación en el evangelio de Juan. En la tradición bíblica, el verbo "creer" parece tener una connotación particular. En efecto, la voz semítica אמן (*'mn*) denota "estar firme" o "sostenido". Por tanto, estabilidad, en su forma causativa *hifil*, que los LXX traducen por lo general como πιστεύω, admite los siguientes significados: "creer", "fiarse", "confiar" y "apoyarse"[72]. Así, pues, "creer" refiere primariamente a un acto de confianza, que el evangelio de Juan expresa de modo especial.

Oriol Tuñí señala que 36 de los 96 textos donde aparece "creer", utilizan el verbo con la preposición *eis* (hacia) y siempre "tiene como objeto a Jesús o un pronombre que está en su lugar". En doce textos, Jesús utiliza la expresión *pisteúein hoti* para referirse a su relación con Dios. Y en nueve de los dieciocho textos que utilizan *pisteúein* con un dativo, el objeto es Jesús[73]. En el evangelio de Juan, según Tuñí, "creer" no remite al creyente, sino a Dios. Esto explicaría, según él, tanto las fórmulas recogidas antes como "la ausencia del sustantivo 'fe'", cuyo "núcleo […] es el don del Espíritu que Jesús entrega en su glorificación" pascual[74].

Así, pues, "el don del paráclito" no es independiente de la misión de Jesús antes de su pascua. La fe no se caracteriza por su contenido doctrinal, sino por ser una relación dinámica entre Jesús y el creyente, que es "sostenido" y afirmado por la acción salvífica de aquel. De ahí que la fe joánica, para Tuñí, comporte la *fides qua creditur*, una dinámica de "conocimiento" recíproco en sentido bíblico, es decir, "como cercanía íntima y afectuosa"[75], y, por consiguiente, de "acogida" testimonial, que conduce al "seguimiento" discipular y, finalmente, a

71. Esto no significa que el sentido existencial sea inválido. Todo lo contrario. El peligro estriba en que el enfoque antropocéntrico relegue la dimensión teológica de la fe.
72. L. A. Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, pp. 72, 73 (Madrid, 1999).
73. J. Oriol-Tuñí, *El evangelio es Jesús. Pautas para una nueva comprensión del evangelio de san Juan*, pp. 155-156 (Estella, 2010). Los otros treinta textos corresponden a "la forma absoluta del verbo", cuyo sentido se deduce de los usos anteriores.
74. *Ibid*., pp. 156-157.
75. *Ibid*., p. 162. La relación entre conocimiento y fe se basa en su interpretación de Jn 4,42; 6,68-69; 10,37-38; 16,29-30; 17,8 (p. 59), textos que utilizan el verbo "creer"

la "permanencia" o a la relación de comunión interpersonal[76]. Estas son, pues, las obras de una fe procesual. Para Tuñí, "el creyente ha de realizar todos los actos implicados en el proceso de creer", pero debe reconocer que "es obra de Dios (Jn 6,29), ya que el creyente es dado por Dios a Jesús (6,37; 17,9-24)"[77]. En suma, esa mutua permanencia, considerada desde la dimensión testimonial, es para nosotros "colaboración" en la obra de Jesús y del Padre.

El creyente se encuentra así en un nuevo ámbito de vía "eterna", en el cual ha sido "generado" y está llamado a nacer, según Juan 3,3. Su praxis y su ética son iluminadas desde el testimonio de fe. Entonces, surge la cuestión de cómo comprender y vivir la gracia en la finitud y la fragilidad humanas y cómo se lleva a cabo la salvación de acuerdo con la propuesta joánica. Daremos, pues, un paso más para adentrarnos en el significado de esa nueva relación de colaboración.

3. En las obras del Padre

Una simple constatación del vocabulario del evangelio de Juan muestra que "las obras" es una voz recurrente, tanto en la sección dedicada al ministerio público de Jesús (2-12) como en los discursos de despedida (13-17)[78]. Cabe preguntar, entonces, por el significado teológico de esa voz. El uso en plural es más frecuente, pero el singular ἔργον no es raro para referirse tanto a la acción divina como a la de Jesús. Si bien la perícopa de nuestro estudio habla de "las obras" de los hombres, las cuales son juzgadas de acuerdo con su proximidad o lejanía de "la luz"[79], Juan 3,21 da noticia de las obras "hechas en Dios". Aunque "obras" puede interpretarse como acción continuada, en sentido neutro[80], el

---

acompañado del verbo "conocer" (γινώσκω). En sus comentarios, Tuñí rescata el concepto semítico de ידע.

76. *Ibid*., pp. 164-165. El autor recuerda el uso especial y abundante que el cuarto evangelio hace del verbo μένω.
77. *Ibid*., p. 167.
78. Excluyendo los encuentros "vocacionales" y, obviamente, el prólogo y el relato del testimonio de Juan Bautista. Por tanto, quedan el "libro de los signos" y "los discursos de despedida", al comienzo del "Libro de la pasión", según la nomenclatura de C. Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel*, o. c., pp. 289-291.
79. Curiosamente, en esta formulación, el movimiento hacia la luz consiste, en el fondo, en la aproximación, un genitivo objetivo, que evoca el envío de "la luz", según Jn 3,19ab. En cambio, "el alejamiento de la luz" es responsabilidad humana y se constituye en juicio para quienes "amaron más la oscuridad".
80. Tanto el uso del plural como del singular son resultado de una acción y pueden expresar un sentido colectivo, que comprende la totalidad de dicha acción. Por tanto, aunque "obras" se puede usar en singular, preferimos conservar el matiz literal. H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol. 1, pp. 1571-1572 (Salamanca, 2005).

evangelio y la última fórmula se refieren propiamente tanto a la acción divina como a la humana, desde la perspectiva soteriológica.

Los verbos ἐργάζομαι (trabajar, efectuar), ποιέω (hacer, obrar) y, en menor medida, πράσσω (realizar, obrar) deben ser interpretados de la misma manera. Aunque, el último posee una connotación negativa, tal como aparece en Juan 3,20 y 5,29. También ποιέω se usa para caracterizar las obras que alejan de la salvación, según Juan 8,41 y 8,44. Sin embargo, tanto ποιέω como ἐργάζομαι afirman la actividad creadora de Dios. La coincidencia no es casual. En Génesis 2,2-3, la versión de los LXX usa el sustantivo τὰ ἔργα para referirse a "la obra de la creación" y al Salmo 94,9, de la misma versión, y lo emplea para resumir la obra redentora de Dios en favor de Israel. Así, pues, ποιέω designa la actividad creadora de Dios. También, Génesis 1,1–2,4a se decanta por él para traducir בָּרָא (*bará*), verbo hebreo que describe particularmente dicha actividad. La versión griega de Deuteronomio 11,3.5 se inclina también por este verbo para referirse a la actividad salvífica de Dios: "tan grandes fueron sus signos y portentos que *hizo* [ἐποίησεν] en medio del faraón, rey de Egipto, y de toda su tierra […] tan numerosos como los que *realizó* [ἐποίησεν] en el desierto hasta que ustedes entraron a este lugar".

Esos "signos y portentos" constituyen "las obras" de Dios, de las cuales se guarda memoria. La actividad de Jesús, incluidos "los signos", forma parte integral de dichas "obras", que conforman la historia de la salvación. Algunos de "los portentos", a los cuales Deuteronomio 11,5 hace referencia, están recogidos en Juan 3,14a. La exégesis sostiene que "este grupo de palabras se usa con un sentido especial para ilustrar la acción singular y peculiar de Jesús, vinculada de manera indisociable con la acción de Dios Padre, como atestigua, p. e., el pasaje de 5,17"[81]: "mi Padre trabaja hasta ahora, también yo trabajo" (ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται κἀγὼ ἐργάζομαι). A continuación, los adversarios se ensañaron aún más con Jesús, porque no solo se rebela contra la institución del sábado, sino también porque se iguala a Dios, al llamarlo "mi Padre" (*cfr.* Jn 5,18).

De los veinte textos que hablan de "las obras", siete se refieren a "las obras de Dios" (Jn 5,20; 6,28; 9,3.4; 10,32.37; 14,10), seis a "las obras del Hijo" (Jn 5,36 (2x); 7,3; 10,25; 14,11; 15,24), cinco a "las obras de los hombres" (Jn 3,19.20.21; 7,7; 14,12), uno a "las obras de Abraham" (Jn 8,39) y otro a "las obras de su padre", es decir, a las del "padre" de los adversarios de Jesús (Jn 8,41)[82]. Tres de los cinco textos en singular se refieren a la acción de Dios y dos a la de Jesús (Jn 4,34; 6,29; 10,32; y Jn 7,21 y 17,4, respectivamente). El sustantivo no es utilizado asépticamente, pues siempre se refiere a "las obras de" alguien. En segundo

81. H. C. Hahn, "Obra, trabajo", en L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. 3, p. 190 (Salamanca, 1993).
82. Según Jn 8,44, el "padre" es el "diablo".

lugar, la acción siempre es radical, pues comporta consecuencias definitivas o determinantes. Las obras del Padre revelan una voluntad salvífica y las de Jesús realizan la redención. En cambio, la obra del mal personificado será sometida al juicio escatológico (*cfr.* Jn 5,29b).

Por otro lado, la mención de "las obras de Abraham" llama la atención. Jesús desafía a sus adversarios a realizar sus obras, dado que tanto reclaman su paternidad, en lugar de conspirar para matarlo (*cfr.* Jn 8,39-40). De esa manera, Jesús considera a Abraham como símbolo de la fe y la confianza filial, gracias a las cuales salva la vida de su hijo. En cambio, "las obras de los hombres" varían. De ahí la imagen de la cercanía o lejanía de la luz. En cualquier caso, la orientación es definitiva: salvación o no salvación.

La obra joánica se caracteriza por el acento que pone en "las obras" de Dios y de Jesús. Juan 4,34 es un buen ejemplo de este énfasis joánico. Ahí, Jesús proclama: "mi alimento es que haga la voluntad de quien me envió y cumpla su obra" (ἐμὸν βρῶμά ἐστιν ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον). Después de un típico malentendido joánico sobre el alimento (*cfr.* Jn 4,31-33), Jesús retoma la metáfora para declarar que la voluntad de Dios se identifica con la suya. Más aún, su actividad da cumplimiento a "su obra", es decir, él realiza "la obra" de su Padre. En consecuencia, el verbo τελειόω no significa "completar", mucho menos "perfeccionar", sino "llevar a cabo" esa misma acción. La identidad de la acción divina y la de su enviado luego es expresada en términos de comunión del Padre con el Hijo. La consustancialidad que pueda entrañar esa permanencia recíproca pasa antes por la experiencia de la salvación, obra de una única acción y voluntad.

El autor del evangelio pone en boca de Jesús una de las preguntas fundamentales: "¿No creen que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí?" (οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστιν, Jn 14,10a). La razón de ser de la pregunta es la fe necesaria para reconocer la comunión del Padre y del Hijo. Jesús responde indirectamente a la petición de Felipe de conocer al Padre: "el Padre que permanece en mí realiza sus obras" (ὁ δὲ πατὴρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ, Jn 14,10c). Las "obras del Padre", como hemos visto, son las que dan testimonio y suscitan la fe. Esto es, precisamente, lo que se le escapa a Nicodemo, cuando, seguro de sí mismo, pretende entender los signos realizados por Jesús (*cfr.* Jn 3,2b). Nicodemo no puede "ver" que Dios obra en la acción del Hijo. Por eso, constituirse en hijo de Dios es para Jesús la única posibilidad de experimentar a Dios, "renaciendo de lo alto", "del agua y del espíritu", y de "entrar en el reino de Dios" (*cfr.* Jn 3,3.5).

Por tanto, la praxis de los "hijos de [la] luz" consiste en caminar hacia ella (*cfr.* Jn 12,35b-36). De ahí que Jesús exhorte a sus discípulos a que "caminen mientras tienen luz, para que no caigan en la oscuridad […] para que lleguen a ser hijos de luz" (περιπατεῖτε ὡς τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ

[…] ἵνα υἱοὶ φωτὸς γένησθε). La condición de "hijos de la luz" no es propiamente un premio, sino el fruto de un imperativo, pues "la vida" poseída no es la suya, sino la voluntad redentora de Dios, la misma que se hizo "la luz de los hombres" (Jn 1,4). Por tanto, es imprescindible dar testimonio con "las obras".

Tan es así que Jesús, en el diálogo con Felipe, promete que quien tenga fe hará también "las obras" que él hace, incluso "mayores" (τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ κἀκεῖνος ποιήσει καὶ μείζονα τούτων ποιήσει, Jn 14,12a). Esto será posible gracias a "la hora de su gloria", cuando regrese al Padre. Por tanto, ya se contempla la perspectiva postpascual. Esto no significa desvalorar lo hecho hasta entonces por Jesús, sino que su obra incluye la obra del creyente, la cual dará testimonio de su pascua. Eso es, precisamente, lo que la primera comunidad apostólica realiza con su predicación *kerigmática* y con su *koinonía*. De esa manera, sabrá que sus obras "están hechas en Dios" (Jn 3,21).

Esto no es suficiente. Todavía es posible profundizar más en qué consiste la salvación mediante "las obras" y "el testimonio". ¿Cuál es su sentido? ¿Por qué Dios realiza obras "de salvación"? ¿Qué dan o devuelven esas obras?

4. La interpretación de la salvación: Juan 2,23-3,21

No es simple casualidad que la perícopa de nuestro estudio contenga esa virtualidad. El texto se vuelve, en sí mismo, un *midrash* de la salvación bíblica, cuando anuncia la salvación como voluntad divina. Entonces, despliega una serie de imágenes salvíficas y mesiánicas, hacia atrás y hacia delante, y refiere a pasajes bíblicos de aquí y allá.

A la luz de la tradición bíblica, la salvación pasa por la experiencia de "la filiación divina". La idea de salvación del texto yuxtapone imágenes y motivos cristológicos que enlazan con la fe y la vida de una comunidad concreta. El texto transmite la experiencia de comprenderse "hijos e hijas de Dios", no como condición estática, sino como un proceso de renovación, el cual, a través del Espíritu, reúne alrededor de una experiencia particular de Dios. Esa fue la experiencia comunicada constantemente por el Jesús del cuarto evangelio. Aunque la "filiación divina" es también clave hermenéutica del texto, este es mucho más rico, pues vincula esa primera aproximación teórica, que incluye el aspecto generativo, con otras dimensiones como el testimonio cristológico y el testimonio de la fe y las obras, y quizás también con otras dimensiones insospechadas.

Esto nos abre tres vías adicionales para profundizar en la experiencia salvífica y sus alcances, tanto humanos como trascendentales. Los instrumentos "formales" para abordar la perícopa, a través de esos portales hermenéuticos, son la finalidad, la causa y la mediación de la salvación. La propuesta hermenéutica se inspira en las palabras de Jesús a Nicodemo: "El viento [o el espíritu]

sopla donde quiere y escuchas su voz, pero no sabes de dónde vino ni a dónde va; así es todo aquel que nace del espíritu" (τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ᾽ οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος, Jn 3,8).

4.1. La finalidad de la salvación: la vida eterna

El creyente de hoy, al igual que el de antes, puede preguntarse: ¿Por qué Dios querría salvar a un pueblo, o más bien, a un "mundo" necio, de "duro corazón"? ¿Por qué ha de salvarnos? ¿Qué hay de malo en el ser humano como para necesitar de esa salvación? En definitiva, ¿de qué ha de salvarnos y hacia dónde nos lleva? Al contemplar con horror el sufrimiento y la destrucción de que somos capaces, la respuesta brota espontáneamente: "Dios nos salva de nosotros mismos". Este claro que surge desde las entrañas no es un disparate, dado que él mismo es el artífice y reproductor de "las obras malas" y también su propia víctima. La finitud de su vida le plantea un problema de fondo. Lo que el ser humano puede llamar "su vida" transcurre dentro de las fronteras de su nacimiento y su muerte. De ahí la tendencia al autocentrismo y la autosuficiencia absoluta con sus inexorables consecuencias. La superación de la humanidad ensimismada solo es posible mediante la asunción, radical y trascendente, de lo otro en su propia experiencia.

Por otro lado, la esperanza en la intervención divina dio pie, tal como explicamos antes, al desarrollo de la noción o a la creencia de un tiempo escatológico como antesala. En el judaísmo temprano, esa esperanza se percibe en el horizonte como restauración nacional. Pero en el nuevo contexto, más "globalizado", resultado de la helenización, acaecida hacía un par de siglos, esa esperanza se traslada a un horizonte más universal, en el cual, paradójicamente, el individuo, judío o gentil, se siente verdaderamente incluido. El creyente, más consciente de su individualidad y de un mundo sin reparos ante la injusticia, de la cual incluso puede ser víctima, reclama la esperanza en la resurrección del "justo". El creyente constata, en sí mismo, su propia insignificancia. En consecuencia, ahora deposita su confianza en el juicio universal de Dios y en la redención futura. Esta apertura lo predispone a huir de los grandes procesos civilizatorios de la época, se resiste a identificarse con ellos, porque no dejan de ser "promesas humanas", "promesas del mundo y de la carne" (*cfr.* Jn 17,14-15; Jn 3,6a).

Así, pues, la finalidad de su praxis es la salvación. Sin embargo, aún cabe preguntarse por su propósito, más allá de alejarlo de la muerte y del egoísmo, tal como enfatiza la dimensión más redentora de la gesta divina. Indagar la finalidad de algo que ya es, en sí mismo, finalidad, acarrea el peligro de la tautología. Sin embargo, el esfuerzo vale la pena, porque aquello que teóricamente ha sido relegado a una escatología final puede salirnos al encuentro o podemos encontrarlo de frente en el camino.

Juan 2,23-3,21 responde, quizás inadvertidamente, a estas cuestiones. El envío del "hijo unigénito" manifiesta explícitamente la intención de Dios de salvar al mundo: "por eso, Dios no envió el hijo al mundo para juzgar el mundo, sino para que el mundo se salve por medio de él" (οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ᾽ ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι᾽ αὐτοῦ, Jn 3,17). La voluntad salvífica, cuyo alcance es por lo demás universal, está formulada con una estructura sintáctica, un patrón reconocible en el texto. Se trata de una proposición final, un tanto atípica en este versículo. La proposición principal está separada sintácticamente por una conjunción adversativa (ἀλλά), seguida de un sintagma conjuntivo subordinante (ἵνα, "para que"), que, pese a ello, constituye una nueva unidad, al mismo tiempo que opera como la apódosis lógica de lo que la precede.

La ambigüedad es retórica, porque al oponer la proposición final a lo que no representa la voluntad divina —el envío del hijo no es para juzgar, sino para salvar—, la realza. De esa manera, "el juicio", característico de la visión escatológica y con la consabida carga negativa del evangelio, es contrapuesto con "la salvación". La misión del "Hijo del hombre" es salvífica. Así, la voluntad del envío y el testimonio del hijo unigénito expresan claramente un para qué.

El patrón reconocible del texto afirma que la acción salvífica tiene una finalidad. Al inicio del diálogo con Nicodemo, observamos dos construcciones paralelas bastante llamativas. Jesús exhorta a "nacer de nuevo, de lo alto", o a "nacer del agua y del espíritu" para "ver" y "entrar" en el "reino de Dios". La formulación usa una proposición subjuntiva en negativo (ἐὰν μή… γεννηθῇ), cuya consecuencia es igualmente negativa, pero, en realidad, afirma la voluntad divina de la salvación. Nacer está relacionado aquí con "el reino", el cual, unos pocos versículos más adelante, está formulado como "vida eterna", una posibilidad latente (δύναται) para el creyente. En consecuencia, la fe abre la posibilidad para incorporarse en la redención llevada a cabo por el "hijo unigénito".

La perícopa explica esa finalidad, la cual incluye el envío del "Hijo del hombre". Ese patrón de finalidad comienza a aparecer de forma más explícita en Juan 3,13ss[83], justamente después de revelar que ha bajado del cielo para luego ser exaltado. Observémoslo:

> *para que* todo el que cree [*ἵνα* πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ] *tenga* vida eterna [*ἔχῃ* ζωὴν αἰώνιον] (15)

83. Nótese que la proposición condicional del versículo 13 está relacionada con el versículo 3, al cual interpreta. De esa manera, resuelve su ambigüedad, pues acentúa la interpretación literal de ἄνωθεν. Semánticamente, está estrechamente relacionada con las voces "alto", "cielo" y "tierra", "bajar" y "subir", y "ser levantado", todas ellas presentes en el imaginario de la perícopa.

[…] *para que* todo quien crea en él [*ἵνα* πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν] *no perezca* [*μὴ ἀπόληται*] sino *tenga vida eterna* [ἀλλ᾽ *ἔχῃ* ζωὴν αἰώνιον] (16)

[…] sino *para que el mundo se salve* por medio de él [ἀλλ᾽ *ἵνα σωθῇ* ὁ κόσμος δι᾽ αὐτοῦ] (17)

[…] *para que* sus *obras se muestren* [*ἵνα φανερωθῇ* αὐτοῦ *τὰ ἔργα*] que están hechas *en Dios* [ὅτι ἐν θεῷ ἐστιν εἰργασμένα] (21).

Además de repetir la conjunción ἵνα con una forma verbal subjuntiva, la preposición establece una finalidad a cada designio divino. Así como Moisés "levanta" la serpiente (para que quien la mire, viva)[84], el Hijo será levantado de modo semejante para que todo el que crea "tenga vida eterna". Luego, el versículo 16 declara que Dios dio (ἔδωκεν) a su Hijo único para que el que crea en él "no perezca", sino "tenga vida eterna". El versículo 17 informa del "envío" del Hijo y agrega que este es parte del designio de "la salvación del mundo". Por tanto, "el signo" del levantamiento del Hijo del hombre, es decir, su glorificación y subida al cielo, forma parte de su "envío" y su "entrega", en un único acto de salvación. Ahora bien, la fe como posibilidad para acceder al don de "la vida eterna", exige un movimiento de acercamiento y encuentro con la luz, simbolizada por el Hijo. De esa manera, según el versículo 21, se mostrará que "las obras" del creyente "están hechas en Dios".

Podemos concluir, por tanto, que la finalidad de la acción divina es la salvación y que la humanidad debe creer. Pero esta conclusión es apresurada, porque la fe depende, en última instancia, de Dios. Según lo ya dicho, la fe es un acto de confianza en él. Ese acto es fundamental en la relación paterno-filial. Jesús, mediante su testimonio filial, suscita esa confianza. Por tanto, Juan 3,21 remite a la salvación, pero desde la perspectiva humana. Su "lugar" es la persona divina y su acción redentora. Ahí se gesta y se recibe la nueva vida, sin suprimir la libertad y la praxis humana.

La ambigüedad del discurso sobre la dimensión humana y divina contribuye a subrayar el carácter salvífico de la acción divina. En Juan 3,17a queda claro que Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgarlo, pero en 3,20, Jesús sostiene que quien "hace el mal odia la luz y no va hacia la luz para que [ἵνα μὴ] sus obras no sean manifiestas", lo cual es contrario a la voluntad divina.

84. Nm 21,8, en la versión LXX: καὶ θὲς αὐτὸν ἐπὶ σημείου καὶ ἔσται ἐὰν δάκῃ ὄφις ἄνθρωπον πᾶς ὁ δεδηγμένος ἰδὼν αὐτὸν ζήσεται. En hebreo: וְהָיָה כָּל־הַנָּשׁוּךְ וְרָאָה אֹתוֹ וָחָי וְשַׂם אֹתוֹ עַל־נֵס. Así, pues, había que mirar a la serpiente "de bronce" para salvarse del envenenamiento y seguir viviendo (Nm 21,9). Ahora, contemplar al Hijo del hombre levantado significa tener vida eterna. De ahí que "el signo" de Moisés se haya constituido en "un tipo" de la pascua redentora de Jesús. En el evangelio, el nexo es la prolongación de "la vida" y el otorgamiento de "la vida eterna".

Por esa razón, "hacer el mal" puede entenderse como ausencia "de" Dios o no estar "en" Dios, lo cual excluye la posibilidad de la salvación. Juan 3,20 refleja esa ausencia, al mismo tiempo que recuerda Génesis 3,8. Cuando se está en la transgresión, "las malas obras" se ocultan, pues la luz las pone al descubierto (*cfr.* Jn 3,19). Por consiguiente, el juicio se lleva a cabo de forma tácita y autocondenatoria.

El relato del Génesis narra que, después de comer del fruto del árbol, el hombre y la mujer se percibieron "desnudos" y, en consecuencia, se cubrieron. La transgresión tiene este rasgo, el cual reaparece en Juan. El miedo lleva al ocultamiento y a no querer salir al claro, si no es mediante el engaño y la mentira. Paradójicamente, ese movimiento es inútil, pues no evita el cuestionamiento y, sobre todo, la autoimputación, resultado de la ruptura y del alejamiento. Ahora tiene más sentido la insistencia de Jesús en renacer. La culpa acusa al transgresor, mientras que en la fe, se recupera la confianza y se supera la vergüenza.

Esto se constata en "las obras", dado que ellas dan testimonio de la nueva pertenencia filial. Una pertenencia que ha sido asumida e historizada. El testimonio puede llegar a incluir la cruz, al igual que el Hijo (*cfr.* Jn 3,14b-15). Las "obras" de quien se aleja de la luz solo dan testimonio de él mismo, lo cual evidencia un solipsismo estéril. El malentendido de Nicodemo expresa con claridad esta situación. Este solo ve un despropósito en la propuesta de Jesús, porque juzga "según la carne". No sería raro que se hubiera preguntado qué sentido tenía cambiar, si ya era "hijo de Israel". Nicodemo pone su seguridad en su origen y en su religión, lo cual le impide abrirse a la novedad del don y, sobre todo, a la verdadera filiación. En cambio, las obras de quien se acerca a la luz tienen otro origen, más allá de él mismo. Por tanto, se puede afirmar que la raíz de las obras de quien se aleja de la luz es el egoísmo. Entre más profunda la raíz, más fuerte el aferramiento a sí mismo. Mientras que "las obras hechas en Dios" apuntan a una dimensión relacional, radical y fundante. No se centran en el individuo, sino en lo que la tradición joánica llama *ágape* (*cfr.* 1 Jn 4,8).

Así, pues, el origen de la relación filial correcta con Dios pasa por la experiencia de la gracia, es decir, del don que viene "de lo alto". Esto supone una respuesta en la fe a algo dado previamente y la entrega de "la vida eterna". La feliz formulación ἵνα […] ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον, "para que tenga vida eterna", expresa finalidad y proyecta la imagen del don, el dar y el recibir y, por consiguiente, el "tener". La "vida de Dios", entregada en comunión con el Hijo (*cfr.* Jn 15,5.9), procede del amor del Padre: "tanto amó Dios al mundo" (οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, Jn 3,16a), que el Hijo del hombre fue levantado para que quien creyese tuviera "vida eterna".

4.2. La causa de la salvación: el amor de Dios al mundo

El uso joánico de "amar" (ἀγαπάω) como acto del creyente es más que un sentimiento. "Amar" es también un compromiso, tal como ocurre cuando Dios es el sujeto del verbo[85]. Por tanto, la voluntad divina de redención se agrega a la carga semántica de dicho verbo. El creyente, en virtud de su colaboración con el plan divino de salvación, es comprendido por esa voluntad redentora. Pero cuando el verbo refiere al "propio querer" o a las cosas y al *estatus*, como en Juan 3,19 y 12,43, respectivamente, esto es, como inclinación humana a "la oscuridad" o a preferir "la gloria de los hombres", tal como Jesús acusa a los fariseos —"por tanto, amaron más la gloria de los hombres que la gloria de Dios" (ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἤπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ, Jn 12,43)—, predomina la desconfianza, el odio y las falsas seguridades. En otras palabras, lo contrario a una vida de fe. Esto ocurre porque Dios ya no tiene "peso" (כבד), en las decisiones y las actitudes. La "gloria de Dios" se esconde. No puede ser reconocida en "la carne"[86], es decir, en el lugar donde la supuesta fe puede convertirse en compromiso.

En Juan 3,16a, el receptor del discurso es confrontado con el origen de la salvación. La cuestión estriba en reconocer lo divino en la frágil humanidad del interlocutor. Por eso, el envío del Hijo no solo remite a su finalidad, que el creyente "tenga vida eterna", sino que también señala su causa, o mejor dicho,

---

85. En el Nuevo Testamento, el verbo aparece en 143 ocasiones, 37 veces en Juan y 31 veces en 1-3 Juan. El verbo y sus formas sustantivas y adjetivas designan un amor con menos carga afectiva que ἐράω y φιλέω. Por tanto, se concentra en la relación misma, quizás más libre de apegos y menos posesiva. Tal vez denote el amor fraterno, propio de la amistad. Es el verbo preferido por el cuerpo joánico para hablar de amor en las relaciones interpersonales, en particular, en la relación de Dios con el Hijo y los discípulos y sus diversas combinaciones. El evangelio lo utiliza frecuentemente para referirse al "amor de Jesús" y al "amor a él", mientras que las cartas lo usan más para hablar "del amor de Dios y del amor a él". H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, o. c., pp. 26-27; 34-35. El énfasis escatológico hace que Jn 3,16 proyecte el amor de Dios al cosmos, lo cual es paradójico, porque "el mundo" es hostil (*cfr.* Jn 14,30a; 15,19; 17,14), a pesar de la voluntad de redimirlo.
86. A partir de la intuición de Bultmann y desde una perspectiva narrativa, J. Resseguie sostiene que "la ideología explícita" del narrador del cuarto evangelio, según Jn 1,14, "muestra [que] la gloria es revelada en la carne; la δόξα en la σάρξ no es, en ninguna circunstancia, evidente para los personajes dentro del texto". Ver J. Resseguie, *The Strange Gospel. Narrative Design and Point of View in John*, pp. 4-5 (Leiden, 2001).

su "origen", donde coinciden el fundamento soteriológico y el cristológico[87]. Veámoslo con detenimiento:

> Porque tanto amó Dios al mundo, que entregó al Hijo unigénito, para que todo quien crea en él no perezca, sino tenga vida eterna (οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ᾽ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον).

La sintaxis de Juan 3,16 utiliza "un marcador del discurso" para indicar un nuevo desarrollo. Se vale de un desdoblamiento interno para agregar información. En efecto, la conjunción γάρ, cuya función aquí es explicativa[88], permite añadir otro argumento. Además de su exaltación pascual, el texto explica el envío del Hijo del hombre. El "tener vida eterna", gracias al testimonio del Hijo, se debe también a que Dios ama al "mundo". Decide lanzar su plan de salvación por amor. Una construcción subordinante lo expresa sintácticamente. La fórmula οὕτως […] ὥστε anuncia en su segundo sintagma una proposición consecutiva, que enuncia una relación de consecuencia respecto a la proposición regente (Jn 3,16a). El resultado "del amor de Dios al mundo" consiste en que "dio a su unigénito" para que "quien crea en él tenga vida eterna". Insiste, una vez más, en la misión del Hijo y su finalidad, pero con una modificación: no usa el verbo "enviar", sino "dar"[89]. Por tanto, esta finalidad y la mencionada hasta el versículo 16 desembocan en la misma acción divina, la cual, a su vez, remite al amor de Dios.

No es casualidad, entonces, que 1 Juan 4,7-8 identifique este "origen" o "causa" con el propio Dios y con lo que ha caracterizado su revelación a la humanidad: "Queridos, amémonos unos a otros, porque el amor es de Dios, y todo aquel que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no conoció a Dios, porque Dios es amor" (Ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν. ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν).

Lejos de especular sobre la esencia divina a partir del "amor", el texto busca comunicar los motivos de Dios para llevar a cabo su obra de salvación. La creatura puede identificarse y comprender esos motivos porque ella es la beneficiaria de la acción fecunda de Dios. En consecuencia, la finalidad es experimentar "por dentro" dicha acción. La apropiación de la acción divina le da acceso a la

87. El desenlace de la intriga de Jn 2,23-3,21 revela el origen celestial de Jesús, ratificado por los textos que hablan de su envío y retorno a dicho origen. El mismo Jesús anuncia insistentemente que, después de su pasión, "vuelve al Padre" para que el *paráclito* sea enviado y dé testimonio de ello (Jn 14,26; 15,26; 16,8-15).
88. D. B. Wallace, *The Basics of the New Testament Syntax*, p. 298 (Grand Rapids, 2000).
89. "Dar" puede traducirse como "entregar" o "donar", lo cual denota el sacrificio pascual del Hijo del hombre o, en su defecto, "el don" divino.

intimidad de la redención y, por ende, a la vida en Dios o de Dios, que el evangelio formula en términos de "vida eterna". La mediación cristológica vehicula esa gracia de tal manera, que la experiencia de su receptor se reconfigura en la fe. Por tanto, la finalidad de la salvación coincide con su porqué, un acto afectivo y efectivo del hecho mismo de la redención, realizada por el Hijo. Al aceptarlo como don gratuito, el creyente es conducido simultáneamente a la salvación.

El conocimiento interno de Dios es transformador. El creyente es consciente de esta novedad en la medida en que el Hijo unigénito, Jesucristo, se manifiesta:

> Miren ¡qué amor nos ha dado el Padre!, para que seamos llamados hijos de Dios, y lo somos. Por eso el mundo no nos conoce, porque no lo conocieron. Queridos, somos ahora hijos de Dios, y todavía [no] se manifestó aquello que seremos. Sabemos que cuando sea manifestado, seremos semejantes a él, porque lo veremos como es. Todo el que tenga esta esperanza en él, se purifica a sí mismo, como él es puro (1 Jn 3,1-3)[90].

La filiación y la conciencia de ello pasa por el (re)conocimiento de Cristo. El "amor que nos ha dado el Padre" es Jesús, de quien se espera su manifestación[91]. Recordemos que Juan 3,16a afirma que por ese amor, "dio", o "entregó", "al Hijo unigénito". El verbo "dar" (δίδωμι), empleado en los dos textos, posee un claro sentido cristológico, puesto que lo que Dios ha comunicado de sí a favor de "la salvación del mundo" es su Hijo. En la medida en que lo conocemos, nos reconocemos hijos e hijas, es decir, encontramos salvación. En cambio, si no conocemos al Hijo, tampoco nos reconocemos como hijos e hijas.

El camino para "convertirse en hijo" es condición de posibilidad para que el Hijo se manifieste y para "verlo tal cual es". El final del versículo 2, aunque algo oscuro, ayuda a fundamentar esta idea. Dodd comenta que puede referirse al antiguo principio que establece que "lo semejante conoce lo semejante", una tesis muy en boga en el misticismo helenístico y, más tarde, también en el gnosticismo[92]. Entonces, la semejanza se alcanza junto con el reconocimiento genuino y diáfano de Jesús, cuya "manifestación" esperamos. Esta es obra de Dios, pero la fe en Jesús la va preparando. La *visio beatifica* no es sin más ver a Dios al final de los tiempos, sino reconocerse "en" la gloria del Hijo, en el

90. ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατὴρ, ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν, καὶ ἐσμέν. διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς, ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν. ἀγαπητοί, νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν, καὶ οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα. οἴδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν. καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ᾽ αὐτῷ ἁγνίζει ἑαυτόν, καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν.
91. R. Brown, *The Gospel and Epistles of John. A Concise Commentary*, p. 114 (Collegeville, 1988).
92. C. Dodd, *The Johannine Epistles*, p. 71 (New York, 1946).

Padre, tal como lo espera el evangelista en Juan 14,7, donde el final es apenas un horizonte.

4.3. La mediación de la salvación: el nombre del Hijo

Creer "en el nombre de Jesús" (εἰς τὸ ὄνομα), "el unigénito", tal como lo expresa Juan 2,23 y 3,18, es condición previa para "tener vida eterna" (Jn 3,15). Sin embargo, el uso de esa expresión en esta perícopa no se limita a enfatizar el cauce salvífico. El semitismo empleado hace que "nombre" sea más que la simple referencia a una persona. Refiere a "las cualidades, los poderes, los atributos o a la reputación (positiva o negativa) de una entidad"[93]. Por tanto, no comprende solo lo perceptible externamente, sino que abarca la totalidad. En el caso de Jesús, se refiere a su dignidad y a su autoridad, provenientes del "Nombre" a quien representa (*cfr.* Jn 5,43).

Pero la muchedumbre, y luego Nicodemo, no van más allá de sus expectativas, en Juan 2,23. Más adelante, en 3,18, ni siquiera lo reconocen, lo cual es mucho peor. No obstante, aquí está sutilmente colocada la clave de comprensión. Su "nombre" está asociado a la condición de "Hijo unigénito", el contenido que faltaba. Esto permite apreciar mejor la importancia de las formulaciones mesiánicas joánicas y el recurso a "los títulos" preestablecidos, como "Hijo del hombre", para dar un contenido semántico justo a lo que dice creer o no creer, la verdadera identidad de Jesús. "El ungido" y "el Hijo de Dios" comprenden intrínsecamente la acción redentora divina, es decir, el plan de salvación universal, tal como Jesús se lo revela a Nicodemo.

En el relato de la samaritana, encontramos una referencia más directa y diáfana a esa asociación. Sorprendentemente, los samaritanos proclaman un título cristológico especial[94]: "sabemos que éste verdaderamente es el salvador del mundo" (καὶ οἴδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου, Jn 4,42c). La convicción (οἴδαμεν) con la que llaman a Jesús "el salvador del mundo" es asombrosa. No es para menos, pues se trata de una intervención cósmica definitiva de Dios, cuya fuerza es superior a la resistencia que el mundo

93. F. W. Danker, *The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 252 (Chicago, 2009).

94. Schelkle observa que "en los LXX, el mesías nunca es designado de manera clara y distinta como σωτήρ", aun cuando "salvador" es predicado del hombre y de Dios. Esa tradición no es ajena al primer cristianismo, dado que la literatura intertestamentaria suele usar el predicado para Dios. Pablo, en Flp 3,20, afirma que la salvación tiene en Jesucristo "un consumador escatológico". Según Schelkle, la escuela joánica retoma esta tradición para dar a la revelación de Jesús un sentido universal y de consumación. Claro, desde la perspectiva postpascual. Ver K. H. Schelkle, "σωτήρ, ῆρος, ὁ", en H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, o. c., pp. 1655-1658.

(con frecuencia hostil) pueda oponer. La imagen mesiánica es coherente con la figura del Hijo del hombre de Daniel, recuperada por el evangelista como "el unigénito" que Dios envió para que "el mundo sea salvo" (Jn 3,17). Esta tradición, dicho sea de paso, es cultivada por el círculo joánico, según 1 Juan 4,14: "y damos testimonio de que el Padre ha enviado al hijo salvador del mundo" (καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου). Por tanto, creer en "su nombre" no viene "de la carne", sino que es concedido "de lo alto", "del Espíritu". Tal vez en esto consistió el equívoco de quienes pretendieron "creer en su nombre", en Juan 2,23, y de quienes se fiaban de lo que sus ojos alcanzaban a ver en "los signos" de Jesús.

La fe verdadera no depende de los signos, sino de la condición y el origen filial. Jesús advierte de ello en el relato de la curación del hijo del funcionario real (*cfr.* Jn 4,48)[95]. Por eso, el testimonio que la samaritana da a sus coterráneos tampoco es suficiente (*cfr.* Jn 4,49) como sí lo fue su encuentro e intercambio personal con Jesús. No se trata de una prueba para creer, sino de un signo que apunta hacia la voluntad divina de la cual él da testimonio. De ahí la importancia del encuentro. Esto fue, según el relato, lo que finalmente satisfizo al pueblo samaritano. Sin embargo, la conformidad de las decisiones y las acciones, todavía humanas, con la voluntad divina no está garantizada. Ni siquiera están garantizadas las de quien se acerca a Jesús o lo haya reconocido como "el salvador del mundo".

En el encuentro con Nicodemo, Jesús menciona unas imágenes mesiánicas, que aparecen en el prólogo del evangelio (1,4b y 1,18b), pocas líneas después de que el narrador comience el relato. Luego, encontramos las mismas imágenes al final del capítulo primero y en el tercero, que las recupera, pero de modo inverso. En efecto, según Juan 3,16b.19b, "el Hijo" y "la luz" vienen al mundo. La construcción paralela de los dos versículos identifica las dos metáforas y la naturaleza del envío, que enfatiza con la repetición de la voz *cosmos*. Su llegada al "mundo" abre la posibilidad para "creer en su nombre" (*cfr.* Jn 3,18), o bien, para "hacer la verdad" (*cfr.* Jn 3,21). Por eso, la exégesis joánica coincide en que "las obras" están relacionadas íntimamente con la fe o con el acto de creer, desde el cual *el mesías* se revela.

En el prólogo, la metáfora de "la luz" posee una dimensión fundamentalmente soteriológica. Aunque, según Juan 1,14, quien se "encarna" es el *logos*, y, en ese sentido, la dimensión cristología es innegable, la luz posee un sentido salvífico incuestionado, en Juan 8,12. Dicho de otra forma, si bien en el prólogo prevalece la imagen del *logos*, la metáfora de "la luz" subraya su dimensión soteriológica. El *logos*, o "el verbo de Dios", estaba en comunión con Dios

95. Cerrando así el ciclo "de Caná a Caná", que comienza con la realización del "primer signo" durante unas bodas y concluye con dicha curación.

antes de la creación, antes de que esta fuera realizada por su medio[96]. Luego, el narrador puntualiza que "en él residía la vida", "y la vida era la luz de los hombres" (καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων). Por tanto, el "Verbo" vivo de Dios se revela como "luz" a la humanidad, en virtud de lo que contiene y transmite: la salvación o "la vida". Así, "luz" deja de ser predicado para volverse sujeto. Los verbos que describen la acción salvadora de esta imagen son los siguientes:

la luz en la oscuridad *brilla*
(καὶ *τὸ φῶς* ἐν τῇ σκοτίᾳ *φαίνει*, Jn 1,5a)
él *alumbra* a toda la humanidad, el que viene al mundo
(ὃ *φωτίζει* πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, Jn 1,9).

La "luz de los hombres" ahora "brilla" (φαίνει) o se "manifiesta" en la "oscuridad". Además de la antítesis arquetípica de la luz y la oscuridad[97], el verbo indica que esta última es superable, un eco del primer día de la creación, según Génesis 1,2b-5[98]. Por otro lado, el encuentro de Jesús con Nicodemo es sugerente. Se puede pensar que, dadas sus respuestas y que busca a Jesús de noche, no a la luz del día, Nicodemo camina aún en "las tinieblas"[99]. Sin embargo, ya ha comenzado a aproximarse a "la luz", la cual no es, ni será vencida, tal como anuncia elípticamente Juan 1,5b, "y la oscuridad no la venció" (καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν). Luego, el versículo 19 anuncia que "la luz alumbra" (φωτίζει) a la humanidad, precisamente, porque viene "al mundo". En Juan 8,12, Jesús se identifica con este movimiento, que formula como "luz del mundo". Por eso, el verdadero seguimiento salvaguarda del peligro de "caer". El camino es seguro, porque está iluminado. No solo eso. Todavía más significativo es que dará "la luz de la vida". La relación con el inicio del prólogo es evidente, puesto que "la luz" transmite "la vida" del Verbo.

96. El *logos* expresa más bien una misión creativa y generativa en el relato, pues comprende tanto la sabiduría divina como su palabra creadora, una evocación del relato del Génesis, según Jn 1,3.10. En cambio, "la luz" subraya la redención.
97. C. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, mystery, community*, pp. 123-124 (Minneapolis, 1995).
98. En el relato de la creación, esta imagen posee una dimensión redentora, ya que "la tierra era indistinguible y sin forma, y oscuridad sobre el abismo" (ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου). En el prólogo del evangelio, "la luz" vence a la oscuridad y ordena la creación para hacer posible el surgimiento de la vida física.
99. C. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel*, o. c., p. 134. Koester, al asociar a Nicodemo con Jn 3,20, a duras penas admite un juicio negativo sobre él. Pero esta interpretación no convence a algunos exégetas.

El versículo 8,12 ha sido insertado acertadamente por el evangelista en un contexto literario bastante controversial[100], en el cual se intensifica la oposición contra Jesús. Cabe señalar que Nicodemo reaparece en este entorno para defenderlo ante sus colegas (*cfr.* Jn 7,50). Jesús había decidido "subir a Jerusalén" con ocasión de "la fiesta judía de las tiendas" (Jn 7,2.10.14), una festividad relacionada con la metáfora de la luz, según Craig Koester. La fiesta conmemora "la presencia divina" durante la travesía de los israelitas por el desierto, después de la liberación de Egipto. Dios "acampaba" con ellos como "una columna de nube durante el día, y en la noche en una columna de fuego para darles luz" (Éxodo 13,21)[101].

La animadversión contra Jesús crece poco a poco. En la polémica sobre su origen, surgen algunas opiniones favorables. Hay quien piensa que puede ser un profeta, incluso el mesías mismo (*cfr.* Jn 7,40-41). Pero después de proclamarse "luz del mundo" (Jn 8,12), sus detractores comienzan a conspirar y articulan mejor su acusación. La alusión a las imágenes de la luz refuerza el sentido de su divinidad[102]. Además de provocar con semejante identificación, en plena fiesta de las tiendas, enciende más los ánimos con el uso repetido de "yo soy" en sus discursos, lo cual evoca el nombre de Yahvé (*cfr.* Jn 8,12.19.28.57). Entonces, tiene lugar el primer atentado, fallido (*cfr.* Jn 8,59). Más tarde, aparece la formulación de la primera acusación: "no te apedreamos por obra buena alguna, sino por blasfemia, porque tú, siendo hombre, te haces a ti mismo Dios" (περὶ καλοῦ ἔργου οὐ λιθάζομέν σε ἀλλὰ περὶ βλασφημίας, καὶ ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν, Jn 10,33). La imagen petrificada de Dios pasa a ocupar el lugar del testimonio.

Aquí, la figura del siervo de Yahvé adquiere un vigor sin parangón en la cristología neotestamentaria. Probablemente, en el versículo 8,12, resuena el segundo canto del siervo: "te he puesto como alianza de un pueblo, para que seas luz de las naciones y salvación hasta el confín de la tierra" (ἰδοὺ τέθεικά σε εἰς διαθήκην γένους εἰς φῶς ἐθνῶν τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς, Is 49,6b). La "luz del mundo" y su equivalente, la "luz de las naciones", tienen carácter salvífico universal. Además, la figura del siervo adquiere una relevancia especial como "alianza" o mediación de la promesa divina.

Dios, tal como ya hemos señalado, "ama al mundo" y signo de ello es el envío de su Hijo. El amor que salva es el que hace posible la donación de sí mismo. Por tanto, la mediación del Hijo, que encarna la voluntad redentora del Padre, es necesaria. Ahora bien, esa voluntad no quiso ser impositiva, tal como

100. No está de más recordar que la escena inmediatamente anterior ha sido añadida, pues es extraña al contexto y rompe abruptamente el flujo narrativo (Jn 8,1-11).
101. C. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel*, o. c., p. 141. El fundamento bíblico de esta imagen de Dios y de la luz se encuentra en Is 60,1-2.19-20.
102. *Ibid.*, p. 140.

lo insinúa el himno de Filipenses 2,6ss, sino que eligió ofrecerse como palabra divina de amor, cuya expresión humana por excelencia coincide con lo generado exclusivamente por el amor divino. A pesar de las negaciones y relativizaciones individualistas y hedonistas, el amor a una hija o a un hijo siempre es inconmensurable. En ese mismo sentido, la mejor experiencia de ese amor en el ámbito de la fe es el amor paterno-filial.

Así lo expresa la primera carta de Juan con sorprendente claridad:

> En esto fue manifestado el amor de Dios en nosotros, que Dios ha enviado al mundo a su Hijo unigénito para que vivamos por medio de él. En esto consiste el amor, que nosotros no hemos amado a Dios, sino que Dios nos amó y envió a su hijo como expiación de nuestros pecados (1 Jn 4,9-10).

Además de la sorprendente pervivencia del carácter expiatorio de Cristo en la tradición joánica, el texto esboza el álgido momento en el cual Jesús desvela la verdadera motivación de Dios para salvar: "tanto amó Dios al mundo que…" (Jn 3,16). La razón última de la obra redentora es el amor de Dios, cuya mejor expresión, en términos de eficacia e implicación personal, es el envío de "su Hijo unigénito". La salvación acaece gracias a su mediación. El vivir "por medio de él" se consigue mediante la fe en él y el testimonio de las obras.

La primera carta de Juan (3,23) recoge esa doble perspectiva como "mandato" o "voluntad" divina (ἡ ἐντολή αὐτοῦ): "creamos en el nombre de su hijo Jesucristo y nos amemos unos a otros" (ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους). El capítulo 4 de la primera carta desarrolla "las dos mitades del mandamiento". Los versículos 1-6 recurren a una discusión cristológica para exponer la primera mitad. El resto del capítulo (7-21) está dedicado al amor fraterno[103]. Probablemente, la primera discusión, que pide discernir "los espíritus que vienen de Dios" de los que proceden de los "falsos profetas", responde a la situación interna de la comunidad o del entorno del círculo joánico. En seguida, el texto advierte contra quienes no confiesan correctamente a Jesucristo, "quien […] ha venido en carne" (ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, 1 Jn 4,2). Mucho se ha especulado si esto es indicio de las disputas internas de las comunidades joánicas[104],

103. G. L. Parsenios, *First, Second and Third John*, p. 114 (Grand Rapids, 2014).

104. Audazmente, Brown nos acerca a ese momento, al señalar, basado en la primera carta, la existencia de algunos "separatistas", a quienes el autor contradice con esa particular confesión o "reconocimiento" de su "carne". Brown interpreta el verbo ὁμολογέω, "confesar", como "reconocimiento de la importancia de Jesús", con lo cual da a entender que la dificultad de estos "separatistas" no radica en la adhesión a Cristo, sino en que consideran su humanidad como "una etapa" de la acción del *logos*. Por tanto, "la existencia humana de Jesús, a pesar de ser real, no tiene ningún significado salvífico". Ver R. Brown, *The Community of the Beloved*

reflejadas incluso en el prólogo del evangelio. Sea lo que sea, esa confesión está relacionada con su dimensión testimonial.

Una dimensión congruente con la encarnación del *logos*. Para el autor de la primera carta, obviar su significado y sus consecuencias es negar a Cristo y encontrarse entre "los del anticristo", es decir, "el mentiroso", "que niega que Jesús es el Cristo" (1 Jn 2,22; *cfr.* 1 Jn 4,3). No hacen falta grandes disquisiciones para comprender que "el mentiroso" (ὁ ψεύστης)[105] es el adversario de Jesús (ὁ ἀντίχριστος), el que lo niega verdaderamente (ὁ ἀρνούμενος). Así, pues, los adversarios ya no son "los judíos" de la narrativa evangélica, sino aquel que tergiversa o falsifica el contenido de la revelación, dejándose llevar por sus criterios y no por los de Dios.

Por eso, el autor de la carta exhorta a fiarse del testimonio divino, pues "si aceptamos el testimonio de los hombres, cuanto más el testimonio de Dios" (εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μείζων ἐστίν, 1 Jn 5,9). Los que no aceptan el testimonio de la encarnación de Cristo "son del mundo" (1 Jn 4,5a) y su testimonio pone en entredicho el testimonio del Padre sobre su Hijo: "El que cree en el Hijo de Dios tiene el testimonio en sí mismo, el que no cree ha hecho a Dios un mentiroso, porque no ha creído en el testimonio que Dios ha testimoniado acerca de su Hijo" (1 Jn 5,10).

El mundo no puede dar testimonio de la salvación, porque esta no proviene de allí, sino "de lo alto" (*cfr.* Jn 3,3). Así lo testimonian "el Espíritu, el agua y la sangre" (1 Jn 5,8), "el testimonio en sí mismo" que posee el creyente. El argumento es poderoso, porque pone a Dios como testigo principal, en primera y última instancia, de la naturaleza filial y de la misión redentora de Jesús. Por tanto, no es un testimonio cualquiera, sino "la vida eterna", que "nos ha dado" o "entregado" (*cfr.* Jn 3,16). Es la vida de su Hijo, en su ministerio y su pascua, la vida en la cual el creyente "entra" y "posee": "Y este es el testimonio, que Dios nos ha dado vida eterna, y esta vida está en el Hijo. El que cree en el Hijo tiene la vida; el que no cree en el Hijo de Dios, no tiene la vida" (1 Jn 5,11-12).

En la perícopa de nuestro estudio, también encontramos el testimonio, la fe y la vida eterna, cuyo sentido testimonial de la salvación aparece ahora con mayor

---

Disciple, pp. 110-111, 113, 116, 120-123 (New York, 1979). Brown encuentra un atisbo de "docetismo" incipiente en la comunidad joánica, el cual es contestado por el autor de la carta. Este advierte del peligro de valerse de la "alta cristología", que desencarna la preexistencia del *logos*, para exagerar la tradición cristológica del evangelio.

105. En 2 Jn 7, este es designado ὁ πλάνος, "el engañador" y el "anticristo", una figura bastante concreta y más cercana de lo que se pueda pensar. Representa a "muchos", es decir, una colectividad, probablemente la disidencia de las comunidades joánicas o de su entorno, "los que no confiesan que Jesucristo vino en carne".

claridad. La "coincidencia" no es accidental, sino característica tradicional del universo joánico, que los ha asociado estrechamente. A ello se agrega el carácter generativo, importantísimo, de la primera carta y también de Juan 2,23-3,21. La carta exhorta desde el comienzo a la comunión como testimonio de una única experiencia, "la vida eterna", manifestada y compartida en Jesucristo (*cfr.* 1 Jn 1-4). A continuación, el autor coloca los cimientos de esa comunión y advierte de los peligros que la amenazan.

Hacia el capítulo 3, la carta habla de la filiación, cuyo fundamento es la comunión fiel con Dios Padre. De esa forma, la doctrina cristológica y la comunidad testimonial se fusionan en la experiencia de Dios Padre. La carta insiste en ello con una formulación que contiene ambos elementos: "todo el que cree que Jesús es el Cristo, de Dios ha nacido, y todo el que ama a aquel que engendró [el Padre], ama a quien ha sido generado de él" (1 Jn 5,1).

La fe cristológica implica la comunión y la caridad entre los creyentes, puesto que todos comparten la misma paternidad, al haber nacido todos de "lo alto". Lo opuesto contradiría la razón por la cual se vive en esa fe. La exhortación a amar "a quien ha sido generado de él" está fundamentada, precisamente, en el vínculo de fe con Dios. Si Jesús está en comunión con el Padre, según confiesa la cristología joánica[106], y si él es "la vida" y "la salvación" enviada por Dios[107], según 1 Juan 5,11-12, entonces, "quien tiene al hijo, tiene la vida" (ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωήν, 1 Jn 5,12a). Por consiguiente, la comunión con él no solo es indispensable, sino que se traduce y se testimonia en la comunión fraterna. Esto nos lleva, una vez más, a la metáfora de "la vid y los sarmientos"

106. Esta comunión, tal como insisten los discursos de despedida (Jn 17,21), debe reflejarse en la comunión de los discípulos, ya que estos estarían también en comunión con Dios. Pollard señala que la cristología joánica está articulada por dos ejes relacionales, a saber, "la relación entre el Logos-Hijo con la divinidad y la relación de la divinidad con la humanidad en Jesús". Esta última relación es posible porque "como Logos, Cristo es el mediador de la actividad de Dios en la creación". Por tanto, es "palabra" y "sabiduría" de Dios encarnadas y, en virtud de ello, "la gloria del Padre es vista en todo lo que el Hijo hace y dice". Cristo es, sobre todo, "el mediador de la actividad de Dios en lo que concierne a la salvación de los hombres y a su adopción en su familia". Ver T. E. Pollard, *Johannine Christology and the Early Church*, pp. 6, 20-21 (Cambridge, 1970).

107. El envío o la manifestación de Cristo como "Palabra de vida" y como "Hijo de Dios", "el verdadero" (ὁ ἀληθινός), están presentes en el prólogo (1 Jn 1,2) y en el segundo epílogo de la carta (1 Jn 5,20), lo cual enfatiza la importancia de la correcta comprensión cristológica, al mismo tiempo que coloca el texto en clave de salvación.

del evangelio, la cual, como imagen cristológica[108], significa estar en comunión y producir "fruto" (*cfr.* Jn 15,2).

Las "obras" como testimonio del discípulo remiten a la fe no como perseverancia propia, sino como acto de la confianza de Dios. El lugar de esa fe se encuentra en su propia vida, en su seno paterno, es decir, en su espacio de comunión. Allí, la nueva criatura entra en comunión con la fuente de la vida, su Hijo y su Espíritu. La fe es también reconocer ese acto de confianza manifestado en el Hijo. Podríamos decir que es un desdoblamiento y una vivencia inmediata de comunión, cuya realización conduce al testimonio, previsto en Juan 4,14. La vida donada por el Hijo se "convierte en fuente de agua que brota para la vida eterna". Su obra es testimonio de salvación, una experiencia abierta para ser comunicada y compartida.

En este sentido, los hombres y mujeres de fe colaboran no en su redención personal, sino en el plano mayor de la redención "del mundo", como nueva creación. Son testigos del acontecimiento salvífico de la encarnación del Hijo, al reconocer su origen y su pascua, que comprende toda su vida, hasta el culmen fecundo de la cruz, donde la muerte es vencida, tal como lo anticipa simbólicamente "el signo" de Lázaro. Al pie de la cruz, las mujeres y "el discípulo amado" reconocen, en el momento más inusitado, "la vida" que mana de él y cómo, en esa humanidad desnuda y despojada de todo, él devuelve la vida y la dignidad. Al compartir su condición de hijo, se hace solidario y genera así una nueva comunidad de vida para llevar a cabo, menguadas sus fuerzas, la obra que el Padre le había encomendado (*cfr.* Jn 17,4-5).

Una vez resucitado, Jesús no niega su muerte (*cfr.* Jn 20,20.25). La gloria de su resurrección no opaca la entrega de "la vida". Una vida que, en sentido estricto, es obra de Dios y desde la cual se da un testimonio de salvación. En Juan 20,22, Jesús, en medio de la comunidad de discípulos, comunica el Espíritu Santo para realizar una misión de reconciliación. Así, el don de "la vida eterna" los impulsa de nuevo a compartir la fe y su comunión con el mundo (*cfr.* Jn 17,18). Jesús cuida celosamente la obra del Padre como "el buen pastor" cuida a sus ovejas. Jesús sabe que aquellos a quienes había recibido y cuidado eran obra del Padre, la obra que él mismo recibió y realizó: "voy a ti, Padre santo, cuídalos en tu nombre, los que me has dado, para que sean uno como nosotros (Jn 17,11).

---

108. A. García-Moreno, *Jesús el nazareno, rey de los judíos. Estudios de cristología joánica*, pp. 358-361 (Pamplona, 2001). La vid "es otra revelación que Jesús hace de sí mismo". El simbolismo de la vid es congruente con su importancia en el mundo mediterráneo y en la tradición bíblica sobre "Israel", recogida por Josefo y los sinópticos (Antigüedades XV, 11,3; Mc 12,1-12). De alguna manera, la viña plantada por Noé simboliza la vida del nuevo comienzo. El sentido mesiánico de la vid se aprecia mejor en 2 Bar 37,7, un texto contemporáneo de Juan.

El creyente, como obra del Padre, ha de dar un testimonio de salvación, que genere vida por sí mismo. Su obra se contrapone a "las obras malas" (Jn 3,19), consecuencia de no reconocer la vida, ni su donación, cuando esta se manifiesta. Así, la praxis y la ética forman parte de ese testimonio. De la misma manera que el no reconocimiento produjo muerte, el fruto del discípulo devuelve, de manera indiscutiblemente proporcional, la comunión, generando vida, donde esta se encuentra amenazada o donde parece no haberla.

Tener "la vida eterna" es comprenderse como parte de "las obras del Padre" hasta el punto de encontrarse solo allí, eternamente. Esa vida no es una simple teoría, porque Dios la hizo sueños y esperanzas de carne. Luego, sopló y generó historias con una misión (*cfr.* Jn 20,22). Tampoco se reduce a certezas y seguridades, sino que se presenta como salvación. No se trata de regresar al vientre materno (*cfr.* Jn 3,4), sino de ser generado "de lo alto".

Así, pues, la salvación es, para Juan, una nueva filiación (*cfr.* Jn 1,12), vivida como *martyrium*, en comunión con Jesucristo. Es una obra que se lleva a cabo desde la perspectiva de la estrecha relación con el Hijo. El nuevo nacimiento, o "generación", que da acceso al "reino de Dios", o bien, como prefiere el evangelista, a "la Vida", se traduce en una vida testimonial, que se constituye en cauce del compromiso salvífico de Dios con la humanidad. Más que el privilegio de unos predestinados o un premio al final de una vida abnegada, la salvación es primordialmente una misión, que rompe barreras y prejuicios, en el acaecer siempre trascendente de Dios.

A vueltas con el capital

José Ignacio González Faus
Cristianisme i Justícia
Barcelona, España

Thomas Piketty, *Capital e ideología* (trad. Daniel Fuentes). Bilbao: Deusto, 2019.
Páginas: 1233. ISBN: 078-84-234-3096-6.

Es pronto para afirmar que estamos ante uno de los libros más importantes del siglo XXI, pero podría serlo. Piketty realiza un estudio de las desigualdades a lo largo de la historia humana, constatando cuándo han crecido y cuándo se han reducido, siempre como fruto de dos factores: el capital, que tiende a crearlas, y la ideología, que busca justificarlas o combatirlas. Para eso, recorre las sociedades esclavistas, las llamadas "ternarias", por la división nobleza-clero-pueblo llano, las coloniales, las propietaristas, las comunistas y las post-comunistas… Todo con infinidad de datos, fruto de un inmenso trabajo en equipo (el libro tiene 230 gráficos estadísticos).

Con palabras del autor, se trata de "una historia económica, social, intelectual y política de los regímenes desigualitarios, una historia de los sistemas de justificación y de estructuración de la desigualdad" (p. 1226). Historia que intenta "mostrar hasta qué punto es fundamental para comprender el mundo actual, volver la mirada atrás, a la larga historia de los regímenes desigualitarios" (p. 1230). Piketty reconoce incluso que las fuentes históricas le han llevado "a modificar significativamente mis concepciones iniciales que eran más liberales y menos socialistas de lo que han llegado a ser" (p. 1231). Hasta hacerle proclamar: "estoy convencido de que es posible superar el capitalismo y la propiedad privada y construir una sociedad justa basada en el socialismo participativo y en el federalismo social" (p. 1227).

1. Nuestra situación

"*Nuestro mundo actual es una de las sociedades más desigualitarias que han existido*". Aunque en la primera mitad del siglo XX habíamos asistido a una considerable reducción de las desigualdades, desde 1980 se observa en todo el mundo un aumento de las desigualdades económicas (p. 12). Y además, "*una opacidad económica y financiera creciente*, en lo relativo a la medición y registro de las rentas y los patrimonios" (p. 785).

Esa desigualdad se da dentro de cada país y en las relaciones entre países (p. 829). Las mayores fortunas mundiales han crecido a un ritmo del 6 o 7 por ciento anual, entre 1987 y 2017. Un crecimiento casi cuatro veces más rápido que el crecimiento del patrimonio medio, y unas cinco veces más rápido que la renta mundial (p. 819).

El fracaso del comunismo, junto a la contrarrevolución reagano-thatcheriana de 1980, figura entre las causas de esa dinámica peligrosa, que está suscitando por todas partes una reacción identitaria, nacionalista, racista y de enfrentamiento entre estados.

El fracaso del comunismo

El comunismo fue el mayor desafío lanzado a la ideología propietarista, que pretende que la protección absoluta de la propiedad privada conduce a la prosperidad (p. 691). Pero no fracasó por eso, sino por falta de preparación de los bolcheviques, como se vio cuando Stalin puso fin a la NEP (Nueva Política Económica) de Lenin (p. 695)[1]. Si se mantuvo tantos años en el poder, fue por comparación con el régimen zarista, profundamente desigualitario y particularmente negativo en desarrollo social, sanitario y educativo. Y porque el nivel de vida media que, en 1910, estaba en torno al 40 por ciento de Europa, alcanzó el 60 por ciento hacia 1950, para estancarse ahí (pp. 697, 701).

Pero el sistema postcomunista ha significado la entrada en escena de los oligarcas y el saqueo de los activos públicos. Rusia ha pasado de ser el país que más había reducido las desigualdades monetarias, a ser uno de los países más desigualitarios del mundo, poseído, en gran medida por un pequeño grupo de propietarios con grandes fortunas (pp. 712-714).

Así, ambas ideologías, capitalista y comunista, son víctimas de una sacralización: unos, de la propiedad personal, y los otros, de la propiedad estatal

1. Me permito añadir que el comunismo fracasó, además, por haber puesto la persecución religiosa por encima de la lucha por la justicia. Ello no solo le hizo perder millones de adeptos, sino que exigió una enorme dedicación, solo vislumbrada hoy, cuando conocemos las increíbles condiciones de clandestinidad y persecución que vivieron los creyentes en aquellos años.

(p. 708). Si en China o en Rusia, ese aumento alarmante de la propiedad privada se debe a las privatizaciones mal hechas, en Estados Unidos y en Europa, un factor importante ha sido la reducción de la progresividad fiscal, junto a una mundialización, que solo ha dado importancia al crecimiento y a la sacralización de la propiedad privada.

En China, aparece una economía mixta bajo la dictadura de un partido único, con falta total de transparencia, enorme crecimiento de las desigualdades y una opacidad extrema, aceptando la imposibilidad de una fiscalidad justa (pp. 725 y ss.). Europa del este queda como "laboratorio de la desilusión". Aunque no hubo la explosión rusa, las desigualdades, que allí eran menores, aumentaron en todos los países del este: en 1990, al 10 por ciento más rico le correspondía algo menos del 25 por ciento de la renta total. En 2018, ha subido hasta el 30 o el 40 por ciento, según países (pp. 762-763). Y al caer el comunismo, los inversores occidentales se hicieron propietarios de buena parte del capital de los países del este, considerados como reserva de mano de obra barata. Aunque, desde occidente se arguye que los países del este han recibido generosas transferencias del oeste, en concreto, de la Unión Europea, las cuales representan, a veces, entre el 2% y el 4% de su PIB.

El fracaso de la izquierda

De estos contextos, brota una crítica expresa a las izquierdas y a la socialdemocracia, por haber creído que ya no era posible reducir las desigualdades y haber aceptado un sistema injusto. Como máximo, estamos pasando de la "socialdemocracia" al "socialnativismo" (para los nativos). Pero el hecho es que los partidos de izquierda "*sin lugar a dudas han cambiado de naturaleza*" (p. 1029). Antes, votaba por esos partidos la gente con menos estudios, pero, entre 1980 y 2000, pasó a votarles la gente con mayor nivel de estudios (p. 57). Así, llegamos a un cierto aburguesamiento de las izquierdas y a que las clases populares se sientan menos representadas por ellas (p. 886). Y eso a pesar del giro a la izquierda del electorado femenino (p. 895).

Las desigualdades crecen siempre en detrimento del 50 por ciento más pobre (p. 41). Donde las élites se enriquecen es donde menos prosperan los pobres (p. 43). Esta situación, debida en parte a la revolución industrial y a las desigualdades educativas, pretende justificarse con grandes declaraciones sobre la meritocracia y apelando a una falsa igualdad de oportunidades, que desconoce la realidad a la cual se enfrentan las clases más favorecidas, en términos de acceso a la educación superior.

Por ahí va la pérdida de identidad de la izquierda. La socialdemocracia, pese a sus éxitos, no supo afrontar plenamente el aumento de las desigualdades, por falta de reflexión sobre la propiedad, la educación y la regulación de la

economía (p. 691). Así, la izquierda ha acabado convirtiéndose en lo que Piketty califica como "izquierda brahmánica" (pp. 902, 939)[2].

La izquierda brahmánica tiene como objetivo la acumulación de títulos académicos, de conocimiento y de capital humano. La "derecha de mercado" se basa sobre todo en la acumulación de capital financiero (p. 921). Ambas se desdoblan a su vez en una rama más conservadora (o nacionalista) y otra más abierta. Pero ambas pueden alternarse en el poder o incluso gobernar juntas, dado que comparten un fuerte apego por el sistema económico actual que, en lo esencial, beneficia tanto a las élites intelectuales como a las económicas y financieras (p. 922).

La aparición de los nacionalismos

Estas frustraciones han ido alimentado la aparición de brechas identitarias y nacionalistas, en casi todas las regiones del mundo (p. 1145). Por ejemplo, el partido Ley y Justicia (la derecha polaca) ha implantado medidas fiscales y sociales favorables a las rentas más bajas, pero con una ideología nacionalista (pp. 1036-1037). Y Salvini tuvo la habilidad de denunciar la hipocresía del joven Macron y de las élites europeas (p. 1047), porque Europa se va construyendo en beneficio de los más ricos, lo que conlleva el riesgo de la aparición de un frente antieuropeo cada vez más fuerte, entre las clases medias y populares (p. 952).

Por todo ello, el autor cree que "el aumento de las desigualdades figura entre los cambios estructurales más inquietantes a los que se enfrenta el mundo en el s. XXI" (p. 35). Y que "*nos encontramos frente a un cambio estructural de gran magnitud, cuyo desenlace todavía no hemos presenciado*" (p. 44).

Esta situación no es inevitable

Esto no es irremediable. Prueba de ello es el hecho de la supresión de la esclavitud y el fin de la dominación colonial que, mientras duraron, parecían insuperables. Hoy no nos hacemos cargo de la cantidad de beneficio económico que dichos regímenes suponían: tanto, que la primera ley de abolición de la esclavitud incluía una indemnización integral a los dueños de los esclavos, algo visto como "evidente" (pp. 257, 259), pero que en Estados Unidos resultó imposible, porque equivalía a toda la renta nacional de aquel momento.

El régimen colonial estuvo mucho más extendido y estaba organizado, en gran medida, para beneficio exclusivo de los colonos, amparado en la ideología de una dominación "civilizadora". Pero también desapareció, a pesar de los gritos contra toda evidencia —como "Argelia es Francia" o "Angola

2. Yo mismo hablé hace años de unas "izquierdas de plástico", en el Cuaderno 173 de Cristianisme i Justícia, titulado *El naufragio de la izquierda*.

y Mozambique no son colonias, sino provincias de ultramar". Pero ambos sistemas nos han dejado una sacralización de la propiedad privada, la cual está en el origen del mundo moderno (p. 252).

Finalmente, esta situación no es inevitable, tal como lo prueba el hecho de que las cinco grandes regiones del mundo —Estados Unidos, Europa, India, China y Brasil— atravesaron, entre 1950 y 1980, una fase histórica relativamente igualitaria, antes de volver al aumento de las desigualdades, a partir de 1980. Y ello no fue debido simplemente a las guerras, sino a un cuestionamiento profundo de la ideología propietarista (p. 1041). Y, por si fuera poco, el crecimiento económico en Estados Unidos y en Europa fue más intenso en el período igualitario que durante los años siguientes (p. 39).

Lo que sí hay que decir es que no basta con denunciar al régimen vigente, para que ya sea mejor el que lo sustituya: todo depende del origen de las desigualdades y de su justificación. Y aquí entran en juego las ideologías.

La ideología

Como hizo en sus orígenes la teología de la liberación, en contra de Marx, Piketty afirma que la ideología no es una mera superestructura, que brota mecánicamente de las estructuras económicas. Es evidente que las desigualdades necesitan ser explicadas y justificadas. Pero eso no significa que esa explicación sea un efecto mecánico de la estructura económica. Puede ser más bien su causa. La ideología tiene su autonomía, como se ve en la aparición de todas las corrientes identitarias y nacionalistas del momento. Piketty la define como "un conjunto de ideas y discursos *a priori* plausibles y que tienen la finalidad de describir el modo en que debería estructurarse una sociedad" (p. 14).

La historia humana no es solo historia de la lucha de clases; es también historia de las ideologías y de la lucha por la justicia. La desigualdad, además de económica, es ideológica y política. Y la ideología neopropietarista, de comienzos del siglo XXI, se apoya, por un lado, en instituciones sólidas y en grandes narrativas, entre las cuales está el miedo al comunismo y al vacío que genera la posibilidad de redistribuir la riqueza, más un régimen de libre circulación de capitales sin información compartida y sin una fiscalidad común. Pero, por otro lado, podemos hablar del "cinismo del dinero" (p. 214) como común a todas las formas actuales de ideología propietarista. Cinismo que da lugar a una ideología de la meritocracia exacerbada, que ensalza a los ganadores y estigmatiza a los perdedores del sistema: "la culpabilización de los pobres constituye uno de los principales rasgos distintivos del actual régimen desigualitario" (p. 846). "Las clases altas dejan atrás el ocio e inventan la meritocracia por instinto de supervivencia" (p. 850).

La falta de consistencia de ese relato contemporáneo propietarista, empresarial y meritocrático es evidente (pp. 11, 12). Basta con ver la realidad a la cual se enfrentan las clases más desfavorecidas, en términos de acceso a la educación superior, debido a "una violencia mal descrita en el cuento de hadas meritocrático" (p. 12), cuando "lo que ha permitido el desarrollo económico y el progreso humano es el combate por la igualdad y la educación, no la sacralización de la propiedad, la estabilidad y las desigualdades" (p. 13). Basta con ver también la doble valoración de los millonarios tercermundistas —despreciables e inmorales, que no merecen realmente su fortuna— y los "empresarios" europeos y estadounidenses, de quienes es frecuente oír alabanzas sobre sus infinitas contribuciones al bienestar mundial (p. 45).

Y esto confirma lo antes dicho sobre el fracaso de las socialdemocracias. A pesar de sus éxitos, los socialdemócratas "han sido incapaces de abordar a escala internacional tanto la problemática de la progresividad fiscal como la noción de propiedad privada temporal" (p. 51), precisamente, cuando la reducción de la progresividad fiscal, decidida en la década de 1980, estaba contribuyendo al aumento sin precedentes de las desigualdades. La fe en la centralización del Estado como única solución para superar el capitalismo ha llevado a no tomar suficientemente en serio la cuestión de los tipos de impuestos, así como el reparto del poder y el voto en las empresas. Dicho de manera gráfica, los socialdemócratas fueron incapaces de convencer a las clases más desfavorecidas de que se preocupaban realmente por sus hijos y su educación, tanto como por los suyos propios (p. 61).

A modo de conclusiones

A la hora de hacer propuestas, conviene tener presentes algunos principios derivados de este análisis.

- *"La fortísima concentración de la propiedad privada sumada a una gran opacidad financiera es una de las principales características del régimen desigualitario neopropietarista mundial, a comienzos del s. XXI.* La distribución de la propiedad será una cuestión crucial en este siglo" (p. 822).
- "A la luz de la historia de los dos últimos siglos, *la igualdad y la educación parecen ser factores de desarrollo* mucho más determinantes que la sacralización de la desigualdad, la propiedad y la estabilidad" (p. 654).
- Si no transformamos profundamente el sistema económico actual, para convertirlo en uno menos desigual, más equitativo y sostenible, tanto entre países como en el interior de cada país, entonces el "*'populismo' xenófobo y sus posibles éxitos electorales podrían ser el principio del fin…*" (p. 13).

- Pero también conviene avisar del *riesgo de una nueva oleada de competencia exacerbada y* dumping *fiscal*[3], con un posible endurecimiento del repliegue nacionalista e identitario, que ya es visible tanto en Europa y en Estados Unidos como en India, Brasil o China (p. 1229).

2. Algunas propuestas

Las propuestas siguientes buscan crear las condiciones para la existencia de *una propiedad justa, de una educación justa y de unas fronteras justas*, para un "federalismo social" (p. 61) y un modelo basado en la *participación igualitaria* de los ciudadanos, en la *definición colectiva del bien público*… Eso sería "un socialismo participativo" (pp. 855-856).

Agruparé las propuestas de Piketty en cinco capítulos.

Propiedad

El *propietarismo es una defensa absoluta de la propiedad privada. Y el capitalismo es la extensión del propietarismo* en la era actual, mediante la concentración del poder económico en manos de quienes poseen el capital (p. 1150). Pero *una sociedad justa debe basarse en una lógica de acceso universal a los bienes fundamentales*: la salud, la educación, el empleo, las relaciones salariales y los salarios "diferidos" —pensiones de jubilación o prestaciones de desempleo (p. 1188). Por eso, *la propiedad privada no debe concentrarse más de lo necesario.*

Ahora bien, la propiedad privada puede superarse de tres formas: propiedad pública del Estado, propiedad social, en la gestión de la empresa, y propiedad temporal (p. 690). Esto último implica un impuesto altamente progresivo sobre los grandes patrimonios para financiar una dotación universal de capital y la circulación permanente de la riqueza… O también, un impuesto progresivo sobre la herencia: cada generación puede acumular activos de manera considerable, pero solo si devuelve una porción significativa a la comunidad, cuando estos se transfieren a la generación siguiente (p. 1151).

Otro principio del socialismo participativo es la propiedad social y el reparto de los derechos de voto en las empresas: un equilibrio entre el derecho de voto de los trabajadores y los accionistas (p. 711). Si realmente se quiere distribuir la propiedad y permitir que el 50 por ciento más pobre posea una parte significativa del capital y participe plenamente de la vida económica y social, parece indiscutible la necesidad de generalizar la noción de reforma agraria, transformándola en un proceso permanente, que abarque la totalidad del capital privado.

---

3. O "competencia desleal" en el campo fiscal: como cuando un país no cobra impuestos a las empresas extranjeras para animarlas a invertir allí.

La forma más lógica de proceder sería *establecer un sistema de dotación de capital, asignada a cada joven adulto*, por ejemplo, a los 25 años de edad, y financiada por un impuesto progresivo sobre la propiedad privada. Sería como una reforma agraria permanente (p. 672).

Como ya dijimos, la experiencia histórica muestra que los tipos marginales del orden del 70-90 por ciento sobre las rentas más altas han permitido poner fin a remuneraciones astronómicas e innecesarias, en beneficio sobre todo de los salarios más bajos y de la eficiencia económica y social del conjunto… En ausencia de estos sistemas públicos, los trabajadores tienen que afrontar importantes pagos a fondos de pensiones y seguros médicos privados que, en la práctica, pueden resultar mucho más costosos que los sistemas públicos (p. 1189).

Pero este plan requiere una intensa cooperación internacional, por ejemplo, crear *un registro financiero público, que permita a los Estados y a las administraciones fiscales intercambiar la información necesaria sobre los titulares de los activos financieros emitidos en cada país*. Estos registros ya existen, pero, en gran medida, están en manos de intermediarios privados (p. 1174).

Tenemos que seguir hablando, por tanto, de la fiscalidad progresiva y del federalismo social.

Fiscalidad progresiva

Para evitar la concentración excesiva del capital, los impuestos progresivos sobre la herencia y la renta deben seguir desempeñando en el futuro el papel que desempeñaron en una parte del siglo XX (p. 1156), complementados con un impuesto progresivo sobre el patrimonio.

La propuesta es *un impuesto anual progresivo sobre la propiedad, o el patrimonio, que financie una dotación de capital para cada joven de 25 años. Más un impuesto progresivo sobre la herencia y otro impuesto progresivo sobre la renta* (pp. 1162-1163). *Sin impuestos indirectos*, excepto cuando se trata de corregir una externalidad, como en el caso del impuesto sobre el carbono. Los impuestos indirectos, como el IVA, son extremadamente regresivos y es preferible que, a largo plazo, sean reemplazados por impuestos progresivos sobre la propiedad, la herencia y la renta (p. 1164). Los impuestos indirectos no permiten que la carga fiscal se distribuya en función del nivel de renta o de patrimonio (p. 1186).

Por lo que hace al impuesto sobre la propiedad, el tipo impositivo propuesto es del 0.1 por ciento para los patrimonios inferiores a la media. Ese impuesto aumenta gradualmente hasta el 2 por ciento, en los patrimonios que dupliquen el patrimonio medio; hasta el 10 por ciento en los que lo multipliquen por cien; hasta el 60 por ciento en los que lo multipliquen por mil y hasta el 90 por ciento en los que lo multipliquen por diez mil. Esto daría lugar a una reducción fiscal sustancial para el 80 o 90 por ciento de la población con menos patrimonio y

facilitaría el acceso a la propiedad (pp. 1169-1170). Sin embargo, es esencial que los impuestos sobre la propiedad y la herencia afecten el patrimonio global, es decir, todos los activos inmobiliarios, profesionales y financieros de cada individuo (p. 1171).

La desigualdad extrema no es el precio a pagar por la prosperidad (p. 1156). Está demostrado que *el ascenso del Estado fiscal no solo no impidió el crecimiento económico*, sino que, por el contrario, fue un elemento central del proceso de modernización (p. 547).

En 1900, en Estados Unidos, el Reino Unido, Japón, Alemania y Francia, los tipos aplicados a las rentas y las herencias más altas estaban por debajo del 10 por ciento; en 1930, oscilaban entre el 30 y el 70 por ciento, en el caso de las deudas más altas, y entre el 10 y el 40 por ciento, en el caso de las herencias. Los tipos elevados se redujeron ligeramente durante la década de 1920, pero entre 1932 y 1980, el tipo aplicable a las rentas más altas en Estados Unidos fue, en promedio, del 81 por ciento (p. 535), para caer luego al 28 por ciento, tras la reforma fiscal de Reagan. Entonces, en las tres décadas posteriores, el crecimiento de la renta *per cápita* se redujo a la mitad y las desigualdades se multiplicaron hasta el punto que el 80 por ciento de la población con menores ingresos no ha experimentado ningún crecimiento desde principios de la década de 1980. Algo sin precedentes en la historia de Estados Unidos y poco común en un país en tiempos de paz (p. 993).

Sin embargo, existe la idea de que es prácticamente imposible que los activos financieros tributen, porque tienen la capacidad de desaparecer y eludir los impuestos como por arte de magia. Por tanto, no tendríamos más opción que poner en marcha un impuesto regresivo sobre el patrimonio, que solo obligaría a los activos inmobiliarios de las clases medias, mientras las grandes carteras financieras quedan exentas (p. 957). Esta explicación es una forma de inconsciencia extremadamente peligrosa: alimenta el repliegue identitario y agita la trampa social-nativista (pp. 690, 960). Resulta casi insoportable oír a la CDU (alemana) hablar de "emprendedores" para referirse a empresas que casi no pagan impuestos (p. 1099). Alejandra Ocasio-Cortez, nueva representante demócrata del estado de Nueva York, apoya un impuesto superior al 70 por ciento para las rentas más altas (p. 1100).

El desarrollo de esas nuevas fórmulas de progresividad fiscal y de superación de la propiedad privada, por la propiedad social y temporal, podría requerir cambios constitucionales. La constitución o las leyes fundamentales deberían obligar al Estado a publicar anualmente estimaciones incontestables de los impuestos pagados por los distintos grupos de renta y riqueza (pp. 1180-1181). Ahora bien, *la superación de las sociedades propietaristas y del capitalismo requiere una forma elaborada de superar el Estado-nación* (p. 579).

Federalismo global

Hoy, los estados están obligados a cumplir con la libre circulación absoluta de bienes, servicios y capitales, pero son perfectamente libres de oponerse a la libre circulación de personas tanto como deseen (p. 1214). La libre circulación de bienes y capitales está organizada de tal manera, que reduce considerablemente la capacidad de los estados a la hora de aplicar medidas fiscales y sociales para combatir la evasión fiscal (pp. 1211-1212).

Mientras proclamamos que las relaciones entre países deben organizarse sobre la base de la libre circulación absoluta de bienes, servicios y capitales, consideramos, por otra parte, que las opciones de sistemas fiscales, sociales o jurídicos solo afectan a cada país y deben estar sujetas a una soberanía estrictamente nacional… Estos supuestos conducen inmediatamente a contradicciones cuya magnitud no ha cesado de aumentar en las últimas décadas (p. 1211).

Por eso, es necesario sustituir los acuerdos comerciales actuales por tratados más ambiciosos, destinados a promover un modelo de desarrollo justo y sostenible, que incluya objetivos comunes verificables (p. 1211). La justicia no es algo nacional, sino transnacional.

Y sin embargo, el gobierno francés decidió en 2019 que solo los estudiantes de la Unión Europea seguirán pagando las tasas en vigor,relativamente modestas (170 euros en el grado y 240 euros en el máster), mientras que los estudiantes no europeos deberán pagar cantidades mucho más altas (¡2,800 euros en el grado y 3,800 euros en el máster!)… Los estudiantes malienses o sudaneses tendrán que pagar entre diez y veinte veces más que los estudiantes luxemburgueses o noruegos (p. 1219).

Justicia educativa

Hoy es algo manifiesto la importancia crucial de la inversión igualitaria en formación y educación, desde el punto de vista del crecimiento (p. 653). Pero es necesario promover una mayor transparencia en la asignación de recursos. En la mayoría de países, los procedimientos que regulan el gasto en educación son relativamente opacos y no permiten una apropiación ciudadana (p. 1200). En la actualidad, las clases sociales más desfavorecidas reciben claramente menos recursos públicos que las clases más favorecidas, prácticamente en todas partes (p. 65).

La preferencia de los progenitores por determinado tipo de escuela y de formación se utiliza a menudo para justificar formas de desigualdad escolaridad que, en la práctica, permiten a los más favorecidos separar a sus hijos de aquellos cuyos padres no están en la misma disposición… Una buena parte de la solución consiste en sacar la educación del juego del mercado y en procurar financiación pública adecuada e igualitaria (p. 711).

Las instituciones privadas contribuyen a prestar un servicio público esencial: el derecho de todos a la educación y al conocimiento. Es esencial, pues, que sean objeto de la misma regulación que las instituciones públicas, tanto en lo relativo a los recursos disponibles como a los procedimientos de admisión (p. 1203).

Mejorar la democracia

Primero, mejorar la democracia en las empresas, mediante la ampliación del invento alemán y sueco de la cogestión, que aún deja la última palabra a los accionistas. Y luego, mediante lo que Piketty llama "bonos para la democracia", otra forma de financiación de la vida política y de las elecciones, entregar a cada ciudadano un bono anual del mismo valor para que lo aplique al partido o al movimiento político de su elección… Se trata de buscar una democracia igualitaria y participativa, en contra de las normas vigentes, que son arbitrarias y a veces escandalosas, en favor de los contribuyentes muy ricos. De esa manera, se permite que todos los ciudadanos, independientemente de su origen y sus medios, participen de forma permanente en la renovación de los movimientos y las organizaciones políticas.

En todo el libro hay, además, una crítica muy seria a la forma como se construye la Unión Europea, *concebida para regular un gran mercado y para alcanzar acuerdos intergubernamentales, no para adoptar políticas fiscales y sociales* (p. 1062). Por todo ello, el divorcio entre Europa y las clases populares ha alcanzado una proporción considerable (p. 1067). Vale la pena citar cómo

> en 2015 la decisión política fue humillar a Grecia, que a los ojos de las autoridades europeas (alemanas y francesas, particularmente) era culpable de haber elegido un gobierno de izquierda radical […] Habría sido más sensato apoyarse en estos movimientos para desarrollar políticas fiscales más justas en Europa, entre ellas gravar mejor a los griegos ricos al igual que a los alemanes y a los franceses ricos (pp. 1077-1078).

Así, pues, es hora de replantearse el tratado de Maastricht y de aprobar, por ejemplo, un impuesto progresivo (puntual, no periódico) sobre el patrimonio (p. 1081), buscando un acuerdo sobre impuestos comunes, sobre unos verdaderos presupuestos comunes, una deuda común y un tipo de interés común (p. 842)[4].

3. Conclusión

Parodiando al viejo catecismo, podríamos decir que estos mandamientos "se encierran en dos": un *socialismo participativo*, que implicaría la puesta en

4. No hay espacio para otros problemas más particulares, como las emisiones de carbono, los nacionalismos y lo que el autor califica de "un aviso a los feminismos".

marcha de impuestos comunes y justos, el desarrollo de un derecho universal a la educación, a la dotación de capital, a la generalización de la libre circulación y, de hecho, a la abolición casi total de todas las fronteras (p. 1221).

Y un *federalismo mundial*, por el cual todos los estados, tanto en Europa como en el resto del mundo, dejasen de ejercer una nefasta competencia entre ellos y actuasen de manera cooperativa (p. 1223).

Por supuesto, así formuladas, pueden parecer propuestas idílicas. Pero conviene no olvidar la gravedad de la situación actual, ni el que muchas veces en la historia, propuestas que parecían imposibles aparecieron (bien o mal) realizadas.

* * *

El gran valor cristiano de este libro me parece que está en dos palabras de gran envergadura teológica: *igualdad y propiedad*.

"Todos ustedes son uno en Cristo Jesús" (Gal 3,28). Es la igualdad derivada de la filiación divina y de la fraternidad crística de todos los seres humanos. Una igualdad cuantitativa, que no borra las diferencias cualitativas, pero tampoco las constituye en fuente de desigualdades cuantitativas.

"Todo es de ustedes, pero ustedes son de Cristo y Cristo de Dios" (1 Co 3,22-23). Una propiedad que, según la más tradicional doctrina cristiana, cesa en cuanto hace posible cubrir de manera digna y sobria las necesidades propias, convirtiendo en un verdadero robo la apropiación de ese sobrante. Una enseñanza que está ya en los padres de la Iglesia, que el cristianismo difuminó bastante, quizá por influjo de los pragmatistas ingleses (Locke, Hume, etc.), pero que vuelve a estar reivindicada, por ejemplo, en el núm. 22 de la *Populorum progressio*.

Piketty aporta, así, un gran refrendo científico a la conocida tesis de Ignacio Ellacuría: nuestro mundo solo puede tener solución en una civilización de la sobriedad compartida.

UCA Editores

Colección La Iglesia en América Latina

Medellín

Los textos de Medellín y el proceso de cambio en América Latina
Rutilio Grande, Mártir de la evangelización rural en El Salvador

Los Obispos Latinoamericanos entre Medellín y Puebla
Documentos episcopales de 1968 a 1978

Mons. Óscar Romero, Mons. Arturo Rivera, Ellacuría, Sobrino, Campos
Iglesia de los pobres y organizaciones populares

Puebla. La evangelización en el presente y el futuro de A. L.

R. Cardenal, Martín-Baró, Sobrino
La voz de los sin voz, la palabra viva de monseñor Romero

Comisión de Derechos Humanos en El Salvador
La Iglesia en El Salvador

La fe de un pueblo
Historia de una comunidad cristiana en El Salvador

María López Vigil, **Muerte y vida en Morazán**,
testimonio de un sacerdote

María López Vigil, **Don Lito de El Salvador**

Colección Teología Latinoamericana

Jon Sobrino, **Jesús en América Latina**
Rodolfo Cardenal, **El poder eclesiástico en El Salvador**
Ricardo Falla, **Esa muerte que nos hace vivir**
I. Ellacuría, **Conversión de la Iglesia al Reino de Dios**
Rafael de Sivatte, **Dios camina con su pueblo**
J. Brockman, **La palabra queda**, vida de Mons. Óscar Romero
R. Cardenal, **Historia de una esperanza**, vida de R. Grande
Jon Sobrino, **Resurrección de la verdadera Iglesia**
Jon Sobrino, **Liberación con espíritu**

UCA Editores, Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"
Apartado Postal 01-575, San Salvador, El Salvador