

LA ENFERMEDAD COMO LUGAR TEOLÓGICO

JOHNATAN ANTONIO MEDINA LOZANO

Directora: **Mery Betty Rodríguez Moreno.**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

BOGOTÁ

2018

TABLA DE CONTENIDO

1. INTRODUCCIÓN	1
2. RESPUESTA DEL MAGISTERIO LATINOAMERICANO A LA ENFERMEDAD COMO LUGAR TEOLÓGICO.....	3
1.1. El lugar Teológico	4
1.1.1. Significado de “lugar teológico”	5
1.1.2. Desarrollo histórico de la expresión “lugar teológico”.....	5
1.2. La enfermedad como lugar teológico.....	8
1.3. La Comprensión de la enfermedad en las últimas cuatro conferencias del CELAM.....	9
1.3.1. Medellín	9
1.3.2. Puebla.....	10
1.3.3. Santo Domingo.....	12
1.2.4. Aparecida	13
2. UNA RESPUESTA A LA ENFERMEDAD COMO LUGAR TEOLÓGICO DESDE JN 19, 16B-27.	16
2.1. EL TEXTO.....	17
2.1.1. Delimitación	17
2.1.2. Delimitación de Juan 19,16b-27.....	18
2.1.3. Estructura de Jn 19,16b-27	19
2.1.4. Relación entre las microunidades A B C	24
2.2. EXÉGESIS DEL TEXTO.....	25
2.2.1. A. Jn 19,16b-22 el escenario de la crucifixión y definición real de Jesús	25
2.2.2. B. Juan 19,23-24 repartición de las vestiduras y del manto.....	33
2.2.3. Jn 19,25-27 María y el discípulo amado junto a la cruz.....	42
3. TALLERES DE TRABAJO CON LAS MINISTRAS EXTRAORDINARIAS DE LA COMUNIÓN	52
3.1. Primer Taller: Quién es el ser humano que Dios quiso crear.....	53
3.1.1. Objetivo:	53
3.1.2. Actividad previa.....	53
3.1.3. Texto Bíblico	54
3.1.4. Reflexión.....	54

3.1.5. Oración y concretización de la meditación	55
3.2. Segundo Taller: Qué es la enfermedad y cuál es su sentido	56
3.2.1. Objetivo	56
3.2.2. Actividad Previa	56
3.2.3. Texto Bíblico	56
3.2.4. Reflexión	56
3.2.5. Oración y concretización de la meditación	58
3.3 Tercer Taller: Finalidad de la enfermedad.	58
3.3.1. Objetivo	58
3.3.2. Actividad Previa	58
3.3.3. Texto.....	59
3.3.4. Reflexión	59
3.3.5. Oración y concretización de la meditación	61
4. CONCLUSIONES.....	62
5. BIBLIOGRAFÍA	66

INTRODUCCIÓN

El padecimiento de una enfermedad, la experiencia del sufrimiento, provoca en el ser humano una clásica pregunta y es el por qué, que sin una respuesta clara y acertada produce el sin sentido de la vida, que invita incluso a acabar con este bien precioso recibido de Dios.

Por eso, el objetivo de esta monografía es ofrecer una respuesta a la enfermedad, desde la Palabra de Dios a partir del estudio exegético de Jn 19, 16b-27, en donde se puede asumir la enfermedad y el sufrimiento humano como un lugar teológico, y esto compartido a los agentes de pastoral de la salud de la parroquia María Inmaculada de la ciudad de Tunja.

Esta propuesta, fue realizada en tres etapas o capítulos. El primero, presenta el significado del lugar teológico, el desarrollo histórico del concepto y la consideración de por qué la enfermedad y el sufrimiento humano que ésta acarrea puede ser tratado como un lugar teológico. Concluida esta temática, se ha hecho un esfuerzo por buscar en las cuatro últimas conferencias del Celam, los aportes que los obispos ofrecieron sobre la temática, quienes presentaron lineamientos generales y muy útiles para dar respuesta a la problemática investigada.

En el segundo capítulo, siguiendo las instrucciones del magisterio del Celam, y cambiando el lenguaje a uno más técnico por el estudio aquí realizado, el cual exigirá de parte del lector algunos conocimientos básicos en la ciencia exegética de la Sagrada Escritura, se hace el estudio del texto de Jn 19, 16b-27, en donde Jesús experimenta el sufrimiento, y como texto momento particular de su vida, el autor sagrado da una respuesta al tema de investigación que, al mismo tiempo que ofrece datos exegéticos maravillosos sobre el relato de la pasión, entendido como un evento narrativo presentado bajo el “cambio de suerte”, también da los lineamientos básicos de atención al enfermo, a la familia y a la comunidad que lo rodea y que se compartirán en la parroquia a los agentes de la pastoral de la salud, principalmente.

Así, ese será justo el tercer capítulo, una propuesta pedagógica de trabajo con este grupo de personas, quienes son los que a diario afrontan esta problemática, compartiendo las

conclusiones de este esfuerzo en tres talleres sobre la identidad del enfermo, el significado de la enfermedad y el porqué de la misma, y finalmente un tercero que medita sobre la finalidad de la enfermedad. Cada uno de estos talleres sigue el esquema de la “*Lectio divina*” y concluye con una acción concreta que materializa los conceptos compartidos.

Sea la voluntad de Dios, que después de tantas horas de investigación y de esfuerzo, esta monografía sea de provecho para el lector, y como el propósito divino de la enfermedad, todo sea “*ad maiorem Dei gloriam*”.

1. RESPUESTA DEL MAGISTERIO LATINOAMERICANO A LA ENFERMEDAD COMO LUGAR TEOLÓGICO

En este primer capítulo, se quieren evidenciar dos puntos fundamentales. El primero concierne a reconocer a través de la experiencia de la enfermedad, que es una condición humana experimentada por todo ser humano, como un lugar teológico. Para lograr este objetivo, es preciso, definir qué es un lugar teológico, y la referencia fundamental de Melchor Cano y otros autores, quienes han puesto en evidencia este tema. En segunda instancia, dentro de este primer apartado, se determinará, por qué la enfermedad (de todo tipo), es un lugar teológico. Una vez superado este primer elemento, se indagará en las últimas cuatro conferencias del magisterio de los Obispos de Latinoamérica y del Caribe, la respuesta que ellos han dado a la enfermedad como lugar teológico. Como es sabido, ellos usan la metodología ver, juzgar y actuar. En esta monografía, serán tomados sucintamente los numerales, e indicados en las notas a pie de página los numerales donde se toma, o al menos, se hace alusión al tema de la enfermedad, finalizando con una conclusión. Por eso, en esta última parte no se ha de pretender encontrar muchos análisis o aportes personales, pues es más un análisis de la apropiación o no del tema de estudio en estas conferencias, y la respectiva conclusión sobre la presencia de la enfermedad como lugar teológico. Habiendo advertido al lector, sobre el camino a recorrer, es oportuno comenzar a desarrollar la temática antes descrita.

El mundo pasa por una crisis de sentido¹ y a esta crisis contribuye la enfermedad, que es una condición propia del ser humano², padecida por todas las personas, y de la cual no hay necesidad de describir su cómo. Al enfrentarse a ella, el ser humano reflexiona sobre el sentido de la enfermedad y se pregunta el porqué de esa situación, que no solo atañe al cuerpo, sino que también se convierte en un mal moral³. Por eso, la Iglesia como atalaya que es de la

¹ Véase Celam, *Documento de Aparecida* 37.

² Véase Juan Pablo II, *Carta Apostólica Salvifici Doloris* 2.

³ *Ibíd.* No 5.

humanidad, e inserta en el mundo, debe proponer una responsable reflexión⁴, dando una respuesta eficaz a ese reto que se le propone ya que ella como comunidad de fe debe ser partícipe de esta situación:

Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos. La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia⁵.

Así, la Iglesia está delante de la humanidad como aquel o aquella que responde en la historia a personas históricas sobre el sentido de la enfermedad, y ésta como un lugar donde Dios habla, donde se revela. Si no se da respuesta a estos interrogantes, y en este caso al sentido de la enfermedad que hace entrar en una profunda soledad al ser humano en un sin sentido de la vida⁶, su ser mismo y el quehacer teológico cristiano resultaría irrelevante y estéril⁷.

Como ya se advertía en el párrafo introductorio, antes de desarrollar este primer capítulo en su tema central, es necesario hacer dos consideraciones pertinentes, para la buena comprensión de la temática a exponer en esta monografía. A saber, qué es un lugar teológico y el desarrollo históricos de este concepto. En segundo lugar, la exposición de los argumentos por qué la enfermedad humana debe ser considerada un lugar teológico. Tratados estos dos puntos, se examinarán los últimos cuatro documentos del magisterio latinoamericano para ver la respuesta que ellos han dado a esta condición humana, su eficacia en el tratamiento o ausencia de una respuesta concreta y contundente.

1.1. El lugar Teológico

Para abordar este punto, es necesario hablar de dos aspectos fundamentales: qué se entiende por lugar teológico, y, en segundo lugar, el desarrollo histórico del mismo.

⁴ Véase Pablo VI, *Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi* 30.

⁵ Concilio Vaticano II, "Constitución Pastoral "*Gaudium et Spes*", sobre la Iglesia en el mundo actual" 1.

⁶ Véase Celam, *Documento de Puebla* 27.

⁷ Véase Moltman, "¿Qué es teología hoy?", 81.

1.1.1. Significado de “lugar teológico”

Cuando se hace referencia a lugar teológico se entiende dónde y cuándo Dios habla, pues, Dios Padre “dispuso en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual las personas, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina”⁸. Y eso, ¿dónde ocurre? “La historia y la vida del pueblo son los lugares donde Dios acontece y se manifiesta, y donde el ser humano actúa y se realiza en respuesta al llamado de Dios”⁹ Y si asaltase la duda sobre si esto es posible, la misma Palabra da razón de ello en la carta a los hebreos como bien lo indica la constitución dogmática “*Dei Verbum*”:

“Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo” (Hb 1, 1-2). Así, la fuente o lugar teológico por excelencia es la Palabra de Dios escrita y la historia pues “la Sagrada Escritura es la palabra de Dios en cuanto se consigna por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo”¹⁰.

Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación¹¹.

Definido el término lugar teológico, ahora es oportuno exponer el origen de esta palabra y su desarrollo histórico.

1.1.2. Desarrollo histórico de la expresión “lugar teológico”.

Ya se ha hecho mención del significado de la expresión lugar teológico y la centralidad de la Escritura y la historia como lugar teológico. Sin embargo, es necesario preguntarse de dónde nace esta expresión, al mismo tiempo indagar por otros lugares teológicos, entre ellos la misma enfermedad.

⁸ Véase Concilio Vaticano II, *Constitución dogmática “Dei Verbum”, sobre la divina revelación* 2.

⁹ Véase Peresson. *Seminario la discusión sobre una teología de la praxis*, 24.

¹⁰ Concilio Vaticano II, “Constitución dogmática “*Dei Verbum*”, sobre la divina revelación” 9.

¹¹ *Ibíd.* 2.

Quien usa por primera vez este término es Melchor Cano, teólogo del siglo XVI quien precisamente tituló una de sus obras como “*De loci theologicis*” (Lugares de la teología). Aquí, el lugar, se entiende como el sitio, el dónde, la fuente, para hacer Teología. Él propone diez¹²:

1. La Autoridad de la Sagrada Escritura; 2. La Tradición apostólica; 3. La Iglesia universal; 4. Los concilios; 5. La iglesia romana; 6. Los santos antiguos o padres; 7. Los doctores escolásticos; 8. La razón natural; 9. Los filósofos y Juristas; 10. La autoridad de la historia humana¹³.

A primera vista, los tres últimos resultaría extraños a un pensador de la época en que fueron expuestos, pues aparentemente no tendrían que ver con la Teología. Sin embargo, En el pensamiento teológico actual resulta lógico, pues la razón natural, y en este caso la conciencia es el lugar donde Dios y la persona se encuentran a solas (hablan)¹⁴. Frente al décimo, es bueno destacar que la historia humana se convierte en portadora de la revelación divina, y por tanto lugar de la teología tras la encarnación del Verbo, quien asume hasta el máximo dicha condición, incluso la muerte¹⁵.

Sin embargo, Francisco de Vitoria, maestro de Melchor Cano, ya había hecho un intento de sistematización de los lugares de la teología y los llama lugares de argumentación:

- Cuatro como fuentes propias e infalibles: 1. La Sagrada Escritura; 2. La autoridad de la Iglesia universal; 3. El Concilio Universal; 4. La definición papal (en cuanto a la fe y a las costumbres). Desarrolla tres como fuentes propias con grado de probabilidad. 5. El concilio provincial. 6. La autoridad de los santos padres. 7. El consentimiento unánime de los teólogos. Y por último desarrolla dos lugares o fuentes extrañas (o ajenas) de argumentación (...): 8. La razón natural. 9. La autoridad de los filósofos¹⁶.

No obstante, a Francisco de Vitoria lo precedió Juan de Torquemada quien habla de “*veritates Catholicae*” o verdades católicas que son aquellas que:

se basan en la revelación sobrenatural, en aquella que se encuentran o bien in propia “*verborum forma, vel implicite bona et necessaria consequentia*” (propia en forma de palabras, o una

¹² Véase Belda Plans, Ed., “*De Loci Theologicis*”. Melchor Cano 84.

¹³ Ver todo el discurso sobre los lugares teológicos que propone Melchor cano y su desarrollo. Véase Martínez Morales, Aproximación a las racionalidades especializadas y a sus métodos en el quehacer teológico en los métodos en teología., 136-138.

¹⁴ Véase Concilio Vaticano II, *Constitución Pastoral “Gaudium et Spes”, sobre la Iglesia en el mundo actual* 16.

¹⁵ Véase Celam, *Documento de Puebla* 1141 – 1142.

¹⁶ Martínez Fernández, *Los Caminos de la Teología. Historia del método teológico*, 133-134.

consecuencia implícita bueno y necesario). 1. Las contenidas en la Sagrada Escritura. 2. Las pertenecientes a la Tradición apostólica. 3. Los concilios universales. 4. La sede apostólica. 5. Los doctores auténticos. 6. “veritatem catholicam sapientes”¹⁷.

Finalmente, sería el doctor seráfico, quien hubiese hecho el primer intento sistemático por buscar las fuentes de la teología. Entre ellas destaca: 1. La Sagrada Escritura. 2. La autoridad de los filósofos, pues la razón juega un papel importante en este proceso de entender aquello que se ha transmitido. 3. La autoridad de los doctores dedicados a este propósito de indagar desde la razón a la Escritura¹⁸.

Llegado a este punto de la discusión teológica, habría que preguntarse si ¿Son estos los únicos lugares teológicos? Y la respuesta negativa es evidente, pues la misma sagrada Escritura, en la carta los Hebreos 1,1, evidencia que “muchas veces y de muchas maneras habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los Profetas”. Por lo tanto, hay muchos otros lugares en los que Dios se manifiesta y la historia humana es uno de ellos.

De hecho, la “Dei Verbum” afirma que “Este plan de la Revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas¹⁹”.

De este modo, se puede concluir acerca del significado de lugar teológico como la fuente para hacer teología y la historia como un lugar privilegiado donde Dios habla al ser humano. También se ha esbozado brevemente el desarrollo de este término y su aplicación a la investigación de la fuente de la teología. Ahora es momento de argumentar por qué la enfermedad, que se hace presente en la vida, en la historia del ser humano, puede ser tomada como un lugar teológico.

¹⁷ Luis Martínez F. “Los caminos de la Teología”, 131 – 132.

¹⁸ Véase para una explicación más precisa, *Ibíd.*, 131.

¹⁹ Concilio Vaticano II, *Constitución dogmática “Dei Verbum”*, sobre la divina revelación 2.

1.2. La enfermedad como lugar teológico.

Es preciso observar que Dios ha querido revelarse a sí mismo²⁰, y lo ha hecho a través de la historia, en el tiempo por medio de sus obras²¹ (Rm 1,19-20), y la persona ha sido hecha capaz de conocerlo a través de la razón²².

Así, corresponde ahora a la teología, reflexionar sobre la presencia de Dios en su cotidianidad, ayudando a los seres humanos y mujeres del tiempo presente a superar las frustraciones que se les presentan²³, como ocurre con la enfermedad física que limita la condición normal del desarrollo de las actividades diarias del ser humano, enfermedad que fue asumida por Jesús en su ministerio sanando a los enfermos, y que no puede ser ajena al interés de la Iglesia. Es necesario reflexionar sobre el propósito que Dios tiene sobre el ser humano enfermo, para actuar en consecuencia.

La enfermedad y el sufrimiento que ella causa es propio de toda condición humana. Por lo tanto, cuando el Hijo de Dios se hace hombre, también asume la enfermedad, al mismo tiempo que ésta se convierte en un lugar teológico.

En las páginas del cuarto evangelio, Jesús trata durante su ministerio público a los enfermos y los sana, haciendo ver al creyente que la enfermedad es para gloria de Dios (Jn 11,4). Así, la enfermedad tiene como fin, mostrar el poder, la grandeza y la misericordia de Dios Padre hacia su creatura. Esto es más evidente cuando es Jesús mismo a quien le toca asumir el sufrimiento, y la experiencia misma de la muerte. Sin embargo, será en el siguiente capítulo donde el hecho antes descrito será estudiado eficiente y sistemáticamente.

Una vez mostrado que la enfermedad, siendo típica de la condición humana²⁴, fue asumida por Jesús, en su propia vida como siervo doliente²⁵, y tratada durante su ministerio pastoral, es así un lugar teológico, pues Dios se revela a través de esa situación, conviene ahora mirar la teología que ha desarrollado el magisterio latinoamericano con respecto a esta temática, a

²⁰ Véase *Ibíd.* 2.

²¹ Véase Juan Pablo II. *Carta Encíclica "Fides et Ratio"* 11.

²² Véase Iglesia Católica. *Catecismo de la Iglesia Católica* 50.

²³ Véase Celam, *Documento de Santo Domingo*, 118.

²⁴ Véase Juan Pablo II, "*Salvifici Doloris*" (Roma: 1984) 2.

²⁵ Véase Celam, *Documento de Puebla* 188. 192.

través del mismo esquema metodológico que las últimas cuatro conferencias han usado: Ver, juzgar, actuar.

1.3. La Comprensión de la enfermedad en las últimas cuatro conferencias del CELAM

Las cuatro últimas conferencias del colegio episcopal de Latinoamérica y del caribe, han hecho opción preferencial por los pobres²⁶. Sin embargo, al hablar de los pobres, la mente se centra en los desposeídos de bienes materiales o económicos²⁷. Y pareciera que esa es la preocupación del magisterio latinoamericano. Sin embargo, se mostrará que la categoría de pobres se amplía con el correr del tiempo y del desarrollo de las conferencias. Así que, se hará una presentación según la cronología de las mismas en lo concerniente al tema de la enfermedad como lugar teológico y la respuesta que ellas dan al tema de investigación de esta monografía.

1.3.1. Medellín

Esta segunda conferencia, está enmarcada por el apenas pasado Concilio Vaticano II, y América Latina tiene como contexto político la aparición de varias dictaduras en Chile, Argentina, y Cuba entre otras. De hecho, esa es su preocupación, aunque el tema de la enfermedad también fue tenido en cuenta.

La iglesia latinoamericana está preocupada por diferentes sectores que sufren o personas que laboran en esos campos, ya sea a causa de la situación política, ya del silencio de las instituciones que debieran defenderlos. Los sectores que nombra explícitamente son la familia, la organización profesional, la empresa y la economía, los sindicatos, los agentes de desarrollo, los campesinos e indígenas, la industria, la reforma política, los desvalidos de cualquier tipo²⁸. Además, reconoce la misión de la iglesia que es defender a los pobres y

²⁶ Al documento de Puebla se le critica que toma como su mayor preocupación los pobres, excluyendo a los ricos y a otros sectores de la población y sus problemas. Por eso Aparecida hace hincapié en que la Iglesia de Latinoamérica hace opción preferencial por los pobres que no excluye a las demás personas. Véase Celam, *Documento de Aparecida* 550.

²⁷ Véase Celam, *Documento de Medellín* 14, 4 b-c

²⁸ Véase *Ibíd.* 1,7-20.

oprimidos²⁹. Reflexiona sobre la grave situación que vive la Iglesia porque tiene una pastoral de conservación³⁰, y una inadecuada respuesta a los desafíos socio políticos de ese tiempo³¹. Reconoce que el clamor de los pueblos sufrientes son millones³².

Desde la Palabra de Dios, ese magisterio considera como injustas todas estas situaciones de pobreza y miseria que traen sufrimiento sobre el pueblo de América Latina, pues la justicia social es exigencia bíblica³³. De otro lado, el desarrollo integral de la persona humana, debería ser la preocupación de todos los entes gubernamentales y eclesiásticos, que es el verdadero humanismo, pasando de condiciones menos a más humanas³⁴. Esta idea la retoma de Pablo VI, de la carta encíclica “*Populorum Progressio*” en sus números 16 y 20. A los sacerdotes, los conmina a ser los intérpretes de la situación que vive su comunidad y que lo hagan a la luz de la fe³⁵, mientras que a los laicos los invita a ser personas más comprometidas en la transformación de la realidad³⁶.

En forma concreta el tema de los enfermos no está presente más que indirectamente en 1,20 cuando habla de los desvalidos, pero ya indica que la problemática se ha de tratar desde la palabra de Dios.

1.3.2. Puebla

La tercera conferencia del CELAM se llevó a cabo en la ciudad de Puebla de los Ángeles en México en el año de 1979. El documento comienza advirtiendo una preocupación por la soledad que hace carecer de sentido a la existencia humana³⁷, pero que en contraste hay un interés particular por las enfermedades crónicas que se intenta superar³⁸. Hay una falta de respeto a los derechos humanos fundamentales como la salud y la vida³⁹, frente a lo cual la

²⁹ Véase *Ibíd.* 2,20.

³⁰ Véase *Ibíd.* 6,1.

³¹ Véase *Ibíd.* 10,4.

³² Véase *Ibíd.* 14,2.

³³ Véase *Ibíd.* 1,5.

³⁴ Véase *Ibíd.* 2,20-22.

³⁵ Véase *Ibíd.* 13,10.

³⁶ Véase *Ibíd.* 10,10.

³⁷ Véase Celam, Documento de “Puebla” 27.

³⁸ Véase *Ibíd.* 26.

³⁹ Véase *Ibíd.* 41.

Iglesia se ha hecho la sorda dejando pasar el clamor de un pueblo que sufre⁴⁰. De otro lado la Iglesia ve la necesidad de liberar del dolor a estos hermanos que sufren, asumiendo la cruz como fuente de vida pascual⁴¹. La noción de la enfermedad se afecta por visiones erradas de la vida como la determinista o la psicologista⁴², y condena todo aquello que vaya contra la vida, y que considere inútil al ser humano que no produzca bienes económicos entre los cuales están los niños y los ancianos⁴³, mientras que de los minusválidos advierte el abandono en que viven por parte de los políticos locales e internacionales⁴⁴.

Frente a tal problemática, la Iglesia latinoamericana en esta conferencia, igual que Medellín, invita a que la acción de la Iglesia se debe centrar en la enseñanza de la dignidad humana bajo la perspectiva de hijo de Dios, y así la persona será libre de verdad⁴⁵. Cristo es quien asume el dolor del mundo en esa imagen de siervo y la Iglesia debe seguir sus huellas, gracias a que ha recibido la acción del Espíritu Santo⁴⁶. Esta misión debe hacerla concreta, en la defensa de la dignidad de la persona humana y ayudando a una liberación que incluye tanto el plano trascendente, como temporal, ya que en el prójimo está Dios⁴⁷.

Considera desafortunado que la Iglesia desde el plano de la catequesis no llegue a los ancianos ni a los enfermos⁴⁸ y asume los derechos humanos como indispensables en la misión evangelizadora de la Iglesia⁴⁹. Por eso, ésta debe servir para ayudar a superar el abandono de los necesitados (enfermos)⁵⁰. Así, insta a los laicos a formarse específicamente en este campo para que atienda las diversas necesidades, asumiendo el dolor y el sufrimiento de los demás al modo de Cristo⁵¹, teniendo como centro de su mensaje y de su acción la Palabra de Dios⁵²,

⁴⁰ Véase *Ibíd.* 74.87.

⁴¹ Véase *Ibíd.* 278.

⁴² Véase *Ibíd.* 308-310.

⁴³ Véase *Ibíd.* 318.

⁴⁴ Véase *Ibíd.* 1266.

⁴⁵ Véase *Ibíd.* 165. 169.

⁴⁶ Véase *Ibíd.* 188. 192. 194. 222.

⁴⁷ Véase *Ibíd.* 320. 327

⁴⁸ Véase *Ibíd.* 987.

⁴⁹ Véase *Ibíd.* 1270.

⁵⁰ Véase *Ibíd.* 150.

⁵¹ Véase *Ibíd.* 188. 194.

⁵² Véase *Ibíd.* 372.

desde la cual el teólogo ha de responder a las nuevas situaciones que el mundo le propone, y hacerlo en modo concreto⁵³.

En conclusión, esta conferencia pone en relieve la creencia general que considera persona inútil a quien no produce bienes económicos, invita recatar la identidad de hijo de Dios, e invita a toda la Iglesia a dar una respuesta concreta desde la formación de los Laicos, que ha de estar centrada en la Palabra de Dios.

1.3.3. Santo Domingo

Este documento nacido en 1992 tras la cuarta reunión de Obispos de América Latina y del Caribe, tiene como marco de reflexión los quinientos años de Evangelización del continente. De nuevo, el documento constata los altos índices de pobreza que hay en América Latina, y una crisis colectiva de sentido que corroe a todos los sectores de la sociedad⁵⁴, además, de una cultura de la muerte que crea un sin sentido y relativiza la vida humana y su dignidad, dejando a los niños y ancianos como inútiles⁵⁵, pues no contribuyen al desarrollo económico de los pueblos⁵⁶.

Frente a tal visión, el documento propone a Cristo y su predicación como la fuente para dar respuestas a la situación que se vive⁵⁷. Y tal abandono de los niños y de los ancianos (enfermos) es fruto del pecado⁵⁸, al mismo tiempo que de la sociedad de consumo⁵⁹.

El colegio episcopal, invita a toda la Iglesia confiada a ellos, a ser el buen samaritano que se conmueva y transforme la realidad en que vive y lo debe hacer con obras de amor, con obras concretas. Dentro de esa tarea, está el promover el cumplimiento de los derechos humanos⁶⁰, una evangelización nueva en su ardor, métodos y expresiones, como respuesta a estas nuevas situaciones que la realidad plantea⁶¹, a partir de la preparación de personas concretas en la hermenéutica de la Sagrada Escritura, al mismo tiempo que la formación especializada de los

⁵³ Véase *Ibíd.* 375.

⁵⁴ Véase Celam, *Documento de Santo Domingo* 122.149.

⁵⁵ Véase *Ibíd.* 219.

⁵⁶ Véase *Ibíd.* 252.

⁵⁷ Véase *Ibíd.* 26.

⁵⁸ Véase *Ibíd.* 9.

⁵⁹ Véase *Ibíd.* 112.

⁶⁰ Véase *Ibíd.* 157.159.160.165.

⁶¹ Véase *Ibíd.* 28.

agentes de pastoral⁶². Así, las respuestas no están dadas, ni las líneas de acción, sino que éstas últimas han de ser fruto de la investigación y contemplación de la Palabra de Dios.

La novedad, de este documento, que asume las anteriores, es el ambiente desde el cual se ha de dar la respuesta a la problemática de la enfermedad: la parroquia, en donde se centra la acogida de las angustias y esperanzas de la humanidad⁶³, de ahí el compromiso de formar buenos laicos para ofrecer la respuesta oportuna a esta necesidad de la enfermedad.

1.2.4. Aparecida

La quinta conferencia del CELAM se realizó en el año 2007 en Brasil, y tuvo como marco de reflexión al cristiano como discípulo - misionero. En este documento se reconoce que la Iglesia ha colaborado en el campo de la salud y que hay sacerdotes que se hacen muy cercanos a las necesidades de las personas⁶⁴. Además, explicita la presencia de Cristo en los pobres, en los afligidos y en los enfermos (Mt 25,37-40), y sirviendo a ellos se es fiel a la misión de Cristo⁶⁵. Identifica

“los nuevos rostros de los pobres: refugiados, desplazados, migrantes, víctimas de la violencia, víctimas del trato de personas y de secuestros, los enfermos de VIH, enfermos endémicos, los tóxicos - dependientes, adultos mayores, niños, víctimas de la prostitución y de la pornografía, los niños que trabajan, las mujeres maltratadas, los explotados sexualmente, los diversamente hábiles, los desempleados, los excluidos, los habitantes de la calle, las analfabetas tecnológicos, los indígenas, quienes no tienen bienes y los mineros”⁶⁶.

Identifica que la casusa de este fenómeno está en la presencia de una cultura de la muerte que produce un relativismo ético que desfigura la dignidad humana⁶⁷, en el relativismo subjetivista, que crea el sin sentido de la vida⁶⁸, ya que el ser humano ha puesto toda su confianza en la tecnología y en la ciencia, olvidándose que Cristo Resucitado que es quien le da sentido a la existencia humana⁶⁹. Por eso, propone esencialmente en dos puntos: Primero,

⁶² Véase *Ibíd.* 38.57.

⁶³ Véase *Ibíd.* 58.

⁶⁴ Véase Celam, *Documento de Aparecida* 98.198.

⁶⁵ Véase *Ibíd.* 257.

⁶⁶ Véase *Ibíd.* 402.

⁶⁷ Véase *Ibíd.* 503

⁶⁸ Véase *Ibíd.* 37.47.

⁶⁹ Véase *Ibíd.* 109.123.221.

la formación de los discípulos misioneros en la “*lectio divina*”, pues la Palabra de Dios es fundamental en cualquier proceso de formación humano y cristiano⁷⁰. El laico, se ha de formar específicamente en las dimensiones humana y comunitaria, espiritual, intelectual y pastoral - ministerial, para que pueda iluminar la existencia de sus hermanos⁷¹.

En segundo lugar, como acción concreta hacia los enfermos, puntualiza la pastoral de la salud como respuesta al sufrimiento, y el acompañamiento del enfermo, como la forma donde la Iglesia muestra su rostro materno, al mismo tiempo que ella le hace ver al enfermo el valor de la cruz y de la Resurrección del Señor, con lo cual le da sentido a ese momento particular de la vida⁷². En conclusión, este documento insiste de modo particular en la centralidad de la Palabra de Dios, desde la cual se da respuesta a la enfermedad, y busca hacer que ésta, sea comprendida como un momento en el que el enfermo se encuentra con Dios, sobretodo, con su Hijo amado en la Cruz, quien le da sentido al sufrimiento humano. Para ello la pastoral de la salud, ha de ser el pilar principal de la parroquia desde donde se da respuesta a la enfermedad y al sufrimiento que la experiencia de ésta conlleva.

Al final de este apartado del primer capítulo, se puede concluir que la enfermedad vista como lugar teológico, ya que Dios a Dios le interesa el sufrimiento de sus hijos como lo muestra el texto de la vocación de Moisés en el libro del éxodo (Ex 3,8) y allí particularmente Dios habla y de modo concreto, ejecutando planes concretos para lograr la superación del mal que aqueja a sus hijos.

Así, la enfermedad y el sufrimiento humano, son considerados en los cuatro últimos documentos del magisterio de los obispos de América Latina y del Caribe, como una necesidad de la evangelización de la Iglesia, que ha de partir desde la centralidad de la Palabra de Dios, y que debe hacerse desde la parroquia. Para esto, es fundamental formar a laicos con esta tarea específica, en especial a los agentes de pastoral de la salud, quienes formados en el ejercicio frecuente de la “*lectio divina*” darán una respuesta efectiva a los enfermos. Así los enfermos y el sufrimiento humano son un lugar teológico, pues Dios siempre ha hablado y

⁷⁰ Véase *Ibíd.* 248-249.

⁷¹ Véase *Ibíd.* 280

⁷² Véase *Ibíd.* 417.420.

muestra preocupación por sus hijos, especialmente por los que sufren. Por eso, es fundamental hacer que la palabra de Dios, y desde la experiencia misma del Crucificado que no está enfermo pero que sí sufre a causa de los dolores que lleva la experiencia de la cruz, ilumine la situación del enfermo, descubriendo en el pasaje de Jn 19,16b-27, el sentido que Cristo, camino a la cruz y en la cruz, da a toda la humanidad, especialmente al hermano enfermo, pues sin duda la cruz de Jesús es un lugar teológico y desde allí ha de decirle algo al hermano enfermo, al hermano que sufre..

2. UNA RESPUESTA A LA ENFERMEDAD COMO LUGAR TEOLÓGICO DESDE JN 19, 16B-27.

En el anterior capítulo se ha mostrado que la enfermedad es un lugar teológico, habiendo previamente definido el significado de éste y el desarrollo histórico del concepto. Después, se hizo el análisis sobre la respuesta al problema que suscita la enfermedad en la existencia del ser humano por parte del magisterio de la Iglesia de América Latina y del Caribe en sus últimas cuatro conferencias, enseñanza que remite a la Sagrada Escritura como fuente de inspiración y lugar teológico por excelencia desde la cual se puede ofrecer una efectiva solución a esta realidad.

Así, acogida la invitación del magisterio latinoamericano, desde la Sagrada Escritura, y particularmente del texto de Jn 19, 16b-27, partiendo desde la característica formal del texto tal como es la estructura, a partir de la exégesis del texto, se buscará dar una respuesta concreta del sentido del dolor y del sufrimiento que éste produce en la existencia de la persona. Por eso, a continuación, se presenta la introducción misma al texto y el desarrollo que se ha propuesto para este segundo capítulo.

En esta perspectiva se quiere presentar la exégesis del pasaje comprendido en la subsección 19,16b-27, que se encuentra en la unidad narrativa de la pasión de Juan (Jn 18,1-19,42), en donde se muestra cómo el evangelista ha entrelazado gramatical y narrativamente las unidades que se encuentran allí, además de otro elemento fundamental que las relaciona y que permitiría comprender un poco mejor su mensaje. ¿Cuál es la verdadera relación que une a los textos?

Al parecer, hay un elemento maravilloso creado por el evangelista y es “el cambio de suerte” que tanto en la enfermedad como en el mismo misterio de la muerte del Señor, será la clave de relación que une los tres episodios (o micro unidades enumeradas A, B y C) contenidos en la subsección (A: Jn 19, 16b-22; B:19, 23-24; C: 19,25-27), clave que posiblemente permitirá tener un mayor grado de comprensión de la misma y una respuesta a la problemática del sentido de la enfermedad, pues el primero permitirá reflexionar sobre la identidad del enfermo, mientras que el segundo ofrecerá luces sobre qué es la enfermedad y el por qué de la misma, para finalmente, en 19, 25-27 encontrar la finalidad de la enfermedad y del sufrimiento humano

Para tal fin, este capítulo ha sido estructurado en dos partes. La primera contiene los elementos previos al estudio exegético como, delimitación y estructura, y la segunda parte, de carácter exegético, está basada en los campos semánticos del cuarto evangelio, en el análisis gramatical y sintáctico del texto, además de la ayuda de varios comentaristas expertos en la materia, de modo que desde la exégesis pudiera dar respuesta al interrogante ya planteado. Entonces, será

el desarrollo de la exégesis, el que paso a paso irá mostrando la veracidad y conveniencia de la propuesta que hecha: la respuesta de la Palabra de Dios al misterio de la enfermedad y del sufrimiento.

2.1. EL TEXTO

Se pretende presentar el texto, desde un cuidadoso trabajo exegético, como fuente de inspiración para aquello que será el tercer capítulo, el aporte pedagógico de esta investigación y una solución concreta al problema que se plantea de la enfermedad como lugar teológico. Este capítulo, se convierte en una linda provocación al lector de adentrarse en el mundo bíblico y su lenguaje, ya que fue hecho con palabras técnicas que dan el rigor científico que se requiere. Por eso, se espera que, para sacar provecho del mismo, haya la convicción de exigirse en las propias capacidades del lector y entender el argumento que se quiere exponer.

2.1.1. Delimitación

Para poder entender el texto es necesario, tomar el conjunto del evangelio de Juan, entendido en sus dos libros: del capítulo 1 al capítulo 12, bien llamado libro de los signos, y la segunda sección, del capítulo 13 al capítulo 21, conocido como el libro de la gloria. Esta precisión es justa en la medida en que no se puede comprender el texto sin su contexto próximo, remoto, y lejano. Es posible incluso que durante el desarrollo exegético del mismo haya que recurrir incluso a textos veterotestamentarios, que no es ninguna distracción de la argumentación, sino que si se hace, es con el carácter de entresacar más profundamente el sentido del texto en estudio. Esto, haciendo uso del principio básico exegético que el texto bíblico se explica con la misma Escritura, ya que ella misma es una unidad.

Antes de asumir el aspecto general y amplio, se procede a delimitar el texto de Juan 19,16b-27, el cual se encuentra en medio de la tercera sección (Jn 19,16b-42), de la pasión narrada en el cuarto evangelio, según la disposición tripartita tradicional (1. Jn 18,1-27; 2. 18,28-19,16a; 3. 19,16b-42) hecha por Albert Janssens de Varebeke en 1962¹ y seguida luego por algunos estudiosos como R. Brown² e Ignacio de La Potterie³, entre otros. Esta sección es importante porque recoge la actitud de Jesús frente al sufrimiento, que es el efecto causado por un problema y en este caso concreto por la enfermedad, y de ahí la importancia para el tema de investigación

¹ Véase Serra, *Maria Presso la Croce: solo l'Addolorata?*, 110.

² Véase Brown, *El Evangelio de San Juan*, 1177.

³ Véase De La Potterie, *La Passione di Gesù Secondo il Vangelo di Giovanni*, 35.

de esta monografía. Así que es posible hacer una verdadera relación entre el sufrimiento de la cruz de Jesús y el sufrimiento que experimenta el enfermo durante la cruz de su enfermedad.

2.1.2. Delimitación de Juan 19,16b-27

La subsección Jn 19,16b-27 está delimitada por cinco elementos fundamentales:

1. La anterior sección expuesta en Jn 18,28-19,16a se desarrolla “τὸ πραιτώριον”, mientras que aquí el verbo “ἔξῃλθεν” lleva al nuevo palco escénico “εἰς τὸν λεγόμενον Κρανίου Τόπον” llamado en adelante la cruz de Jesús (19,18.25.41), el lugar donde Jesús asume el sufrimiento que produce la cruz al tomarla sobre sí, que para esta investigación, es la cruz de la enfermedad, y allí da respuesta a ella. De otro lado, no solo el palco escénico es distinto sino, la temática, pues en el precedente episodio se hablaba del juicio de Jesús, que concluye con la condena “Τότε οὖν παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς ἵνα σταυρωθῇ”(Jn 19,16a), mientras que la nueva la ejecuta “Παρέλαβον οὖν τὸν Ἰησοῦν”(Jn 19,16b)⁴.
2. La subsección Jn 19,16b-27 se diferencia de aquello que sigue 19,27-42 por la temática, pues aquí se trata de todos los eventos en la cruz previos a la muerte de Jesús, mientras que 19,28-42 habla de la muerte y eventos posteriores a la muerte de Jesús.
3. Uso del verbo “λαμβάνω” que aparece en Jn 19,16b bajo la forma “παραλαμβάνω” (bajo la misma raíz), y en Jn 19,27, justo en los extremos de la unidad formando una inclusión.
4. La sentencia que hace Pilato en Jn 19,21-22 acerca de Jesús, es similar a la sentencia o testamento que hace Jesús a su madre y al discípulo amado en Jn 19,26-27. El que ahora es Rey como lo confirma Pilato, puede desde su trono glorioso dictar sentencia acerca de “sus bienes más preciados”.
5. Aparece una inclusión implícita cuando en Jn 19,17 Jesús carga con la cruz sobre sí mismo “βαστάζων ἑαυτῷ”, sobre su propia cabalgadura, a su propia cuenta, y en Jn 19,27 donde aparece la frase sorprendente y enigmática: “ἔλαβεν ὁ μαθητῆς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια”. Es decir, el discípulo que se hace cargo de la madre de Jesús⁵, a quien “toma sobre sí mismo”⁶, del mismo modo que hizo Jesús con la cruz.

⁴ Véase Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, 332.

⁵ Esta Traducción es temporal pues en la exégesis será retomada, explicada y retraducida.

⁶ Aunque literalmente el texto no soporta esta traducción, en el momento de la exégesis se explicará porqué toma este sentido.

2.1.3. Estructura de Jn 19,16b-27

Para poder entender el desarrollo de la estructura de Juan 19,16b-27, y llegar al corazón del mensaje de Jesús sobre la enfermedad, se hace necesario ver toda la estructura de la unidad, o de lo contrario se corre el riesgo de no comprender el texto. Por eso, es imperativo explicar brevemente la estructura de la entera sección Jn 19,16b-42, y de paso, se hace una mejor comprensión de todo el evento de la cruz, asumida por Jesús que ofrece las luces necesarias para entender qué quiere comunicar el Evangelista cuando Jesús experimenta el sufrimiento y que es el propósito de esta monografía.

La estructura de la sección Jn 19,16b-42, ha sido muy debatida y organizada de diversas maneras. R. Brown e I. de la Potterie⁷ estructuran el texto de Jn 19,16b-42 en un septenario concéntrico, compuesto por cinco episodios, una introducción y una conclusión, usando el criterio simbólico que tiene cada micro unidad, las cuales son correspondientes entre sí:

Introducción Jn 19,16b-18 escenario: (Gólgota) y se “eleva” allí al crucificado.

A. Jn 19,19-22 caracterizado por el título de Rey

B. Jn 19, 23-24, episodio de la túnica y los soldados

C. Jn 19, 25-27 es el centro de la estructura, que presenta el episodio de la madre de Jesús y el discípulo amado

B'. Jn 19,28-30, los soldados que dan de beber a Jesús

A'. Jn 19,31-37 petición de los judíos y lanzada.

Conclusión Jn 19,38-42, donde se “desciende” a Jesús y se pone en un sepulcro (Jn 19,38-42)

Frente a esta posición, tal vez R. Brown está demasiado preocupado por defender el septenario anterior de Jn 18,28-19,16a y no ve que se puede extender hasta Jn 19,16b-22, donde ésta, como una cremallera, cierra la anterior sección e introduce la nueva⁸, siendo una de las características del evangelio según él mismo escribió⁹. Habría que preguntarse si de verdad el autor quiso un esquema tan rígido como lo presenta R. Brown¹⁰.

R. Vignolo presenta un esquema concéntrico así:

A Jn 19,23-24;

B Jn 19,25-27

C (él usa X en lugar de C) Jn 19,28-30;

⁷ Véase Brown, *El Evangelio de San Juan*, 1313. También, Véase De La Potterie, *La Tunique “Non Divisée” de Jésus, Symbole de l’Unité Messianique*, 128.

⁸ Véase Simoens, *Selon Jean*, 801.

⁹ Véase Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, 447.

¹⁰ Véase Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, 432.

A' Jn 19,31-37

B' Jn 19,38-42.

Este esquema se basa en los personajes y el cumplimiento de la Escritura que tiene como centro Jn 19,28-30¹¹. El problema de este esquema está en el uso de una estructura quiástica imperfecta equiparando A y A' como correspondiente a los discípulos. Además, deja por fuera Jn 19,16b-22 que efectivamente hace parte de la narración a causa del verbo delimitador “λαμβάνω”¹².

R. Schnackenburg usando el criterio de la narrativa, divide la sección en 6 escenas concéntricas inversas de acuerdo con los personajes y los hechos acaecidos:

A. Crucifixión e inscripción real de Jesús Jn 19,16b-22.

B. Episodio de los soldados y la túnica inconsútil Jn 19,23-24b;

C. Jesús, las mujeres y el discípulo amado Jn 19,24c-27;

C'. Sed, vinagre y muerte de Jesús 19,28-30;

B' Episodio de los soldados: el rompimiento de las piernas y lanzada al cuerpo no quebrado de Jesús Jn 19,31-37;

A'. Sepelio real de Jesús Jn 19,38-40¹³.

Este esquema es empleado por J.M. Rodrigues¹⁴, y será el que será asumido en esta investigación, pues respeta la narrativa del texto, no lo encasilla forzosamente y permite ver la relación entre las diferentes micro unidades al interno de la sección.

A. Crucifixión real (Jn 19,16b-22)

B. Los soldados y la túnica indivisa de Jesús (Jn 19,23-24)

C. Jesús, la entrega de su madre al discípulo amado y viceversa (Jn 19,25-27)

C'. La muerte de Jesús y la entrega de su Espíritu (Jn 19,28-30)

B'. Los soldados y el cuerpo no quebrado de Jesús (Jn 19,31-37)

A'. Sepultura real de Jesús (Jn 19,38-42)

¹¹ Véase Vignolo, *Personaggi del Quarto Vangelo*, 120.

¹² Esta misma propuesta es presentada por Marzotto y criticada por Rodrigues. Véase Rodrigues de Sousa, *Para que Também Vós Acrediteis*, 47, 33.

¹³ Véase Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, 331.

¹⁴ Véase Rodrigues de Sousa, *Para que Também Vós Acrediteis*, 34.

2.1.3.1. Estructura de la subsección Juan 19,16b-27

La estructura de Jn 19,16b-27 tiene la forma A B C, caracterizada cada una por la aparición de diversos personajes y una acción ejecutada¹⁵. Así, A corresponde a Pilato y los judíos que discuten sobre el título real de Jesús (19, 16b-22). B por su parte, identifica a los soldados y su acción (19, 23-24). C Su madre y el discípulo amado al pie de la cruz (19, 25-27) Como ya se indicaba previamente, A aporta a esta investigación, la identidad o llamada de otra manera la antropología de Jesús, que corresponde a la identidad o antropología del hombre que sufre, que está enfermo. B es por su parte, la enfermedad en sí y su causa, mientras que C ofrece la explicación de la finalidad de la enfermedad o del sufrimiento. Estas tres partes que el mismo texto en estudio posibilita, serán aprovechados en el tercer capítulo para hacer el trabajo con los agentes de la pastoral de la salud.

2.1.3.2. Estructura de A Juan 19,16b-22

La micro unidad A correspondiente a Jn 19,16b-22 está delimitada por un concepto de soberanía expresado en Jn 19,17, donde Jesús aparece cargando sobre sí “βασιλεύων ἑαυτῷ” la cruz como acto soberano y en Jn 19,22, donde Pilato soberanamente declara la imposibilidad de cambiarlo “ὁ γέγραφα, γέγραφα”.

Esta micro unidad tiene una estructura concéntrica de la forma A B C D / D' C' B' A'.

A. Jesús tomado (por petición de los judíos), para ser condenado, carga sobre sí la cruz como signo de soberanía (Jn 19,16b-17a)

B. Jesús sale hacia el lugar que es nombrado en hebreo (Jn 19,17b)

C. Describe en compañía de quién está Jesús: otros dos crucificados y Jesús en medio (Jn 19,18)

D. Pilato escribe que Jesús es el Rey de los Judíos (Jn 19,19)

D'. El título es leído (Jn 19,20a)

C'. Describe quiénes son los que leen el título y puesto que están en medio de la escena (los judíos) y por eso pueden rechazarlo (Jn 19,20b)

B'. Relata dónde está el lugar y en qué lenguas estaba escrito el título (Jn 19,20c)

A'. Los judíos hacen nueva petición a Pilato y al rechazarla confirma su soberanía para dictar sentencia (Jn 19,21-22)

¹⁵ Véase Simoens, *Selon Jean*, 805.

2.1.3.3. Estructura de B Juan 19,23-24

La micro unidad B comprendida entre Jn 19,23-24 está delimitada por la mención de los soldados en Jn 19,23a y 19,24c y su acción. Frente a esta posición R. Schanackenburg dice que Jn 19,24c no hace parte de la micro unidad, pues no tiene relación con la escritura que ha sido apenas citada en Jn 19,24b sino que más bien está ligada a la siguiente micro unidad Jn 19,25-27. En cambio ve la clara conexión gramatical que existe entre Jn 19,24c y Jn 19,25a por medio de las partículas “*μὲν*” “*δὲ*”¹⁶. Sin embargo, retornando al concepto estilístico de Juan, una vez más Jn 19,24c concluye Jn 19,23-24 e introduce Jn 19,25-27. De hecho, la expresión no solo sirve para hacer contraste entre los pasajes¹⁷, sino que establece un profundo vínculo entre ellos como lo afirman Y. Simoens¹⁸, A. Serra¹⁹ y A. Köstenberger²⁰, dándole valor ilativo y estableciendo un pequeño resumen antes de un nuevo inicio²¹. De este modo, podría pertenecer a ambas micro unidades, pero parece más lógico dejarla del lado de Jn 19,23-24 haciendo de inclusión y conclusión de la obra de los soldados en su legal derecho de despojar a los condenados a muerte²².

Así, la micro unidad tiene la siguiente estructura concéntrica inversa de la forma ABCB’A’:

A. Expresión de temporalidad que invoca el pasado sobre la crucifixión (Jn 19,23a)

B. Repartirse las vestiduras plan humano y derecho de los soldados (Jn 19,23bc)

a. División de los vestidos de Jesús y así cumplimiento de disposiciones humanas: “derecho de despojo al crucificado” (Jn 19,23b)

b. La túnica: descripción de la túnica como particular (Jn 19,23c)

c. Los soldados dicen no romperla sino de echarla a suerte

C. Cumplimiento de la Escritura

B’. La túnica, la suerte como plan humano y el plan divino. (Jn 19, 24a-24b)

a'. se repartieron mis vestiduras

b'. y mis vestiduras (Jn 19,23d)

c'. echaron a suerte (Jn 19, 24ab)

A’. Expresión de temporalidad puntual (aoristo) que invoca el hecho obrado por los soldados (Jn 19,24c)²³.

¹⁶ Véase Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, 340.

¹⁷ Véase Brown, *La muerte del Messia*. 1140.

¹⁸ Véase Simoens, *Selon Jean*, 820.

¹⁹ Véase Serra, *Maria Presso la Croce*, 116.

²⁰ Véase Köstenberger, *John*, 547.

²¹ Véase Brown, *El Evangelio de San Juan*, 1304.

²² Véase Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, 336.

²³ Esta división está tomada del modelo hecho por De la Potterie. Véase De La Potterie, *Exegesis Quarti Evangelii*, 154.

2.1.3.4. Estructura de C Juan 19,25-27

La micro unidad C contenida en Jn 19,25-27 marca una diferencia fundamental con respecto a las dos anteriores, no sólo porque cambia de personajes [pasa de los más lejanos como Pilato y los judíos (Jn 19,16b-22) a los espacialmente más cercanos: los soldados (Jn 19,23-24), hasta llegar a la intimidad de su madre y del discípulo amado en Jn 19,26-27], sino que por primera vez en toda la sección Jesús habla. A esto se suma un cambio gramatical, pues el narrador usa el presente histórico en la narración, añadiendo solemnidad al discurso. Finalmente, María su madre ocupa un papel fundamental, tanto, que el evangelista la nombra seis veces en tres versículos²⁴.

La delimitación de la micro unidad se puede definir desde:

1. La mención de “ἡ μήτηρ αὐτοῦ” que a su vez cierra el relato cuando la menciona en 19,27 pero esta vez como pronombre “ἔλαβεν ὁ μαθητῆς αὐτῆν”.
2. El elemento temporal, Jn 19,25 comienza con un pluscuamperfecto “Εἰστήκεισαν”, y Jn 19,27 concluye con un aoristo “ἔλαβεν” mientras que todo el discurso de Jesús, incluso las introducciones que hace el narrador ocurren todas en presente.
3. Una nueva inclusión que se da esta vez entre el Jn 19,26 y 27 con el uso del verbo “ὀράω” que aparece introduciendo la acción de Jesús y la conclusión de su intervención.
4. Una inclusión final implícita se presenta entre Jn 19,25 y 27 con referencia a la pertenencia. 19,25 presenta a la madre de Jesús “ἡ μήτηρ αὐτοῦ” como su madre y en Jn 19,27 ya no es sólo la madre de Jesús, sino que ahora es también la madre del discípulo amado, y es acogida por éste “αὐτῆν εἰς τὰ ἴδια”.

De este modo tendría la siguiente estructura alternada²⁵ de la forma ABA'B' enmarcada por una conclusión Jn 19,25 y una conclusión en Jn 19,27b. Al centro permanece Jn 19,26a-27a²⁶.

Introducción Jn 19,25

A. Jesús ve a María

B y al Discípulo amado (Jn 19,26a).

A' Jesús da nueva disposición a su madre (Jn 19,26b)

B' Jesús da nueva disposición al discípulo amado (Jn 19,27a).

²⁴ Véase De La Potterie, *Das Wort Jesu "Siehe, deine Mutter"*, 216.

²⁵ Véase Brown, *María en el Nuevo Testamento*, 204.

²⁶ Véase De La Potterie, *Exegesis Quarti Evangelii*, 164.

Conclusión narrativa. La acción de Jesús transforma la relación María discípulo amado (Jn 19,27b).

2.1.4. Relación entre las microunidades A B C

Desde el punto de vista de la narrativa, el texto sigue la secuencia lógica de la condena de Jesús y los sucesos acaecidos después de ese instante, hasta el momento previo a su muerte: Jn 19,23 “Οἱ οὖν στρατιῶται” y Jn 19,24c y 25a “Οἱ μὲν οὖν / Εἰστήκεισαν δὲ”. Así, Jn 19,16b-22 encuadra la narración en el cómo y el dónde de los hechos, al mismo tiempo que concluye la sección anterior 18,28-19,16a. 19,23-24 pareciera hacer un paréntesis en la narración que a su vez genera un giro en la misma²⁷, e introduce un simbolismo como la clave para entender los cambios que se producen en la siguiente micro unidad.

En cuanto a la relación que une cada una de las micro unidades entre sí, A con B desde el punto de vista gramatical en Jn 19,23 aparece la partícula “οὖν”²⁸ que tiene como función (en general) evidenciar el sentido consecutivo. Pero en Juan tiene la característica de elemento de enlace de los textos²⁹. Entre B y C hay una clara dependencia gramatical ejercida por las partículas “μὲν” de Jn 19,24c y “δὲ” de Jn 19,25a, que además de hacer contraste con la escena anterior³⁰ invita a leerse conjuntamente³¹. Entre A y C aparece, además de las citadas inclusiones, el tema de la sentencia y disposición final y duradera (no se cambia) que en Jn 19,22 es dada por Pilato, y la disposición final y duradera dada por Jesús en Jn 19,26-27.

A modo de una primera conclusión, se puede notar que el evangelista Juan se esforzó notablemente por hacer una ilación gramaticalmente la subsección Jn 19,16b-27. Es conveniente preguntarse, ¿Es solo esta relación gramatical y narrativa aquella que une esta subsección? Tal vez, hay otra relación más profunda que cobija la entera subsección y la respuesta es posible encontrarla en la exégesis del texto que será presentado a continuación y en donde como ya indicaba, se halla la respuesta de Jesús al sufrimiento, el mismo que produce la enfermedad, y éste asumido por Jesús se convierten en un lugar teológico, desde el cual se puede hablar del querer de Dios sobre la persona que sufre, en el caso partículas, sobre el enfermo.

²⁷ Aquí no tan evidente como en la subsección de 19,31-37. Ver comentario más adelante.

²⁸ En realidad, el uso de esta partícula es al parecer de F. Neiryneck muy compleja y obedece a diferentes etapas redaccionales presentes en el evangelio. Aquí, se prefiere un estudio sincrónico del texto, pues no por el rigor y extensión de esta monografía no se puede hacer este tipo de estudios tan complejos y detallados. Para una mejor comprensión del uso de “οὖν” véase un gran artículo de F. Neiryneck, *Jean et les Synoptiques*, 227-277.

²⁹ Véase Neiryneck, *Jean et les Synoptiques*, 227.

³⁰ Véase Brown, *La morte del Messia*, 1140. También se puede ver el uso contrastante en 7,12; 10,41; 19,32 Véase Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, 340.

³¹ Véase Simoens, *Selon Jean*, 820.

2.2. EXÉGESIS DEL TEXTO

Este capítulo será dividido en tres partes, cada una de ellas correspondiente a las micro unidades que hay en Jn 19,16b-27 según la estructura ya presentada: A. Jn 19, 16b-22; B. Jn 19 23-24; y C. Jn 19, 25-27.

2.2.1. A. Jn 19,16b-22 el escenario de la crucifixión y definición real de Jesús

En esta micro unidad, el evangelista propone como escenario de toda la tercera sección de la pasión (Jn 16b-42), el Gólgota (que será transformado luego simplemente en la cruz de Jesús)³². Los personajes simplemente van entrando y saliendo del palco escénico formando así las micro unidades con sus respectivas temáticas, que como ya se indicó, está condensada la respuesta que Dios da al enfermo desde el quién, qué, por qué y para qué.

En esta microunidad A., se quiere exponer desde un punto de vista muy humano que, en medio de la enfermedad, del sufrimiento, el enfermo olvide su identidad, como el mismo sufrimiento que experimenta Jesús en la cruz. Aquí, aunque el Evangelista no dice que Jesús olvida su identidad, presenta en el crucificado, la antropología cristiana, la identidad del hombre sufriente, del enfermo, que precisamente es el estudio que compete a esta investigación: la identidad o antropología cristiana del enfermo.

16b Distinta de la narración de la pasión de los sinópticos, el camino de la cruz es muy simple en Juan. El evangelista elimina la ayuda del Cireneo (Mt 27,32; Mc 15,21; Lc 23,26), y el detalle introducido por Lucas sobre las mujeres que siguen a Jesús (Lc 23,27-31)³³. Esto para centrar la atención sobre un elemento que quiere destacar: la soberanía de Jesús³⁴. Y ¿por qué la soberanía? ¿Cuál es interés del evangelista sobre este particular?

Hay un detalle general que muchas veces se ha pasado por alto y, al respecto, es notable el descubrimiento que hace P. di Luccio³⁵ sobre “el condimento” que adereza el entero relato de la pasión narrada por los evangelios (los cuatro canónicos), y es la profunda similitud que hay entre la pasión y el libro de Ester³⁶, que al mismo tiempo es el punto central que ayuda a

³² Véase Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, 438.

³³ Véase Beasley Murray, *John*, 343-344.

³⁴ Véase Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, III, 343. También véase Brown, *El Evangelio de San Juan*, II, 1321.

³⁵ Véase Di Luccio, *Il Cambio delle Sorti alla Fine del Processo di Gesù*, 550 – 555.

³⁶ Como ya se indicaba, se remite al libro de Ester, para desde allí explicar el fenómeno del cambio de suerte, atendiendo el principio de la Escritura, que un texto se explica a partir del mismo texto o de otro texto de la Sagrada Escritura. Aquí, la similitud de las historias que se evidencian en este estudio, y los elementos

entender el sufrimiento y la enfermedad como lugar teológico, pues, hay un cambio de suerte, como en la condena a muerte de Jesús y la condena a muerte de Mardoqueo y de los hebreos que habitaban en el reino del rey Asuero, que ocurre en el mes de nisán en la cual se celebra la fiesta de la Pascua (Jn 18,28 Est 3,7). Otro es, que en ambos casos (Jesús y Mardoqueo), el problema gira entorno a su identidad: hijo de Dios e hijo de Israel, respectivamente (Jn 18,33; Est 3,6.8). También el enfermo al enfrentar el sufrimiento, la enfermedad, se pregunta sobre su identidad como hijo de Dios.

De otro lado, tanto Jesús como Mardoqueo son acusados de no respetar la ley (Jn 18,30; Est 3,8) En ambos relatos, ni Asuero ni Pilato son capaces de dictar sentencia por sí mismos (Lc 23,25; Est 3,11). Jesús y Mardoqueo, son vestidos como reyes en el proceso de su condena (Jn 19,2-5; Est 6,4-11) y hay un cambio de papeles entre Mardoqueo y Amán como en el caso de Barrabás (hijo del Padre) y Jesús que es confundido con un bandido (Lc 23,33; Est 8,2). Sin embargo, lo importante no es solamente la similitud de las historias sino un hecho fundamental: el cambio de suertes que ocurre. En la historia de Mardoqueo se echa el Pur (las suertes Est 3,7) transformándose de día fúnebre en día festivo (Est 9, 22). Y para expresar ese cambio de suertes se usa “הפך” que significa volver al revés. Así lo explica el libro de Ester cuando inesperadamente es exaltado Amán (Est 3,1) en lugar de Mardoqueo quien había salvado al rey Asuero (Est 2,21). (Al final esa suerte vuelve sobre Mardoqueo y ocupa el lugar que le debió corresponder desde siempre Est 8,1-2). Del mismo modo, en el Evangelio hay un cambio de suertes: la exaltación real de un crucificado, del Mesías que había sido rechazado por sus compatriotas, es obrada por manos de un pagano (Jn 19,17-22). Es Jesús el Mesías Rey, el soberano que lleva su cruz (sobre sí mismo), el soberano que hará su papel de rey desde el trono de la cruz.

Es querer de esta investigación establecer si es este cambio de suertes el que relaciona esta subsección de Jn 19,16b-27. La exégesis ayudará entonces a dar o no razón a esta propuesta. Ahora bien, en ese ambiente de soberanía, desde el punto de vista gramatical, hay una clara diferencia entre las versiones de los sinópticos, que usan para describir la acción de Jesús llevado hacia el patíbulo de la cruz los verbos “ὑπάγω” (“φέρω”, en el caso de Marcos), mientras que Juan emplea “παραλαμβάνω” que sólo aparece dos veces más en el evangelio (Jn 1,11; 14,13)³⁷. Este verbo es particular porque cuando no tiene por sujeto a Jesús tiene una

estructurales y narrativos parecidos, permite hacer un acercamiento entre los mismos, y establecer una relación que permite hacer aclaraciones del texto en estudio. De ahí, la recurrencia al texto de Ester.

³⁷ Véase Y. Simoens, *Selon Jean*, III, 797.

connotación negativa, como se puede observar en Jn 1,11 donde “el nominativo” corresponde a los de su patria, (los de su casa “οἱ ἴδιοι”), los que no lo reciben, no lo acogen. Y en 19,16b, lo acogen (algunos), lo toman, pero para ser crucificado. En cambio, en Jn 14,13 es Jesús el sujeto y tiene una connotación positiva, pues él tomará a los discípulos y los llevará a la casa del Padre para que permanezcan con él. Sin embargo, la puntualización anteriormente descrita cambia después de la acción de la repartición de las vestiduras y el sorteo del manto indiviso de Jesús, pues el discípulo amado acoge a la madre de Jesús “λαμβάνω εἰς τὰ ἴδια”, como bien lo traduce el Padre I. de La Potterie³⁸. Es decir, el discípulo al modo de Jesús (positivamente), la lleva consigo de acuerdo con el sentido que tiene en 14,13, haciendo contraste con la no acogida de los suyos en Jn 1,11 “εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον”. Si bien los verbos son distintos entre Jn 19,16b y Jn 19,27b, la raíz es la misma y pueden ser comparados.

Así se ve que ya desde el inicio de la subsección el evangelista introduce particularidades con miras a aquello que ocurrirá: el cambio de suerte que se producirá. Cabe anotar de forma anticipada, que el texto arroja una luz sobre el misterio de la enfermedad, pues cuando ésta es toma soberanamente como lo hace Jesús con la cruz, ésta no se convierte en causa de perdición, sino que es la manifestación de un hijo de Dios que asume la voluntad del Padre Dios como lo hace el Maestro. Y si esto le ocurre al Hijo de Dios y salió triunfante, la misma suerte tendrá el discípulo sufriente, como lo indica el mismo Evangelio de Juan cuando en la oración sacerdotal, Jesús ora al Padre para estén (los discípulos, los enfermos), con Jesús y puedan también ellos contemplar la gloria de Jesús, dada por el mismo Padre (Jn 17,24).

Jn 19,17-18. Una vez más, este evangelio se diferencia de los sinópticos, pues para llevar la cruz, no se usa “ἄρῳ” (Mt y Mc) o “φέρῳ” (Lc), sino el verbo “βαστάζω” que sumado al pronombre reflexivo “ἑαυτῷ” evidencia una nueva intención teológica³⁹. ¿Cuál?

Se podría pensar que es una lucha contra el docetismo⁴⁰, pero se descarta al instante porque en el tiempo en que se calcula fue escrito el evangelio, la polémica no estaba aún presente⁴¹. Por otro lado, muy temprano surgió la tipología de Jesús - Isaac con Tertuliano en “*adversus Marcionem*” 3,18 y san Cipriano en “*De bono Patientiae*” 10, pero en el evangelio no se

³⁸ Véase De La Potterie, *La Passione di Gesù Secondo il Vangelo di Giovanni*, 130.

³⁹ Véase Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, 330.

⁴⁰ Doctrina herética surgida en los comienzos del siglo II que dice que Jesús tenía un cuerpo aparente (no real) y de este modo afirmaba que él no padeció la pasión.

⁴¹ Véase Brown, *El Evangelio de San Juan*, 1321.

encuentra ninguna alusión a tal tipología⁴². De hecho, iría en la dirección opuesta del evangelio mismo, pues Isaac no es consciente de aquello que ocurre cuando camina con Abraham hacia el sacrificio, mientras que Jesús es, por el contrario, totalmente consciente y conocedor de su suerte (Jn 10,18; 19,28)⁴³.

Por eso, tal vez la intención del evangelista es subrayar la soberanía de Jesús expresada con varios elementos al interno del mismo relato: el verbo y el pronombre reflexivo en dativo⁴⁴ “ἐαυτῷ”⁴⁵; la precisa afirmación donde indica que Jesús salió por sus propios medios hacia la cruz “ἐξῆλθεν”⁴⁶; crucificado en medio de otros dos condenados (Jn 19,18); el título universal como Rey (Jn 19,20); y por último, el pleno conocimiento de la situación presente expresado con el verbo “οἶδα” (Jn 19,28)⁴⁷. Todo lo anterior respondería a aquel concepto de soberanía también expresado por Jesús en el discurso del buen pastor donde anuncia dar la vida voluntariamente (Jn 10,18)⁴⁸. Así, el enfermo debe asumir la enfermedad soberanamente como Jesús, sabiendo, siendo conocedor, que está en las manos de su Padre Dios y que es Él, quien tiene un propósito maravilloso, escondido, de dar la vida por las personas que Dios Padre le había confiado como ocurre con Jesús. De esta manera, el enfermo pasa de ser una carga, a aquel siervo elegido por Dios que, con su ejemplo y el trabajo fatigoso de la cruz de la enfermedad, está dando la vida, literalmente, y llevando a su rebaño a la salvación que Dios Padre ofrece por su Hijo Jesucristo. Ese es el cambio de suerte más maravilloso que puede ocurrir en el enfermo, pues no solamente es soberano de su suerte, sino que da la vida por sus hermanos a través de la enfermedad y con esa acción da vida a su pueblo.

Jesús sale con la cruz. Ésta debería ser el palo horizontal llamado “*patibulum*” del tipo de cruz llamado “*inmisa*” que tenía forma de te, pues los evangelistas indican que había lugar en la parte superior para poner el título (Mt 27,37; Lc 23,38, causa de su condena), situación que hubiera sido imposible si se hubiera utilizado una cruz “*commisa*” (en forma de Tau griega), o “*decussata*” (en forma de equis)⁴⁹. Jesús sale de la ciudad, según lo confirma Jn 19,20 a tenor

⁴² Véase Talavera Tovar, *Pasión y Resurrección en el IV Evangelio*, 114.

⁴³ Véase Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 97.

⁴⁴ Dativo que puede ser instrumental o de ventaja, aunque es mejor tomarlo como instrumental por el verbo “*βαστάζω*” que lo acompaña.

⁴⁵ Si bien, Plutarco en *Moralia* 554 A/B comenta que cada uno de los reos debía llevar su propia cruz. Véase Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, 726, aquí la intención no es historicista sino más bien, el profundo interés del evangelista de mostrar a Jesús soberano, que siendo conocedor y dominador de su suerte, ofrece su vida voluntariamente (10,18) como expresión del amor que tiene por los suyos 15,13.

⁴⁶ Véase Simoens, *Selon Jean*, 798.

⁴⁷ Véase Fortna, *The Fourth Gospel and its Predecessor*, 182.

⁴⁸ Véase Mateos – Barreto, *El Evangelio de Juan*, 807.

⁴⁹ Véase Brown, *La morte del Messia*, 1065.

de lo establecido por Moisés en Nm 15,35 para sufrir la pena capital, y se dirige hacia el lugar llamado de la calavera⁵⁰. Cabe anotar cómo el verbo salir adquiere aquí una connotación particular, pues éste junto con el verbo entrar determinan la séptuple división de la sección anterior donde el tema predominante fue la realeza de Jesús (Jn 18,29.38; Jn 19,4.5)⁵¹. Aquí el vínculo no sólo está en el uso del verbo, sino en un paralelo entre Jn 19,1-7 (a); 19,13-16a (b) y Jn 19,16b-22 (c) expuesto por Y. Simoens. En (a) Pilato sale y en (b) hace salir a Jesús, mientras en (c) es Jesús quien sale. En (b) y (c) sale hacia un lugar nominado en hebreo y traducido al griego (Gábata / Gólgota); en (b) Jesús es colocado en el tribunal y en (c) es crucificado; Finalmente en (a), (b) y (c) Pilato lo presenta como el Rey, acción rechazada por los judíos⁵². Tal paralelismo induce a pensar que posiblemente el evangelista está informando al lector que tal temática continúa. De alguna manera, el episodio del Gabatá con el rechazo de los judíos anticipa este episodio del Gólgota (con el mismo ambiente hostil) y las mismas características⁵³.

Jesús es puesto en medio de otros dos para sufrir “la más miserable de todas las penas” según Flavio Josefo (Guerras judías VII 6,4; 203). Estos dos personajes son introducidos en el relato, y en esta subsección no tienen un papel particular, mientras que, en la siguiente, son mencionados como quienes sufren la ruptura de sus piernas por mano de los soldados (Jn 19,32)⁵⁴. Curiosamente no son bandidos como en los sinópticos, sino sencillamente compañeros de la cruz del Señor “συσταυρωθέντες” (Podría ser otro cambio de suerte para los que en los sinópticos son simplemente malhechores, como anticipo de la transformación que sucederá con los presentes junto a la cruz).

Tan buena presentación podría obedecer al aspecto positivo que Juan le concede al número dos, pues “δύο” que es usado 13 veces y casi siempre tiene un sentido positivo (gira normalmente en torno a una gran transformación, un gran milagro que está a punto de producirse como en Jn 1,35.37.40; 2,6; 11,6; 19,18; 20,4.12; 21,1), o también un aspecto neutro expresando la temporalidad como en Jn 4,40.43. Así, que sea posiblemente otro gran elemento (el número dos) que dice al lector: “atento porque está a punto de producirse un gran cambio”; un cambio

⁵⁰ Según los datos arqueológicos de las excavaciones hechas en el “santo sepulcro” en la mitad del siglo pasado, el lugar era una cantera entre el siglo VII a.C. y el siglo I a.C., abandonada porque ya no ofrecía una buena calidad de material como se evidencia en la piedra del Gólgota. Éste fue convertido en un huerto como lo prueba el relleno encontrado, hecho con tierra “rosiccia” mezclada “a scaglia” y posteriormente deshabitado, pues no hay un signo que diga lo contrario, como cerámica u otros elementos de la época relacionados con esta ocupación humana. Véase CORBO, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme*, I, 29.

⁵¹ Véase Brown, *El Evangelio de San Juan*, 1247.

⁵² Véase Simoens, *Selon Jean*, 801.

⁵³ Véase Vanhoye, *La Passion Selon les Quatre Évangiles*, 83.

⁵⁴ Véase Brown, *El Evangelio de San Juan*, 1300.

de suerte que transformará todo, porque así como la vida de los discípulos de Juan cambió radicalmente (Jn 1,35-40), los siervos que trajeron las dos tinajas con agua serán testigos de la transformación del agua en vino (Jn 2,6), las dos hermanas serán testigos de la resurrección de su hermano Lázaro (Jn 11,6), ahora los dos anónimos serán testigos de un gran cambio en la suerte de la humanidad, realizado simbólicamente en Jn 19,23-24 y concretizado en otros dos que están junto a la cruz (Jn 19,25-27). También son dos los que correrán a ver el milagro más grande y maravilloso, la resurrección de Jesús (Jn 20.4.12). En el caso de esta investigación, serán los dos, el enfermo y Jesús, quienes serán los principales testigos de la transformación de la situación del enfermo, pasando de ser trágica a la experiencia de dar la vida y resucitar con Cristo. Esta será precisamente una de las tres temáticas que se abordarán en los talleres con los ministros extraordinarios de la Eucaristía de la parroquia del barrio san Francisco que serán desarrollados en el siguiente capítulo.

Jn 19,19-20 Para el lector del evangelio de Juan, encontrar el verbo “γράφω” es un claro referente a la Escritura. De hecho, es usado 19 veces y solo 9 en el modo indicativo, cuyo sujeto es casi siempre Dios que se comunica por medio de Moisés o los profetas (Jn 1,45), y su objeto es la Ley. Solo en dos ocasiones el sujeto no es Dios: Jesús en Jn 8,8 y Pilato en Jn 19,19. Todas las otras formas corresponden a participios (12) que introducen una citación de la Escritura. De esas 19 apariciones, 6 están entre los versículos Jn 19,19-22, lo cual indica que hay una profunda insistencia en este verbo.

Y ¿Por qué el relato dice que Pilato mismo escribió el título? ¿Estaba acaso Pilato en la cruz? Y si escribir tiene en Juan como sujeto a Dios, ¿acaso es que Pilato tiene alguna connotación o autoridad divina? En primer lugar, el verbo usado al indicativo aoristo enuncia un hecho puntual realizado. En este caso, una sentencia en un documento oficial que no se puede cambiar⁵⁵. Es usado de esta manera, porque indica que el edicto salió de la mano de él, aun cuando no lo hubiera hecho materialmente. En otras palabras, él es el directo responsable de tal acto. Así también ocurre en Jn 19,1 donde dice que azotó a Jesús, pero Jn 19,2 aclara que fueron los soldados quienes lo hicieron⁵⁶. Por otro lado, así como Pilato no escribió materialmente el título, tampoco estaba al pie de la cruz, sino que aquí Juan usa la técnica conocida como del doble escenario, que consiste en la narración simultánea de dos eventos aun cuando se desarrollen en

⁵⁵ Véase *Ibíd.*, 1323.

⁵⁶ Véase *Ibíd.*, 1267.

espacios diversos⁵⁷. En segundo lugar, estilísticamente la mención del escribir cierra el tema de la realeza de Jesús en Jn 19,22. Y en tercer lugar hay un interés teológico querido por el autor.

Pilato escribe, como lo hiciera solo Dios o Jesús, o Moisés. Esto es posible porque ha recibido un poder que viene de lo Alto (Jn 19,11), o, sea, de Dios mismo⁵⁸. Es como si implícitamente hubiese dicho Jesús, que aquello que hará Pilato está contemplado en los planes de Dios, así como ocurre con el comentario que hace el evangelista a propósito de Caifás y la profecía de la muerte de Jesús por la unidad del Pueblo (Jn 11,51-53). Es decir, Pilato obra, escribe porque es Dios quien se lo permite; porque es Dios en definitiva el autor y responsable del título recibido por Jesús. Es Dios el responsable de la suerte de Jesús, como es Dios Padre el responsable de la suerte de su hijo enfermo. De hecho, el enfermo es un hijo de Dios, y esa es la antropología que ha de ser tratada en el primer taller del siguiente capítulo.

Pilato escribió un título. La palabra “τίτλος” es un “hápax”⁵⁹ en todo el Nuevo Testamento. Si bien la palabra es un tecnicismo latino que describe una tablilla en aquella que se escribía el nombre del condenado y la causa de su condena⁶⁰, creo que el evangelista nuevamente está llamando la atención del lector. Ya lo hizo con el verbo, ahora procede con una palabra totalmente nueva, indicándole al lector que ocurrirá un hecho particular: el condenado a muerte, es proclamado Rey, por medio de un documento oficial (inalterable), dirigido a todo el universo, como bien lo demuestra la pluralidad de lenguas⁶¹. Este modo de llamar la atención con hápax volverá prontamente a la narración en Jn 19,23c donde aparece la descripción del manto de Jesús. No será sólo un hápax sino toda una frase. Es decir, el evangelista nuevamente está mostrando que viene un suceso particular aún más grande de cuanto ha ocurrido hasta ahora en donde la realidad presente será transformada. Hay un cambio de suertes, el reo es Rey, pero un Rey particular. Esto se puede notar en la presencia de “τίθημι” y de “βασιλεύς” que aparecen en Jn 17 y 16 veces (respectivamente) en el evangelio de Juan. En cuanto al verbo, es usado con dos sentidos: el poner, colocar como en Jn 2,10; 11,34; 19,19.41.42; 20,13.15. Y el segundo en el sentido de dar la vida en lugar de otro: Jn 10, 11.15.17.18(2x); 13,37.38; 15,13.16. Aquí, podrían conjugarse ambos sentidos: Pilato que coloca ese letrero notando la realeza de Jesús, pero al mismo tiempo da a entender que ese Rey (palabra usada siempre en referencia a Jesús

⁵⁷ Véase Ibíd, 1323.

⁵⁸ Véase Brown, *La morte del Messia*, 1087.

⁵⁹ Palabra que sólo aparece una vez en un escrito, ya sea en el antiguo o Nuevo Testamento.

⁶⁰ Suetonio en Calígula 32 describe que el condenado llevaba la tablilla con su nombre y la causa de su condena colgada al cuello. Pero de eso nada dicen los evangelios. Véase Brown, *El Evangelio de San Juan*, 1301.

⁶¹ Véase Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 98.

en Juan), no es el que gobierna despóticamente a sus súbditos, sino el que da la vida por sus amigos (Jn 15,13.16) desde el trono de la cruz. De este modo, el estar cerca de la ciudad y la universalidad de la inscripción resalta como dice I. de la Potterie la oportunidad que todos tenían de leer ese mensaje y así mismo acceder a la salvación que allí se ofrece⁶². Así también el enfermo podrá acceder a la salvación que Dios Padre le ofrece si se acerca a Jesús, y con él cuanto lo rodean⁶³.

Jn19,21-22. Según R. Bultmann estos dos versículos son un añadido pues, un documento oficial es inmodificable⁶⁴, así que esto solo sería una ampliación. Pero según la observación de Y. Simoens (ya hecha aquí) esta postura sería descartable a causa de la estructura que se repite en Jn 19,1-7; 19,13-16a; y 19,16b-22, además, de la inclusión con Jn 19,19. Por último, es la conclusión del tema de la realeza de Jesús (y el cambio de su suerte), que queda establecida como definitiva por el decreto y palabras de Pilato en Jn 19,22.

Sorprende que el verbo “λέγω” sea usado en indicativo imperfecto. La causa estaría en la característica propia de los verbos de decir o preguntar, que se usan en imperfecto cuando hacen referencia al pasado (así en Hch 26,1)⁶⁵. Sumado a lo anterior, también podría entenderse como el deseo de expresar la continuidad del rechazo de las autoridades judías a la realeza de Jesús, que ya había sido expresado en la condena a muerte⁶⁶ y a lo largo de su ministerio.

Finalmente, la frase de Pilato con aquella que termina el discurso podría responder a un semitismo como se ve en Gn 43,14 “שכלתי שכלתי”, que también aparece en 1M 13,38⁶⁷. Por el contrario, tal vez sea el broche de oro que marca la realeza de Jesús. Pilato tiene poder, no porque tenga una investidura política, sino porque goza de una investidura particular, y es el poder que viene de lo alto (Jn 19,11)⁶⁸. Con esta frase escrita, se confirma la realeza de Jesús que comenzó aquí (primer “ἔγραφα” traducido como aoristo) y cuyos efectos continuarán (verdadero perfecto “ἔγραφα”). Es el Rey que da la vida por todos: sus ovejas, sus amigos, y cuyas consecuencias aún permanecen. Sin embargo, los efectos de un gobierno tan particular se expresarán en aquello que sigue. De hecho, concluido el tema de la realeza de Jesús, cambio de suerte que concierne a la persona de Jesús, hay posiblemente un cambio de suerte sobre sus “súbditos”, o por lo menos así debería ser. La respuesta está justo en la siguiente micro unidad.

⁶² Véase De La Potterie, *La Passione di Gesù Secondo il Vangelo di Giovanni*, 109.

⁶³ Véase Iglesia Católica, *Catecismo de la Iglesia Católica* 1499.

⁶⁴ Véase Brown, *El Evangelio de San Juan*, 1323.

⁶⁵ Véase Zerwick, *Il greco del Nuovo Testamento*, §272, 182.

⁶⁶ Véase Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, 728.

⁶⁷ Véase *Ibid.*, 728.

⁶⁸ Véase Brown, *La morte del Messia*, 1087. 1502.

2.2.2. B. Juan 19,23-24 repartición de las vestiduras y del manto

2.2.2.1. Singularidad del Relato e interés del evangelista

Esta breve perícopa ha tenido una importancia teológica considerable “*aux yeaux des anciens*” como lo afirma M. Aubineau citado por I de la Potterie⁶⁹. Y tan especial es que el mismo evangelista quiso darle esta singularidad expresada por medio de siete puntos en los que difiere de los sinópticos:

1. La extensión de la perícopa, pues mientras que en promedio los sinópticos usan 7 palabras para construir la narración, Juan emplea 69.
2. Solo Juan añade explícitamente el cumplimiento de la Escritura.
3. Insistencia en la acción de los soldados y el número de los mismos.
4. Ruptura del paralelismo sinonímico entre “בגד” y “לבוש” del salmo 22 creando una distinción entre los vestidos de Jesús interpretando el salmo: “*textum Salmi interpretatus est*”.
5. Especificaciones y particularidades de la túnica que son añadidas: “ἄραφος” y “ὑφαντός”⁷⁰.
6. La cuidadosa estructura quiástica que diseña para la perícopa donde deja ver las diferencias entre lo narrado y lo citado, diferencias que son la clave de interpretación de la micro unidad⁷¹.
7. Los hápax de Juan con los que describe la túnica⁷².

Y toda esa diferenciación ¿hacia dónde apunta?

El evangelista tiene en mente un tema muy común en la Biblia y en algunos otros escritos y es el cambio de suerte, (“*peripety*” entendido como el resultado de una acción, contrario a aquello que se esperaba),⁷³ como ocurre en Gn 22,1-18; 50,20; Is 31,3; Jr 31,13; Ez 21,31; Zc 8,19⁷⁴. Pero hay varios eventos en el Antiguo Testamento donde nombrar la vestidura sirve también para identificar un cambio de suerte en la situación de los personajes como también se indicaba páginas atrás en relación con Adán y Eva; José y sus hermanos y Tamar y su hermano Absalón.

En el cuarto evangelio podría darse un caso similar en el episodio de la última cena, pues Jesús se quita “τίθησιν” sus vestidos “τὰ ἱμάτια”, toma “λαβών” una toalla y se la ciñe para lavar los pies a sus discípulos (Jn 13,4). Luego les explica el cambio surgido indicándoles que ellos se han convertido en sus representantes Jn 13,20; y como tal, deben actuar como su maestro Jn

⁶⁹ Véase De La Potterie, *La Tunique “Non Divisée” de Jésus*, 127.

⁷⁰ Véase De La Potterie, *Exegesis Quarti Evangelii De Narratione Passionis et Mortis Christi: Ioh. 18-19*, 153.

⁷¹ Véase De La Potterie, *La Tunique “Non Divisée” de Jésus*, 131.

⁷² Véase Simoens, *Selon Jean*, 809.

⁷³ Véase Fox, *Character and ideology in the Book of Esther*, 158.

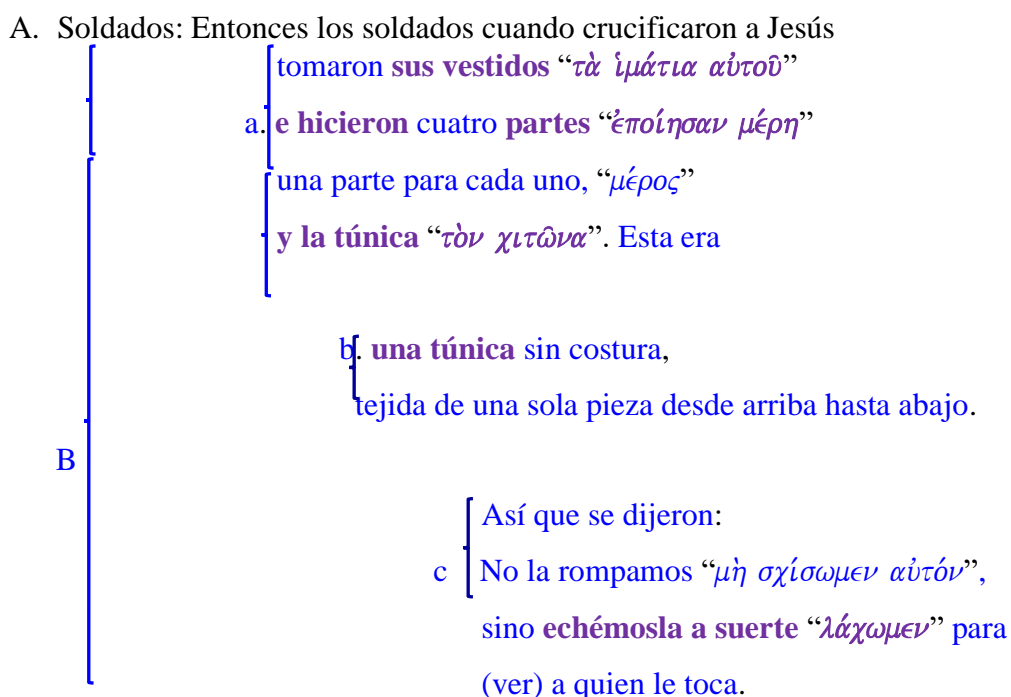
⁷⁴ Véase Di Luccio, *Il Cambio delle Sorti alla Fine del Processo di Gesù*, 550.

13,15. Curiosamente, Jn 13,4 y Jn 19,23 tiene en común estas palabras: vestidos “τὰ ἱμάτια” y el verbo “λαμβάνω”, en ese mismo contexto de la entrega, del servicio, de dar la vida por sus amigos 15,13. Así, por el vocabulario presente en Jn 19,23-24, pareciera que se está a punto de dar un gran cambio de suerte, un giro inesperado en la historia.

En el campo del enfermo, hay también se muda la ropa, simbólicamente hablando, pues el enfermo se ve igual que Jesús desposeído de su único bien que al parecer posee y es la salud. Aquí el cambio de vestiduras, indica un cambio de suerte, pues quien ha sido imagen y semejanza de Dios, sin dejar de serlo, igual que los discípulos en la cena pascual, el enfermo se ha convertido en su representante (Jn13,20) y debe ofrecer la propia vida como su maestro (Jn 13,15), por su familia (Jn 15,13). De este modo este pasaje deja entrever la causa de la enfermedad y a su vez el sentido de la misma. Es decir, la enfermedad es un modo particular de seguimiento de Jesús en donde el enfermo es invitado a dar su vida por los suyos como lo hiciera el Maestro.

2.2.2.2. Exégesis de la microunidad

Para captar mejor el desarrollo de la escena y aquello que pretende el Evangelista, es necesario traer la estructura propuesta por I. de la Potterie, ya que en la novedad de los elementos introducidos en el paralelismo entre B y B’, reposan los aspectos sobre el cambio de suerte que ayudarán a dar significado a la escena que se buscará desarrollar a continuación en la exégesis.



C. A fin que fuera cumplida la Escritura

B' { a'. [se repartieron mis vestidos “διεμερίσαντο”
y sobre
b'. mi ropa “τὰ ἱμάτια μου”
c'. { lanzaron suertes “κλήρον”.

A' Estas cosas hicieron los soldados⁷⁵.

2.2.2.2.1. A. Los soldados

Así que los soldados, cuando crucificaron a Jesús. El texto parece tautológico, pues ya había informado que lo crucificaron. De hecho, algunos como R. Bultmann y R. Brown afirman que Jn 19,20-22 podría ser una glosa y que esta indicación repetitiva es la manera de reanudar el relato⁷⁶. Pero en realidad, el texto soluciona algo que quedó pendiente en Jn 19,16b y es la identidad de aquellos que crucificaron a Jesús⁷⁷. Esto ocurre porque es un modo de llamar la atención sobre un hecho importante que acontecerá y que comienza a desarrollarse justo aquí. Es como si el relato hubiera tomado una “*prise de distance*”, dicho en palabras de J. Aletti, para narrar algo aparentemente distinto y sin mucha relación con el contenido previo⁷⁸, pero que en realidad explicará la causa por la cual Jesús puede dictar sentencia sobre el discípulo amado y sobre su madre: Jesús es Rey. De esto, se hablará cuando llegue el momento.

2.2.2.2.2. B. Acción de los soldados y descripción de la Túnica

a. Tomaron los vestidos e hicieron cuatro partes, una parte para cada soldado. Es un acto normal, pues los soldados tenían el derecho de espolio, el cual consideraba que los soldados podían despojar de sus vestidos a los condenados y quedarse con ellos⁷⁹. El texto es particular en asignar a cada uno de los soldados (4) una prenda⁸⁰ (subrayado por el dativo de ventaja). El número cuatro es usado solo una vez por Juan en 11,7 para indicar los cuatro días que llevaba Lázaro en la tumba. Sin embargo, el número cuatro en general, tiene un significado de universalidad⁸¹ (Mc 13,27; Ap 7,1; 20,8), y lo hace enumerando cuatro elementos del mismo

⁷⁵ Véase De La Potterie, *La Tunique “Non Divisée” de Jésus*, 130. El color morado, indica la mezcla entre B (azul) y B' (rojo). Es decir, lo común a la descripción y a la citación.

⁷⁶ Véase Brown, *El Evangelio de San Juan*, 1303.

⁷⁷ Véase *Ibíd.*, 1297.

⁷⁸ Véase Aletti, *Une Théologie en Construction*, 52 – 55.

⁷⁹ Véase Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, 336 y del mismo modo Talavera Tovar, *Pasión y Resurrección en el IV Evangelio*, 242.

⁸⁰ Solo por curiosidad reporto aquello que algunos creen habrían sido esos cuatro elementos: La túnica externa, cinturón las sandalias y el cubre cabeza. Véase Beasley Murray, *John*, 347.

⁸¹ Véase Mateos – Barreto, *El Evangelio de Juan*, 814.

género (Ap 5,9; 7,9; 10,11; 11,9; 14,6; 17,15). Bajo esta óptica universalista san Efrén interpreta este pasaje diciendo que tal división “simboliza su evangelio (de Jesús), el cual saldría hacia las cuatro partes, y que abre las puertas de su reino”⁸². Según G. Zevini, san Agustín interpreta esta división como la Iglesia distribuida en cuatro partes. Es decir, “extendida por todo el mundo, y unida por el vínculo de la caridad” (In Johannem 118,4)⁸³.

b. Descripción de la Túnica. Aquí es necesario abordar un problema de crítica textual pues los testigos \aleph it sy^p sa^{ms}, omiten “καὶ τὸν χιτῶνα. Así parecería que aquello que sigue es una glosa. El problema de una glosa es que explica una palabra que genera dificultad. Aquí el problema no es que se ponga en duda la información que se “amplía”, sino la palabra que debería ser explicada. ¿Cómo explicar algo que no existe? Sería insólito considerar una glosa explicativa el conjunto “καὶ τὸν χιτῶνα” pues aquello que sigue - que es su explicación y que se tiene como texto seguro - no tendría sentido. Además, el deseo de poner la túnica en evidencia por su valor simbólico, sumado a la presencia de tantos testigos de gran peso textual como los papiros, que apoyan la lectura con “καὶ τὸν χιτῶνα” indicando que la lección con la expresión es la más segura, pues la crítica interna en este caso no ayuda a decidir por una opción como lo admite Boismard⁸⁴. Así se entiende la forma corta como un caso de haplografía⁸⁵.

Aclarado el problema textual, el texto ofrece tres características particulares de la túnica y que no aparecen en la citación del salmo 22:

1. La túnica en sí misma “χιτῶν”. Esta viene focalizada⁸⁶ desde el mismo hecho gramatical de la retoma. Es decir, aquello que se usa para una glosa explicativa como por ejemplo Nm 11,6-7 donde en 11,6 se repite la palabra final (maná) para explicar de qué se trataba. Así mismo Is 40,6-7a y 7b esclarece a qué se refiere la hierba que se marchita. Aquí ocurre lo mismo: la túnica es retomada para ser explicada: “καὶ τὸν χιτῶνα. ἦν δὲ ὁ χιτῶν” (Esto no quiere decir que sea una glosa interpretativa, sino que el evangelista usa la misma estrategia para explicar el sentido de un relato)⁸⁷.

Ahora, esa túnica era aquella vestidura que iba sobre la piel y que era común a la mayoría de la gente del tiempo de Jesús, pues podría ser tejida sin dificultad por un hábil artesano⁸⁸. Pero el

⁸² Comentario al Diatéseron de Taciano 20.27, Véase Elowski, *John 11 – 21*, 313.

⁸³ Véase Zevini, *Vangelo secondo Giovanni*, 257.

⁸⁴ Véase Neiryck, *Jean et les Synoptiques*, 220.

⁸⁵ Haplografía es el error en la copia de un documento, donde se elimina una palabra o una entera frase a causa de la similitud de las palabras usadas, generando pérdida de la información y algunas veces la incomprensión del texto.

⁸⁶ Véase Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, 439.

⁸⁷ Véase Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, 448.

⁸⁸ Véase Brown, *La morte del Messia*, 1075. También Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, 336.

evangelista la subraya bien, tanto que crea un espacio en la citación del salmo rompiendo el paralelismo sinonímico original y evidenciando dos acciones sobre dos elementos distintos: 1. Repartirse los vestidos “διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς”. 2. Echar a suerte la ropa “ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον”, pues las dos palabras que son usadas en el salmo 22 expresan la misma realidad “τὰ ἱμάτια” y “τὸν ἱμάτιον” los vestidos y la ropa⁸⁹. Así justificó la entrada de la túnica en la narración que había hecho un versículo atrás como elemento distinto del resto de sus vestiduras. Con esta acción conscientemente interpreta la Escritura y ve la muerte de Jesús como cumplimiento de la voluntad de Dios⁹⁰.

2. Sin costura “ἄραφος”. Es un hápax bíblico compuesto por un “α” privativo y un adjetivo derivado del verbo “ῥάπτω” coser. Es decir, sin costura⁹¹. San Agustín indica que “*sin costura se refiere a la indivisibilidad de la misma*” (Iglesia). Es decir, “*su tendencia a la unidad*” (In Johannem 118,4)⁹². Así pues, tal túnica es aquí única y especial. Sin embargo, hasta ahora el sentido se mantiene oscuro. Seguramente la siguiente característica lo esclarecerá un poco más.

3. Tejida toda de una pieza de arriba abajo “ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς δι’ ὅλου”. De nuevo aparecen dos hápax del Nuevo Testamento “ὑφαντὸς” y “δι’ ὅλου”. En cuanto a la primera, aparece nueve veces en el Antiguo Testamento y sólo en el libro del éxodo con relación a las vestiduras del sumo sacerdote y al velo del santuario, mientras que la segunda aparece tres veces en 1Re 10,8; Ez 38,8 y 1M 6,18; para traducir la palabra hebrea “דמית”, que significa continuamente. Según Y. Simoens, esta expresión “*renforce le caractère symbolique de cette tunique dans le sens du cors unique de Jésus dans son rapport médiateur à autrui: soldats, femmes, disciple, et sans doute même à Jésus*”⁹³. En dirección de esa unidad, también algunos de los padres de la Iglesia comentaron, como san Cipriano, quien indica que la túnica significa “la unidad, que de hecho la llevaba sobre sí porque esta viene de lo alto (“ἐκ τῶν ἄνωθεν”). Es decir, del Padre” (Cipriano, De Catholicae Ecclesiae Unitate 7: PL 4, 520-521)⁹⁴. Por su parte san Agustín indica que “si la caridad está puesta sobre todas las cosas (en el punto más alto), es con gran propiedad aquel vestido representado como uno que ha sido tejido desde arriba” (Tratado sobre el evangelio de Juan 118.4)⁹⁵.

⁸⁹ Véase De La Potterie, *La Passione di Gesù Secondo il Vangelo di Giovanni*, 110.

⁹⁰ Véase Senior, *The Passion of Jesus in the Gospel of John*, 105.

⁹¹ Véase De La Potterie, *Exegesis Quarti Evangelii*, 153.

⁹² Zevini, *Vangelo secondo Giovanni*, 257.

⁹³ Simoens, “Selon Jean”, 816.

⁹⁴ Véase Zevini, *Vangelo secondo Giovanni*, 257

⁹⁵ Véase Elowski, *John 11 – 21*, 314.

San Juan Crisóstomo en cambio indica que “ese tejido desde arriba no se menciona sin algún propósito. Antes bien, es una figura para decir que el crucificado no es solo un ser humano, sino que también es la divinidad que procede desde arriba” (Homilías sobre el Evangelio de Juan 85.2)⁹⁶. Y en realidad, esta última afirmación tiene asidero en el evangelio en cuanto al carácter divino, pues “ἐκ τῶν ἄνωθεν” es usada dos veces más por el evangelista en Jn 3,3.7; para referirse al Padre. Así, es muy probable que tenga ese sentido sobre la proveniencia de Cristo y que la túnica represente a Jesús⁹⁷. Sin embargo, se ha avanzado poco para llegar a hacer un veredicto acerca de su significado. Se debe acudir al siguiente versículo, para tratar de entender de qué se trata, cuál es la suerte que cambia (si eso en realidad ocurre) y serán los soldados, los que ayuden con sus palabras a descifrar el misterio de esta túnica.

c. Se dijeron: No la rompamos. Esta expresión tampoco aparece en el salmo 22. ¿Qué insistencia hace el evangelista? La palabra “ἀλλήλων” es usada 14 veces por Juan y aparece en dos contextos: 1. Cuando en una situación hay confusión y se genera incertidumbre, duda o confusión (4,33; 5,44; 6,43.52; 16,17.19), o 2. cuando se trata del mandamiento del amor, siendo la norma de vida de los discípulos Jn 13,14.34.35; 15,12.17. Aquí ciertamente la escena está cobijada por la incertidumbre de saber a quién le corresponde la túnica. Pero posiblemente en un segundo plano menos evidente (siendo el doble sentido otra característica del escritor)⁹⁸, el evangelista está recordando el mandamiento del amor, pues el término se encuentra en un ambiente similar a aquel donde fue proclamado: la hora de Jesús ha llegado (Jn 13,1; 19,14.27), y sólo cuando la hora ha llegado, les da el don de este mandamiento (Jn 13,1.34.35) que se concreta en la entrega de la vida por amor 15,13, como bien está sucediendo en ese preciso momento. Bajo esta circunstancia, el enfermo es aquel que está como Jesús entregando su vida por amor y la enfermedad solo será bien asumida en la medida en que esta sea la motivación que tenga sufre. Aquí se encuentra el segundo tema del taller que se desarrollará en el tercer capítulo, el cómo y el por qué de la enfermedad.

Más luminosa es aquí la presencia del verbo “σχίζω” ausente en el salmo 22. El contexto lleva a pensar en una especie de profecía que se cumple en Jn 19,33.36, cuando a Jesús no le son quebradas las piernas “οὐ κατέαξαν αὐτοῦ τὰ σκέλη”. Es decir, bajo este contexto la túnica representaría a Jesús quien es protegido por Dios Padre⁹⁹. La propuesta es plausible, pues los actores son los mismos y el contexto también. Sin embargo, Jn 19,31-37 tiene su dinámica

⁹⁶ Véase *Ibíd.*, 314 – 315.

⁹⁷ Véase Simoens, *Selon Jean*, 815.

⁹⁸ Véase Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, 446.

⁹⁹ Véase Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, 338.

propia, ya que evoca al cordero pascual de Ex 12,10.46, Nm 9,12 y el justo perseguido y protegido por Dios Sal 34(33),21¹⁰⁰. Tal vez esta micro unidad contiene un movimiento diverso, como bien se ve en la cuidadosa estructura que escogió el Evangelista.

La expresión “μὴ σχίζωμεν” es una de las novedades del paralelismo entre B y B’ que aparece en Bc antes de pasar al centro del quiasmo C, que corresponde al cumplimiento de la Escritura. Si él hubiese querido permanecer fiel al pretendido paralelismo habría usado el mismo verbo que aparece en el salmo “διαμερίζω”, y para la acción de no romper las vestiduras, habría utilizado el estereotipo “διαρρήγνυμι” como aparece atestiguado 50 veces en toda la Biblia (Gn 37,29.34. Lv 21,10; 2 Sm 13,19; Jo 2,13 Mc 14,63; Mt 26,65; Hch 14,14). En cambio usó el verbo “σχίζω” que solo se emplea tres veces más en toda la Biblia asociado a la ruptura de los vestidos (Is 36,22; 37,1; Lc 5,36). En el libro de Isaías, tras el anuncio de Senaquerib de invadir y deportar a los habitantes de Jerusalén, el Rey y sus servidores se rasgan las vestiduras. Es extraño que se use esa expresión y no el estereotipo. Pareciera que fuera un acto simbólico con el cual se da a entender la división inminente del pueblo de Israel.

En el ejemplo de Lucas de separar las dos costuras, bien se pudiera entender la separación que debe existir entre las enseñanzas judías y aquellas del Evangelio. Por lo tanto, el uso de la expresión indica división, pero en particular, del pueblo¹⁰¹. De hecho, en el Antiguo Testamento, hay un pasaje donde el pueblo de Israel es comparado a un manto (1Sm 15,26-28) perteneciente a Saúl que, rasgado por Samuel, profetiza que el Reino le será arrebatado¹⁰². Así mismo 1Re 11,30-33, sobre la división del Reino siendo Rey Roboam. Mejor aún se ve en el sustantivo “σχίσμα” que es utilizado 3 veces por el evangelista en Jn 7,43; 9,16 y 10,19; todos ellos indican la escisión del pueblo¹⁰³. “Σχίζω” dans le Nouveau Testament, est devenu un mot technique pour parler de la “scission” du peuple (Act 14,4; 23,7; allusion probable en Jean 21,11); et c’est toujours en ce sens que le dérivé “σχίσμα” est employé dans Jean (Jn 7,43; 9,16; 10,19), comme d’ailleurs aussi dans Paul (1Co 1,10; 11,18; 12,25)”¹⁰⁴. De este modo, siendo palabras que expresan la misma realidad, se ve que el evangelista está caminando hacia el concepto de la unidad del Pueblo. Temática que tiene un amplio recorrido en toda la obra

¹⁰⁰ Véase Brown, *La morte del Messia*, 1339. También, véase Talavero Tovar, *Pasión y Resurrección en el IV Evangelio*, 252, y véase Simoens, *Selon Jean*, 858.

¹⁰¹ Véase De La Potterie, *La Tunique “Non divisée” de Jésus*, 131-132.

¹⁰² Véase Talavero Tovar, *Pasión y Resurrección en el IV Evangelio*, 246.

¹⁰³ Véase Brown, *La morte del Messia*, 1077.

¹⁰⁴ De La Potterie, “La Tunique “Non divisée” de Jésus”, 132.

joánica, de modo particular en la oración sacerdotal (Jn 10,16; 11,52; 17,21-22; 21,11)¹⁰⁵. Así, en esta línea de interpretación, vendrá desarrollada a continuación la citación.

Echémosla a suerte para ver a quien le toca. El verbo “λαγχάνω” es usado solo cuatro veces en todo el Nuevo Testamento (Lc 1,9 Hch 1,17; Jn 19,24; 1Pe 1,1). De éstas sólo la última tiene un sentido diferente al de echar suertes, o tocarle en suerte, sino más bien ser partícipe, tener heredad en o con alguien. (Así también en Sb 8,19,). Sin embargo, aquí el evangelista realza la expresión usando un verbo distinto al de la citación llamando así la atención sobre el particular, para expresar el cambio de suerte de los actores. Así como en la historia de Mardoqueo se echa el Pur (las suertes Est 3,7) transformándose de día de luto en gozo (Est 9, 22)¹⁰⁶, así aquí indica que aquello que parecía una tragedia terminará de igual manera en gozo y alegría: aquello que debía ser división será unidad. Tal cambio de suerte se ve aún más realzada por la mención del cumplimiento de la Escritura. Podría decirse, que lo ocurrido sobre la túnica, que no fue dividida gracias a que aquello era voluntad de Dios simboliza aquel cambio de suerte que también ocurrirá sobre los personajes que están al pie de la cruz. Tal vez, sea lo mismo que experimente el enfermo, que frente a la enfermedad toda su existencia se ve sacudida por la pregunta del por qué esto me pasa a mí. Y muchas veces, la enfermedad antes que alejar a la persona de Dios, y de disgregar a la familia, se convierte en un elemento de unidad, en aquella que los lazos se entrelazan mucho más, pues en esencia es solo Dios quien da sentido a la vida¹⁰⁷.

2.2.2.2.3. C. Cumplimiento de la Escritura

Si bien, la anterior frase parecería un comentario pagano, un suceder fortuito, la estructura misma de la micro unidad dice todo lo contrario. Dios está actuando y hay un cambio de suerte. Las cosas no resultarán como todos lo esperaban. Lo normal es que si se hiere al pastor las ovejas se dispersen (Mc 14,27). Pero el pastor que está aquí no es un asalariado que huye ante la peligrosidad del lobo (Jn 10,12), sino es el pastor que da la vida “τίθησιν” por sus ovejas. Por eso ellas no se dispersarán. Hay un cambio de suerte y justo hacia aquí se venía caminando. Aquel aquello que parecía una suerte, un “destino trágico”, se ve ahora como la voluntad de Dios que halla su cumplimiento en la acción de los soldados sobre Jesús¹⁰⁸. Ese es el sentido de la citación explícita de la Escritura, dando a su vez fuerza y autoridad al relato. Tan cierto es que incluso en Jn 19,28 “διψῶ” recuerda a Jn 18,11 en donde le urge beber el cáliz que el Padre

¹⁰⁵ Véase Vanhoye, *La Passion Selon les Quatre Évangiles*, 84.

¹⁰⁶ Véase Di Luccio, *Il Cambio delle Sorti*, 552.

¹⁰⁷ Véase Celam *Documento de Aparecida* 221.

¹⁰⁸ Véase Senior, *The Passion of Jesus in the Gospel of John*, 105.

le ofrece¹⁰⁹. Jesús está cumpliendo la voluntad de su Padre, pues ese es su alimento (4,32-34) y ahora, la está llevando a término “τετέλεσται” Jn 19,30¹¹⁰.

2.2.2.2.4. B' La citación del Salmo

La citación es exactamente la forma de la LXX del Salmo 22 (21) 19, y su uso obedecería a que éste es el salmo que junto con Is 52-53 le da el color a la narración de la pasión de Jesús¹¹¹.

2.2.2.2.5. A' Estas cosas hicieron los soldados.

Esta frase resume toda la micro unidad, pues los soldados sin proponérselo cumplieron la voluntad de Dios¹¹², y al mismo tiempo deja una puerta abierta “gramaticalmente” hablando, que conecta este relato con el siguiente, usando dos partículas que obligan a leer los pasajes en conjunto: “μέν” en 24c y “δέ”25a¹¹³. Parece entonces que Juan 19,23-24 simboliza Juan 19,25-27. Y ¿qué es aquello que simboliza? Todo parece conducir hacia la unidad, por los siguientes puntos:

1. Israel, es simbolizado como un manto (1 Sm 15,26-27) y su desgarró, su rompimiento indica división del pueblo (1Re 11,30-31). Además, el uso del verbo “σχίζω” para describir el rompimiento de las vestiduras que solo aparece en Is 36,22; 37,1; y Lc 5,36, indica que la división del pueblo, no es casual en este pasaje. Antes bien, induce a pensar en el sustantivo “σχίσμα” usado por el evangelista para describir la división en el pueblo a causa de Jesús (Jn 7,43; 9,16; 10,19) El mismo sentido aparece en 1Co 1,10; 11,8.
2. El tema de la unidad, es una constante en el evangelio como se puede apreciar en Jn 10,16; 11,52;17,21-22 y 21,11; sobretodo esta última que simbólicamente advierte que la red (comunidad) no se rompe a pesar de la abundancia de peces.
3. Según Juan, la muerte de Cristo tiene efecto unificador del Pueblo de Dios, como bien lo describe la profecía de Caifás Jn 11,51-53.
4. Confirmación de la concatenación de Jn 19,24c con Jn 19, 25a por las partículas “μέν δέ” permitiría ver que los pasajes se leen juntos y que análogamente tienen significación eclesiológica¹¹⁴.

¹⁰⁹ Véase Brown, *La morte del Messia*, 1208.

¹¹⁰ Véase Brown, *El Evangelio de San Juan*, 1304.

¹¹¹ Véase Ibid., 1304.

¹¹² Véase Simoens, *Selon Jean*, 816.

¹¹³ Véase Serra, *Maria Presso la Croce: solo l'Addolorata?*, 116. También, véase Talavera Tovar, *Pasión y Resurrección en el IV Evangelio*, 117; Véase Simoens, “Selon Jean”, 820.

¹¹⁴ Véase De La Potterie, *Exegesis Quarti Evangelii*, 156-157.

5. Desde el estudio hecho por M. Aubineau sobre la exégesis patristica de Jn 19,23-24 se evidencia que no hay rastros de un tipo de interpretación en modo sacerdotal¹¹⁵, sino más bien sobre “*l’unité de l’Eglise*”. Así san Cipriano en “*De Catholicae Ecclesiae Unitate*” VIII (PL, 4,520-521); san Jerónimo, san Atanasio, san Agustín¹¹⁶. Pero ¿cuál es la unidad que plantea esta imagen? ¿De la iglesia o de todos los pueblos? El texto dice que se repartieron los vestidos en cuatro partes¹¹⁷, que sería un indicio de universalidad, como bien se dijo y así lo entendió san Efrén. La respuesta a esta incógnita será desvelada en Jn 19,25-27, donde dicha unidad aquí simbolizada, dicho cambio de suerte generado aquí, encontrará su concretización en el discípulo amado y María.

2.2.3. Jn 19,25-27 María y el discípulo amado junto a la cruz

2.2.3.1. Exégesis de la microunidad.

Como había indicado en la estructura, este texto está enmarcado por una introducción (Jn 19,25) y una conclusión (Jn 19,27b), conservando al centro una estructura alternada ABA’B’ en Jn 19,26-27a.

2.2.3.1.1. Introducción Juan 19,25

El versículo presenta un problema de crítica textual pues el papiro 60 omite “*Μαρία ἢ τοῦ Κλωπᾶ καὶ*”. Aunque es un testigo importante R. J. Swanson dice que es una lectura borrosa y hay un espacio donde entraría la frase faltante¹¹⁸, así que el texto largo es preferible.

La perícopa empieza con un verbo común en Juan: “*ἴστημι*”, pues es usado 20 veces. Sin embargo, dos elementos gramaticales llaman la atención de esta introducción:

1. La presencia de la partícula “*δέ*”.
2. El acento sobre la presencia de estas mujeres dado no solo por “*ἴστημι*” sino por la expresión “*παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ*”.

En cuanto a la primera, la pareja “*μὲν δέ*”, además de unir dos cuadros, sugiere un contraste entre las dos situaciones. Así ocurre en Jn 7,12; 10,41; 19,32. Esto posiblemente obedece a la técnica joánica de contrastar los personajes entre creyentes y no creyentes como en Jn 2,18-22; también en el capítulo 6 entre quienes siguen a Cristo y aquellos que lo abandonan¹¹⁹. Aquí

¹¹⁵ Véase De La Potterie, *La Tunique Sans Couture* 256.

¹¹⁶ Véase De La Potterie, *Exegesis Quarti Evangelii*,157-158.

¹¹⁷ Véase De La Potterie, *La Tunique “Non Divisée” de Jésus*, 134.

¹¹⁸ Véase Swanson, *New Testament Greek Manuscripts. John*, 264.

¹¹⁹ Véase Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, 340. También, véase Serra, *María Presso la Croce: solo l’Addolorata?*, 133.

opone los cuatro soldados con las mujeres que aparecen nombradas. En cuanto al segundo, la expresión es del todo inusual, pues para expresar la proximidad de una persona a un objeto, usualmente se usa “πλησίον” o “ἐγγυς” (Jn 4,5; 19,20.42) o la preposición “παρά” con acusativo. Aquí posiblemente señale no tanto la proximidad física de las mujeres sino el modo como están participando en el misterio de la cruz¹²⁰. De aquí es posible entresacar los insumos para quienes acompañan al enfermo quienes también son partícipes de la cruz y quienes han de ser también evangelizados y acompañados¹²¹.

Sobre la identidad de las personas que están en la cruz, el único nombre en común a todos los cuatro evangelios es María Magdalena, pues las otras dos mujeres aparecen con nombres distintos en los sinópticos. En Mateo 27,56 son María la madre de Santiago y de José y la madre de los Zebedeos, mientras que en Marcos la tercera mujer no es la madre de los Zebedeos sino Salomé (Mc 15,40). Siguiendo la cercanía entre Marcos y Mateo, tal vez la madre de los Zebedeos sea la misma Salomé. En Lucas la segunda mencionada es María la madre de Santiago, y la tercera Juana (Lc 24,10; 23,43.55). Según estos datos la segunda mujer de los sinópticos podría ser la madre de Jesús, pues Marcos 6,3 dice que Jesús tenía otros hermanos entre los que se encuentran Santiago y José. Eso aclararía, según Ch. Barrett, que en la cruz Jesús confiara su madre al discípulo amado que era su propio hermano¹²². R. Michaels piensa por su parte, que el hecho que no se mencione a María en la cruz como la madre del Señor, obedece a que en Mc 3,31-35, Jesús cambia la forma de relacionarse con ella, pues sus hermanos son aquellos que cumplen la voluntad de Dios. Después de eso ella nunca más es llamada la madre de Jesús¹²³. Sin embargo, la apreciación no es correcta pues en Mc 6,3 ella es mencionada nuevamente como su madre.

El debate aquí es duro, hasta ahora inconciliable y no preciso ahondarlo, pues como dice I. de la Potterie citando a Hoskyns “the attention of the reader is directed towards the Beloved disciple, and the mother of Jesus”¹²⁴. Tal vez el evangelista conserva los nombres de estas personas, porque así aparecía en su tradición, ya que no cumplen ningún papel fundamental en la escena, ni son receptoras de ninguna palabra de Jesús, y decidió dejarlas allí.

¹²⁰ Véase De La Potterie, *Exegesis Quarti Evangelii*, 165. También, véase Serra, *Maria a Cana e Presso la Croce* 24. 94.

¹²¹ Véase Celam, *Documento de Aparecida* 420.

¹²² Véase *Ibíd.*, 1307.

¹²³ Véase Michaels, *The Gospel of John*, 953-958.

¹²⁴ Véase De La Potterie, *Exegesis Quarti Evangelii*, 165.

2.2.3.1.2. a. Jesús ve a su madre

Este episodio es muy importante porque no solo ofrece una revelación en el momento del sufrimiento, sino que indica a quiénes hay que dirigir este mensaje. Esto es, como ya se indicaba previamente, a los destinatarios que corresponde al enfermo y a sus acompañantes, quienes también están sumergidos en la noche del dolor.

La presencia de la madre de Jesús es muy importante en esta perícopa. Tanto que es retomada inmediatamente en el versículo Jn 19,26 y en primer lugar como objeto de la visión de Jesús, de forma similar como ocurrió con el manto en Jn 19,23-24. Y, en segundo lugar, por la recurrencia pues aparece 6 veces en tan solo 3 versículos¹²⁵. Además, hay una progresión “expresada en términos de posesión”, donde la madre de Jesús “ἡ μήτηρ αὐτοῦ” (su madre v25), pierde el valor posesivo: la madre “τὴν μητέρα” (v26a) para convertirse en “tu madre” “ἡ μήτηρ σου” (del discípulo amado v27a)¹²⁶. Aquí, de nuevo tendrá lugar un cambio de suerte, como ocurrió en la perícopa anterior, pero esta vez concreta, como ya lo anotaba. ¿De qué se trata? Solo Jn 19,27b revelará el misterio una vez entendido quiénes son realmente estos personajes que aparecen en este versículo. La retoma irregular de la madre de Jesús del versículo 26 simplemente como “la madre” y no “su madre”, no se entendería si no es porque el evangelista esté llamando la atención sobre este personaje y su rol representativo – simbólico: ella es la mujer “ἡ γυνή”. Por eso, podría concluirse que este cambio sencillamente está preparando la introducción de “ἡ γυνή” de 26b, cuya identidad se debe buscar páginas atrás, al comienzo del Evangelio¹²⁷. El enfermo no sería en este caso su enfermo (el de la familia), ni el enfermo, sino el hermano, a quien como dirá el evangelio más adelante, debo acoger como propio.

2.2.3.1.3. b. Jesús ve al discípulo amado.

El evangelista usa 78 veces la palabra “μαθητής”, pero curiosamente solo 4 en acusativo. De éstas, tres corresponden al discípulo amado (Jn 19,26; 20,2; 21,20) y todas hacen referencia a él con una forma, yo diría, estereotipada: “μαθητής” + aposición compuesta por pronombre relativo en acusativo + verbo en imperfecto (“αγαπάω”/“φιλέω”) + Jesús como sujeto. Las otras dos veces que aparece el discípulo amado son Jn 13,23 y 21,7, donde también la fórmula de aposición se repite. A diferencia de las anteriores “μαθητής” en Jn 21,7 es nominativo, y mencionado como “ἐκείνος”, mientras que en Jn 13,23 aparece en genitivo partitivo como uno entre los discípulos, sin precisar quién es. El detalle que añade es una descripción sobre su

¹²⁵ Véase De La Potterie, *Das Wort Jesu "Siehe, deine Mutter"*, 216.

¹²⁶ Véase De La Potterie, *¡María-Virgen! en el IV Evangelio*, 13.

¹²⁷ En las siguientes páginas se discutirá la identidad de los dos personajes.

posición: “aquel que se reclinó sobre el pecho de Jesús”. Aquí en Jn 19,26, el evangelista añade otro detalle: un participio predicativo (previo al verbo de percepción “ὀράω”): el que estaba presente (al lado de) “παρίστημι”, pero no dice de quién.

Por la cercanía de la madre, se ha de suponer que se refiere a ella, y por eso algunas traducciones así lo reflejan. Sin embargo, creo que se trata de una forma de dirigir la atención sobre el verbo “ἵστημι” del versículo Jn 19,25, en donde las mujeres están “παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ”. Así que esta sería una elipsis¹²⁸ para indicar que el discípulo amado también está en comunión con la cruz de Jesús¹²⁹. De este modo, el texto expresa que el acompañante de Jesús también debe ser un creyente, para que pueda descubrir la presencia de Dios en el hermano enfermo, y pueda descubrir en él un lugar teológico donde Dios le está hablando a su propia vida.

Llegado a este momento, aún no se sabe quiénes son estos dos personajes, pues si su madre ahora es la madre y el discípulo podría ser solo una fórmula estereotipada, ¿Quiénes son o a quiénes representan? De su identidad depende cómo se entienda aquí el cambio de suerte que ya tuvo lugar simbólicamente en el manto y ahora concretamente sobre estos dos personajes. Es necesario ahondar sobre el tema a continuación.

2.2.3.1.4. Identidad de la madre y del discípulo amado

Es importante anotar que en el evangelio de Juan cada personaje no es solo un individuo, sino que representa un grupo. Así la samaritana representa a los heréticos (Jn 4,9); Nicodemo a los maestros de Israel (Jn 3,10); el funcionario real al mundo no judío (Jn 4,46)¹³⁰.

¿A quién representa esta mujer de Caná, esta mujer de la cruz?

En el Antiguo Testamento, la mujer es la figura del pueblo de Dios. Es el pueblo que espera la salvación de Dios en esa era mesiánica, pues habían sido dispersados a causa de sus pecados (Dt 4,25-27; Ez 37,2.8.9). De hecho, los versículos precedentes a Jn 2,1-12, el tema de la espera aparece cuatro veces Jn 1,31.41.45.49. Así, María representaría al pueblo que espera la salvación en este tiempo mesiánico¹³¹, caracterizado por la abundancia de vinos Gn 9,20; 49,16-22; Am 9,13; Os 2,24; Jl 4,18; Jr 31,5; Is 25,6-8, que hacen su presencia en las bodas de Caná, pero solo como anticipo de la plenitud, pues la hora no había llegado (Jn 2,4).¹³² La cruz es la hora (Jn 13,1; 17,1) y los dispersos son reunidos.

¹²⁸ Figura retórica que elimina una parte de la frase o una entera frase anteriormente mencionada en un discurso.

¹²⁹ Véase De La Potterie, *Exegesis Quarti Evangelii*, 165.

¹³⁰ Véase Serra, *Maria a Cana e Presso la Croce*, 105.

¹³¹ Véase Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, 343.

¹³² Véase Moloney, *Mary: Woman and Mother*, 36.

Clarificada su identidad y unida con la imagen de Jn 19,23-24, que simboliza la unidad, en Jn 19,26-27 se concretizaría dicha simbología, pues María que representa al pueblo de Dios disperso, se uniría, como bien profetizó Caifás (Jn 11,51-52), cumpliéndose aquello que Dios mismo prometió en la antigüedad: la unión de su pueblo (Is 43,5-6; 48,21; Jr 23,10; 31,8-11). Tal unidad se lograría gracias a su siervo (Is 42,6; 49,8; 59,21); el Cordero de Dios (Jn 1,29.36)¹³³. Esto explicaría la insistencia de llamar a su madre mujer y no María, o su madre. Es la figura del pueblo disperso cuya suerte no pudo ser cambiada en Caná porque la hora no había llegado. Es ya la hora, y todo será distinto, su suerte será cambiada. María se muestra como la mujer de la esperanza en donde el rostro misericordioso de Dios se hace presente¹³⁴. Por eso, un propósito de la enfermedad es precisamente la unidad, ya que no solo se une la familia, sino que el hijo enfermo, regresa a la casa del Padre, ya literalmente, ya porque es una oportunidad para acercarse a Dios.

Y ¿Quién es el discípulo?

Los mismos Padres de la Iglesia y algunos otros escritores antiguos han buscado identificarlo. San Ireneo en “*Adversus Haereses*” 3, 1.1 decía que es “*aquel Juan que reposó en el pecho de Jesús*”. Algunos otros han pensado que pudo ser Juan el presbítero, o Juan Marcos o Juan el hijo de Zebedeo, (que entre otras cosas sería plausible por el hecho de ser testigo en Jn 19,35), o también Natán, o Lázaro¹³⁵. Ya Orígenes comentaba que “puede ser la figura de cualquier hombre que cree y es amado por Jesús” (Jn 14,21). Sería, como afirma M. Marcheselli,

*“non è di per se qualcosa di peculiare o di straordinario; rappresenta piuttosto una dimensione basilare e costitutiva della condizione del discepolo: sulla base di un testo Gv 13,1, si potrebbe dire che il discepolo, colui che fa parte de “i suoi”, altri non è se non colui che è amato da Gesù”*¹³⁶.

Es aquel que no pone resistencia a Jesús y lo sigue hasta la cruz. Así, la ignorancia sobre su nombre, sumado a la fórmula estereotipada que es usada para referirse a él, podría indicar que el evangelista quisiera afirmar como ya lo decía Orígenes, que el discípulo amado es cualquier persona que cumple sus mandamientos; es como diría M Dibelius “*den Typus der Jüngerschaft*”¹³⁷. Es decir, podría ser todos y cada uno de los cristianos¹³⁸.

¹³³ Véase Serra, *Maria Presso la Croce*, 96-100.

¹³⁴ Véase Celam, *Documento de Puebla* 282.

¹³⁵ Véase *Ibíd.*, 103-104. También, Véase Brown, *El Evangelio de San Juan*, 1307.

¹³⁶ Serra, “*Maria Presso la Croce: solo l'Addolorata?*”, 152.

¹³⁷ De La Potterie, “*Exegesis Quarti Evangelii*”, 168.

¹³⁸ Véase *Ibíd.*, 173.

2.2.3.1.5. a' y b' Jesús habla a su madre y al discípulo amado

De nuevo se da un cambio de suerte, pues aquel que quedaría sin su hijo, recibe no uno solo, sino según la tipología, a todo cristiano, a todo aquel que es amado por Jesús como lo dice san Agustín. De ¿qué se trata entonces? ¿Qué significa que María sea “recibida” “acogida” por la figura del cristiano? ¿Cómo y dónde se ejecuta tal misión? Se necesita entonces, investigar esta última frase en Jn 19,27b para desvelar el misterio del verdadero significado de Jn 19,26-27a¹³⁹, y descubrir los efectos de esta acogida, en los cuales está la misión de todo cristiano que sufre y necesita ser consolado, pues la Iglesia está llamada a liberar a la humanidad del dolor¹⁴⁰.

2.2.3.1.6. Conclusión Juan 19,27b

Y desde aquella hora... “καὶ ἀπ’ ἐκείνης τῆς ὥρας”. La expresión se puede entender como un arameísmo que significa inmediatamente (sentido temporal). Es decir, indicaría que se fueron del lugar, de la cruz¹⁴¹. De hecho, R, Michaels dice que el testigo de Jn 19,35 no es el discípulo amado porque éste se habría ido¹⁴². Sin embargo, es necesario aclarar que la expresión usada también tiene un matiz causal¹⁴³. Curiosamente ésta aparece casi idéntica en Jn 11,53 en la profecía de Caifás, la cual fue comentada por el evangelista. Allí tiene un sentido temporal, pero deja entrever la causalidad, la motivación que hay detrás. La muerte de Jesús será para reunir a los hijos de Dios dispersos y por eso desde aquella hora o momento decidieron darle muerte. En Jn 19,27b es temporal, pues indica ese momento puntual, que es confirmado por el uso del aoristo del verbo “λαμβάνω”. No obstante, el matiz causal no se debe descartar, pues siendo una característica del evangelio tener dos o varios sentidos de interpretación, en el trasfondo expresaría la causalidad: a causa de esa hora, la hora de Jesús, la del amor más grande (Jn 15,13), el discípulo la acoge entre sus cosas (traducido así por ahora). Así el motivo no sería mariano, sino netamente pascual. Es decir, la acoge no por ser la madre de Jesús, que ahora es la suya, sino a causa del sacrificio pascual de Jesús en la cruz¹⁴⁴, la hora de la unidad. Especial atención merece ahora el verbo “λαμβάνω”. Así la enfermedad es eminentemente según el texto bíblico la hora de la unidad, donde la suerte es cambiada y los hijos de Dios dispersos son unidos.

¹³⁹ Véase De La Potterie, *Das Wort Jesu "Siehe, deine Mutter"*, 213.

¹⁴⁰ Véase Celam, *Documento de Puebla* 278.

¹⁴¹ Véase Brown, *El Evangelio de San Juan*, 1309.

¹⁴² Véase Michaels, *The Gospel of John*, 969.

¹⁴³ Véase Serra, *Maria Presso la Croce: solo l'Addolorata?*, 304. También, véase Moloney, *The Gospel of John*, 503.

¹⁴⁴ Véase Serra, *Maria Presso la Croce: solo l'Addolorata?*, 304.

El verbo tiene dos acepciones: la primera en aquella que tiene el significado de tomar, cuando el objeto directo son cosas inanimadas (Jn 6,11; 12,3.13; 13,4.26.30; 18,3), o una persona que es tomada como si fuera una cosa (Jn 18,31; 19,1.6.40). La otra es recibir, si el objeto es un regalo o una bendición (Jn 3,27; 5,44; 6,7; 7,23), o también un bien espiritual (Jn 1,16; 4,36; o el Espíritu: 7,39; 14,17; 20,22). Sin embargo, Juan hace una evolución con el verbo y lo convierte en recibir a una persona o su mensaje y siempre hace referencia a la persona de Jesús (Jn 1,12; 5,43; 13,20; 12,48; 17,8) a excepción de Jn 19,27, donde a quien se recibe es a la madre de Jesús. Así el verbo es prácticamente sinónimo de “πιστεύω”. Teniendo sobre la mesa estas tres posibilidades, tomar no se aplicaría porque hace referencia a una persona. La segunda, recibirla, no porque no es una cosa. Así que la tercera es la opción más válida, porque siendo Cristo o su revelación el objeto que se recibe, esa misma revelación empuja a la persona a la fe y a recibir todo aquello que es de Cristo “mira a tu madre”. Por eso la traducción más aceptable sería: “el discípulo la aceptó. Es decir, la acogió “*annehmen*”¹⁴⁵. De este modo, el enfermo debe ser acogido con esa misma fe que proclama el evangelio ya que en él está presente Cristo. Así también lo recuerda el evangelio de Mateo: “cuanto hicieron a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicieron” (Mt 25,40)¹⁴⁶.

Ahora el turno corresponde a “εἰς τὰ ἴδια”. De acuerdo con el significado de esta expresión, se han dado cientos de interpretaciones surgidas todas por no ver nada más que el contexto inmediato de la expresión y no el entero evangelio, haciendo una simple interpretación que consiste en el cuidado que tiene el discípulo amado por aquella que ahora es su madre “*sorge trägt*”. Así, los padres griegos Juan Crisóstomo, Teodoro de Mompuestasia¹⁴⁷.

Los padres latinos hacen otro tanto, pero tienen dos versiones: “*in sua*” e “*in suam*”. La primera es notada por san Agustín y también en sentido moralista. Él argumenta que es la multiplicación de la familia, pues “*aquella que perdió un hijo recibió cientos*”. San Ambrosio entendía “*in suam matrem*”. Es decir, la solicitud y el cuidado que tuvo por ella. Otros: “*inter ea quae isius erant*” es decir entre sus propias cosas (bajo su propia responsabilidad)¹⁴⁸.

Algunos exégetas modernos como Ch. Barrett ve acá la unidad de la Iglesia, mientras que R. Bultmann dice que la madre representa al judeocristianismo a su vez que el discípulo amado al cristianismo pagano. Esto porque habría un problema en la iglesia siendo Pedro el rival y representante del judeocristianismo, así que aquí sería acogido y volvería la unidad de la iglesia

¹⁴⁵ De La Potterie, “Das Wort Jesu "Siehe, deine Mutter"” 215. También, véase Serra, *Maria a Cana e Presso la Croce*, 112.

¹⁴⁶ Véase Celam, *Documento de Aparecida* 257.

¹⁴⁷ Véase De La Potterie, *Das Wort Jesu "Siehe, deine Mutter"* 193.

¹⁴⁸ Véase Serra, *Maria Presso la Croce: solo l'Addolorata?* 507, 317.

en el discípulo amado. El problema es que Pedro no aparece en la tradición junto a la cruz y por tanto la figura no se puede aplicar¹⁴⁹.

¿Qué significa entonces la expresión? Precedida de la proposición “ἐἰς” podría ser un semitismo que indicaría pertenencia. Esto sería cierto si “ἴδια” no tuviera el artículo. La traducción tradicional indica que es acogerla en su casa cuando tiene verbos de movimiento como en Est 5,10 o 3M 6,27.37(LXX), o también con alguna otra preposición que indique un lugar, o un cambio de un puesto a otro (Guerras judías I, 666; Antigüedades VIII 405). Aquí se descartaría que fuera en su casa pues en el evangelio siempre se usa con la preposición “ἐν” + dativo. Entonces no tiene el significado de tomarla consigo en su casa o cambiar de lugar¹⁵⁰.

“τὰ ἴδια” tiene tres significados: Lo propio (bienes espirituales o materiales 3Esd 6,31[LXX] Lc 18,28); con referencia a asuntos privados “μενέειν ἐπι ἰδίω” (polibios 2,57,5) indicando el propio seguimiento, el propio interés; y finalmente la casa o la tierra.

Hasta aquí las cosas no son claras. Pero al interno del evangelio, se ofrecen pistas sobre su significado, sobretodo en el uso del adjetivo “ἴδιος” con sentido de pertenencia, casi siempre de carácter religioso, y sobre todo en relación a Jesús. En el cuarto evangelio aparece 15 veces (Jn 1,11 (2x) 13,1; 15,9; 16,32...) con algunas recurrencias donde tiene el significado de propio (Jn 1,42; 4,44).

Como sustantivo tiene un significado negativo pues caracteriza el hecho del pecado (Jn 8,44; 15,19), como el que toma o tiene lo propio y con ello permanece lejos de Dios. Así el demonio, así el mundo. En relación con los discípulos se ve como la pertenencia a Jesús y por contraste la resistencia contra el mal (Jn 1,11b). Este es el mismo sentido que aparece en el discurso del buen pastor Jn 10,1-18 y en Jn 13,1, donde son un número preciso los que pertenecen a su rebaño, mostrando la comunión entre Jesús y los suyos.

En Jn 16,32 y 19,27, el término evoluciona. En ambos se menciona la hora, pero en ambientes antitéticos, pues en Jn 16,32 se habla de la dispersión “*zersprengung*”, mientras que Jn 19,27b está irrigado por la simbología de la unidad “*zusammenführung in die Einheit*”. Entonces con esta frase culmina lo iniciado simbólicamente en Jn 19,23-24 y se cumple la profecía hecha por Caifás (Jn 11,50-52): Jesús reúne a los hijos de Dios dispersos. Así Jn 16,32 muestra que los discípulos se van cada uno a sus cosas, entendidas no como sus asuntos, sino la ruptura de la propia fe, de la comunión con Cristo. Entonces Jn 19,27b invierte la situación. Es la unidad de

¹⁴⁹ Véase Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, 346.

¹⁵⁰ Véase De La Potterie, *Das Wort Jesu "Siehe, deine Mutter"* 203-207.

todos los creyentes en Jesús¹⁵¹. Aquí se habla de la pertenencia-comunión con Cristo, en la cual María-Sion es aceptada y con ello su dispersión y su espera concluye. De ahí el uso de la extraña preposición de Jn 19,25 “παρὰ τῶ σταυρῶ” entendida como una prolepsis de aquello que se realiza después con las palabras de Jesús en la cruz. La comunión en Jesús lleva a este cambio de suerte fundamental en aquella que ya no son solamente conocidos, sino hermanos e hijos de Dios, pues a los que creyeron en Él les dio tal capacidad (Jn 1,12). Es el cambio de suerte jamás imaginado. El creyente es el hermano de Jesús cuyo Padre también es Dios Jn 20,17.

En conclusión, la expresión que da sentido a todo Jn 19, 23-27a indica que el discípulo, el creyente acoge por la fe en Jesús a María, la mujer que representa los hijos de Dios dispersos, que ahora son acogidos por el cristiano y son familia, la familia de Dios. Un cambio de suerte ameritaba ser preparado con tan bellos elementos simbólicos. Cambio de suerte en primer lugar para el crucificado, que de reo pasa a ser el Rey exaltado que promulga su última voluntad realizada en la entrega de su madre y de su espíritu en Jn 19,30. Y como consecuencia de lo anterior, un cambio de suerte para la comunidad de los creyentes, que ahora son hijos de Dios, y que viven en comunión con él: “παρὰ τῶ σταυρῶ ἀὐτῶ”. En el caso particular del enfermo y de su familia, o de quienes lo rodean, el cambio de suerte es magnífico, pues le recuerda que es un hijo de Dios y no un estorbo, a quien Dios Padre quiso hacer partícipe de la bendición de dar su vida y su testimonio en la enfermedad, y con ello buscar la unidad que se pudo haber perdido por los afanes y contrariedades de la vida. El enfermo es causa de unidad de la familia con él mismo, y de la entera familia con el Dios de la vida, que ha enviado a su Hijo para que unidos a Él todos tengamos vida y vida en abundancia.

La concretización de la imagen de la unidad se da justo en Jn 19,25-27, tanto que el evangelista se preocupa que éste sea leído junto a Jn 19,23-24 por medio de un tejido gramatical que hace entre las dos micro unidades por medio de las partículas “μέν / δέ”. En esta micro unidad la madre, llamada simplemente “γυνή” por su hijo, expresión del todo inusual, es escogida a propósito para traer a la mente el episodio de Jn 2,1-12 donde también se había usado esta expresión, evocando una figura del Antiguo Testamento, la mujer, con aquella que se identifica al pueblo de Dios (Así Os 1-3 y todo el libro del cantar de los cantares). Sin embargo, no es solo el pueblo de Dios, sino de modo especial aquellos que han sido dispersado por sus pecados (Dt. 4,25-27; Ez 37,2.8.9), que están en espera del tiempo mesiánico para ser reunidos de nuevo

151 Véase *Ibíd.*, 208-213.

por Dios mismo a través de su siervo (Is 43,5-6; 48,21; Jr. 23,10; 31,8-11, Is. 42,6; 49,8; 59,21). Así se cumple la profecía de Caifás (Jn 11,52-53) en aquella que la muerte de Jesús reúne a los hijos de Dios dispersos, que son representados en la persona de su madre, “*γυνή*” y acogidos bajo la cruz en el discípulo amado, quien es imagen de todo cristiano. De este modo, en el cristiano que ha obedecido, que ha creído, se genera el cambio de suerte más importante en todo el relato: se convierte en hijo de Dios (1,12).

De este modo, el enfermo que cree está llamado por Jesús mismo a recordar y vivir esa condición de Hijo de Dios, y en esa conciencia y vivencia de su fe, puede llamar al resto de su familia a ser partícipe de esa fe, creando la unidad. En este caso, los dispersos no solo vuelven a casa, sino que son hechos hijos de Dios, el Padre de Jesús y Padre nuestro (20,17), y esto es sin duda voluntad de Dios, como bien lo expresó el relato de la túnica indivisa de Jesús. Aquí la enfermedad crea unidad. De tal suerte, la enfermedad es un modo particular de asociar a los hijos de Dios dispersos, y es el momento privilegiado para llevar al hijo adoptivo a la casa paterna del Padre, de la cual salió, pero ahora es llamado por el misterio de la muerte, que vivida en Cristo no es sin sentido de la vida, sino es cuanto le da sentido a toda la existencia humana, pues “en Dios vivimos nos movemos y existimos”.

Por todo lo anteriormente concluido, es de anotar que este pasaje descubre el sentido de la enfermedad y le cambia la concepción de la misma. Pero de nada servirían las ideas, como ocurrió en las asambleas de los Obispos de Latinoamérica sin unas acciones concretas. Por eso, el siguiente capítulo, inspirado en la exégesis que se acaba de presentar, se brindarán las pautas de trabajo con los enfermos, a través de tres talleres que serían desarrollados con los miembros de la pastoral de la salud de la parroquia María inmaculada de Tunja. El primer taller girará en torno a la identidad del ser humano. El segundo tendrá como tema central la enfermedad y el por qué aparece como nacida desde el querer de Dios. Finalmente, el tercer taller hablará sobre la finalidad de la enfermedad y estará enfocado principalmente hacia la familia y los acompañantes del enfermo.

3. TALLERES DE TRABAJO CON LAS MINISTRAS EXTRAORDINARIAS DE LA COMUNIÓN

En el capítulo primero se abordó el tema del lugar teológico y la enfermedad como uno de ellos, pues esta condición del ser humano, con la Encarnación se ha convertido en un lugar teológico, ya que Cristo asume toda la naturaleza humana, y su ministerio público, como la propia experiencia de la cruz, hace de la enfermedad, un lugar privilegiado donde Él nos manifiesta el querer de Dios Padre. No obstante, se quiso indagar cómo las cuatro últimas conferencias del Celam abordaban esta realidad, para ser aplicada en las comunidades parroquiales de este hoy, pero la respuesta está ausente. Lo único que se pudo encontrar fue la remisión que hace a la Palabra de Dios como la fuente donde se debe buscar la respuesta a esta problemática¹.

Por esa misma razón, se acudió a la Palabra de Dios, al texto de Jn 19, 16b-27, donde Jesús aparece encarnando el sufrimiento humano en su máxima expresión y es la cruz y la muerte mismo. Desde allí se pudo comprender que la enfermedad es un momento privilegiado donde el ser humano recuerda su propia identidad de Rey, y que la enfermedad no es una condena sino un querer de Dios para reunir a los que estaban dispersos, para que vuelvan a estar unidos por la caridad.

Estos valores allí recogidos, deben ser ahora puestos en práctica y comunicados a quienes en la parroquia de María Inmaculada corresponde el ministerio o pastoral de la Salud, quienes son las personas que, de un modo más latente, en su propia labor tienen contacto con este lugar teológico, de modo que se hagan conscientes de esta realidad y del mismo modo hagan otro tanto con el enfermo y sus familias, o en su defecto, con quienes cuidan de él. Esto, porque mismo magisterio del Celam que así mismo lo dispone².

La comunicación de estas perlas divinas se hará según la misma disposición del texto estudiado en tres talleres con los ministros de la salud. En primer lugar, quién es el enfermo, (antropología cristiana del enfermo). En segundo lugar, qué es la enfermedad y por qué se presenta. Finalmente, la finalidad de la enfermedad y cómo debe ser asumida tanto por el enfermo como por quienes lo rodean.

Cada taller estará previsto de un desarrollo en cinco partes: 1. Título y objetivo del taller. 2. Actividad introductoria al tema o resumen de la actividad anterior. 3. Texto Bíblico para iluminar y entresacar la reflexión. 4. La reflexión. Así la enfermedad será tratada como un lugar teológico y dejará de ser un sin sentido que roba el interés de la misma existencia humana,

¹ Véase Celam, *Documento de Puebla* 150.

² Véase Celam, *Documento de Aparecida* 418.

dando la respuesta a la problemática planteada durante esta investigación. 5. Actividad de concretización en la cual se plasmarán las ideas meditadas en el taller.

La metodología a seguir es la siguiente: cada encuentro se realizará en cuatro pasos, siguiendo la metodología de la “*lectio divina*”, con una duración aproximada de 90 minutos.

1. Presentación del taller (título) y del objetivo del mismo. Se hace un breve comentario del mismo en un tiempo no superior a los cinco minutos.
2. Actividad introductoria o resumen del taller anterior. Este paso tiene como fin preparar la reflexión el ambiente para el tema a tratar, al mismo tiempo que, según el caso, resumir el taller hecho en la anterior ocasión. Tiempo diez minutos.
3. Lectura comunitaria del texto seguida de una lectura individual. Para este paso se prevén veinte minutos.
4. Reflexión a partir del texto comenzando por unas preguntas que se indican, con el propósito de profundizar y apropiarse del texto bíblico, generando ciertas inquietudes que serán resueltas durante el comentario o reflexión del texto bíblico. Para este paso se contará con cinco minutos. Hecho este momento se comparte la reflexión prevista en el taller haciendo breves comentarios a la misma. Tiempo previsto, veinte minutos.
5. Presentada la reflexión se deja un momento para la oración personal (cinco minutos), y luego la oración comunitaria en donde se puedan expresar las acciones que suscita la meditación de este texto (cinco minutos). Realizado este paso, finalizará el encuentro plasmando en alguna acción concreta la meditación realizada (veinte minutos), y se programará el siguiente encuentro.

3.1. Primer Taller: Quién es el ser humano que Dios quiso crear.

3.1.1. Objetivo:

Presentar la antropología teológica fundamental desde el texto de Jn 19, 16b-22, a fin de redescubrir en el enfermo a un hijo de Dios sufriente que no mengua su identidad, sino que la resalta.

3.1.2. Actividad previa

Se hacen las siguientes preguntas u otras que se juzguen adecuadas: ¿Por qué las personas le tienen miedo a la enfermedad o la muerte? ¿Qué quiere decir el dicho popular “el día de la quema se verá el humo, con respecto a la identidad de la persona? ¿Qué entienden los cristianos cuando se les dice que el cristiano es rey? ¿Cuál es el título que a usted le gusta que le den y por qué?

3.1.3. Texto Bíblico

Juan 19, 16b-22.

^{16b}Entonces, tomaron a Jesús, ¹⁷ y cargando sobre sí mismo la cruz, salió hacia el lugar llamado de la calavera, el cual es llamado en hebreo: Gólgota, ¹⁸ donde él fue crucificado con otros dos al lado y lado y Jesús en el medio. ¹⁹ Entonces Pilato mandó³ escribir un cartel y (lo mandó)⁴ colocar sobre la cruz. Había sido escrito: Jesús Nazareno, el rey de los judíos. ²⁰ Entre los judíos muchos leyeron este título porque el lugar donde fue crucificado Jesús estaba cerca de la ciudad y estaba escrito en hebreo, latín y griego.

²¹ Así que los sumos sacerdotes de los judíos dijeron a Pilato: “No escribas⁵ el rey de los judíos, sino éste dijo soy rey de los judíos. ²² Pilato respondió: “Lo escrito, escrito está.

3.1.4. Reflexión

Concluida la lectura del texto se hacen las siguientes preguntas para escrutar y profundizar la Palabra de Dios⁶.

¿Qué dice el texto? ¿Qué es aquello que más les llama la atención del texto? ¿Por qué creen que Pilato mande escribir un cartel para Jesús? ¿Cuáles serían los sentimientos de Jesús mientras va camino a la cruz? ¿Es Jesús consciente de ser el Hijo de Dios en este momento? ¿Es imposible identificar en el crucificado al Rey del cual habla el texto? ¿Es lógico que se diga de un condenado a muerte que es el Rey? ¿Qué querrá decir la frase, lo escrito, escrito está?

Llama la atención de este relato, que Jesús tome la cruz, como si Él mismo fuera conocedor de su suerte. Y ¿por qué Jesús tiene tanta seguridad de tomar la cruz? La respuesta se halla más adelante, en el versículo 28 de este mismo capítulo: “sabiendo Jesús que ya todo estaba cumplido”. Jesús conoce quién es Él, quién es su Padre y qué es aquello que está ocurriendo con su vida. Jesús camino a la muerte, sabe que no es uno más en la historia de la humanidad. Jesús sabe que es un hombre, y eso para el ambiente judío significa, alguien hecho a imagen y semejanza de Dios. Pero más allá de esta imagen, sabe que es el Hijo de Dios, que es Rey, a quien su Padre Dios le ha encargado la misión de dar la vida por sus ovejas (Jn 10,11).

³ La frase literalmente dice escribió. Pero en relación con 19,1 donde dice que él azotó a Jesús y luego dice 19,2 que fueron los soldados los que lo hicieron, se entiende que es él quien lo ordena. Esto vale también para este caso. Véase Brown, *El Evangelio de San Juan*, 1301.

⁴ Los textos entre paréntesis que presenta la traducción son ampliaciones hechas durante esta investigación motivadas por el estudio exegético realizado.

⁵ Esta expresión “μὴ γράφει” no escribas, indica una prohibición de continuar haciendo algo. El sentido aquí sería de cambiar el escrito. *Ibíd.*, 1302.

⁶ Este paso retoma la “*lectio Divina*” siguiendo los consejos del magisterio del Celam. Véase Celam, *Documento de Aparecida* 249.

Y que es Rey, que da su vida libremente por las ovejas (Jn 10,18), aparece claramente en este texto cuando Jesús mismo toma la cruz. Pareciera que tuviese un ansia inconmensurable de dar la vida, de entregar su ser (ha llegado su hora) por los que el Padre Dios le ha confiado. Así también el hermano enfermo ha de reconocerse creatura de Dios, y no solo eso sino también Rey, a quien Dios ha llamado para que, como Jesús tome la cruz de la enfermedad con valentía y dé su vida por su familia. Seguramente lo ha hecho durante su vida, pero ahora sucede literalmente. El condenado a muerte (Jesús), no es uno más. Es aquel Rey valioso que da la vida por su Pueblo. El enfermo, no es un estorbo, sino alguien maravilloso a quien Dios ha puesto para que los que están al lado alcancen la salvación que Dios Padre por medio de Jesús les está ofreciendo. Entonces hay un cambio de Suertes. El condenado es Rey que da la vida. El enfermo no es un inútil, sino un hijo de Dios, a quien Él ha puesto en medio de su familia para que todos los que se acerquen al enfermo puedan alcanzar el cielo ofrecido. Pues Cristo asumió el sufrimiento para que todo sufrimiento humano fuera redención⁷ y este se convierta en salvación para la persona.

De otro lado, la seguridad de esta salvación queda representada en la inscripción del Crucificado, el rey de los judíos. Podría pensarse que el título y los beneficios obtenidos por Cristo con su cruz son solo para los judíos de la época. Sin embargo, cuando se revisa el texto bíblico, se dice que estaba escrito en tres idiomas: hebreo, latín y griego. Son las lenguas más importantes de la época, las lenguas que hablaban la mayoría del mundo. Por lo tanto, se puede decir que el hecho de la realiza de Jesús es universal, al mismo tiempo que los efectos, pues ha quedado escrito para siempre (aquello que ha quedado escrito, ha quedado escrito). De este modo, cuando el enfermo se reconoce como hijo de Dios, puede ser el rey que entrega su vida y como otro Cristo da su vida por las ovejas que Dios le ha entregado. Así la enfermedad no es el suplicio, sino el momento privilegiado de mostrar su verdadera identidad de hijo de Dios y esto es de una vez y para siempre, y los efectos de tal acción no serán borrados jamás.

Sin embargo, queda la duda, qué es la enfermedad y el sentido de la misma⁸. Bueno, esta será revisada en la siguiente catequesis cuya temática es precisamente esa.

3.1.5. Oración y concretización de la meditación

Hecha la oración personal y comunitaria (diez minutos para cada una de éstas), se invita a los participantes a hacer un dibujo que concrete los elementos meditados sobre la identidad del enfermo. Ese dibujo será presentado y explicado a las demás personas participantes en el taller la próxima vez.

⁷ Véase Juan Pablo II, *Carta Apostólica Salvifici Doloris* 19.

⁸ Véase *Ibíd.* 9.

3.2. Segundo Taller: Qué es la enfermedad y cuál es su sentido

3.2.1. Objetivo

Comprender el sentido de la enfermedad y su causa a través de la reflexión del texto bíblico de Jn 19, 23-24 para dar sentido cristiano a la enfermedad sufrida por el enfermo.

3.2.2. Actividad Previa

Se toman los dibujos hechos al final del taller y se explica qué quiso expresar con él. El conductor del taller concluye con breve resume del tema anterior. Hechas las diferentes intervenciones, se hacen las siguientes preguntas: ¿Qué piensan las personas en general sobre la enfermedad? ¿A qué atribuyen las personas las enfermedades? ¿Es verdad que la enfermedad es causa del pecado? Sí o no y ¿Por qué? A ¿qué se debe que tras experimentar la enfermedad en sí o en un ser querido, el ser humano se pregunte por qué?

3.2.3. Texto Bíblico

Jn 19, 23-24

²³ Cuando crucificaron a Jesús, los soldados tomaron sus vestidos e hicieron cuatro partes, una parte para cada soldado, y la túnica... La túnica era sin costura(s), tejida de una pieza de arriba abajo. ²⁴ Entonces se dijeron para sí: “no la dividamos, sino echémosla a suerte y (a ver) para quién es (a quién le toca)”. (Esto ocurrió) a fin que fuera cumplida la escritura: “*Se dividieron mis vestidos y echaron a suerte mi túnica*”. Esto hicieron los soldados.

3.2.4. Reflexión

Concluida la lectura del texto se hacen las siguientes preguntas para escrutar y profundizar la Palabra de Dios⁹.

¿Qué dice el texto? ¿Qué es aquello que más les llama la atención del texto? ¿Cuál podría ser el interés del Evangelista en describir la túnica? ¿Cuáles serían los sentimientos de Jesús mientras se ve despojado de sus vestiduras? ¿Qué significa en este episodio que la Escritura se cumpla? ¿Qué habrían pensado los soldados de Jesús, el crucificado?

En la primera parte se ha definido al enfermo como un hijo de Dios, consciente de los sufrimientos, rey y soberano de su vida que se convierte en una oportunidad maravillosa para sí y para los que lo rodean de alcanzar la salvación que Dios Padre ofrece a través de su Hijo.

⁹ Igual que en el anterior taller, este paso retoma la “*lectio Divina*” siguiendo los consejos del magisterio del Celam. Véase Celam, *Documento de Aparecida* 249.

Ahora, la pregunta gira en torno a la enfermedad y por qué sucede¹⁰. Es de notar, que el sufrimiento es propio de la naturaleza humana¹¹, no solo se da en el campo físico, sino que es pluridimensional pues afecta también al espíritu, Es decir, que hay un sufrimiento moral¹².

La enfermedad es pensada por la mayoría como un castigo divino, a causa de los pecados como ocurre en el caso de Job¹³. En otros casos, simplemente produce el sin sentido de la vida que lleva a pensar en la fatídica idea de quitarse la vida. Pero en realidad, este texto presenta el sentido de la enfermedad, pues el enfermo, al verse desposeído de su único bien, como Jesús, no puede más que abandonarse en las manos de Dios como lo hiciera Jesús y su propósito habría de ser el de unirse a Cristo y contribuir generosamente a la salvación propia y de los suyos ofreciendo su dolor en favor del pueblo¹⁴, como lo hace el siervo doliente de Isaías (Is 53,11)¹⁵. Por lo tanto, el sentido de la enfermedad no es otro que el de la solidaridad del género humano, Si bien, la enfermedad pareciera ser causada por el mal¹⁶, esta surge, como en Job, para mostrar no la culpabilidad de Job, sino su inocencia, de una parte, y por la otra, como ya se indicaba, es la solidaridad del género humano en la cual, el discípulo misionero, que también lo es el enfermo, está llamado por Cristo a compartir tan dura experiencia, completando en su carne aquello que hace falta a la pasión redentora de Cristo¹⁷. La enfermedad no es por tanto ni un castigo, ni una cosa del ocaso. Es por el contrario un cumplimiento de la Escritura.

¿Qué significa que la Escritura se cumpla en este pasaje? Se podría caer en el fatalismo de pensar que Dios Padre ha querido que la enfermedad, y en este caso la desposesión del único vestido de Jesús, fuera una venganza del Padre Dios contra la humanidad. En el caso de Jesús, jamás sería una cosa tal contra el Hijo amado, y en el enfermo tampoco, pues el Padre Dios es el Padre de todos. El plan de Dios no es desposeer a sus hijos de sus bienes amados. Igualmente, en el pasaje estudiado, el Padre Dios está buscando que el manto no se rompa, y que aunque se echaron suertes sobre el manto (como si fuese algo pagano y fruto del ocaso), éste no se rompe, porque finalmente todo está en las manos de Dios Padre. Así como el cuerpo de Jesús no fue roto (Jn 19,33-36) sino que se conservó íntegro, también la enfermedad es signo de unidad. Pues muchos frente al dolor podrían disgregarse. Pero la unidad es algo muy querido por Dios. Así la enfermedad y el plan buscado por Dios es el por qué que produjo esta reflexión, que se

¹⁰ Véase Juan Pablo II, *Carta Apostólica Salvifici Doloris* 9.

¹¹ Véase *Ibíd.* 2.

¹² Véase *Ibíd.* 5.

¹³ Véase *Ibíd.* 10.

¹⁴ Véase Iglesia Católica, *Catecismo de la Iglesia Católica* 1501.

¹⁵ Véase *Ibíd.* 1502.

¹⁶ Véase Juan Pablo II, *Carta Apostólica Salvifici Doloris* 7.

¹⁷ Véase *Ibíd.* 1.

convierte en un para qué. Pues el por qué es hacer partícipe a la humanidad en los padecimientos de Cristo para que del mismo modo participe luego de su gloria¹⁸. De este modo el por qué de la enfermedad es no otro que una solidaria participación en la gloria de Cristo y el cumplimiento de la Escritura tiene su razón de ser, en la salvación que el Padre Dios tiene sobre la humanidad, pues es Él quien ha querido desde siempre que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (1Tm 2,4).

Entonces, el sacramento de la unción de los enfermos se debe vivir, no como el momento final para pasar a la casa del Padre, como una experiencia que une a la pasión de Cristo, en el que se ofrece la vida por los suyos¹⁹, en el que el Señor da su Espíritu para luchar en este momento definitivo de la enfermedad, buscando la salvación del enfermo y de todos cuantos el Señor ha puesto junto a este representante de Cristo en la cruz.

Pera aún queda una pregunta que ya se insinuaba antes. ¿Para qué la enfermedad? Si bien, ya se han ofrecido algunas respuestas, en éste y el anterior taller, será el último taller donde se dé una respuesta más adecuada.

3.2.5. Oración y concretización de la meditación

Hecha la oración personal y comunitario, se invita a los participantes a escribir una oración de confianza en el Señor donde expresen los sentimientos que ahora nacen al meditar sobre el qué y por qué de la enfermedad. Concluida la elaboración, se programa el tercer y último encuentro.

3.3 Tercer Taller: Finalidad de la enfermedad.

3.3.1. Objetivo

Comprender la finalidad querida por Dios sobre la enfermedad a través del estudio del texto bíblico de Jn 19, 25-27, a fin de dar un sentido más profundo y cristiano de la enfermedad que lleve al enfermo a vivirla con esperanza cristiana.

3.3.2. Actividad Previa

Se leen las oraciones realizadas en el anterior taller y se concluye con un breve resumen de las ideas meditadas en el anterior taller. Luego, se hacen las siguientes preguntas: ¿La enfermedad tiene algún fin? ¿Cuál? ¿Qué pretendería Dios Padre al permitir el sufrimiento de su Hijo? ¿Usted entregaría a un ser querido a un gran sufrimiento para acercarlo a alguien que le hizo mucho daño?

¹⁸ Véase *Ibíd.* 22.,

¹⁹ Véase Iglesia Católica, *Catecismo de la Iglesia Católica* 1521. 1522

3.3.3. Texto

Jn 19, 25-27.

²⁵ De pie junto a la cruz de Jesús estaba su madre y la hermana de su madre, (y) María la de Cleofás y María Magdalena.²⁶ Jesús, viendo a su madre y al lado al discípulo, el que él amaba, dijo a su madre: “Mujer, he ahí a tu hijo”. ²⁷Luego le dijo al discípulo: “he ahí tu madre. Y desde aquella hora (a causa de aquella hora) el discípulo la acogió entre sus cosas.

3.3.4. Reflexión

Concluida la lectura del texto se hacen las siguientes preguntas para escrutar y profundizar la Palabra de Dios²⁰.

¿Qué dice el texto? ¿Qué es aquello que más les llama la atención del texto? ¿Por qué Jesús llama a su madre, mujer y no mamá, como debería ser? ¿Quién es el discípulo amado? ¿Qué significa que el discípulo amado acoja a María entre sus cosas?

En el primer taller, se hizo la identificación del enfermo como hijo de Dios que da su vida como Jesús por los suyos y lo hace de forma libre y soberana. En el segundo taller se describió la enfermedad como un momento privilegiado para hacer partícipe al enfermo en los padecimientos de Cristo, y con esto, también de su gloria, al mismo tiempo que, un ministerio confiado para ayudar a la redención de obrada ya por Cristo en la cruz, siendo un misterio de la solidaridad humana. Pero quedó la duda de la finalidad de la enfermedad, y es el tema que se va a desarrollar en este instante.

En la cruz está Jesús, el discípulo amado y María su Madre. Aparece una frase extraña, donde Jesús llama a su madre, mujer. Podría pensarse que es fruto del dolor que está sintiendo. Pero en realidad, el evangelista está centrando la atención del lector sobre los otros dos personajes: María y el discípulo amado.

Por un lado, el discípulo amado no es una persona particular, sino que representa a cada cristiano verdadero que sigue a su maestro hasta la cruz porque lo ama sinceramente. Así, un cristiano verdadero, es aquella persona, que por amor a Jesús, está con el enfermo en la cruz, porque lo ama de verdad. Al mismo tiempo que anima al enfermo, a Cristo, se convierte en un testigo del profundo amor que este enfermo tiene por los que ama, entregando, ofreciendo su vida, como lo hiciese el Señor.

²⁰ Véase Igual que en el anterior taller, este paso retoma la “*lectio Divina*” siguiendo los consejos del magisterio del Celam. Celam, *Documento de Aparecida* 249.

De otro lado, “la mujer” que es la madre de Jesús, ahora la madre del discípulo amado, representa a los pueblos que estaban esperando la salvación de Dios y que vivía lejos de Dios. Por eso, esta mujer, ahora es convencida del amor de Dios por dos cosas: por el testimonio de Aquél que, muriendo en la cruz, por amor a ella, y por el testimonio de aquel discípulo amado que está junto a la cruz, dando y recibiendo amor de su maestro. Por lo tanto, es la reunión de los hijos que estaban cerca y que estaban lejos. Es la fiesta de la unidad.

En este caso, la mujer podría representar a la familia que estaba lejos, que se alejaron de Dios por múltiples y únicas razones, pero que con motivo de la enfermedad son sanados en su soledad, reunidos después de dicha dispersión, y por el testimonio de quien está padeciendo con amor y ofreciendo su vida por sí, por el discípulo amado (los que creen) y por los que no creen, son reunidos por el amor del enfermo – Cristo. Así que la enfermedad y la cruz es la fiesta de la unidad, donde se invita a dejar las diferencias y unirse por el misterio de un amor que se ofrece sin límites de una vez y para siempre por todos: por los que están cerca y por los que están lejos. Y es este amor, en definitiva, el distintivo de los cristianos (1 Jn 4,20).

Así, el fin de la enfermedad “querido por Dios” no es el de sufrir o castigar. Es unir a los hijos de Dios dispersos a través del testimonio que se da tanto por parte del enfermo, como por aquellos que bien le sirven, porque descubren a Jesús que está dando la vida por cuántos lo rodean, a imagen de Jesús. En definitiva es un momento para reconstruir el mal hecho²¹ y que generó tal división, pero que ahora es superado por la fuerza del amor.

Finalmente, no solo es la reunión de los hijos en este mundo que Dios nos da, sino la reunión definitiva en la eternidad. La enfermedad recuerda tanto al enfermo como a quienes lo rodean, la finitud de esta vida, y lo prepara al encuentro definitivo con el Padre eterno²². Este paso, no crea desesperanza, sino todo lo contrario: recuerda nuestra verdadera identidad: somos creados para la eternidad, y la enfermedad es la preparación para degustar esa vida hermosa a aquella que nos invita Jesús por encargo de su Padre, cuya posibilidad nos ha obtenido con su sacrificio en la cruz, y ahora unido a Cristo podrá vivir a plenitud por medio del ministerio de la cruz que el enfermo experimenta. La enfermedad así, no solo es el llamado a la unidad, sino a la esperanza, recordando la identidad del ser humano: somos hijos de Dios, creados para la eternidad.

²¹ Véase Juan Pablo II, *Carta Apostólica Salvifici Doloris* 12.

²² Iglesia Católica, *Catecismo de la Iglesia Católica* 1523.

3.3.5. Oración y concretización de la meditación

Hecha la oración personal y comunitaria, se invita a hacer una cartelera que plasme los conceptos reflexionados y meditados sobre la finalidad de la enfermedad y se exponen en la cartelera parroquial.

4. CONCLUSIONES

1. Se entiende por lugar teológico el dónde, la fuente a partir de la cual se puede hacer teología. El término fue acuñado por Melchor Cano en el siglo XVI en su obra "*De Loci Theologicis*" en donde enuncia diez lugares teológicos siendo la Sagrada Escritura el primero, el lugar privilegiado donde Dios se ha revelado, y por su puesto desde la cual se puede hacer Teología. Sin embargo, no es Melchor Cano el primero en hacerlo, sino que antes de él, existen otros que lo habían intentado como Francisco de Vitoria y Juan de Torquemada.

La centralidad de la Escritura como lugar de la revelación divina la hace la constitución dogmática "*Dei Verbum*" del Concilio Vaticano II en su número 9, y el número dos, explica que Dios se ha revelado en la historia con hechos y palabras conexas entre sí. Esto quiere decir, que la historia es sin duda un lugar teológico, y que el Hijo unigénito de Dios al hacerse hombre, al encarnarse, asume toda la condición humana y desde entonces todo lo humano es también un lugar teológico.

Así pues, la enfermedad que es propia de la condición humana y el sufrimiento que ésta conlleva, fue asumido por Jesús, el Hijo de Dios encarnado, directamente durante su ministerio, sanando a enfermos y de otro lado, en su propia carne al experimentar el sufrimiento en la cruz. De tal manera, que la enfermedad y el sufrimiento es también un lugar teológico al ser asumido por Jesús, y allí se debe buscar la respuesta al porqué que surge cuando la persona experimenta dicha condición que muchas veces lleva al ser humano a desdecir de su vida, a experimentar el sin sentido y tomando decisiones trascendentales como el suicidio que sin lugar a dudas afectan catastróficamente a la persona en el don gratuito y universal de la vida.

Es en Jesús, en donde se encuentra la respuesta al porqué de la enfermedad y al para qué de la misma. Es Jesús quien revela y da sentido a esta condición humana y quien finalmente realza la figura del enfermo, del hombre que sufre, pues la enfermedad es para gloria de Dios y salvación del hombre.

2. El magisterio de los Obispos de América Latina y del Caribe en sus cuatro últimas conferencias, comenzando por Medellín, recuerda a la Iglesia la necesidad de dar respuesta a las angustias de los pueblos, mientras que Puebla pide a sus miembros recordarle al ser humano su identidad de hijo de Dios y que busque desde la Catequesis que no llega a los enfermos, y a partir la formación de los laicos, desde la Palabra de Dios a estos grandes vacíos que hay en la evangelización.

Santo Domingo retomando las ideas de las conferencias que le precedieron, innova afirmando que es la parroquia el lugar donde se ha de ofrecer la respuesta a estos grandes interrogantes del ser humano, entre ellos la enfermedad. A su vez, Aparecida, la última conferencia del Celam, establece que, para una efectiva respuesta al sentido de la enfermedad, tomarlo como un lugar teológico, es necesario Partir de la Palabra de Dios, formando a los diferentes ministros en la “*Lectio Divina*”, especialmente a los agentes de pastoral de la salud, quienes son a quienes directamente compete esta tarea.

Por eso, para dar respuesta a este lugar teológico es imperativo partir de la Palabra de Dios, hacerlo por medio del ejercicio de la “*Lectio divina*” y dirigirlo a todos los agentes de pastoral de la Parroquia, pero en especial a los ministros o agentes de la pastoral de la salud, que normalmente son los llamados ministros extraordinarios de la comunión.

3. Siguiendo el consejo del magisterio latinoamericano, se tomó el texto de Jn 19, 16b-27 para, desde un estudio exegético del texto, dar una respuesta al sin sentido de la enfermedad y el sufrimiento humano, reconocer en ellos un lugar teológico desde el cual Dios nutre el corazón del cristiano, y del ser humano en general. Allí, la entera sección escogida ofrece un elemento novedoso de la narrativa llamado “*peripety*” o cambio de suertes. Pues aquel condenado a muerte, desposeído y humillado, resulta siendo el Rey que dispone soberanamente de su vida en su sacrificio por sus amigos, mientras que la túnica que en derecho de los soldados debiera haber sido cortada para ser entregada a cada uno de ellos, y cuya unidad y características resalta el evangelista, es dejada como una sola pieza, dejando entrever en ella aquello que ocurrirá en la última escena de esta perícopa elegida: Hay un cambio de suerte, de división a unidad en esta escena, de no tener a tener, de dispersión a unidad en la siguiente. Por lo tanto, hay un cambio de suerte que es sin más, el hilo conductor de esta narración y que puede comprenderse como el elemento interpretativo de la tercera sección de la narración de la pasión de Juan (Jn 19, 16b-42).
4. El texto escogido (Jn 19, 16b-27), que es la primera mitad de la tercera sección (Jn 19, 16b-42) del relato de la pasión narrada en el Evangelio de Juan correspondiente a los capítulos dieciocho y diecinueve, está dividido en tres microunidades, cada una de las cuales aporta un ápice para la reflexión propia de este estudio. La primera microunidad comprendida en Jn 19, 16b-22, revela la identidad de Jesús. Es la cruz, el sufrimiento

que en ella se experimenta, la oportunidad escogida por el evangelista para revelar sin dudas la identidad del condenado, del hombre que sufre, del enfermo crucificado con Cristo. Si bien, la enfermedad es propia de la condición humana y muchas veces produce ceguera frente al sentido a la existencia humana, la cruz, la enfermedad revela la identidad de hijo de Dios, de rey soberano a quien Dios Padre ha escogido para dar la vida por sus amigos. Se experimenta así un cambio de suerte en la vida del enfermo, pues no es un desdichado que sufre sin sentido, sino un hijo de Dios a quien su Padre le ha pedido soberanamente, igual que a su Hijo, dar la vida por los amigos. El enfermo, la persona que sufre, pasa de ser una inútil carga a un hijo privilegiado de Dios a través del cual Dios sigue ofreciendo la salvación de quien la experimenta y de quienes lo rodean.

Así, la suerte de un enfermo es la misma de Cristo: rey soberano que da la vida por sus amigos.

5. La segunda microunidad (Jn 19, 23-24) permite reflexionar sobre qué es la enfermedad y el porqué de la misma, pues en el texto encontramos que la túnica de Jesús que, por derecho está llamada a ser rasgada para ser repartida conserva la unidad, así la vida del enfermo, de la persona que sufre, no es despedazada, sino que es un instrumento usado por Dios, de ahí la intención del evangelista de citar la Escritura, para unir a los diversos pueblos, en este caso, a la familia del enfermo y a la comunidad parroquial.

De este modo, frente a la enfermedad no se debe buscar un porqué causal, sino un instrumento que conduce a una finalidad. La enfermedad, al igual que la túnica, es un motivo querido por Dios para un fin más precioso, es un signo de algo más maravilloso, como lo expresa narrativamente el evangelista dejando los elementos gramaticales que se pueden observar en el texto griego a partir del uso de las partículas “*μὲν δὲ*”, que es en realidad una provocación a leer el texto posterior en relación con el anterior. Así, la enfermedad no se debe leer como un porqué (ofrecido en esta microunidad), sino como un para qué (dispuesto en la siguiente microunidad), simbolizado en la acción misma de unidad que genera la enfermedad: une a aquellos que estuvieran dispersos. Esta unidad está perfectamente personificada en la recepción del discípulo amado a la mujer “*γυνή*” descrita en el evangelio de Juan, quien es el signo de los pueblos dispersos que esperan la salvación de Dios.

6. La última microunidad (Jn 19, 25-27) de esta primera mitad de la tercera sección del relato de la pasión del evangelio de Juan, revela la intención o finalidad del sufrimiento padecido, de la enfermedad experimentada. Pues en la cruz, el discípulo amado representa a un cristiano fiel, acoge a “su madre”, la madre de Jesús, quien nunca aparece identificada como María. Esta intención particular es el simbolismo querido por el evangelista, pues como ya se indicaba, ella representa a los hijos de Dios dispersos que esperan la salvación. De tal suerte, ella es acogida entre “sus cosas” por el discípulo amado. Es decir, es acogida como uno de los suyos, bajo su propia responsabilidad.

Para el enfermo, en este caso para quienes rodean al enfermo, a la persona que sufre, como ocurre con Jesús en la cruz, el sufrimiento es la oportunidad de unir a los que estaban dispersos por algún problema particular o de estrechar los lazos de hermandad, y que como la mujer, que esperan ardientemente la salvación que Dios le ofrece, el momento único y privilegiado de estar en comunión y armonía. La finalidad de la enfermedad es la unidad de sus hijos en el acontecimiento de la salvación que Dios está ofreciendo en la experiencia de la enfermedad, al mismo tiempo que el testimonio de ese mismo enfermo que se convierte en “*alter Christus*” que da su vida por los que ama. Es, simultáneamente, un momento particular en el que quienes rodean al enfermo, puedan ofrecer su trabajo a Cristo sufriente, y sirviéndolo, puedan recibir de Dios la salvación eterna, ya que todo aquello que se hizo en favor del enfermo se hace al mismo Cristo y esto merecerán pasar a la dichosa bienaventuranza eterna (Mt 25, 34-40).

7. El documento de Aparecida invita a dar respuesta al sin sentido de la enfermedad desde la Palabra de Dios, usando como instrumento para acercarse a ella la “*Lectio Divina*”, realizando un trabajo con los agentes de la pastoral de la salud. Es por eso que, a partir del texto estudiado, haciendo uso de la pedagogía en este estudio de licenciatura en Teología en la Pontificia Universidad Javeriana, se proponen tres talleres de trabajo con los ya mencionados agentes. El primero sobre la identidad o antropología cristiana del enfermo. El segundo sobre qué es la enfermedad y el porqué de la misma, y un tercer taller sobre la finalidad de la misma, que en su conjunto buscan dar respuesta al sin sentido que provoca la experiencia de la enfermedad y del sufrimiento, al mismo tiempo que entusiasmar a los miembros de la Iglesia a seguir profundizando en este lugar teológico de la enfermedad, y encontrando en ese ejercicio la voz de Dios que anima a sus hijos a alcanzar la salvación que Él ofrece en su Hijo Jesucristo.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Aletti, Jean Noël. *Paul, une Théologie en Construction*. Genève: Le monde de la Bible 51; 2004.
- Boismard, Marie Émile. *La Vie des Évangiles. Initiation à la Critique des Textes*. Paris: InTh 1980.
- Beasley Murray, George Raymond. *John*. Nashville: Word Biblical Commentary 36, 1999.
- Belda Plans, Juan Ed. *De Locis Theologicis*. Melchor Cano. Madrid: BAC, 2006.
- Brown, Raymond. *El Evangelio de San Juan*. Madrid: Biblioteca Bíblica Cristiandad II², 2000.
- _____, *Introducción al Nuevo Testamento*. Madrid: Biblioteca de ciencias bíblicas y orientales 7, 2002.
- _____, *La morte del Messia: Dal Getsemani al Sepolcro. Un commentario ai Racconti della Passione nei Quattro Vangeli*. Brescia: BTcon 108, 1999.
- _____, *María en el Nuevo Testamento. Una Evaluación Conjunta de Estudios Católicos y Protestantes*. Salamanca: Biblioteca de estudios bíblicos 4, 1982.
- Celam, “Documento de Medellín”. *Documento conclusivo*, editado por el Celam. Bogotá: Paulinas, 1968.
- _____, “Documento de Puebla”. *Documento conclusivo*, editado por el Celam. Bogotá: Paulinas, 1979.
- _____, “Documento de Santo Domingo”. *Documento conclusivo*, editado por el Celam. Bogotá: Paulinas, 1992.
- _____, “Documento Aparecida”. *Documento conclusivo*, editado por el Celam. Bogotá: Paulinas, 2007.

Concilio Vaticano II, *Constitución dogmática "Dei Verbum", sobre la Divina Revelación.*
(Roma: Paulinas, 1965).

_____, *Constitución dogmática "Dei Verbum", sobre la Iglesia en el mundo actual.*
(Roma: Paulinas, 1965).

Corbo, Virgilio Cano. *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme. Aspetti archeologici delle origini al periodo crociati.* Jerusalem: SBF.CMi 29, 1981 -1982.

De La Potterie, Ignace. *Das Wort Jesu "Siehe, deine Mutter" und die Annahme der Mutter durch den Jünger (Joh 19,27b)* Miscellanea I. de La Potterie 2 . 17. Estratto da "Neues Testament und Kirche; ? "1973?").

_____, *Exegesis Quarti Evangelii. De Narratione Passionis et Mortis Christi: Ioh. 18-19.*
Roma: 1978 – 1979.

_____, *La Passione di Gesù Secondo il Vangelo di Giovanni. Testo e Spirito.* Cinisello –
Balsamo 1988.

_____, "La Tunique "Non Divisée" de Jésus, Symbole de l'Unité Messianique", *The New Testament Age. Essays in Honor of Bo Reicke* (ed. W.C. Wienrich) (Macon: GA 1984) 128-138.

_____, "La Tunique Sans Couture, Symbole du Christ Grand Prêtre?" *Biblica* 60 (1979)
255-269.

_____, *¡María-Virgen! en el IV Evangelio.* Madrid: 1979.

Di Luccio, Pino. "Il Cambio delle Sorti alla Fine del Processo di Gesù", *Civiltà Cattolica* 3834
(2010) 545-556.

Dufour, Xavier Leon. *Lectura del Evangelio de Juan.* Salamanca: Biblioteca de estudios bíblicos 96, 1995 - 1998) IV.

- Elowski, Joel C. *John 11 – 21*. ILL: Ancient Christian commentary on Scripture. New Testament 4b; Downers Grove, 2007.
- Fortna, Robert T. *The Fourth Gospel and its Predecessor. From Narrative Source to Present Gospel*. Edinburgh: Studies of the New Testament and its World, 1989.
- Fox, Michael V. *Character and ideology in the Book of Esther*. Columbia: Studies on personalities of the Old Testament, 1991.
- García Santos, Amador Ángel. “a;rafoj” *DicGrBibSetNT*, 115.
- Grasso, Salvatore. *Il Vangelo di Giovanni. Commento Esegetico e Teologico*. Roma: Quaderni di Acme 92, 2008).
- Iglesia Católica. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Barcelona: asociación de editores del catecismo, 1992.
- Juan Pablo II. *Carta Apostólica “Salvifici Doloris”* (Bogotá: Paulinas 1984).
- _____, *Carta Encíclica “Fides et Ratio”* (Bogotá: Paulinas 1998).
- Köstenberger, Andreas J. *John*. Grand Rapids MI: Baker exegetical commentary on the New Testament, 2004.
- Luzárraga Fradua, Jesús. *El Evangelio de Juan en las Versiones Siríacas*. Roma: SubBi 33 2008.
- Martínez Fernández, Luis. *Los Caminos de la Teología. Historia del método teológico*. Madrid: BAC, 1998.
- Martínez Morales, Víctor Marciano. *Aproximación a las racionalidades especializadas y a sus métodos en el quehacer teológico en los métodos en teología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

Michaels, J. Ramsey., *The Gospel of John*. Grand Rapids, MI: The new international commentary on the New Testament, 2010.

Moloney, Francis J., *Il Vangelo di Giovanni*. Leumann, TO: Sacra Pagina 4, 2007.

_____, *Mary: Woman and Mother*. Collegeville, MN: 1989.

_____, *The Gospel of John*. Collegeville, MINN: Sacra Pagina 4, 1998).

Moltman, Jürgen. *¿Qué es teología hoy?* Salamanca: Sígueme, 1992.

Neiryneck, Frans, *Jean et les Synoptiques. Examen Critique de l'Exégèse de M.-É. Boismard*. Leuven: BETHL 49, 1979.

Pablo VI, *Exhortación apostólica "Evangelii Nuntiandi"*. Roma: Paulinas 1975.

Peresson, Mario. *Apuntes para la discusión sobre una teología de la praxis. Síntesis del seminario de la teología de la acción*. Maestría en Teología. Bogotá: Universidad Javeriana, 2005 – 2011.

Rodrigues de Sousa, Mario José. "Para que Também Vós Acrediteis". *Estudo Exegético-Teológico de Jo 19,31-37*. Roma: Tesi Gregoriana. Serie teologia 174, 2009.

Serra, Aristide. *Contributi dell'Antica Letteratura Giudaica per l'Esegesi di Gv 2,1-12 e 19,25-27* Roma: SPFTM 31, 1977.

_____, *Maria Presso la Croce: solo l'Addolorata? Verso una Rilettura dei Contenuti di Giovanni 19, 25-27*. Padova: Bibliotheca Berica. In Domina Nostra 12, 2011.

_____, *Maria a Cana e Presso la Croce. Saggio di Mariologia Giovannea.*; Roma: MaEc 3, 1978.

Schnackenburg, Rodolph. *El Evangelio Según San Juan*. Barcelona: III, 1980 -1987).

_____, *Il vangelo di Giovanni. Testo Greco e Traduzione. Introduzione e commento.*
Brescia: CTNT 3 III, 1997.

Senior, Donald. *The Passion of Jesus in the Gospel of John.* Leominster – Herefordshire: 1991.

Simoens, Yves. *Selon Jean.* Bruxelles: Collection 17; III, 1997.

Swanson, Reuben J., *New Testament Greek Manuscripts. Variant Readings Arranged in
Horizontal Lines Against Codex Vaticanus. John.* Sheffield: 1995.

Talavera Tovar, Severiano. *Pasión y Resurrección en el IV Evangelio. Interpretación de un
Cristiano de Primera Hora* Salamanca: BSaI.E XVII; 1976.

Vignolo, Roberto. *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni.* Milano:
1994.

Vanhoye, Albert. *La Passion Selon les Quatre Évangiles.* Paris: LiBi 1981.

Zerwick, Maximilian., *Il greco del Nuovo Testamento.* Roma: Subsidia Biblica 38, 201. §272.

Zevini, Giorgio. *Vangelo secondo Giovanni.* Roma: Commenti spirituali del Nuovo
Testamento, 1984 – 1987.

