

**SECCIÓN TEMÁTICA:
COMENTARIOS A LA CARTA ENCÍCLICA
«SPE SALVI» DE BENEDICTO XVI**

Síntesis y comentario bíblico a la encíclica *Spe salvi*

JOSÉ ANTONIO CABALLERO, L.C.
Ateneo Pontificio «Regina Apostolorum» (Italia)
jacaballero@arcol.org

Resumen

La encíclica *Spe salvi* sigue la misma línea que otros escritos precedentes del Papa Benedicto XVI: anunciar a Cristo. Este ensayo parte de una síntesis de la encíclica como respuesta a la pregunta sobre el tipo de esperanza de la que habla el cristianismo; en un segundo momento, se intenta aprontar una visión general de la esperanza en la Biblia, para comentar luego los números 27, 49-50, ciñéndose, aunque no exclusivamente, a las alusiones que se hacen al cuarto Evangelio.

Palabras clave: Esperanza, certeza, Arca de la alianza, paz.

Abstract

The Encyclical Letter *Spe salvi* follows the same trend as other preceding writings by Pope Benedict XVI: proclaiming Christ. This essay starts with a synthesis of the Encyclical Letter as an answer to the question about the kind of Hope taught by Christianity. Then, this article tries to offer an overview of the Biblical concept of Hope. Finally, we comment the Nos. 27, 49-50, trying to limit itself, even if not all exclusively, to the allusions made to the fourth Gospel.

Key words: Hope, certainty, Ark of the Covenant, peace.

Licenciado en filosofía por la Universidad Gregoriana de Roma. Ha realizado sus estudios de bachillerato y licenciatura en teología por el Ateneo Regina Apostolorum; es licenciado en Sagrada Escritura por el Instituto Bíblico de Roma. Recientemente ha defendido su tesis doctoral con el título: *Estudio exegeticoteológico de Ap 19,11-21*, de la que ha publicado un extracto. Actualmente es profesor de Nuevo Testamento en el Ateneo Regina Apostolorum de Roma. Entre sus publicaciones destacan: «El discípulo amado en el Evangelio de Juan» (2002), «Las referencias a 1Jn en la encíclica *Deus caritas est*» (2006), «El Evangelio de Judas, Gnosis, san Ireneo y el canon» (2007), «Pensamiento griego y pensamiento bíblico (A propósito del discurso del Papa Benedicto XVI en Ratisbona)» (2007), «El cordero pascual y la Eucaristía» (2008).

En este ensayo se tratarán de ofrecer unas ideas tomando pie de los escritos del cuarto Evangelio, sin prescindir, claro está, de otras posibles referencias bíblicas, ni de los conceptos clave del dogma que pudieran estar implicados en el tema. Ante todo, ha de tomarse en cuenta que la esperanza proyecta al hombre hacia una realidad futura, personal y colectiva, que se define como una unión plena y definitiva con Dios en Cristo muerto y resucitado. La vida del hombre, que se pregunta por lo que hay después de la muerte, queda así marcada por un recorrido intransferible hasta llegar a esta meta. En este cuadro existencial se coloca la presente encíclica.

El Santo Padre ha hecho un total de diez alusiones al *corpus Johanneum*; nueve de ellas están tomadas del Evangelio y una de la primera epístola. La mayoría de tales referencias figuran como aglutinadas: en el n. 27 de la encíclica figuran cuatro (Jn 13,1; 19,30; 10,10; 27,3); en los nn. 49-50, hay otras cuatro (Jn 1,14; 19,26; 16,33; 14,27). Las dos restantes son Jn 1,29, que el Papa cita en el n. 36; 1Jn 2,1 citado en el n. 47. Quisiera comentar las ocho referencias de los nn. 17, 49-50, ya que en ellos se han concentrado las alusiones al cuarto Evangelio. Se procurará desglosarlas, tomando en cuenta el sentido y contexto propio de cada una, así como el lugar que ocupan dentro de la encíclica. Primero se comentarán las referencias hechas en el n. 27; seguidamente las que figuran en los nn. 49-50.

Antes que nada, es oportuno establecer una especie de nexo lógico, en cuanto a su meollo, entre las dos encíclicas, la exhortación apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis* y el libro *Jesús de Nazaret*. Es decir, ¿qué es lo que los aíuna? O mejor dicho, ¿a qué línea de fondo puede deberse su concatenación conceptual? No es difícil dar con la respuesta: Cristo es el centro del pensamiento del Papa y de su mensaje a los hombres como vicario de Cristo. Cristo nos ha revelado el verdadero rostro de Dios, que es amor; Cristo nos ha dejado la Eucaristía como cumplimiento de su promesa de quedarse con nosotros para siempre; transmitir a Cristo implica el conocer y comprender los móviles de su existencia durante su vida pública, el mensaje del reino que predicó en las parábolas, en el padrenuestro, en las bienaventuranzas, en las imágenes misteriosas del cuarto Evangelio y en las fórmulas de autopresentación, así como en la confesión de fe de Pedro y en la escena de la transfiguración. Con la esperanza del encuentro eterno con Dios, que es amor, el hombre recorre cada día su camino, atraído por la certidumbre de la llamada del único que puede colmar las ansias de amar y ser amado, del que le ha redimido. Es éste el mejor servicio a la verdad que el Papa —«Cooperatores veritatis» es el lema de su pontificado— puede ofrecer

como un legado para toda la Iglesia y para todos los hombres que deseen conocer sus enseñanzas.

1. Una síntesis del mensaje de la *Spe salvi*

El mensaje principal que desea transmitir esta carta encíclica consiste en la respuesta a esta pregunta: ¿de qué tipo de esperanza habla el cristianismo? El Papa responde que la esperanza cristiana se basa en la certidumbre de la fe en la redención presente, que puede transformar nuestra vida (SS 1.4); recibir esperanza significa llegar a conocer a Dios (SS 3), un Dios personal, que en Jesús se ha revelado como amor (SS 5.6.9). Esperanza y fe: la fe aporta algo de la realidad misma, y dicha realidad presente constituye una prueba de las cosas que aún no se ven; así, la existencia del futuro cambia el presente (SS 7.8). A la esperanza corresponde el anhelo de eternidad, a pesar de no conocerla y de constatar que no es esta vida (SS 10-12), sin que por ello deje de ser una realidad comunitaria (SS 13-14), y a pesar de que ninguna estructura humana la puede suplir (SS 14).

En la edad moderna la fe-esperanza cristiana se reduce a la fe en el progreso a causa de la vinculación de la ciencia con la praxis [Bacon], ulteriormente se desarrolla en el reino de la razón en favor de una libertad supuestamente perfecta [Kant]; la revolución comunista cae en el escollo de no percibir que el hombre es libre también en la realización del mal [Marx] (SS 16-21)¹.

El progreso técnico requiere de un progreso ético, y no hay progreso ético si la fe no ilumina la razón; de lo contrario, el hombre aparece como carente de esperanza (SS 22-23). El progreso moral no es adicional como lo puede ser el desarrollo material, pues está en juego la libertad humana: la libertad implica una convicción conquistada comunitariamente (SS 24). La ciencia puede ayudar a humanizar el mundo, pero puede también destruirlo (SS 25). El hombre es redimido por el amor; mas ha de ser un amor absoluto

¹ Dentro del marco filosófico contemporáneo pudieran resultar interesantes las sugerencias que hace S. Mosso acerca de diversos filósofos en tres incisos: el primer inciso se titula «entre esperanza y angustia» (aquí se aborda el pensamiento de autores como Kant, Hegel, Marx, Freud, Nietzsche, Camus, Sartre); el segundo, «la aporía de la muerte» que a su vez se subdivide entre pensamiento filosófico no creyente (se estudia sobre todo a Heidegger) y el creyente (se estudian Kierkegaard y Marcel); el tercero, «la recuperación provisional de la esperanza religiosa en función de la esperanza meramente histórica» (se abordan Horkheimer y Adorno de la escuela de Frankfurt, y Bloch), cfr. S. MOSSO: «Speranza», en G. Barbaglio – G. Bof – S. Dianich (eds.): *Teologia*, Dizionario san Paolo, Paoline, Cinisello Balsamo 2002, 1531-1541.

(SS 26). Sólo Dios puede ser el garante de la esperanza del hombre, ya que nos da la vida, la cual a su vez consiste en una relación (SS 27.31). La relación con Dios por parte del hombre no es individualista, pues tiene lugar por medio de Jesús (SS 28).

La esperanza se asimila y ejercita en la oración (SS 32). Orar es hablar con nuestro Padre común, ya que somos hijos suyos; la oración purifica al hombre orante (SS 33), pero ha de ser al mismo tiempo eclesial (SS 34). La esperanza se asimila y ejercita en el obrar con rectitud y en el sufrimiento (SS 35-40). El juicio como lugar de asimilación y ejercicio de la esperanza: la verdadera justicia implica que el pasado quede anulado de modo irrevocable (SS 41-42); la justicia como argumento en favor de la existencia de la vida eterna (SS 43); la escatología intermedia (SS 44): la realidad del purgatorio lleva consigo la purificación como por el fuego, que a fin de cuentas es la mirada misma de Cristo. Hay posibilidad de pedir por los demás ya que esperamos también por ellos (SS 45-48). Cristo es la luz por antonomasia y María es una luz cercana que nos ayuda a orientarnos hacia Él (SS 49). Oración a María, en la que se hace un recorrido de su vida como modelo de esperanza para la Iglesia (SS 50).

2. La esperanza en la Biblia

Una vez realizados estos preámbulos, deseo aprontar brevemente un esbozo sobre la esperanza en la Biblia. El Papa ha tocado este tema en los nn. 4-9. En cuanto al Antiguo Testamento, dice el Papa, el vocablo *hypomoné* (al que se contrapone *hypostolé* [cfr. Heb 10,36.39]) se empleaba para indicar la espera a Dios, característica de Israel, sobre la base de la certeza de la alianza en medio de un mundo que contradice a Dios. Se trata de una certeza vivida en la esperanza². La antigüedad griega, por el contrario, no conoce un concepto claramente positivo de esperanza, sino que se aprecia un alternarse

² W. Bühlmann sugiere que la esperanza es una bien fundada confianza en la acción de aquel de quien uno se hace en la práctica dependiente, y en el campo bíblico, adquiere su pleno significado con el trasfondo de la alianza de Dios con los hombres, con el pueblo de Israel y con la comunidad de Jesucristo. Por lo tanto, el horizonte de la esperanza bíblica consiste en la progresiva realización del plan salvífico de Dios en el ámbito de la historia, cfr. W. BÜHLMANN: «Speranza», en H. Burkhardt – F. Grünzweig – Laubach – G. Maier: *Das Grosse Bibllexikon*. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal und Zürich, 1987-1989; ed. it, *Grande Enciclopedia illustrata della Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 378.

de esperas buenas y malas³; no es una esperanza basada en certezas, sino en inquietudes y presentimientos oscuros.

Los términos en hebreo a que se recurre para expresar la esperanza dependen principalmente de las raíces **קָה** que significa «estar en tensión», «esperar, persistir» (cfr. Sl 25,3.5.21), **לָחַץ**, «tener confianza», «sentirse seguro», «abandonarse» (Sl 130,5), **בָּטַח**, «aspirar», «aguardar con impaciencia» (Sl 52,10)⁴. Dice Westermann que las palabras esperanza/espera en hebreo pueden referirse tanto al hecho de esperar como a lo que se espera (y se acercan mucho a los verbos con el matiz de confianza), mientras que la familia de palabras **ἐλπίζω** haría referencia a la imagen del futuro elaborada por el hombre⁵. Tres tópicos generales se pueden identificar para el tema de la esperanza veterotestamentaria: la esperanza en las bendiciones de YHWH de las que la principal es la tierra (podemos denominarla una esperanza intraterrena); Dios como esperanza para Israel y para las naciones (esperanza universalista en el culto a Dios); la esperanza para la salvación personal y el más allá. Como rasgo fundamental de la esperanza veterotestamentaria, dice S. Mosso, Israel hace la experiencia de un Dios cercano con la promesa de futuro, en situaciones particularmente dramáticas de amenaza contra dicho futuro histórico, pero que van más allá del propio horizonte temporal⁶.

En relación con la esperanza en las bendiciones de YHWH, si bien es verdad que Dios hizo una misteriosa promesa a la humanidad pecadora en Gn 3,15; 9,1-17, sólo con Abraham inicia propiamente el tema de la historia

³ W. BÜHLMANN: «Speranza», op. cit., 378.

⁴ Cfr. J. DUPLACY: «Speranza», en X. Léon-Dufour (ed.): *Dizionario di teologia biblica*. Marietti, Genova 2005⁵, 1223. Además de las raíces que recoge Duplacy, Westermann señala también **קָה**, y comenta que la esperanza, en cuanto referida a YHWH, es predominante en los salmos (cf. Sl 25,5-6.21; 27,14; 33,2; 38,16; 39,8; 40,2; 62,6; 71,5; 119,1-176; 130,5), o «motivos sálmicos» presentes en los profetas (Jr 14,22; Is 25,9; 26,8). La esperanza puesta en relación con YHWH no aparece en los libros históricos ni en el libro de la Sabiduría, cfr. C. WESTERMANN: «קָה», en E. Jenni – C. Westermann (eds.): *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Chr. Kaiser Verlag, München 1971; ed. esp. *Diccionario teológico manual del Nuevo Testamento* II. Cristiandad, Madrid 1978, 782. Mosso añade a su vez la raíz **סָתַח**, que significa «encontrar refugio», «esconderse» (Sl 61,5), cf. S. MOSSO: «Speranza», op. cit., 1534.

⁵ Cfr. C. WESTERMANN: «קָה», op. cit., 783. Westermann comenta que **ἐλπίζω** no es el verbo que más se emplea para los matices que expresan la idea de esperar y aguardar, sino **ἐπιμένω** y sus derivados como **ὑπομονή** cf. op. cit., 792-793. S. Mosso incluye también el vocablo **προσδοκία** cfr. S. MOSSO: «Speranza», op. cit., 1583.

⁶ Cfr. S. MOSSO: «Speranza», op. cit., 1534.

de la esperanza del pueblo de Israel en cuanto tal. A Abraham Dios promete, por lo tanto, una tierra y una descendencia innumerable (Gn 12,1; cfr. Ex 3,8.17). El tema de la tierra se presenta con visos de bendición (Gn 49,25) y de expulsión paulatina de sus antiguos habitantes (Ex 23,25.27-33), a condición de que el pueblo observe los preceptos de YHWH (Lv 26,3-13; Dt 28,2). Constituyen los dones de Dios, fiel a su promesa y a la alianza; son comunes, entre otras, expresiones como «tierra que Dios dará a Abraham y a sus descendientes» [Gn 13,15; 24,7], «tierra buena y espaciosa, tierra que mana leche y miel», ארץ טובה ורחבה ארץ זבת חלב ודבש [Ex 3,8.17; 13,5; 33,3; Lv 20,24; Nm 16,13; Dt 6,3; 11,9]). Dios es el origen de las promesas y los bienes han de sacrificársele, con tal de conservar la fidelidad a Él (Jos 6,17-21; 1Sam 15). Abraham se presenta, por otro lado, como modelo de esperanza perfecta en la promesa (Gn 22), lo que presagiaba que un día Israel conocería una esperanza mejor (Heb 7,19).

El tema de la esperanza para Israel y para las naciones se encuentra de manera especial en las obras proféticas⁷. En ellas se aprecia un paso decisivo hacia nuevas perspectivas⁸. A menudo Israel olvidaba que un futuro feliz constituía un don del Dios de la alianza (Os 2,10; Ez 16,15) y se veía invitado a procurarse un futuro al modo de los demás pueblos, con el formalismo cultural, la idolatría, las alianzas con los demás pueblos; pero a fin de cuentas se trataba de esperanzas baladíes (Jr 8,15; 13,16). Si no hay fidelidad, no hay tampoco una esperanza que tener (Os 12,7; Is 26,8; 59,9)⁹. La verdadera esperanza, por el contrario, puede aparecer escondida (Is 8,16); es aquí donde se habla del resto que se salvará (Am 9,8; Is 10,19). Pese a que pueda haber castigos por la infidelidad, Dios dispensa su perdón (Os 11; Lm 3,22-23; Is 54,4-10; Ez 35,29). Israel puede aguardar un futuro lleno de esperanza (Jr

⁷ Buhlmann sugeriría que la perspectiva de la esperanza que va más allá del individuo y del mismo Israel se encuentra de manera particular en los salmos regios (v. g. Sl 91), cfr. W. BÜHLMANN: «Speranza», op. cit., 378. S. Mosso vería una realidad similar también en los profetas sobre todo en determinadas figuras, como el rey justo, vencedor de los propios enemigos (Is 7,14; 9,5-8; 11,1-9; Sl 45; 72); el tiempo en que Dios vendrá a reinar (Sl 46; 96-100), o en que el pueblo será renovado espiritualmente por el poder de Dios (Jr 31,31; Ez 36,25), el tiempo en que el siervo de YHWH procurará la salvación al pueblo, tomando sobre sí sus pecados (Is 42,1-9; 49,1-7; 50,4-11; 52,13-53,12), el tiempo en que el Hijo del hombre instaurará un reino universal y eterno (Dn 7,9-14), cfr. S. MOSSO: «Speranza», op. cit., 1534.

⁸ Cfr. J. DUPLACY: «Speranza», op. cit., 1224.

⁹ En tales contextos bien pudiera hablarse con la imagen de YHWH que es objeto de un esperar decepcionado, como es el caso de la viña de Is 5,2.4.7. En pasajes tenidos por exílicos se habla de la pérdida o destrucción de la esperanza de Israel (Ez 37,11; Jr 29,11; 31,17; Ez 19,5; Za 9,12; 1Cr 29,15), cfr. C. WESTERMANN: «קידה», op. cit., 783.

29,11; 31,17; Sl 9,19), puesto que Dios es fiel y misericordioso: Él mismo es la esperanza de Israel (Jr 14,8; 17,13). Por ello, los profetas pueden anunciar un futuro de paz, de salvación, de luz, de curación y redención, en el cual Israel se llene del conocimiento de Dios (Is 11,9; Ab 2,14), haya renovado los corazones (Jr 31,33; Ez 36,25), las naciones se conviertan (Is 2,3; Jr 3,17; Is 45,14) y pueda celebrarse un culto perfecto (Ez 40-48; Za 14). Israel se verá colmado de bendiciones (Jr 31,14), y contemplará cómo confluye hacia sí la riqueza de las naciones (Is 61) que participarán en el culto perfecto (Is 56,8; Za 14,16), cuyo punto álgido será la contemplación de Dios (Sl 63; 84; Is 51,5; 60,19; 63,19).

El último apartado sobre la esperanza en el Antiguo Testamento se enmarca en el tema de la retribución personal¹⁰. Is 53 comenta que el sufrimiento del justo debía hacer abrigar la esperanza ya que era redentora; sin embargo, la esperanza de Job desemboca en la oscuridad (Job 42,1-6), a pesar de los presentimientos (Job 13,15; 19,25)¹¹. En la mente del autor del Qohélet, se constata un alternarse azacano de esperanza, duda y desesperación ante la posibilidad de una vida después de la muerte (Qo 19,25-27), mas sugiere, sin embargo, que la actitud adecuada consiste en acoger con gozo, por un lado, todo el bien que Dios dona en esta vida; por otro, ha de acogerse con resignación la muerte, en actitud de temor y sin querer comprenderlo todo (Qo 3,14; 5,6; 7,15-17; 8,12-15; 12,13)¹². Para los contemplativos y mártires, temerosos de Dios el sufrimiento y la muerte no anulan la esperanza, sino que ésta queda animada por la fe en la resurrección (Dn 12,1; 2Mac 7,9.14). Los sabios miran a esperar en paz, en serenidad, aguardando una salvación inmortal en el Señor (Sb 3,3-4; 4,7; 5,2.15).

¹⁰ Cfr. J. DUPLACY: «Speranza», op. cit., 1225.

¹¹ De todas suertes, entre Job y sus amigos figuran dos concepciones contrastantes de la esperanza: para Job, que se ve bajo la imagen del esclavo por su mucho sufrimiento, y del jornalero que espera su salario, toda la vida humana constituye la espera de la paga, un ansia de la sombra (Job 7,1-6). En dicho límite de sufrimiento, sólo la muerte puede tornarse para él en esperanza (Job 6,8). Inclusive llega a decir que Dios abate su esperanza como un árbol (Job 14,7.19; 19,10). Para los amigos de Job sólo los piadosos pueden esperar y no los malvados (Job 4,6; 5,16; 8,13; 11,18.20; 27,8). Sin embargo, al reconocer y soportar una esperanza tan precaria en la realidad del existir del hombre, Job se atiene a la esperanza como posibilidad dada por Dios al hombre, de suerte que la única actitud justa consiste en el abandono a su misterio (Job 38-42), para acatar así un designio que va más allá de la posibilidad del propio conocimiento; incluso parecería abrigar una posibilidad de resurrección (Job 19,25-27), cfr. C. WESTERMANN: «קִיָּוָה», op. cit., 785-786.

¹² Cfr. S. MOSSO: «Speranza», op. cit., 1535.

Por lo que hace al Nuevo Testamento, la espera en Dios asume un significado nuevo: Dios se ha manifestado en Cristo, y ha revelado la sustancia de las cosas futuras; mas estas realidades aún han de completarse en la Iglesia con ocasión de la segunda venida. Así se comprende mejor la afirmación de Heb 11,1 de que la «fe es fundamento de las cosas que se esperan». Por otro lado, el Nuevo Testamento comparte con el Antiguo la idea de la confianza total en Dios, cuya bondad y promesas no pueden fallar¹³.

El término griego ἐλπίς aparece sobre todo en el epistolario paulino¹⁴, en 1Pe y en Heb, y al igual que en el Antiguo Testamento, la esperanza se deposita en el Dios vivo (2Cor 1,10; 1Tim 4,10; 5,5; 6,17; 1Pe 1,21), en Jesucristo (1Cor 15,19; 1Te 1,3-10), y a partir de Cristo se actúa, manifestándose como un «esperar en el Señor» (Flp 2,19; cfr. 2,24)¹⁵. En Cristo se realizan admirablemente las grandes promesas divinas (Mt 12,21; 2Cor 1,20); sobre todo, gracias a la resurrección de Cristo se ha dado inicio a la esperanza viva de todos los creyentes (1Pe 1,3), de ahí que el gozo caracterice la espera de la promesa que aún no se ha realizado (Ro 5,2; 12,12). Este gozo se hace particularmente necesario como confianza en Dios ante determinados momentos de tribulación (2Cor 3,4.12), de suerte que el cristiano gime en el deseo de revestirse de la gloria de la resurrección corporal (2Cor 5; Ro 8,22). Cuando Pablo alude a la posibilidad de su propia muerte, la describe con los visos de la esperanza de poder estar con Cristo en la gloria a la que

¹³ Cfr. T. PRENDERGAST: «Hope», *ABD* III, 283.

¹⁴ Además, de ἐλπίς sobre todo en los Evangelios sinópticos, la noción de esperanza es participada al lado del matiz de expectativa (προσδεχομαι) ocasionado por la predicación de Jesús de invitación a la conversión ante la llegada inminente del Reino; conque el vocablo ἐλπίς no es propio de los Evangelios, y el verbo ἐλπίζω aparece sólo cinco veces en ellos (en un caso con el matiz de confianza [Mt 12,21; Jn 5,45] o en un sentido puramente secular y no religioso [Lc 6,34; 23,8; 24,21], cfr. T. PRENDERGAST: «Hope», op. cit., 283.

¹⁵ Cfr. W. BÜHLMANN: «Speranza», op. cit., 378-379. De un modo particular, se ha de recordar que para Pablo el no creer en la resurrección significa estar sin esperanza (1Te 4,13; 1Cor 15,19). También comenta que el bautizado ya ha resucitado en Cristo, porque ha sido sepultado en su muerte (Ro 6,3-4), en el espíritu que ha recibido como galardón (2Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14) y primicia (Ro 8,11.23) del mundo futuro; de ahí que su esperanza pueda sobreabundar (Ro 15,13), cfr. J. DUPLACY: «Speranza», op. cit., 1228. Por otro lado, el vocablo ἐλπίς no se encuentra en los Evangelios (pero sí el verbo ἐλπίζω [una vez en Mateo, tres en Lucas, una en Juan, dos en Hechos]): en Hechos aparece ocho veces; en Hebreos, 5; en Efesios, Colosenses, Tito y 1Pedro aparece tres veces en cada escrito; una sola vez se encuentra en 2 Tesalonicenses, una en la primera a Timoteo y otra en la primera epístola de Juan. El total de veces que figura en el epistolario paulino es de veinticinco (trece en Romanos; 4 en 1Tesalonicenses, tres veces respectivamente en cada una de las dos epístolas a los Corintios, y una en Gálatas y Filipenses), cfr. B. MAYER: «ἐλπίς», *DENTI*, 1336.

ya ha entrado (Flp 1,23; 3,20-21)¹⁶. Tampoco ha de descuidarse la expresión «esperar contra toda esperanza»: cuando Pablo se fija en la historia salvífica, se centra en la figura de Abraham (Ro 4,18); Pablo enfatiza la grandeza de su confianza puesta en las promesas que Dios le había hecho, ya que había confiado contra toda evidencia humana. Al igual que Abraham, la fe de Pablo descansaba en Dios que da vida a los muertos y llama a la existencia a las cosas que no existen (Ro 4,17)¹⁷.

La esperanza evangélica descansa, pues, sobre un fundamento indestructible que se ha hecho visible (Heb 7,16.19). Frente a los paganos que viven sin Dios y sin la promesa y por lo tanto carecen de una verdadera esperanza, los creyentes han iniciado una vida nueva gracias a la llamada al Evangelio (Ef 2,12; 1Te 4,13). Una dimensión obvia de la esperanza cristiana consiste en la segunda venida de Cristo (cfr. 1Cor 1,7; 1Te 1,3.10; 4,13; 5,8; Tit 2,13)¹⁸. Y su objeto se define en participar en la gloria de Dios, característica del Cristo resucitado (2Cor 4,16-18)¹⁹. Se trata de una certidumbre tal, que en Pablo la esperanza asume connotaciones muy personales, como el hecho de que Cristo, Señor de la historia, sea glorificado en sus testigos en cada situación, aun con el sufrimiento (cfr. Ro 8,18; 2Cor 4,17; Flp 1,20). Precisamente gracias a esta certeza, la confianza se hace la característica de los creyentes (2Cor 3,12; Heb 11,1). Al lado de los otros dos dones divinos como la fe y la caridad, la esperanza se demuestra asimismo ya en el tiempo presente (cfr. 1Cor 13,13; Col 1,14; 1Te 1,3)²⁰. Más, hay que conservarla con firmeza, arrojando incluso todas las tentaciones (Col 1,23; Heb 3,6; 6,18; 10,23). Gracias a la esperanza, se concede a los creyentes la paciencia (Ro 8,25; 1Cor 13,7; 1Te 1,3; Heb 6,11²¹). Tal perseverancia conlleva un impulso

¹⁶ Cfr. T. PRENDERGAST: «Hope», op. cit., 284.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ La expresión «segunda venida» no es propia de los escritos neotestamentarios, sino de Justino, cfr. L. KREITZER: «Escatología», en G. F. Hawthorne – R. P. Martin – D. G. Reid (ed.), *Dictionary of Paul and his Letters* (Downers Grove, IL 1993); ed. it., R. Penna (ed.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere* (Torino 1999) 556-582.

¹⁹ Cfr. T. PRENDERGAST: «Hope», op. cit., 284.

²⁰ La vivencia del mandamiento del amor implica en no pocos casos para el cristiano el tener que arrostrar sufrimientos y tribulaciones, pero el don de la perseverancia, dado por el Espíritu Santo, lo sostiene en medio de la adversidad, hasta el punto de que la perseverancia puede tomar el lugar de la esperanza como característica del discípulo fiel, cfr. T. PRENDERGAST: «Hope», op. cit., 284.

²¹ Esta referencia de Heb 6,11 prepara para la imagen de la esperanza como ancla, y así exhortar a la comunidad que ha de arrostrar la persecución (Heb 6,19; 10,36). La esperanza se enraiza en las promesas divinas y el cristiano está llamado a imitar a los que han heredado las promesas por la fe y la esperanza (Heb 6,11-12). Dios juró por sí mismo cuando hizo su promesa a Abraham (Heb 6,13-14), y

a aguardar y a acelerar la «parusía» (2Pe 3,12). La esperanza llega a ser un fuerte estímulo para la santificación, haciéndonos semejantes a Cristo ya hoy (1Jn 3,3), a pesar de vivir en un mundo de incertidumbres y angustias (Heb 10,23).

3. El n. 27 de la encíclica

Lo dicho hasta ahora sobre la esperanza en la Biblia, da pie para entrar de lleno en las referencias a los escritos joánicos que se hacen dentro de la carta encíclica *Spe salvi*. El n. 27 bien puede considerarse el pasaje central de todo el documento: si el Papa ha iniciado preguntándose de qué tipo de esperanza habla el cristianismo, aquí el Papa responde con dos ideas: la esperanza de que habla el cristianismo consiste en una esperanza total en el amor infinito de Dios, manifestado en Cristo, y comienza a comprender lo que se entiende por vida.

El n. 27 inicia con la constatación, tomada de Ef 2,12, de que quien no conoce a Dios, en el fondo se encuentra carente de esperanza, «sin la gran esperanza que sostiene la vida». Seguidamente, el Papa echa mano de cuatro referencias al Evangelio de Juan. En el primer caso alude a dos, mientras parece querer aclarar qué entiende por esta grande esperanza²². Su grandeza se debe al amor de un Dios que nos ha amado hasta el extremo, hasta el cumplimiento total (Jn 13,1; 19,30)²³. Ciertos caracteres de estas dos citas ayudarán a evidenciar los contenidos de la gran esperanza y del cumplimiento total. En primer lugar, Jn 13,1 y Jn 19,30 pertenecen a la segunda parte del

Abraham la obtuvo merced a la perseverancia (Heb 6,15). Pero de manera particular, el cristiano ante la prueba está llamado a imitar a Cristo que soportó pacientemente la ignominia de la cruz (Heb 12,1-3), ya que es parte de la educación como hijos de Dios, cfr. A. VANHOYE: *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews*. Subsidia biblica 12, EPIB, Roma 1989, 30.

²² En el cuarto Evangelio, el tema de la esperanza se encontraría aludido en algunas referencias como Jn 12,25-26; 14,1-3: 17,24, y tendría por objeto presentar la unión del discípulo con Cristo, revelador, así como la continuación de dicha unión en la gloria del Padre. La existencia humana en este mundo dará lugar a la obtención de la vida eterna, cfr. T. PRENDERGAST: «Hope», op. cit., 285.

²³ El tema del amor de Dios al hombre constituye el mensaje central del cuarto Evangelio, centrado en determinados personajes como el discípulo predilecto (Jn 13,23; 19,26; 20,2), Lázaro (11,3), el Bautista (3,29), Pedro (21,15-19), los discípulos (13,1.34; 14,21; 15,9.13; 17,23), etc.

Evangelio que cae bajo el tema unitario de la «vuelta de Jesús al Padre»²⁴. Así, Jn 13,1 constituye la obertura de esta sección, en la que están presentes diversos temas que seguirán desarrollándose progresivamente: la Pascua, la hora, la vuelta al Padre, el amor de Cristo a los suyos y su presciencia²⁵. Segundo, precisamente, en el momento de la hora del cumplimiento de la voluntad del Padre, se pone en clara evidencia el amor de Jesús a los suyos²⁶. La presencia tan evidente del tema del amor en la sección, marca resueltamente el tenor de estos capítulos, de ahí que no sea errado considerar el lavatorio de los pies un símbolo para la Eucaristía, o para otros sacramentos o virtudes²⁷. En tercer lugar, el acto supremo de amor que Jesús realizará en la cruz se hace presente en el lavatorio de los pies, como un amor ilimitado. El «hasta el extremo» (εις τὸ τέλος) puede tener dos matices, o un significado doble sin que el autor haya optado unívocamente por un solo, sino que pretende dejarlo en un halo voluntario de ambigüedad: hasta el final de su vida (temporalmente) o completamente (cuantitativamente)²⁸. El amor de Cristo a los suyos hasta la entrega de su vida implica una totalidad sin reservas. Y quedaría plasmado tras la ingestión de la esponja mojada en vinagre por parte de Cristo crucificado (Jn 19,28-30)²⁹. En todo el Evangelio el verbo τελέω se emplea sólo en esta sección, como formando una inclusión con el

²⁴ Cfr. G. SEGALLA: *Panorama storico, letterario e teologico del Nuovo Testamento*. Queriniana, Brescia 1989; ed. esp., *Panoramas del Nuevo Testamento*. EVD, Estella 1994, 336.

²⁵ La referencia temporal de que Jesús lava los pies a los discípulos antes de la fiesta de la Pascua mira a establecer que muere en el momento de la parasceve (Jn 19,14.31); la hora va de la mano de la voluntad del Padre: antes de que ésta sobrevenga, nadie puede ponerle las manos encima; es la hora de la historia divina de la salvación en que Cristo morirá colgado de una cruz; Jesús lo sabe de antemano (cfr. Jn 2,24-25; 4,16-18; 6,5.6.70-71; 10,17-18; 11,1-5.23; 12,30; 13,19-30.38; 14,29; 16,4; 18,4; 19,28-30; 21,18-19), cfr. J. C. THOMAS: *Footwashing in John 13 and the Johannine Community*. JSNTSS 61, Sheffield 1991, 80.

²⁶ El verbo ἀγαπάω se empleará a partir de entonces a en contextos que expresan el amor de Cristo a sus discípulos (Jn 13,1,34; 14,21; 15,9.12), el amor de los discípulos entre sí (13,34; 15,12.17) y el amor de Cristo al Padre (14,31), cfr. J. C. THOMAS: *Footwashing in John 13 and the Johannine Community*, 81.

²⁷ J. C. Thomas recoge las interpretaciones principales que se han dado al cap. 13: ejemplo de humildad, símbolo para la Eucaristía, símbolo para el bautismo, símbolo para el perdón de los pecados, símbolo para los sacramentos (por separado) del bautismo y la Eucaristía, signo soteriológico y aún como polémica. Es lógico que tratándose de un símbolo, la realidad significada sea análoga y no se reduzca a un solo contenido simbólico, cfr. J. C. THOMAS: *Footwashing in John 13 and the Johannine Community*, 11-17.

²⁸ Cfr. J. C. THOMAS: *Footwashing in John 13 and the Johannine Community*, 82.

²⁹ En dos versículos (Jn 19,28.30) la raíz de τέλος aparece tres veces (τελέω ψ τελειώω). H. Hübner observa que los verbos τελέω ψ τελειώω no se diferencian apenas; en voz pasiva asumen la connotación de «finalizar» y «acabarse». En labios de

εἰς τὸ τέλος de 13,1, ya que para expresar el cumplimiento de la Escritura normalmente se echa mano del verbo πληρώω³⁰. Es decir, con la muerte de Jesús en la cruz se tiene el τέλος de la revelación y de la redención³¹.

En el segundo inciso, el Papa hace nuevamente dos referencias al Evangelio de Juan, cuando habla de la vida: el que se ve tocado por el amor de Dios comienza a comprender lo que se entiende por «vida», palabra de esperanza encontrada en el rito del Bautismo: «de la fe espero la vida eterna». Jesús ha dicho que ha venido para que tengamos la vida y la tengamos en abundancia (Jn 10,10), y nos ha explicado que la vida consiste en conocer a Dios, y a Jesucristo, a quien ha enviado (Jn 17,3). La vida, dice el Papa, no se obtiene por sí mismo, sino que constituye una relación en su totalidad con aquel que es su origen o fuente. Si estamos en relación con aquel que no muere, que es la vida misma y el mismo amor, entonces vivimos verdaderamente; estamos en la vida misma.

El versículo de Jn 10,10 pertenece al así llamado «libro de los signos» y dentro de los mismos, al discurso de Jesús buen pastor, mientras que Jn 17,3, a la antes aludida «vuelta de Jesús al Padre» y más concretamente, a la oración sacerdotal³². La imagen de Jesús buen pastor, más que una simple alegoría, consiste en un discurso sapiencial en el que Jesús hace suyas las imágenes del templo con ocasión de la fiesta de la dedicación: Él es el verdadero templo, la verdadera puerta por la que antes los hombres no podían pasar al santo de los santos, pero es también la verdadera víctima³³. En cuanto a la oración sacerdotal, concretamente, dice el Papa en su libro Jesús de Nazaret,

Jesús el verbo indica que la obra que el Padre ha confiado al Hijo se ha completado, y mira retrospectivamente a Jn 13,1 por el uso de la frase εἰδὼς ὅτι πάντα (ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ) en 13,3 y εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι (ἤδη) πάντα (τετέλεσται) 19,28, sin excluirse que con la obra cumplida Padre e Hijo son glorificados (Jn 13,31; 17,1), cfr. H. HÜBNER: «τελέω», *DENT II*, 1720.

³⁰ Cfr. R. BROWN: *The Gospel According to John* (XIII-XXI). AB 29A, Doubleday, New York 1970, 908.

³¹ Cfr. H. HÜBNER: *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 3. Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung, Epilegomena*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995; ed. it., *Teologia biblica del Nuovo Testamento. Volume 3. Lettera agli Ebrei, Vangeli e Apocalisse*. Supplementi al Commentario teologico del Nuovo Testamento 8. Epilegomeni. Paideia, Brescia 2000, 267.

³² Cfr. G. SEGALLA: *Panoramas del Nuevo Testamento*, op. cit., 335.

³³ Cfr. X. LEON DUFOUR: *Lecture de l'Évangile selon Jean I*. Editions du Seuil, Paris 1988, 359-360.

que contiene una sutil teología eucarística como sacrificio de la cruz y se desarrolla enteramente a partir de la fiesta de la expiación (en la que el sumo sacerdote pronunciaba el nombre divino)³⁴.

La vida abundante que Jesús ofrece, consiste en la posesión de la vida eterna (Jn 3,16.36)³⁵. El vocablo empleado para «vida» en Jn 10,10 es ζωή. L. Schotroff hace una síntesis sobre los matices que abarca este término en el cuarto Evangelio³⁶. Sobresalen los binomios, en algunos casos contrapuestos, como la vida y la muerte (el que cree o acepta a Jesús vive más allá de la muerte física, lo que no significa que no pasará por la muerte biológica, sino que es un recurso literario para expresar en qué consiste la vida verdadera [cfr. Jn 4,46-53; 5,24; 8,51.52; 11,26]), la luz y la vida (se evoca el día de la creación, en que Dios separó las tinieblas de la luz, para poner de manifiesto que Jesús es el dador de la vida por antonomasia [Jn 1,4; 8,12; cfr. 9,4-5]), la vida y la condenación eternas (la vida que Jesús aporta al que cree en Él perdura por siempre, pero esto no significa que el que recibe este don ya no lo puede perder, sino que ha de cuidarlo, lo que en sí no anula la libertad; más bien, el que lo recibe se encuentra en el camino justo para salvarse por siempre [Jn 3,15.36; 5,24; 6,40.47; 10,28]); otros binomios son complementarios como el agua y el pan de la vida (el agua constituye el elemento fundamental para la vida; hay en el hombre una sed más grande que la sed natural, ya que busca una vida que sobrepasa la esfera simplemente biológica; ambas realidades, agua y pan miran a otra superior, a un cumplimiento de la promesa que en Cristo llega a su realización³⁷). Sobre todo es notoria la identificación que Jesús hace de sí con la vida misma: Él da la vida al revelarse al hombre, dado que está en el seno del Padre (Jn 1,18; 3,11-17). En Juan, de hecho, durante el diálogo con la samaritana aparece el motivo de la vida como fuente que salta hasta la vida eterna (Jn 4,14; cf. 7,38). El ir a Él tiene como efecto el no tener más hambre ni sed (Jn 6,35). Se comprende por qué más adelante diga que quien recibe el pan bajado del cielo, no muere, sino que vive eternamente (Jn 6,50.58). Como puede observarse, hay ofrecimiento del don (la vida), pero si

³⁴ Cfr. J. RATZINGER: *Jesus von Nazareth – Von der Taufe in Jordan bis zur Verkündigung*; ed. it., *Gesù di Nazaret*. Rizzoli, Milano 2007, 278.

³⁵ Ya en el prólogo aparece el motivo del Logos como aquel en quien está la vida, que es luz de los hombres. Si por medio de Él toda la creación ha sido hecha (Jn 1,3), en el caso de los hombres, Él es quien transmite plenitud de significado a su existencia como vida y como luz. La vida que el Logos tiene en sí se hace luz para los hombres (Jn 1,9). Recuérdese que en algunos textos sapienciales la sabiduría aparece descrita como reflejo de luz eterna (Sb 7,10.26).

³⁶ Cfr. L. SCHOTROFF: «ζωή», *DENT I*, 1751-1754.

³⁷ Cfr. J. RATZINGER: *Gesù di Nazaret*, 282.

el hombre la rechaza o no la acepta, no puede tener el efecto que Jesús quiere darle. Es necesario acoger el don, hacerlo propio. La vida que Jesús ofrece se comprende, por lo tanto, sólo como una relación de correspondencia al amor; más aún Jesús da la vida por el ofrecimiento total de sí como víctima, como sacerdote (Jn 10,18).

En 17,3 se dice que la vida verdadera consiste en la vida eterna³⁸: en el conocimiento del Padre y del Hijo: hay aquí una especificación más sobre el aspecto relacional de la vida; es decir, el conocimiento de Dios adquiere la dimensión amorosa que implica toda su paternidad y toda la recepción del ser engendrado como es la filiación. En el versículo precedente, además, Jesús pide al Padre que según el poder que le ha dado sobre toda carne, Él otorgue la vida eterna a los que le ha donado. Jesús, por lo tanto, ha concretado en 17,3 lo dicho en 17,2. El P. Caba observa que en el empleo de la fórmula hay otro aspecto novedoso, y es el hecho de que a ζωή, preceda el adjetivo αἰώνιος ya que es el único caso en todo el Evangelio³⁹; con ello no se recalca la sola dimensión temporal, sino su cualidad en cuanto vida propia de Dios, y será esta la idea que se explicitará seguidamente cuando se hable de Dios como único y verdadero. También ha de señalarse un matiz particular para el verbo que se emplea para expresar el conocimiento de Dios único y verdadero como entraña de la vida eterna. Jesús no emplea el verbo οἶδά sino γινώσκω” el primero en Juan indica una ciencia adquirida por propia iniciativa o por intuición; el segundo, por mediación de alguien o información adquirida, observación y experiencia vivida⁴⁰. En este caso, el conocimiento constituye el término al que conduce la fe, como su maduración. Al estar en presente, no queda circunscrito, sino que se da a entender todo un desarrollo por parte del hombre de la vida divina en él que ha acogido por la fe⁴¹. Los calificativos de Dios como único y verdadero se remontan al Antiguo Testamento (cfr. Dt 6,4; Is 65,3.7.11.16); pero en los escritos joánicos el adjetivo ἀληθινός figura también como aplicado al Padre o a Cristo (cfr. Jn 1,9; 7,28; 15,1; 1Jn 2,8; 5,20; Ap 3,7.14; 6,10; 19,10). Verdadero en el cuarto Evangelio parece connotar el matiz de «auténtico»

³⁸ Dice el P. Caba que la intención de definir en qué consiste la vida eterna es una novedad en todo el cuarto Evangelio, cfr. J. CABA: *Jesús ora al Padre. Estudio exegético-teológico de Jn 17*. BAC, Madrid 2007, 228.

³⁹ El P. Caba observa el quiasmo que se forma entre los vv. 2 y 3: en el primer caso tenemos ζωήν αἰώνιον mientras que en el segundo, ἡ αἰώνιος ζωή, cfr. J. CABA: *Jesús ora al Padre*, op. cit., 228.

⁴⁰ Cfr. I. DE LA POTTERIE: *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea*. BAC, Madrid 1979, 286.

⁴¹ Cfr. J. CABA: *Jesús ora al Padre*, op. cit., 234.

(cfr. Jn 15,1); pero también va de la mano de la misión reveladora que el Hijo lleva a cabo (Jn 1,9; 14,6; 17,3)⁴². Además del conocimiento de Dios, Cristo pide que se conozca a Él, Jesucristo, a quien el Padre ha enviado. Al nombre por el que Jesús era conocido (cfr. Jn 1,45; 6,42) se suma el de Cristo, que será también una confesión de fe de la Iglesia en Él en cuanto unguido (cfr. 1,14.41; 11,27; 20,31). El envío del Hijo por parte del Padre explicita la otra relación de amor entre Padre e Hijo. Sabido es que en campo trinitario todo el que es enviado trae consigo al que lo envía⁴³. Pues bien, la misión de Cristo es comunicar la vida eterna a los hombres. Como bien dice el P. Caba, en este versículo que es parte de la oración sacerdotal de Jesús se encuentra sintetizada también la fe cristiana⁴⁴, en cuanto a la relación del Padre con el Hijo (paternidad, filiación, envío), y en cuanto a la relación de Cristo con los hombres (ungido, que revela el verdadero rostro de Dios como amor). Con toda razón dice el Papa que en la oración sacerdotal Cristo se presenta como nuevo Moisés: cuanto tuvo inicio en el pasaje de la zarza ardiente llega a cumplimiento en la zarza ardiente de la cruz, ya que Dios se hace accesible en su Hijo hecho hombre⁴⁵.

Resumiendo, el conocimiento de Dios es lo que llena la vida del hombre de esperanza. Por lo tanto, el amor infinito de Dios consiste en una entrega sin medida, total, y que ha quedado como plasmada en la muerte de Cristo en la cruz. Por otro lado, quien se ve tocado por el amor de Dios comprende que la vida auténtica es la que consiste en gozar de su conocimiento por toda la eternidad. Esa es la vida auténtica, y de ella el hombre puede participar ya aquí en la tierra, puesto que Cristo nos ha revelado el verdadero rostro de Dios, que es amor.

4. Los nn. 49-50 de la encíclica

La parte final de la encíclica se titula «María, estrella de la esperanza» y se compone de dos números, el 49 y el 50. En el primero el Papa toca dos imágenes principales que se usan también como advocaciones con que la Iglesia se dirige a María: la primera es «estrella de la esperanza» y la segunda,

⁴² Cfr. J. CABA: *Jesús ora al Padre*, op. cit., 236-239.

⁴³ Recomiendo al respecto los nn. 2-4 del decreto conciliar *Ad Gentes*, cfr. *Concilio Ecuuménico Vaticano II. Constituciones, decretos y declaraciones*. BAC, Madrid 2000, 825-829.

⁴⁴ Cfr. J. CABA: *Jesús ora al Padre*, op. cit., 241.

⁴⁵ Cfr. J. RATZINGER: *Gesù di Nazaret*, op. cit., 174.

«arca de la alianza». La primera es propia de un himno de los SS. VIII/IX. Lo que da pie para tomar la imagen de la vida como camino⁴⁶, o como un viaje sobre el mar de la historia. Sabido es que los marineros se guiaban por la Estrella Polar para no perder el rumbo en sus viajes⁴⁷. Lo que es la estrella para los navíos en medio de la oscuridad, es María para el hombre a lo largo de su vida, sin negar, claro está, que la verdadera luz es Cristo mismo y que la luz que reflejan las demás estrellas son un mero reflejo de la verdadera luz, que es Él. ¿Quién mejor que María pudiera ser para nosotros estrella de la esperanza, puesto que Ella con su «sí» abrió para Dios la puerta de este mundo? María, como arca de la alianza, es una advocación que hunde sus raíces en varios pasajes bíblicos (concretamente 2Sam 6,1-23; Lc 1,39-56 y Ap 11,19-12,1)⁴⁸. Ella con su maternidad, apostilla el Papa, se tornó en el arca de la alianza viviente, en la que Dios se hizo carne (Jn 1,14)?

De manera admirable, como puede constatarse, el Papa ha unido el pasaje sobre el Logos que se hace *σάρξ* con la alusión a María como arca de la alianza, sugiriendo con ello que en sentido más pleno o propio es Ella

⁴⁶ El motivo del camino está presente en el así llamado «opus lucanum»; primero como expresión del recorrido que Jesús ha de hacer para ser asumido en Jerusalén (Lc 9,51). Segundo, en los Hechos de los apóstoles, donde la Iglesia es la que aparece designada con dicho nombre. Es decir, el camino de la Iglesia es el mismo que el de Cristo, y los cristianos han de emprenderlo para proclamarlo y hacer que otros se salven (He 9,2; 16,17; 18,25; 19,23; 22,4; 24,14), cfr. R. F. O'TOOLE: *The Unity of Luke's Theology. An Analysis of Luke-Acts*. Michael Glazier, Wilmington 1984; ed. it., *L'unità della teologia di Luca. Un'analisi del Vangelo di Luca e degli Atti*. Elle di Ci, Leumann 1994, 42.

⁴⁷ En efecto, sabido es que la Estrella Polar está aproximadamente a un grado del Polo Norte (y ocupa la cola del carro de la Osa Menor); por ello sirve para orientarse, cfr. M. JAVIERRE GONZÁLEZ – C. REYO GONZÁLEZ (eds.): *Nuevo Espasa Ilustrado 2008*. Espasa Calpe, Madrid 2007, 685.

⁴⁸ En relación con el arca según el Apocalipsis, bien puede ser de ilustración cuanto sigue. Hasta antes de la encarnación, el santuario del templo estaba vacío, ya que había sido escondida por Jeremías, mas con la llegada del Mesías se restablecería el arca (cfr. 2Mac 2,4-7; Heb 9,4). No es casual que tras la aparición del arca de la alianza en un contexto de revelación como es Ap 19,11, se presente a la Madre del Mesías vestida de sol y con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza. El autor ofrece indicios para su identificación. Es el «arca de la alianza». También según el Apocalipsis Jesús es el verdadero maná (Ap 2,17), sumo sacerdote (Ap 1,13), y Palabra de Dios (Ap 19,13). Esta mujer también es Madre del Mesías (v. 2) y de la Iglesia (v. 17). Es la nueva Eva por el apelativo «mujer», por su oposición al demonio (v. 4-6. 13-17), y por la enemistad entre su descendencia y el demonio mismo (Ap 12,4-5.17). Ella es modelo de victoria sobre el demonio (cfr. Ap 12,5-6. 14-15). La enemistad predicha entre la serpiente y la mujer en Gn 3,1-4.13-14 se presentaría aquí como llevada definitivamente a cumplimiento. La serpiente puede tener influjo sobre los astros, mas su poder es parcial y limitado (Ap 12,4.12) aun en comparación con la Madre del Mesías a quien los astros rinden homenaje (cfr. Ap 12,1). El dragón puede seducir a la tierra (Ap 12,9.13), pero la Madre del Mesías goza de la ayuda de Dios (Ap 12,14) y de la tierra misma (Ap 12,16).

quien desempeña las funciones propias de este objeto sagrado del que habla el Antiguo Testamento. Intentemos profundizar un poco en qué es lo que pudo haber llevado el Papa a enlazar un pasaje del prólogo de Juan con otras referencias de Lucas.

Esta designación puede deberse a diversas coincidencias o paralelos entre algunos pasajes bíblicos. Por ejemplo, el arca no podía ser un objeto impuro; era el objeto más sagrado e importante, mejor dicho santo, ya que entrañaba la misma majestad que el nombre divino (Ex 33,20⁴⁹), y que Dios había prometido que manifestaría su presencia en el santuario interno sobre el arca para encontrarse ahí con Israel (Ex 25,22)⁵⁰. Por ello contenía en sí un trozo del maná, el cayado de Aarón que retoñó y las doce tablas de la ley (cfr. Heb 9,4)⁵¹. El hecho es que en 2Sam 6,7 Uzzá caerá instantáneamente fulminado por la ira divina al haber osado tocar el arca que amenazaba con volcarse (tampoco los levitas se le podían acercar sin más [cfr. Nm 4,5.15.20])⁵². En cuanto a que el arca contenía el cayado de Aarón que retoña, puede consultarse Nm 17,25; sobre el hecho de que se deposita parte del maná dentro del arca, consúltese Ex 16,33-34; y sobre la presencia de las tablas de la Ley en el arca pueden verificarse estas referencias: Dt 10,2; cfr. 1Re 8,9; 2Cr 5,10. El pasaje de Jn 1,14 dice que el Verbo se hace carne y que pone su morada entre nosotros: María lo llevó en su seno, de suerte que gracias a ella puede el Hijo de Dios plantar su tienda, habitar en medio de los hombres⁵³.

⁴⁹ La proclamación del nombre de Dios ha de interpretarse como el despliegue del carácter de YHWH, el modo como se manifiesta a los suyos. Este despliegue equivale por parte del hombre a la proclamación de sus atributos, cfr. C. HOUTMAN: *Exodus. Volume 3. Chapters 20-40*. Historical Commentary of the Old Testament. Peeters, Leuven 2000.

⁵⁰ W. L. LANE: *Hebrews 9-13*. WBC 47B, Word Books, Dallas-Texas 1991, 220-221.

⁵¹ Dos temas se abordan en Heb 1-10: la disposición del tabernáculo en el desierto (vv. 2-5) y las regulaciones de la adoración cultual (vv. 6-10).

⁵² El incidente de 2Sam 6,7, según parece, evoca de algún modo la oleada de plagas y de muerte que la estancia del arca entre los filisteos trajo consigo (1Sam 5; cfr. 1Sam 6,19). La santidad del arca va unida a su peligrosidad. Para la mentalidad israelita antigua los objetos cultuales merecían un cuidado particular cuanto mayor fuera su importancia, cfr. P. K. MCCARTER: *II Samuel*. AB9, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1984, 169-170. En cuanto a la referencia de Nm 4,5.15.20, recuérdese que los aarónidas constituían el único grupo sacerdotal al que estaba permitido tocar el interior de los muebles sagrados y vasijas del culto. Los sacerdotes solían cubrir el arca y otros muebles con varios paños e introducían varales para su fácil transporte, cfr. B. A. LEVINE: *Numbers 1-20*. AB4a, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1993, 167.

⁵³ En Jn 1,1 se habló del Logos Creador, vuelto hacia el Padre. En 1,14 se identifica claramente al Logos con Jesús formándose una clara inclusión con Jn 1,1.

A David en el Antiguo Testamento Dios no permitió que hiciera morada alguna para Él (2Sam 7,5), y Salomón será quien construya una casa para su nombre (2Sam 7,13). Cristo, dirá de sí mismo que es pan de vida (Jn 6,33.35.48.51); es presentado como sumo sacerdote (Heb 9,11; cfr. Jn 19,29 [cfr. Lv 14,51]; Ap 1,13), y como Palabra de Dios (Jn 1,1.14; 1Jn 1,1; Ap 19,13). Precisamente en el momento de la visitación a Santa Isabel hay más evocaciones al pasaje del arca según 2Sam 6: María va a la región montañosa de Judá, a la casa de Isabel (cfr. Lc 1,39), así como el arca se traslada de la casa de Abinadab a la de Obededón en Gat (cfr. 2Sam 6,3); Obededón es bendecido por los tres meses que trascurre el arca en su casa (2Sam 6,11), así como Isabel es bendecida a partir del momento en que María llega a su casa: Isabel se llena del Espíritu Santo, y María permanece con ella tres meses, (Lc 1,41.56). David, lleno de temor, exclama ante el arca: «¿cómo llevar a mi casa el arca del Señor?» (2Sam 6,9), e Isabel: «¿de dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí?» (Lc 1,43). David salta de gozo ante el arca (2Sam 6,16), así como Juan Bautista en el seno de Isabel (Lc 1,41.44). Mical desprecia a David y Dios la castiga con la esterilidad (cfr. 2Sam 6,16.20-23), y María acepta la voluntad de Dios con fe, sencillez y docilidad, por lo que Dios la premia con la maternidad y la virginidad (Lc 1,35-38.45).

Ahora pasemos al n. 50 de la encíclica. Como se ha dicho, en este número se repasan los acontecimientos de la vida de Cristo según los datos del Nuevo Testamento en el contexto de una plegaria u oración conclusiva a la luz de la esperanza evangélica. El Papa se dirige a María en primer lugar como

Se trata, pues, del hecho de que el ser divino entra en la esfera humana. Esto es posible gracias a María (Lc 1,38). Se indica la completa humanidad que el Verbo asume con el vocablo *sarx*, puesto que se refiere al hombre y de alguna manera se contraponen a la fuerza creadora de Dios, ya que se refiere al ser humano en su debilidad. Mas ahora, he ahí la paradoja, la fuerza creadora entra en el reino de la debilidad humana (cfr. Jn 6,36) y se hace un hombre más. La afirmación se presenta como una fuerte confesión de fe, y de algún modo se contraponen al *οὐκ ἐκ θελήματος σαρκός* del v. 13. El verbo *ἐσκένωσεν* expresaría el sentido universal de la encarnación y supera las referencias previas sobre la sabiduría de Sir 24,8, Bar 3, en cuanto que ya no está proferido en una dimensión metafórica, sino que se trata de una realidad estable, continua, histórica y real. El hecho de contemplar su gloria reforzaría también este aspecto ya que el Verbo encarnado ha tenido testigos oculares de la gloria que ha manifestado a los hombres, sobre todo de su cuerpo resucitado. Su gloria como unigénito son dos atributos de Hijo que comparte una relación divina con quien lo engendra desde toda la eternidad. El hecho de estar lleno de gracia y de verdad implica que supera con mucho la figura veterotestamentaria de Moisés, que, por lo demás, no pudo contemplar la luz de la gloria divina (cfr. Ex 33,20-23; 34,29), cfr. U. WILCKENS: *Das Evangelium nach Johannes*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000; ed. it. P. Stuhlmacher – H. Weder (eds.), *Il Vangelo secondo Giovanni*. NT 4, seconda serie, Paideia, Brescia 2002, 49-52.

parte de los que aguardaban la consolación de Israel (Lc 2,25), expresión que puede interpretarse como si fuera Cristo mismo⁵⁴. Vivía en contacto íntimo con las Escrituras, que hablaban de la esperanza en el cumplimiento fiel de la promesa hecha a Abraham y a su descendencia (Lc 1,55). Comprendemos, sigue el Papa, el santo temor que la embargó (διεταράχθη), cuando el ángel le anunció que iba a dar a luz al que era la esperanza de Israel y la esperanza del mundo: esta esperanza de Israel aparece con visos de predicción y promesa, cubriendo toda una gama de alusiones, como el hecho de que le llamará «Jesús», de que será grande y llamado Hijo del Altísimo, así como una clara referencia a la profecía de Natán de que, en virtud de la alianza de Dios con David, un descendiente suyo recibirá el trono de David, reinará en la casa de Jacob y de que el reino de David no tendrá fin [Lc 1,32-33; cfr. 2Sam 7,11-17)]⁵⁵. Gracias al «sí» de María (Lc 1,38), la esperanza de los milenios tenía que hacerse realidad, entrar en el mundo y en la historia. Si la referencia al reino sin fin de la anunciación se relaciona con la resurrección, de modo sorprendente María aparece ya aquí como preparando fielmente dicho momento. María se hizo imagen de la futura Iglesia al atravesar los montes de Judea para salir al encuentro de Isabel, ya que llevaba en su seno la esperanza del mundo. Al lado del gozo del «magnificat», María conocía asimismo las afirmaciones oscuras de los profetas acerca de los sufrimientos del Siervo de Dios en este mundo. No es fácil entrever en el canto de María las alusiones al siervo sufriente. Sin embargo, es probable que la referencia de Lc 1,52 haga alusión a la figura del siervo⁵⁶. Al lado del gozo del nacimiento, Ella experimentó

⁵⁴ La expresión «consolación de Israel» se aplica a Simeón hacia el inicio de su encuentro con Cristo; para la profetisa Ana se habla de que aguardaba la redención de Israel y está colocada hacia el final (Lc 2,25.38), por lo que ambas son expresiones paralelas y referidas a Cristo mismo: consolación es sinónimo de redención, la cual mira a la salvación que Jesús trae consigo. En favor de esta interpretación está el hecho de que Simeón habla del niño que tiene en brazos, proclamando que Dios le ha permitido ver la «salvación del Señor», en oposición con luz y gloria (Lc 2,29-32), cfr. R. O' TOOLE: *Luke's Presentation of Jesus: A Christology*. Subsidia Biblica 25, EPIB, Roma, 2004, 89-90.

⁵⁵ El trono de David que no tendrá fin implica también la resurrección de Jesús, ya que si no viviera para siempre, tampoco podría reinar, cfr. R. O' TOOLE: *Luke's Presentation of Jesus: A Christology*, op. cit. 114.

⁵⁶ María dice que Dios ensalzó a los humildes. El verbo para ensalzar es ὑψώσεν y es en efecto de la misma raíz que ὑπερύψωσεῖ empleado por Pablo en Flp 2,9 para la exaltación después de la humillación en la obediencia hasta la muerte de cruz de Cristo. María habla de que Dios ensalzó a los humildes (ταπεινούς) y de nuevo en Flp 2,8 figura otro vocablo de la misma raíz (ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν) para hablar de Cristo. En el himno de Filipenses hay una clara alusión al siervo de Isaías (Is 53,3.11 en Flp 2,7; cfr. LXX Is 45,23 en Flp 2,10.11).

la pobreza de Dios; Simeón le habló de la espada que le iba a atravesar el corazón, del signo de contradicción que sería su Hijo (Lc 2,35). Hubo de hacerse de lado al inicio de la vida pública, para que creciera la nueva familia que se desarrollaría entre los que oyeran y observaran su palabra (Lc 11,27). En la sinagoga de Nazaret tuvo que experimentar la verdad de la palabra sobre el «signo de contradicción» (cfr. Lc 4,28)⁵⁷.

La hostilidad que se formaba contra Él hasta que vio a Cristo morir como un fracasado, expuesto al escarnio entre los delincuentes, donde acogió la palabra «he ahí a tu hijo» de Jn 19,26⁵⁸. Esta cita de Jn 19,26 constituye el pasaje central de una estructura concéntrica, de cinco episodios⁵⁹. Por otro lado, conviene recordar que, como en otras perícopas del cuarto Evangelio, Jn 19,25-27 se mueve en dos niveles uno explícito y otro implícito, y que ambos niveles son de suyo complementarios⁶⁰. Esto entraña que además del hecho real de la crucifixión y de la presencia de María en dicho momento, hay otro significado que entronca a su vez con la teología del autor. El contexto inmediato previo del pasaje consiste en la división de los vestidos de Jesús y las suertes que echan los soldados sobre la túnica, y confirmado

⁵⁷ Como Pablo en el areópago en He 17,22, Jesús experimentó también el fracaso de su predicación en medio de una platea cualificada. Cristo, sin embargo, aparece con los rasgos característicos que, pese a preparar los motivos para su pasión, lo muestran en toda su nobleza y dignidad no sólo de naturaleza profética, sino también y sobre todo como Cristo o Mesías, como hacedor de milagros y con una misión universal, como el siervo de YHWH que se ve rechazado por su propio pueblo. Así, aparece como ungido por el Espíritu Santo (Lc 4,18a; cfr. 4,43; He 4,27), inmediatamente después del bautismo en el Jordán (Lc 3,21-22) y de su ayuno en el desierto (Lc 4,1ss). Figura ya el tema del envío para predicar la buena nueva a los pobres y anunciar a los prisioneros y a los oprimidos el perdón (Lc 4,18c; cfr. 4,44), lo que es una síntesis de su mensaje de misericordia y de arrojar demonios (cfr. Lc 4,40-41); el dar la vista a los ciegos constituye otro compendio de su poder de hacer milagros (Lc 4,18d; cfr. 18,35-43). Aparece asimismo como aquel de quien habla la Escritura, aplicándosele los pasajes de Is 42,1.7.9; 58,6; 61,1 (Lc 4,21), pero también como similar a Elías (Lc 4,25; cfr. 1Re 17,1; 18,1) y a Eliseo (Lc 4,26; cfr. 2Re 5,14), y en confrontación y aun rechazo por parte de sus compatriotas que amenazan con despeñarle (Lc 4,29), cfr. R. O' TOOLE: *Luke's Presentation of Jesus: A Christology*, op. cit., 105-106; 118-120.

⁵⁸ En el comentario a esta referencia de Jn 19,36 seguiré en gran parte un artículo que publiqué hace unos años, cfr. J. A. CABALLERO: «El discípulo amado en el Evangelio de Juan», en *EstBib* 60 (2002), 311-336.

⁵⁹ El primer episodio está formado por Jn 19,19-22; el episodio 2 por Jn 19,23-24); el episodio tercero o central es Jn 19,25-27; el cuarto es Jn 19,28-30 y el quinto Jn 19,31-37, cfr. R. BROWN: *The Gospel According to John (XIII-XXI)*, op. cit., 910-912.

⁶⁰ Cfr. J. SWETNAM: «John's Prologue: A suggested Interpretation», en *Melita Theologica* 48 (1997), 76.

como cumplimiento de la Escritura (Jn 19,23-24)⁶¹. Como ya se ha dicho previamente, el marco de nuestro pasaje en cuestión es el cumplimiento, con lo que aunque los vv. 25-27 no contienen ninguna referencia literal al Antiguo Testamento, bien pudiera simbolizarlo. Pero cabe preguntarse de qué cumplimiento se trata. Probablemente la clave nos venga proporcionada por el apelativo *γύναξ*. Este vocablo apareció por vez primera en las bodas de Caná: Jesús rehúsa acceder a la petición de su Madre, porque su hora aún no llega. Pero en Jn 19 ya ha llegado, y justamente en esta hora Él le asigna el papel de Madre del discípulo amado. En cuanto al Antiguo Testamento, el término probablemente se refiera a Gn 3,15.20. Eva nació del costado de Adán y la nueva Eva nace del costado de Cristo, cuyos hijos nacen por el agua, y son alimentados con la sangre (19,34 se remonta así a Gn, 2,22)⁶². De este modo, la que era madre de los vivientes es ahora tipo de la madre de los creyentes. Y así como YHWH insufló en el rostro del hombre el aliento de vida (Gn 2,7), Cristo dota a la Iglesia con el don de su mismo espíritu. Todo parece apuntar a que el cumplimiento tiene lugar dentro de una nueva creación. La túnica inconsútil completada por la presencia de la mujer al pie de la cruz es imagen de la unidad de la Iglesia por la que Jesús ha pedido (Jn 17,11). No puede soslayarse tampoco el carácter de testigo que el discípulo amado adopta al pie de la cruz. Es testigo porque es el discípulo fiel. Y ello queda indicado cuando Jesús le confía a su madre. María, como afirma de la Potterie⁶³, parece pasar por un cambio de identidad: de ser la hija de Sión -símbolo de la madre de los creyentes en el Antiguo Testamento- pasa a ser hija de la Jerusalén celeste, símbolo de la madre de los creyentes en la Nueva Alianza. Es decir, al recibir Juan a María como madre, pasa a ser símbolo del creyente en la nueva Alianza. Aquí, las palabras madre-hijo se comprenden en su sentido semítico de participación de la propia semejanza, con lo que el nuevo hijo de María comparte la fe de su madre espiritual⁶⁴. La maternidad

⁶¹ Para algunos comentaristas, la túnica pondría de relieve que Jesús muere como sumo sacerdote y no solamente como rey; para otros, la imagen ha de completarse, pues no explica con exactitud por qué los soldados no la dividen; mas ambos símbolos se complementan y no tienen por qué contraponerse. San Cipriano profundiza en el simbolismo de la túnica inconsútil como representación de la Iglesia y en el simbolismo de la división de los vestidos en cuatro partes como símbolo de los cuatro puntos del orbe, cfr. R. BROWN: *The Gospel According to John (XIII-XXI)*, op. cit., 920.

⁶² Brown refiere que se trata de una interpretación originada en el siglo IV y de la que son autores Efrén Sirio y Ambrosio (Ambrosio y Efrén acaso sean tributarios de Justino), cfr. R. BROWN: *The Gospel According to John (XIII-XXI)*, op. cit., 924.

⁶³ Cfr. I. DE LA POTTERIE: «La Figlia di Sion. Lo sfondo biblico della mariologia dopo il Concilio Vaticano II», en *Marianum*, 49 (1987), 372.

⁶⁴ Cfr. J. SWETNAM: «John's Prologue: A suggested Interpretation», op. cit., 80.

y filiación proclamados desde la cruz, asumen el valor de cumplimiento del plan salvífico de Dios a partir de lo realizado con la crucifixión. Seguidamente, Jesús, consciente de que todo lo que el Padre le había encomendado realizar estaba ya cumplido, consigna su testamento haciendo de María madre del discípulo; y del discípulo, hijo de la Madre⁶⁵.

A partir de la cruz, pues, María recibió una nueva misión. Esta verdad no es sólo una creencia sin más de la Iglesia católica, sino que también hunde sus raíces en la Biblia, puesto que en el mismo Apocalipsis de la Madre del Mesías de Ap 12,1.5, se dice también que el resto de su descendencia son los que observan los mandamientos de Dios y conservan el testimonio de Jesús⁶⁶. De ahí que con toda propiedad diga el Papa que en la cruz María se hace madre de los que quieren creer en su Hijo y seguirlo.

Tras la muerte de Cristo, María no perdió la esperanza. El Papa reinterpreta las palabras de Lc 1,30 «no temas, María»- como si Ella las hubiera vuelto a escuchar en este momento de la muerte de su Hijo. De hecho, Cristo las había proferido varias veces a los discípulos; particularmente antes de la traición o abandono, Cristo les había exhortado a no temer, porque Él había vencido

⁶⁵ Hay un rasgo ulterior: si las palabras «Mujer he ahí a tu hijo», «He ahí a tu Madre», se comparan con el pasaje de Jn 1,35-37, se deduce una forma literaria, compuesto por una estructura de revelación de cuatro miembros, propia de Juan: 1. Juan Bautista está con dos discípulos; 2. mira a Jesús; 3. dice «he aquí»; 4. «El Cordero de Dios». Con tal declaración Juan revela que Jesús es el Mesías. Parejamente, en Jn 1,35-37, 1. Se encuentra Jesús en la cruz a sus pies, la madre, el discípulo, otras mujeres. 2. Jesús ve a la madre y al discípulo; 3. dice: «he aquí»; 4. a tu madre... a tu hijo. El pasaje se cierra con la frase: *καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια*. Esta expresión describe directamente la unión del discípulo con Cristo, su fe en Él y entre todas estas dotes espirituales, recibe como suya a la Madre de Jesús. El acogerla en la fe como madre suya perfecciona su estado de «discípulo amado»; la expresión consiste en una referencia a Cristo (Jn 1,11), pero en 19,27 la relación se proyecta hacia la Madre de Jesús, de tal manera que esa acogida de la Madre por parte del discípulo asume una dimensión cristológica y eclesiológica, cfr. I. DE LA POTTERIE: *La verdad de Jesús*, op. cit, 187-219.

⁶⁶ Al parecer, en dos partes de Ap 12 se presentaría la oposición entre la descendencia del dragón y la descendencia de la mujer: una en el v. 4 y la otra en el v. 17, lo que hace pensar en la profecía de Gn 3,14-15. Por un lado la descendencia del dragón sería el tercio de las estrellas que logra arrastrar consigo (cfr. Ap 12,4,7; Dn 8,10). A esta descendencia del dragón habría que sumar la bestia del mar de Ap 13,1-8, la bestia de la tierra de Ap 13,11-17, y Babilonia (Ap 17-18). El ataque contra el resto de la descendencia de la mujer evoca también el texto de Gn 3,15, interpretado como promesa de victoria. El resto de la descendencia de la mujer pisotearía la cabeza del dragón (lo vencería) con la observancia de los mandamientos y conservando el testimonio de Jesús.

al mundo (Jn 16,33)⁶⁷. Así, mientras les daba la paz, les pidió que no se turbara su corazón ni se acobardara (Jn 14,27)⁶⁸. La paz que Cristo deja a los suyos no se aparta de su sentido semítico: no se reduce a la simple ausencia de conflictos o a la tranquilidad de alma, sino que se refiere asimismo a la santidad, prosperidad y alegría en plenitud, y es una característica primordial de los tiempos mesiánicos (cfr. Is 9,5; Mi 5,4; Za 9,10; 1Cr 22,9)⁶⁹. De esta suerte se recalca la reconciliación del pueblo con Dios. Son éstas las últimas dos referencias que el Papa hace al cuarto Evangelio dentro de la encíclica. Sabido es que en Juan todos los dones que Jesús hace a los discípulos en el discurso de despedida son una anticipación de los dones plenos que les conferirá en los pasajes de la resurrección⁷⁰. Su victoria sobre el mundo no se comprende si no se interpreta como derrota que Él inflige a la muerte con la resurrección el primer día de la semana (Jn 20,1). La paz que Él les ofrece les disipa todo temor y acompañada al don de la paz reciben el don del Espíritu Santo, la alegría de verle resucitado, el envío y el de poder perdonar los pecados (Jn 20,19-23).

Durante el anuncio, el ángel le había dicho que el reino de su Hijo no tendría fin (Lc 1,33), y no pudo terminar antes de que iniciara. En la cruz, donde se había tornado en Madre de los creyentes, se mantuvo firme en la

⁶⁷ En ambos casos, la invitación a desasirse de todo temor se debe a la certidumbre de que el Padre está siempre con Cristo. La paz no es sólo un saludo ni un don de despedida de Jesús, sino el augurio para esperar el cumplimiento fiel de la promesa para los discípulos ante el mundo. Más que indefensos, gozan de la paz y del gozo de Cristo que se opone al modo como la dona el mundo, efectos de la victoria de Cristo sobre el mundo (detrás del cual se encuentra el demonio puesto que es príncipe de este mundo [cf. Jn 12,31; 14,30; 16,11; 1Jn 2,13; 5,19]), cfr. R. SCHNACKENBURG: *Das Johannesevangelium. III. Teil. Kommentar zu Kap. 13-31*. Herder, Freiburg im Breisgau 1975; ed. it., *Il Vangelo di Giovanni. Parte terza. Testo greco e traduzione. Commento ai capp. 13-21*. Commentario teologico del Nuovo Testamento IV/3. Paideia, Brescia 1981, 264-265.

⁶⁸ Tras haber anunciado a los discípulos que el Paráclito les enseñará todo y recordará lo que Jesús les hubiera dicho, llegará el momento en que habrán de separarse; de ahí que les deje el don de la paz. Seguidamente recapitula lo esencial de su anuncio (Jn 14,28-29) e interpreta su muerte inminente (Jn 14,30-31), cfr. X. LÉON-DUFOUR: *Lecture de l'Évangile selon Jean. Tome III. Les adieux du Seigneur (chapitres 13-17)*. Du Seuil, Paris 1993, 133.

⁶⁹ El vocablo שְׁלוֹמִים significa «totalidad, incolumidad, paz» se relaciona con la idea de pagar y recompensar, retribuir (en sentido positivo o negativo). La dimensión interna del término se vincula conceptualmente al agrado, a la alegría y al placer, bienestar y aun salvación, cfr. G. GERLEMAN: «שְׁלוֹמִים šlm tener suficiente», en E. Jenni – C. Westermann (eds.): *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento II*, op. cit., 1164-1173.

⁷⁰ Cfr. X. LÉON-DUFOUR: *Lecture de l'Évangile selon Jean. Tome II*, 134-135.

fe, ya que constituyó una certeza esperanzada confirmada por la alegría de la resurrección. Quedó así unida a los discípulos, llamados a ser familia de Jesús por la fe. Oraron juntos el día de la Ascensión y recibieron juntos el don del Espíritu Santo (He 1,14). El reino comenzaba, por lo tanto, en esa hora y no terminaría nunca. Ella permanece en medio de los discípulos como Madre de la esperanza.

5. Conclusión

Volvamos al punto del que hemos partido. El Papa se había planteado al inicio de su segunda carta encíclica de qué tipo de esperanza habla el cristianismo. Podríamos decir, tras haberla leído e intentado comentar ciertos números, que la esperanza del cristianismo deriva del encuentro con una persona que ha hecho varias promesas de felicidad y de paz a todos los hombres. Esta persona es el mismo Dios que se ha encarnado, ha muerto en una cruz por amor al hombre, ha resucitado, ascendido al cielo y ha prometido que vendrá a juzgarnos. El juicio será sobre el amor. La alianza y promesa que Dios había hecho al pueblo de Israel en el Antiguo Testamento, hallan en Cristo su pleno sentido, su cumplimiento y plenitud absoluta. La alianza será en su sangre. La promesa es la venida del Reino. Ambas confluyen en su propio ser, de suerte que consisten en la certidumbre de su fidelidad para siempre. María es modelo de esperanza cristiana, imagen de la Iglesia, garante de que Dios no puede engañarse ni engañarnos, ya que ha dado al hombre el don de la vida.

Sumario: 1. Una síntesis del mensaje de la *Spe salvi*; 2. La esperanza en la Biblia; 3. El n. 27 de la encíclica; 4. Los nn. 49-50 de la encíclica; 5. Conclusión.