

ANTROPOLOGÍA Y MORAL JOÁNICAS.

EL HOMBRE EN EL MUNDO

El mundo (*o kosmou*) es ya en los evangelios sinópticos un concepto ambivalente, aunque no muy usado. En Marcos, por ejemplo, se oye decir, por una parte, que ganar el mundo entero no compensa la pérdida de la (propia) vida (8, 36), y por otra, que el Evangelio tiene que anunciarse al mundo entero.

En un primer momento, uno querría pensar que la conjunción de afirmaciones negativas y positivas en la obra joánica supone que en ella pervive una ambivalencia semejante. Así en 1 Jn 2, 15s. se pide no amar el mundo ni lo que hay en el mundo, porque todo lo que hay en el mundo es "concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y jactancia de las riquezas"; frente a esto se puede llamar a Cristo "salvador del mundo" (4, 42), "luz del mundo" (8, 12) o incluso "cordero de Dios que quita los pecados del mundo" (1, 29). Sin embargo, la concepción joánica del mundo es más profunda. En ningún otro escrito del Nuevo Testamento se usa tanto como aquí el término "mundo". Las distintas valoraciones alcanzan -o al menos parecen alcanzar- una Juan, donde las afirmaciones negativas sobre el mundo aparecen también en primer plano, se puede constatar asimismo una distinción parecida. Al principio se lee que Cristo es víctima de propiciación por los pecados del mundo (2, 2; ¿dependiendo de Jn 1, 29?). La frase más negativa aparece al final: "El mundo entero yace en poder del Maligno" (5, 19).

Se puede aceptar que el punto de confluencia entre las perspectivas divergentes lo constituye el hecho de que la composición misma del mundo es mala, yace en el mal. En la obra joánica no se explica cómo se llegó a esa situación. No se debería recurrir demasiado pronto a Gén 3 como posible trasfondo explicativo. Es raro encontrar ecos de la historia de; paraíso; tal vez pueden suponerse en Jn 8, 44: el diablo -homicida desde el principio-, mentiroso y padre de la mentira. Puede que el influjo se diera a través de Sab 2, 24. En cualquier caso, ya hemos visto que el Evangelista ofrece la afirmación de la creación del mundo por el Logos (1, 3). Quien prescindiera de ella o piense que es un elemento perturbador, podría pensar que el mundo es metafísicamente malo y que aquellos que le pertenecen lo son también y están por ello perdidos irremediadamente. A seguir pensando en esa línea podría animar la idea de que al demonio se le llama "príncipe del mundo o de este mundo", pero que ahora, es decir, en la hora de la muerte de Jesús, es arrojado fuera (12, 31; 14, 30); o la consideración del mundo como ámbito que está situado "abajo", frente al ámbito divino, que se halla situado "arriba". Es lo que ocurre cuando Jesús dice a los que no creen: "Vosotros sois de abajo, yo soy de arriba; vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo" (8, 23); o cuando se dice sobre el mundo que no puede recibir al Paráclito, al Espíritu de la verdad, porque no lo ve ni lo conoce (14, 16s.). Por "mundo" hay que entender el mundo concebido históricamente; en primer lugar, los hombres, que, por esa razón, no pueden elevarse a lo divino.

Pese a esa composición negativa del mundo, Cristo es salvador y luz del mundo, Dios no elimina al mundo, sino que se vuelve hacia él, especialmente mediante el don y el envío de su Hijo único (3, 16s.). Incluso si se atribuyen esas afirmaciones aparentemente discordantes a diferentes estadios del proceso de composición del evangelio, las valoraciones positivas constituyen el horizonte decisivo.

Ciertamente se trata de valoraciones que se sitúan en el ámbito de la soteriología, no en el de la cosmología; este último ámbito se ve afectado por aquéllas sólo en la medida en que afirman de pasada que el mundo o el todo son creación de Dios. Si Dios se vuelve al mundo enviando a su Hijo, lo hace en último término por fidelidad a un mundo que fue creado por él, pero que entretanto se separó de él muchísimo y de forma trágica. El hombre se encuentra en este mundo alejado de Dios.

Esa imagen del mundo determinada negativamente la describe la obra joánica en pares de opuestos dualistas. Este dualismo constituye una característica de la obra y se hace presente prácticamente en toda ella, incluso en las historias de milagros o al menos en una parte de ellas. En esas oposiciones, el mundo y el ámbito de Dios aparecen enfrentados. Dios es luz (1 Jn 1, 5), es amor (4, 8); el mundo yace en las tinieblas (Jn 3, 19-21), en el odio. Su odio se dirige especialmente contra todo lo que no se adecúa a él, contra lo que no es "de" él (15, 18-25). El mundo yace en la mentira, porque tiene como jefe al que es mentiroso desde el principio (8, 44). Se halla en un estado de no libertad, es decir, en el pecado -Juan concibe el pecado como esclavitud (8, 31-35)-, yace en el mal (1 Jn 5, 19). Pero yace sobre todo en la muerte. Es cierto que todas estas determinaciones son intercambiables. Sin embargo, se puede conceder importancia sobresaliente a la muerte. Ella es la substancia de todas las cualidades negativas y de la experiencia más terrible de la situación de no estar salvados. De las personas que viven una existencia

Created with



física en la tierra se puede decir que están muertos (Jn 5, 25); lo cual significa no sólo que la muerte física constituye su destino inexorable, sino además que en su existencia terrena y más allá de ella están destinados a la muerte.

En cualquier caso, la constitución del mundo se manifiesta claramente en su encuentro con el Revelador; en ese encuentro irrumpe lo divino en el mundo. Lo cual significa que el mundo, que los hombres no son capaces de percibir la situación en la que se encuentran. No perciben las "cosas terrenas" (Jn 3, 12: ta epigeia). Esto se manifiesta continuamente en el comportamiento de las personas que se encuentran con Jesús. Para expresar esta dureza de entendimiento y esta incapacidad, el Evangelista ha echado mano del recurso literario del "malentendido". Jesús y la persona que se encuentra con él hablan en dos planos distintos, hablan sin comunicarse. Nicodemo piensa que, dado que es preciso que el hombre nazca de arriba (de nuevo), hay que volver al seno materno (3, 4). Ante la afirmación de que el templo debe ser destruido y ser reedificado al tercer día, los judíos no piensan en el cuerpo de Jesús, sino en el templo de Jerusalén (2, 19-21). La samaritana cree que, al hablarle del agua viva, Jesús le está prometiendo una fuente de agua corriente; no entiende que le está hablando del Espíritu de Dios (4, 10-15), etc. Estas reacciones, en parte ingenuas y en parte maliciosas, escapan a un juicio psicológico. Van mucho más adentro. Pertenecen al dualismo joánico. Lo mismo que su concepción espacial conoce dos planos opuestos, arriba y abajo, también hay dos formas de discurso en el plano lingüístico. El mundo es por sí mismo incapaz de entender y acoger lo que está más allá de sus fronteras, lo que no procede "de" él. Éste es al menos el punto de partida. Esta oposición sólo puede superarse en cada caso por manifestación de Dios, por revelación. Y ello comienza con el diálogo. No es casualidad que al principio de la actividad de Jesús aparezcan dos diálogos, uno con un hombre y otro con una mujer: Nicodemo y la samaritana. Volviéndose a cada persona en concreto se hace posible descubrir el amor de Dios, pero también los impedimentos que se oponen a ese amor. Pues el hombre, "que es de la tierra, habla de la tierra", habla en términos terrenos, de forma ininteligible frente a la palabra que viene de arriba (3, 31). En esta caracterización que se hace en la "pieza discursiva desvinculada de una situación concreta" y que sigue al diálogo con Nicodemo se puede ver reflejado tanto a Nicodemo como el modo en que puede reaccionar cualquier persona en general.

El comportamiento determinado por el mundo se caracteriza, pues, porque los hombres "aceptan gloria unos de otros" (5, 43s.). También en este caso se resume en una frase breve y casi emblemática una forma específica de comportamiento. Desarrollándola se descubre una red de relaciones creadas por los hombres, que pretenden ofrecer supuestas seguridades. El hombre, inseguro en su ser, cree poder obtener seguridad en un juego de reglas creado por él mismo, reconociéndose mutuamente y dándose gloria reciprocamente. El concepto "gloria" (doxa), que se cuestiona -para nuestra sensibilidad lingüística se trata también, incluso más que en el pasado, de un término ambiguo-, expresa la fragilidad y la mentira inherentes a esa seguridad. Esta impresión se refuerza por la certeza de que el mundo acoge a aquel "que viene en su propio nombre". Confía en él acriticamente, porque ve reflejado en él su propio ser. Bultmann comenta acertadamente: "Sordo a una autoridad verdadera, que les habla de la otra esfera, el mundo recibe su castigo en el hecho mismo de someterse a caudillos que no son en absoluto autoridad verdadera, sino todo lo contrario, pues en ellos sólo se manifiestan las inclinaciones de su propia voluntad". Venir en nombre propio significa: adecuarse al mundo, no cuestionarlo, rendirse al gusto de cada momento. Los que vienen en nombre propio logran ciertamente el favor de la gente, pero en realidad se muestran mentirosos, pues no conducen a la vida sino a la muerte. La misma composición del mundo impide que pueda lograr su propia liberación. Quien lo creyera, procedería del diablo (cf. 1 Jn 3, 8-10).

En el mundo el hombre vive en medio de un pueblo o de una nación. En el evangelio de Juan se supone también esta realidad, pero se presenta, más que en los otros evangelios (cf. Mc 7, 26 y par.), en contextos de relevancia salvífica. Y así se habla de griegos o de samaritanos que buscan a Jesús o desean encontrarse con él (Jn 12, 20; 4, 7-42). Son griegos de nacimiento. Se les presenta como prosélitos, pues suben a Jerusalén para la fiesta. Tampoco la afirmación sobre la "diáspora de los griegos" (7, 35) traspasa el marco sinagoga. Sí lo traspasa la frase de Jesús sobre el grano de trigo, pronunciada con motivo de la llegada de los griegos (12, 24). A la mujer samaritana se la describe como pagana. Perteneció a aquellos que adoran (en el Garizim) lo que no conocen (4, 22). En la historia de la samaritana tiene un interés especial su encuentro con el judío Jesús. Casi no hay otro texto del cuarto evangelio en el que se nos diga con tanta claridad que Jesús era judío: "¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, que soy una mujer samaritana?"; y el Evangelista añade la indicación de que los judíos no trataban con los samaritanos (4, 9). El pueblo más importante para el evangelio son naturalmente los judíos. Pero en el uso de la palabra "judío" se perciben diferencias notables. En primer término, todos los miembros del pueblo judío son judíos; en este sentido, también Jesús es lógicamente un judío. De los judíos se habla en un sentido totalmente neutro y objetivo. Ritos de purificación de judíos, pascua de los judíos, jefes de los judíos, fiesta de los judíos, etc. (2, 6.13; 3, 1; 5, 1) son expresiones que crean sin duda una sensación de distancia; pero hay que notar que el evangelio se escribió para no judíos. Ahora bien, esa distancia resulta extraña cuando, al hablar de

personas que pertenecen claramente al pueblo judío, se dice que no se atrevían a adherirse abiertamente a Jesús "por miedo a los judíos" (7, 13; 19, 38); o cuando se presenta a los judíos como una instancia oficial frente a otros (1, 19; 5, 15; 9, 22). En estos contextos, que pueden considerarse propios del cuarto evangelio, los judíos aparecen como quienes rechazan a Jesús, no creen en él, e incluso intentan matarlo (5, 16.18; 7, 1ss., etc.); formulado en términos joánicos: aparecen como aunque incluso la supere (cf. Jer 4, 4; 9, 25; Ez 36, 26s.). El evangelio considera que el verdadero hijo de Abrahám es el que cree en Cristo (cf. 8, 56). En este punto conecta con Pablo (Rom 4). Pero no se desarrolla ulteriormente la afirmación sobre el verdadero judío (cf. Rom 2, 29: judío en el interior). Ese desarrollo tampoco hubiera sido posible, dado el tratamiento que se hace del término "judío". Pero en una ocasión se habla del "verdadero israelita". Se trata de Natanael, que accede a la fe en Jesús (1, 47). La frase sobre la salvación que viene de los judíos hay que referirla a la ascendencia judía del Mesías. Los samaritanos esperan un mesías propio. No se trataría de una espera adecuada del Mesías. A los judíos se les atribuye una adoración de Dios más válida que la de los samaritanos (4, 22); pero dicha adoración se ve superada por la que ahora se ha hecho posible y que se realiza en espíritu y en verdad (4, 23). Las incongruencias que, según el texto en cuestión, siguen existiendo, se deben en último término a que en dicho texto Jesús habla con una mujer pagana. Sería necesaria una crítica teológica objetiva para discernir si lo que sitúa en el ámbito de lo diabólico es realmente la religión judía en cuanto tal. Pero no parece que sea así. Con todo, desde una perspectiva actual, la consideración de los judíos como representantes del cosmos antidivino resulta fatal.

Para valorar la situación del hombre en el mundo conviene tener en cuenta finalmente lo siguiente: su realidad sólo se descubre con la venida de Cristo, el Revelador divino, al mundo. Hasta entonces el juicio queda en suspenso: el mundo no tiene conciencia realmente de su situación de alejamiento de Dios. Ese giro puede describirse concretamente recurriendo al lenguaje metafórico. Las tinieblas sólo se descubren cuando brilla la luz. Con ello entramos en la dimensión cristológica y soteriológica de nuestros textos.

LA MORAL JOÁNICA: UNA MORAL DE LA VERDAD

Ignace de la Potterie, S.J.

Sobre la moral joánea se ha escrito relativamente poco. De 1957 a 1970 se han publicado tres libros sobre el tema: uno, de un protestante, O. Prunet(1); los otros dos, escritos por católicos, eran tesis presentadas en Roma: la primera de un canadiense, Noël Lazure, preparada para la Academia Alfonsiana(2); la otra de un argentino, J.M. Casabó Suqué, sustentada en la Gregoriana(3).

Las tres obras no están lo suficientemente logradas, porque no han conseguido hacer ver el carácter específico, el alma profunda que constituye la unidad de la moral joánea. Años antes, sin embargo, aquella unidad profunda había sido bien descrita, y de modo sintético, por dos connotados especialistas de los escritos joáneos: J. Bonsirven y F.-M. Braun. El primero, como conclusión de su comentario a las Cartas de Juan, escribía ya en 1954: «(La gnosis cristiana que nos presenta Juan) es profundamente mística. En contraste con un moralismo natural o alguna estrecha forma de ascetismo, no se preocupa (...) por dar directivas prácticas para alcanzar una perfección humana; busca ante todo la comunión con Dios»(4). En el mismo año de 1954 F.-M. Braun, en un artículo sobre Moral y mística en San Juan, explicaba aún más claramente que, estrictamente hablando, Juan no nos ha dejado una moral en el sentido ordinario de la palabra, sino más bien una mística, que contiene implícita una moral. Sin embargo, agregaba inmediatamente, esta mística «contiene (una moral), elevándola a su nivel, para hacer de ella un camino en la Luz revelada, y una vida conforme a la dignidad de los hijos de Dios»(5).

Esta alusión a la vida filial de los cristianos en relación a la moral nos invita a ilustrar tal referencia a la mística joánea con un ejemplo concreto en el que se trata directamente de la vida moral: pensemos en los dos textos en los que San Juan —el único en hacerlo en el Nuevo Testamento— no teme decir que el hijo de Dios no puede ya pecar (1Jn 3,6-9; 5,18). Esta afirmación audaz ha desconcertado a casi toda la exégesis latina. Pero la tradición griega le ha dado espontáneamente una interpretación al mismo tiempo precisa, profunda y mística. Veámoslo para el texto de 1Jn/05/18: «Todo el que ha nacido (gennêmenos) de Dios no peca; pero el Engendrado (gennêtheis) de Dios (=el Hijo de Dios) le guarda», dice Juan; y he aquí el comentario de Ecumenio: «Cuando aquel que ha nacido de Dios se ha

Created with



entregado completamente (heauton ekdous) al Cristo que habita en él mediante la filiación, queda fuera del alcance del pecado»(6). Como se ve, el autor parte aquí de la experiencia subjetiva, pasiva y mística de la vida del hijo de Dios, es decir de su crecimiento espiritual en Cristo, y de Cristo en él. Notemos que esta interpretación no es de ningún modo arbitraria: los elementos que la fundan se encuentran en el texto paralelo de 1Jn/03/09, como veremos. Interpretaciones semejantes, y aún más explícitas, son propuestas por otros Padres griegos, como Clemente Alejandrino, Severo de Antioquía, Gregorio de Nisa, Máximo el Confesor y Focio, Patriarca de Constantinopla en el siglo IX (7).

Pero para dar una base objetiva y sólida a nuestro argumento regresemos al nivel directamente exegético, y hagamos algunas observaciones preliminares, pero decisivas, sobre el vocabulario joáneo, es decir sobre el modo en el que Juan reinterpreta y transforma los términos y las expresiones que eran usadas en la tradición anterior para describir el variado comportamiento moral de los creyentes.

Primera observación: en su modo de hablar de las virtudes y de los pecados de los cristianos, Juan se concentra poderosamente en lo esencial. Mientras los Sinópticos y los autores de las Cartas del Nuevo Testamento hablaban de diversas virtudes —por ejemplo, en Gál 5,22: «caridad, alegría, paz, paciencia, bondad, benevolencia, confianza, mansedumbre, dominio de sí»— Juan parece conocer solamente dos virtudes: la fe y el amor. Una constatación complementaria se debe hacer para los vicios: se diría que existen solamente dos, que son precisamente lo contrario de las dos virtudes indicadas anteriormente: la incredulidad (que para Juan es el pecado fundamental, casi el único: es la iniquidad, el «pecado del mundo») y luego el odio a los hermanos (quien odia demuestra que verdaderamente camina en las tinieblas: también en él se encuentra la ausencia de la verdad, 1Jn 2,4-9). Por ello no sería excesivo afirmar que toda la moral joánea se compendia en dos palabras: «en la verdad y en el amor» (2Jn 4). Se podría también decir: «en la fe y en la caridad». Una confirmación nos viene del hecho de que toda la Primera Carta de Juan está construida sobre el desarrollo progresivo de estas dos virtudes, para concluir con el grito de triunfo: «Ésta es la victoria que ha vencido al mundo, nuestra fe...» (1Jn 5,4). También aquí se ve que el amor viene sólo en segundo lugar con respecto a la fe; es, por así decirlo, su fruto maduro.

Segunda serie de observaciones: veamos qué verbos y sustantivos estaban en uso en la tradición anterior para describir el actuar moral de los cristianos. Juan retoma usualmente estos términos, pero conectándolos con el tema de la verdad. He aquí los casos principales. Notemos primero el uso de los sustantivos.

a) La obra, la acción del hombre (ergon). Este término hace pensar inmediatamente en la dialéctica paulina entre la fe y las obras (hê pistis/ta erga) en la justificación (ver Rom 3,27). También en 1Jn 3,18 es recordada la importancia de las obras en la vida cristiana; pero no se trata ya de dialéctica sino de profundización regular hasta la raíz última de las obras, la cual se encuentra precisamente en la verdad: «Debemos amar con las obras y en la verdad», es decir debemos también «ser de la verdad» (1Jn 3,19); esto equivale a decir que la verdad debe ser en nosotros la fuente de nuestras obras (1Jn 3,16).

b) La ley (nomos). Pablo había ya reprochado a los judíos el pensar que, en la ley mosaica, ellos poseían el paradigma de la ciencia y de la verdad (Rom 2,20). Juan acentúa el contraste: si la ley ha sido dada (edothê) por medio de Moisés, la gracia de la verdad ha acontecido (egeneto) sólo en Jesucristo (Jn 1,17). La nueva ley del cristiano, por tanto, ya no es la ley: es la verdad de Cristo, un evento que es una gracia del Padre. Estamos más allá del nivel de la moral.

c) El mandamiento (entolê). Para Juan, obviamente, los mandamientos se concentran en el del amor; pero aquel que pretende conocer a Dios y no observa los mandamientos, dice Juan, demuestra que «en él no está la verdad» (1Jn 2,4), permanece en las tinieblas (1Jn 2,9); en cambio, «quien ama al hermano permanece en la luz» (1Jn 2,10); la raíz del mandamiento es la verdad.

d) Observaciones similares se pueden registrar para el uso de los verbos que describen el actuar moral de los hombres, por ejemplo «hacer» (poiein), «caminar» (hagiazein), «adorar» (proskynein). En el Nuevo Testamento, sólo Juan usa estos verbos en conexión

Created with

 **nitro**PDF[®] professional

download the free trial online at nitropdf.com/professional

formal con la verdad: «hacer la verdad» (Jn 3,21; 1Jn 1,6), «caminar en la verdad» (2Jn 4; 3Jn 3,4), «santificar en la verdad» (Jn 17,17), «adorar en el Espíritu y en la verdad» (Jn 4,23).

Una confirmación decisiva nos ha venido de los resultados alcanzados después de nuestro largo trabajo sobre el tema de La verdad en San Juan(8). El abundante material recogido ha sido organizado en 12 capítulos, que han sido luego distribuidos en tres grandes partes: Jesús y la verdad, el Espíritu y la verdad, el creyente y la verdad. Ahora bien —y es un hecho muy significativo— esta tercera parte, notablemente más larga que las otras dos juntas, llena ella sola todo el segundo volumen de la obra (más de 600 páginas)(9). Es decir que los textos en los cuales Juan describe el significado concreto de la verdad para los creyentes son más abundantes que los que indican la relación de la verdad con Cristo y el Espíritu. La conclusión es obvia: esta tercera parte nos presenta la estructura fundamental de aquello que hemos llamado la moral joánica de la verdad. Es precisamente éste el tema que quisiéramos brevemente sintetizar aquí: para Juan toda la vida de los verdaderos cristianos debe ser un vivir «en la verdad».

Ahora bien, los seis capítulos de este segundo volumen han sido dispuestos en un orden genético y progresivo. Al principio se analiza la fórmula «hacer la verdad»: significa que la vida del hombre es un camino hacia la fe, una asimilación de la verdad (cap. VI). Luego se ve cómo aquella vida de fe se ahonda con la lenta penetración en nosotros de la verdad de Cristo (cap. VII: «conocer la verdad»; cap. VIII: «ser de la verdad»). Todo el comportamiento concreto del verdadero creyente, por tanto, consiste a fin de cuentas en un auténtico y variado modo de vivir y de actuar «en la verdad» (cap. IX). Dos capítulos complementarios explican además que el cristiano puede ser de este modo liberado por la verdad (cap. X), a condición evidentemente de que él se esfuerce siempre por cooperar con la verdad (cap. XI). Como se ve, el principio interno de todo este nuestro camino moral como creyentes es siempre «la verdad que permanece en nosotros» (ver 2Jn 2).

Frente a estas constataciones convergentes se comprende cuánto nos impresionó el título tan «joánico» elegido por el Papa para la encíclica sobre la moral: Veritatis splendor. La idea global era que, para una auténtica vida moral, el cristiano debe intentar vivir «en el esplendor de la verdad». Semejante fórmula, sin duda inusual como título de una encíclica, nos sorprendió. Una investigación histórica nos ha permitido aceptar que un título de esa naturaleza estaba probablemente inspirado en la antigua tradición latina patristica y litúrgica, especialmente en los escritos de San Gregorio Magno. Pero cualquiera que sea la precisa proveniencia del título, permítasenos citar al menos dos textos que hacen ver muy a las claras su idea fundamental, es decir que la verdad interior del creyente debe siempre expresarse en una irradiación exterior, en su comportamiento moral. San Gregorio, por ejemplo, escribía que en el corazón de la Iglesia viven «almas radiantes por la luz de la verdad»(10). La misma metáfora se encuentra en una oración litúrgica aún actual, pero que proviene de un antiguo Sacramentario: «Oh, Dios, que con la gracia de la adopción has querido que fuéramos hijos de la luz, haz, (te) rogamos, que no seamos envueltos en las tinieblas de los errores, sino que permanezcamos siempre radiantes en el esplendor de la verdad»(11).

Es tiempo ya de tratar directamente de los textos de Juan. Lo haremos en dos etapas. En un primer momento, diremos sintéticamente lo que es para Juan la verdad en sus relaciones objetivas con Cristo y con el Espíritu. Luego nos detendremos más largamente sobre nuestro tema específico, con una presentación genética de lo que hemos llamado «la moral joánica de la verdad», esto es la relación entre la verdad y el creyente, de una parte, y el actuar cristiano, de otra.

I. La verdad en su relación con Jesús y con el Espíritu

El trasfondo literario con el que se enlaza el tema joánico de la verdad es el judaísmo palestino, especialmente la tradición apocalíptica y sapiencial, a la que se suman también los escritos de Qumrán. En esta tradición la verdad es la revelación del plan salvífico de Dios. «El libro de la verdad», mostrado por Daniel en sus peregrinaciones celestes (Dn 10,21), es el libro en el que permanecía escrito ese plan divino de salvación. Cuando el libro sea abierto, el plan de salvación será revelado (ver Ap 5,1-10). Observamos

Created with



también que la expresión «el espíritu de la verdad», usada en el Nuevo Testamento sólo por Juan, existía ya en el judaísmo precristiano, pero su contenido será obviamente reinterpretado en los escritos joáneos.

¿Qué encontramos luego en los escritos paulinos? El Apóstol describe su ministerio como «la manifestación de la verdad» (2Cor 4,2); él habla de la «verdad del Evangelio» (Gál 2,5.14). Es más, según Ef 4,21, «la verdad está en Jesús». Este primer uso cristiano del tema prepara los desarrollos posteriores que encontramos en los escritos joáneos. Como ya se ha dicho, es fundamental aquí la distinción de las dos relaciones de la verdad con Jesús y con el Espíritu.

1. Jesús y la verdad

J/VERDAD: Para el aspecto cristológico es suficiente recordar dos pasajes esenciales del Cuarto Evangelio.

El primero es el final del Prólogo: el Verbo que se ha hecho carne está «lleno de la gracia y de la verdad» (Jn 1,14), a lo que el evangelista añade luego: «La ley fue dada por medio de Moisés; la gracia de la verdad aconteció (egeneto) por medio de Jesucristo» (Jn 1,17). La verdad es, por tanto, un evento histórico, pero un evento revelador, salvífico. Es el evento escatológico de la revelación mesiánica. Se ha desarrollado en Jesucristo, un hombre que se ha manifestado en la historia como el Verbo venido de junto al Padre, como el Hijo unigénito de Dios.

El otro pasaje a recordar es la gran declaración de Jesús en la Cena: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6). El sentido de estas palabras encaja perfectamente con aquél del Prólogo: Jesús Verdad se presenta como la manifestación, la epifanía viviente del Padre, y precisamente por ello como el camino hacia el Padre (Jn 14,6b), como el hombre que nos comunica la vida del Padre. Algunos comentaristas recurren aquí con acierto a la imagen de la transparencia: el hombre Jesús es para nosotros «la Verdad» porque, viviendo entre nosotros como Hijo de Dios y como Mesías, es totalmente transparente a la palabra y a la vida del Padre(12).

2. El Espíritu y la verdad

Para abordar la relación de la verdad con el Espíritu, citamos simplemente los dos textos fundamentales.

Ante todo el versículo de 1Jn 5,6 que, después de lo dicho hasta aquí sobre Jesús, puede parecer una paradoja: «El Espíritu es la verdad». Pero el Espíritu no es la verdad en el sentido de que nos trae una nueva verdad, diferente de aquélla de Jesús. También la acción del Espíritu remite a la verdad de Cristo mismo, pero a un nivel que ya no es solamente el exterior del evento histórico.

Así debe ser comprendida también la expresión «el Espíritu de la verdad», que encontramos en el Nuevo Testamento solamente en Juan (Jn 14,7; 15,26; 16,13; 1Jn 4,6), siempre en referencia a Cristo. Significa que no podemos verdaderamente conocer y comprender la verdad de Jesús sin el Espíritu: el Espíritu de la verdad nos hace recordar y comprender todo lo que Jesús ha dicho (Jn 14,26). Precisamente así Él nos introduce en la verdad completa (Jn 16,13), de esta manera nos develará el misterio de Jesús y del Padre.

3. Síntesis

Esta doble conexión de la verdad, la una con Cristo y la otra con el Espíritu, nos sitúa ante un problema hermenéutico fundamental. Problema que ha sido poco observado hasta ahora, pero que será decisivo para lo que queda por decir en adelante sobre la moral joánea de la verdad: Querer tener en cuenta solamente la dimensión cristológica de la verdad —ya sea aquélla de la persona de Jesús, ya sea aquélla de sus palabras— significaría reducir la verdad del Evangelio a la verdad histórica de Jesús o a la de sus preceptos, exponiéndonos a una peligrosa reducción de tipo historicista o de tipo moralista. Al contrario, tomar en consideración sólo la relación de la verdad con el Espíritu pondría en peligro la verdad como evento real, el de la revelación histórica y mesiánica que se ha cumplido solamente una vez en la historia, es decir en el hombre Jesús.

Created with



Lo ha expresado magníficamente H. de Lubac a propósito de Joaquín de Fiore: «Existen dos modos de separar a Cristo de su Espíritu: el soñar con un Reino del Espíritu que llevaría más allá del Cristo, y el imaginar un Cristo que remitiría siempre más acá del Espíritu»(13). Esta advertencia resulta muy preciosa para nosotros. Seguidamente, al tratar del lugar de la verdad en la vida de los creyentes, veremos justamente que Juan nos propone una moral equilibrada, que hace precisamente la síntesis de las dos dimensiones de la verdad que acabamos de indicar. Debemos, pues, vivir en la verdad de Cristo, pero esta verdad de Cristo puede ser entendida sólo en el Espíritu de Cristo.

II. La moral joánica de la verdad

Después de haber visto el vocabulario joánico sobre la moral y la «verdad» en sus relaciones objetivas con Cristo y con el Espíritu, afrontemos ahora el tema del puesto de la verdad en la vida del creyente.

Antes debemos aclarar un equívoco, precisamente respecto de la única dimensión formalmente cristológica de la verdad: por una parte, el hombre Jesús es la verdad como evento revelador; pero por otra parte, hay ya una estrechísima relación entre su palabra y la verdad(14).

Justamente por ello es necesario hacer todavía una distinción más: aquello que ya otras veces hemos llamado «los dos niveles de la interioridad».

El primer nivel es el de la fe(15), es decir de la interiorización de la palabra de Cristo: aquella palabra interiorizada que es llamada metafóricamente por Juan «el agua viva» (Jn 4,14). Aquella agua que el discípulo sediento debe «beber» (Jn 7,37) para que esté en él (Jn 4,14), más aún, para que pueda convertirse en él en una fuente de vida(16). Aquella palabra de Cristo es presentada en otra parte como una «semilla» que permanece en nosotros (1Jn 3,9), o bien como un «crisma», un óleo de unción que hemos recibido de Él, pero que debe permanecer en nosotros (1Jn 2,27)(17).

Sin embargo, estamos todavía y solamente en el primer nivel de interioridad: el de la permanencia interior de la palabra reveladora, la cual es sin duda ya la verdad, si bien aún de modo incoado. Pero esta palabra debe ser interiorizada. Jesús, en efecto, reprocha a los judíos: «Mi palabra no encuentra lugar en vosotros» (Jn 8,37; ver 15,7). En nombre de sus cristianos, Juan, en cambio, puede decir: «(Amemos) en la verdad (...), por la verdad que habita en nosotros» (2Jn 2).

En todo caso, todo esto es solamente una introducción, una preparación para el segundo nivel de interioridad: el de la verdad como misterio de la comunión realizada, es decir de la comunión con Cristo, que es Él mismo la verdad, y por tanto el camino de acceso al Padre, más aún, la puerta del Padre. Este segundo nivel es el de la comunión con el Padre y con su Hijo, Jesucristo (1Jn 1,3). El esquema implícitamente presente aquí es el clásico de la nueva Alianza, anunciada por Jeremías (Jer 31,31-34)(18). Esta comunión profunda es expresada en la oración de Jesús al Padre: «Que ellos sean uno en nosotros...; yo en ellos...; yo en ellos» (Jn 17,21.23.26). El creyente debe permanecer en Cristo (1Jn 2,27). Ésta es la más profunda, la auténtica interioridad cristiana. Con Pablo, se podría decir: «Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria» (Col 1,27). Para Juan, la vida cristiana «ya no es más que la presencia de Jesús en el alma del creyente» (D. Barsotti).

Todo esto, sin embargo, parece alejarnos mucho de nuestro tema específico: el de la moral joánica. Pero esto sólo en apariencia, porque, después de haber insistido tanto sobre la idea de la interioridad de la verdad —a un doble nivel, como hemos visto— Juan invierte completamente la orientación de su reflexión: como un nadador que después de un salto profundo emerge nuevamente del agua, así el evangelista, después de haber insistido sobre el doble nivel de la interioridad, alcanza nuevamente la superficie de la exterioridad, de las obras concretas de los creyentes, de su conducta en la comunidad, que es precisamente el nivel de la moral cristiana. Por tanto, esta moral se presenta ya como una moral de la verdad, pero de la verdad asimilada, de la verdad que se ha hecho nuestra.

Ahora bien, un hecho muy significativo es que las dos direcciones opuestas que acabamos de describir (primero hacia abajo, luego hacia arriba) correspondan a los dos movimientos contrastantes según los cuales está construido todo el segundo volumen de nuestra obra sobre La verdad en San Juan. En efecto, en el orden genético, los seis capítulos de este volumen describen sucesivamente dos movimientos complementarios: ab extra ad intra, luego ab intra ad extra. El primer movimiento es el de la interiorización progresiva de la verdad; el segundo, en cambio, se remonta de nuevo hacia la exterioridad, hacia arriba, es decir hacia las relaciones con los hermanos y hacia la vida comunitaria. Éstas son las dos etapas que intentaremos ahora describir sintéticamente. La idea fundamental que brotará de este análisis es clara: la fuente profunda y escondida de la exterioridad cristiana puede ser solamente la interioridad del creyente, su comunión profunda con la verdad de Cristo que está en él. La moral cristiana para él será entonces necesariamente «el esplendor (exterior) de la (su) verdad (interior)», según el título de la encíclica de Juan Pablo II.

1. «Ab extra ad intra»: descubrimiento y asimilación de la verdad

El redescubrimiento, y por tanto una nueva valoración, de la verdad en los escritos joáneos se hace hoy en un contexto epistemológico particularmente favorable. Diversos autores modernos y contemporáneos se muestran nuevamente sensibles a una gran intuición que se remonta a San Agustín: «Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas»(19) («No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad»). Esta intuición será luego retomada y acentuada por San Gregorio Magno. Para la época moderna, recordamos las estimulantes reflexiones de filósofos como B. Pascal(20), A. Rosmini, M. Blondel, G. Marcel, M.F. Sciacca y, especialmente, A. Forest(21); pero también de teólogos como Newman, Laberthonnière, Evdokimov y G.Ph. Widmer. Éste último escribía, hace aproximadamente veinte años: «L'intériorité est le lieu de la vérité (...). Ainsi la vérité est inséparable de son appropriation»(22) («La interioridad es el lugar de la verdad [...]. Así, la verdad es inseparable de su apropiación»).

Es precisamente en este sentido que nos orienta el mismo San Juan. Después de haber insistido tanto en dos aspectos cristológicos, por tanto todavía exteriores, históricos y objetivos de la verdad —es decir en que la palabra de Jesús es la verdad, como también en que Jesús mismo es la verdad—, él exige igualmente recordar la acción del Espíritu de la verdad, es decir la interiorización de la verdad de Cristo, esto es su asimilación subjetiva. Y esto precisamente en relación inmediata con el actuar cristiano, con la vida moral. Nos lo recuerda formalmente San Juan con dos expresiones que son exclusivamente suyas en el Nuevo Testamento: «hacer la verdad» y «conocer la verdad».

a) «Hacer la verdad» (Jn/03/21; 1Jn/01/06)

No por casualidad es precisamente ésta la misma expresión usada por Juan tanto en el Evangelio (después del Prólogo) como en la Primera Carta, para hablar de la verdad. Ciertamente la fórmula «hacer la verdad» existía ya en la tradición anterior, pero ahora es radicalmente reinterpretada por San Juan. Ella no describe ya una conducta exterior del hombre conforme a la verdad ya conocida (ver la «ortopraxis» de hoy). No se trata, como querían los judíos, de hacer «las obras de Dios» (Jn 6,28). La obra de Dios (en singular) responde Jesús, consiste en el «creer» en aquel que Dios ha enviado (Jn 6,29). «Hacer la verdad» significa por tanto hacer propia la verdad de Cristo, apropiarse progresivamente de su verdad, creer. Lo han explicado magníficamente los Scholia vetera in Ioannem: «Hacer la verdad» quiere decir «apresurarse hacia el cristianismo»(23). Por tanto, la fórmula describe el camino hacia la fe y en la fe, precisamente para «venir a la luz» (Jn 3,21). Un camino, sin embargo, que el cristiano también debe recorrer continuamente. Por ello, según la Primera Carta, pueden ser consideradas como equivalentes las expresiones «hacer la verdad», «la verdad que está en nosotros» y «su palabra que está en nosotros» (1Jn 1,6.8.10). «Hacer la verdad», hacerla penetrar y crecer en nosotros, nos purifica de los pecados y realiza progresivamente la koinônia entre los hermanos (1Jn 1,7)(24).

b) «Conocer la verdad» (Jn/08/32; 2Jn/01)

También esta expresión se encuentra en el Nuevo Testamento solamente en Juan. Ella señala, para aquellos que ya han «hecho la verdad», una etapa posterior en la apropiación de la verdad. Jesús hace observar a los judíos que ya han respondido a sus palabras con la

Created with



fe (Jn 8,31) que deben permanecer en su palabra para hacerse verdaderamente sus discípulos: sólo así podrán «conocer la verdad» (Jn 8,32). Juan llama a estos verdaderos discípulos de Jesús en 2Jn 1 «aquellos que poseen el conocimiento (...) de la verdad». De estos auténticos cristianos la tradición patristica dirá que, después de la etapa de su fe inicial, han alcanzado el nivel de la verdadera «gnosis», del auténtico «conocimiento». La verdad que ellos «conocen» es la revelación del misterio de la filiación de Cristo, de su relación con el Padre. Así se explica que aquí se presente la equivalencia entre «la verdad os hará libres» (Jn 8,31) y «el Hijo os liberará» (Jn 8,36; ver Jn 8,35).

2. «Ab intra ad extra»: hacia la moral de la verdad

Es precisamente en este punto de nuestro análisis del vocabulario joánico de la moral de la verdad que podemos descubrir el total cambio de orientación del cual hemos hablado. Lo hemos indicado en el título de esta segunda sección: «Ab intra ad extra». El cambio radical aparece de modo clarísimo en la fórmula particularmente sugerente que examinaremos a continuación: «ser de la verdad». Ésta abre la perspectiva hacia la exterioridad.

a) «Ser de la verdad» (1Jn/02/21; Jn/03/18-19; Jn/18/37)

Esta expresión joánica, única en toda la Biblia, ha sido ciertamente acuñada por el evangelista. Es muy característica por su estilo, porque Juan utiliza con predilección construcciones con la fórmula «ser de» (einai ek)(25). ¿Cómo comprenderla filológicamente? «Ser de» expresa dos ideas: describe de una cierta manera «ser» de alguien; pero, para explicar su comportamiento, se añade la preposición «de». Ésta indica de dónde proviene tal comportamiento. «Ser de», por tanto, describe la pertenencia espiritual de alguien a una realidad, de la cual él recibe un influjo secreto: una pertenencia que explica precisamente su modo de ser exterior.

Tomemos como ejemplo /Jn/08/47, que presenta dos miembros con una bella construcción en quiasmo: «Quien es de Dios (=ho òn ek tou theou) escucha las palabras de Dios (=ab intra ad extra); por esto ustedes no escuchan, porque no son de Dios (=ab extra ad intra)». La actitud exterior de alguien que escucha la palabra de Dios se explica por el hecho de que él recibe interiormente el influjo de Dios. El caso es muy similar al de «ser de la verdad» en Jn 18,37: «Todo aquel que es de la verdad escucha mi voz», dice Jesús a Pilato. Es decir que la sumisión exterior del discípulo a la voz de Cristo se debe al hecho de que él, interiormente, «es de la verdad».

Por tanto, «ser de la verdad» describe el modo constante de «ser» de alguien, pero bajo el influjo adquirido e interior que le viene «de la verdad». Con O. Prunet, se puede afirmar que para ese hombre la verdad se ha convertido interiormente en «la fuente de un modo de vida»(26). Vive habitualmente bajo el influjo de la verdad que está en él. La verdad impregna su manera de «ser», de actuar exteriormente, es decir su docilidad a la voz de Jesús (Jn 18,37; ver Jn 10,16), pero también su amor eficaz hacia sus hermanos (1Jn 3,18-19).

b) Vivir «en la verdad»

En cierto sentido se puede decir que hemos llegado al aspecto central de nuestro análisis de la moral joánica de la verdad. De todas las expresiones en las que Juan usa el sustantivo alêtheia(27), la fórmula en têi alêtheiai(28) es por mucho la más frecuente (11 casos, con diversos verbos). Pero es importante observar que la preposición en, en todos estos textos —solamente en escritos joánicos— nunca tiene un valor instrumental, sino siempre un sentido local, espacial. La expresión, por tanto, debe ser siempre traducida: «en la verdad». Es decir, la verdad es considerada como el espacio sagrado de la revelación en el que viven los creyentes, la atmósfera espiritual en la que éstos deben realizar toda su acción. No está fuera de lugar citar aquí una frase del p. Mollat: «Podríamos llamar místico este (...) aspecto del espacio joánico, porque recubre el misterio cristiano en aquello que tiene de más interior y espiritual»(29). Él agregaba que este misterio cristiano es «tanto el misterio de Cristo, como el misterio del creyente»(30).

Este modo concreto de vivir y de actuar «en la verdad» es luego especificado por Juan con el uso de diversos verbos: caminar, amar, adorar, santificarse, que son como una síntesis de la moral joánica. Pero, repitémoslo, este modo preciso de actuar concretamente «en la verdad» presupone siempre un doble nivel de interiorización de la verdad, de la cual

Created with



download the free trial online at nitropdf.com/professional

aquél es al mismo tiempo la expresión exterior.

«Caminar en la verdad» (2Jn 4; 3Jn 3,4) significa conducir una existencia cristiana en la luz de la verdad. «Amar en la verdad» (2Jn 1; 3Jn 1) es la praxis del amor propiamente cristiano, es decir del amor iluminado e inspirado por la revelación del amor de Dios que ha sido hecha en Cristo. Lo mismo vale para la fórmula que describe más concretamente el amor fraterno: «Amar según las obras y en la verdad» (1Jn 3,18).

Las otras dos fórmulas tienen un carácter más personal: describen las relaciones del creyente con Dios.

La primera se encuentra en el diálogo con la Samaritana, sobre el «lugar» del culto mesiánico: «Adorar al Padre en el Espíritu y en la Verdad» (Jn 4,23-24). Aquí también la preposición en mantiene todo su sentido local: Jesús-Verdad es el nuevo templo en el cual, en el Espíritu, se practica la adoración del Padre.

La última fórmula pertenece a la gran oración de Jesús al Padre: «Ser santificados en la verdad» (Jn/17/17-19). Ésta es usada paradójicamente tanto para el mismo Jesús como para los discípulos. El hombre Jesús «se ha santificado en la verdad» (ver Jn 17,19) en cuanto que ha vivido integralmente en la perfecta obediencia al Padre y en el amor filial hacia Él. Esta santificación de Cristo debe ser el modelo de la nuestra.

No es necesario examinar más atentamente las otras dos fórmulas que Juan utiliza, también en conexión con la verdad: «La verdad os hará libres» (Jn 8,32) y «hacerse cooperadores de la verdad» (3Jn 8), porque, después de todo lo dicho anteriormente, su sentido global ya está bastante claro.

Conclusión

Los análisis precedentes han mostrado suficientemente —esperamos— que la moral joánica se presenta como una moral de la verdad, en el sentido de que para este evangelista todo el actuar del creyente debe ser inspirado, guiado, e iluminado desde dentro de la verdad cristiana, es decir desde la revelación de Cristo. Sin embargo —para usar una expresión de Laberthonnière— ésta presupone siempre como condición previa «l'intussusception de la vérité» («el camino de internalización de la verdad»)(31), es decir presupone que la verdad haya sido acogida en nosotros. Para los verdaderos creyentes, entonces, la verdad se convertirá en «el agua viva» que como una fuente en primavera «irriga» su existencia(32). Será para ellos un verdadero alimento para el sustento de toda su vida (pabulum veritatis, epulae veritatis)(33), será la lumen veritatis(34) que los guiará por todas partes. Por tanto, cuando estos cristianos, en la plenitud de su fe, se esfuercen en decir abiertamente algo de Dios —explica San Gregorio—, ellos se presentarán siempre ante los hombres como «instrumentos de la verdad (organa veritatis)»(35).

IGNACIO DE LA POTTERIE

Ignace de la Potterie, S.J., sacerdote belga, es profesor emérito del Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Es un reconocido especialista en Sagrada Escritura y autor de numerosos estudios especializados y trabajos de divulgación. Participó como perito en el Concilio Vaticano II. Entre sus obras traducidas al castellano se cuentan La verdad de Jesús; María en el Misterio de la Alianza; La Sagrada Escritura y el Vaticano II; entre otras.

1 O. Prunet, La morale chrétienne d'après les écrits johanniques (Evangile et épîtres), París 1957.

2 N. Lazure, Les valeurs morales de la théologie johannique (Evangile et Épîtres), París 1965.

3 J.M. Casabó Suqué, La teología moral en San Juan, Actualidad Bíblica 14, Fax, Madrid 1970.

4 J. Bonsirven, Épîtres de Saint Jean, París 1954, pp. 57-58 (las cursivas son nuestras).

5 F.-M. Braun, Morale et mystique à l'école de Saint Jean, en Morale et requêtes contemporaines, París 1954, p. 82 (ver pp. 71-84). Una observación análoga se encuentra en O. Prunet, ob. cit., V: «L'éthique jaillit de la mystique» («La ética brota de la mística»).

6 Ver nuestro artículo L'impeccabilità del cristiano secondo 1 Gv 3,6-9, en I. de la Potterie - S. Lyonnet, La vita secondo lo Spirito, condizione del cristiano, Roma 1992, pp. 234-258 (el texto de Ecumenio está citado en la p. 236, nota 4).

7 Ver allí mismo, p. 236, nota 3 y p. 255, nota 43; para Focio y Clemente Alejandrino, ver nuestra obra La vérité dans Saint Jean, t. II, Analecta Bíblica 74, Biblical Institute Press, Roma

Created with



1977, p. 610 y p. 1001, nota 278.

8 Ver la nota precedente.

9 Ver los títulos: tome II (troisième partie): «Le croyant et la vérité» (tomo II [tercera parte]: «El creyente y la verdad»), pp. 479-1128.

10 Moralia, 19,10,17 (CC 143 A, 968). El texto latino es el siguiente: «veritatis luce resplendentes animas».

11 Esta oración se lee también el XIII Domingo del Tiempo Ordinario (en nuestra traducción, sin embargo, seguimos de cerca el original latino y no la versión oficial del Misal: «ut in splendore veritatis semper maneamus conspicui»). Otros textos antiguos, tanto patristicos (especialmente de San Gregorio) como litúrgicos, sobre la relación entre la verdad cristiana y la vida moral del creyente, se pueden encontrar en *La vérité dans Saint Jean*, t. II, ob. cit., pp. 1033-1046. Queremos citar por lo menos otra oración litúrgica, muy semejante a aquélla transcrita anteriormente y que se remonta probablemente al mismo Papa Gelasio (492-496) (ver *La vérité dans Saint Jean*, t. II, ob. cit., pp. 1039-1040, incluidas las notas): «Oh Dios que manifiestas la luz de tu verdad a quienes andan errantes para que puedan regresar al camino recto, concede a todos los que se profesan cristianos rechazar aquello que es contrario a este nombre y seguir aquello que le es conforme» (Lunes de la III Semana del Tiempo Pascual). Subrayamos algunos detalles: la verdad que viene de Dios es una luz para los hombres, una revelación (veritatis tuae lumen) que se ha manifestado también a los que andan errantes; los que se profesan cristianos deben intentar seguir aquello que se conforma a este nombre; en otros términos, la fe de los cristianos debe, por una parte, ser profesada; por otra parte debe funcionar también como norma en el seguimiento, es decir en el actuar cristiano; para los que andan errantes, en cambio, aquella luz de la verdad de Dios debe ser una invitación a «regresar al recto camino».

12 Ver algunos textos citados en *La vérité dans Saint Jean*, t. I, ob. cit., pp. 276-277.

13 H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, II, 1, Coll. Théologie 42, Paris 1961, p. 558.

14 Ver *La vérité dans Saint Jean*, t. I, ob. cit., pp. 39-78, cap. 1: «Parole et vérité» («Palabras y verdad»).

15 Remitimos aquí a nuestro trabajo *L'ascolto e l'interiorizzazione della Parola secondo S. Giovanni*, en «Parola, Spirito e vita», 1 (1980), pp. 120-140.

16 *La vérité dans Saint Jean*, t. II, ob. cit., pp. 684-696: «L'eau vive et l'adoration des temps messianiques» («El agua viva y la adoración de los tiempos mesiánicos»).

17 Ver *L'unzione del cristiano con la fede*, en I. de la Potterie - S. Lyonnet, *La vita secondo lo Spirito, condizione del cristiano*, ob. cit., cap. V, pp. 125-199 (para San Juan ver pp. 148-171); *Struttura letteraria (Atti del IV Simposio di Efeso, 1993)*, pp. 85-86.

18 Ver *La vérité dans Saint Jean*, t. II, ob. cit., p. 1000, nota 275.

19 *De vera religione*, 39 (PL 34, 154). Sobre este principio, ver *La vérité dans Saint Jean*, t. II, ob. cit., p. 954 y nota 132.

20 Para Pascal ver el bello trabajo de A. Forest, *Pascal ou l'intériorité révélatrice*, Paris 1971. En la p. 73, precisamente en relación a la idea de verdad, cita un texto de evidente inspiración agustiniana, un texto que era muypreciado para Pascal y que le había venido de los ambientes de Port-Royal: «Le coeur est le lieu naturel de la vérité» («El corazón es el lugar natural de la verdad»).

21 Aimé Forest es quizás el más importante de estos autores. Ha escrito varias veces sobre el tema de la interioridad. Además del libro citado en la nota anterior, ver también *Vérité et intériorité selon Michele Federico Sciacca*, en M.T. Antonelli - M. Schiavone (dirs.), *Studi in onore di M.F. Sciacca*, Milán 1959, pp. 135-149.

22 G.-Ph. Widmer, *La conception théologique de la vérité et le retournement épistémologique*, en «Istina», 18 (1973), p. 36 (ver pp. 24-43). En nuestra obra *La vérité dans Saint Jean*, t. II, ob. cit., p. 1014, nota 5, hemos citado un texto de P. Evdokimov, quien también insiste en la necesidad de «(une) intériorisation fondamentale de la vérité chrétienne» («una interiorización fundamental de la verdad cristiana»).

Otro autor también se ha expresado de modo particularmente significativo: R. Habachi, *Promozione dell'interiorità*, en «Studium», 72 (1976), pp. 471-489. Allí escribe: «...el umbral al que ha llegado la humanidad, este muro del crecimiento cuantitativo contra el cual ésta se tropieza, no podría ser derrumbado sino por una transformación cualitativa que sostenga su trascendencia horizontal con una trascendencia vertical. La humanidad debe hacer un salto en sí misma, en su propia interioridad (...); (es necesario) hacer que el progreso pase del exterior al interior, de la cantidad a la calidad, de la horizontalidad a la verticalidad» (pp. 418-419). La urgencia de esta «promoción de la interioridad» ha sido subrayada en términos incisivos por J. Green, según el cual «nosotros vivimos hoy una conspiración contra la interioridad».

23 *Scholia vetera in Ioannem*, en h.1 (PG 100, 1229 B).

Created with

 **nitro**PDF[®] professional

download the free trial online at nitropdf.com/professional

24 Ver *La vérité dans Saint Jean*, t. II, ob. cit., p. 518, nota 76 y p. 535, nota 105, donde citamos algunos textos de L. Laberthonnière, uno de los autores modernos que mejor ha evidenciado «le besoin d'intérioriser la vérité» («la necesidad de interiorizar la verdad»). Él afirma también: «Nous avons à faire progressivement la vérité en nous»; «la vérité du Christ (...) a toujours besoin de grandir en nous» («Debemos hacer progresivamente la verdad en nosotros»; «la verdad de Cristo [...] siempre tiene necesidad de crecer en nosotros»).

25 En todos los escritos paulinos einai ek se encuentra solamente 11 veces, pero está 52 veces en los escritos joáneos.

26 O. Prunet, ob. cit., p. 7.

27 Es decir «verdad» (n. del t.).

28 Es decir «en la verdad» (n. del t.).

29 D. Mollat, Remarques sur le vocabulaire spatial du quatrième évangile, en «*Studia Evangelica*», TU 73 (1959), p. 325 (ver pp. 321-328).

30 Allí mismo, p. 321.

31 Citado en *La vérité dans Saint Jean*, t. II, ob. cit., p. 1059.

32 Ver el texto de Clemente Alejandrino citado en la primera página de *La vérité dans Saint Jean*, t. II, ob. cit., p. 471.

33 Ver diversos ejemplos citados en *La vérité dans Saint Jean*, t. II, ob. cit., p. 1036, nota 73.

34 Allí mismo, p. 1036, nota 72.

35 *Moralia*, 30,81 (PL 76, 569 C).
