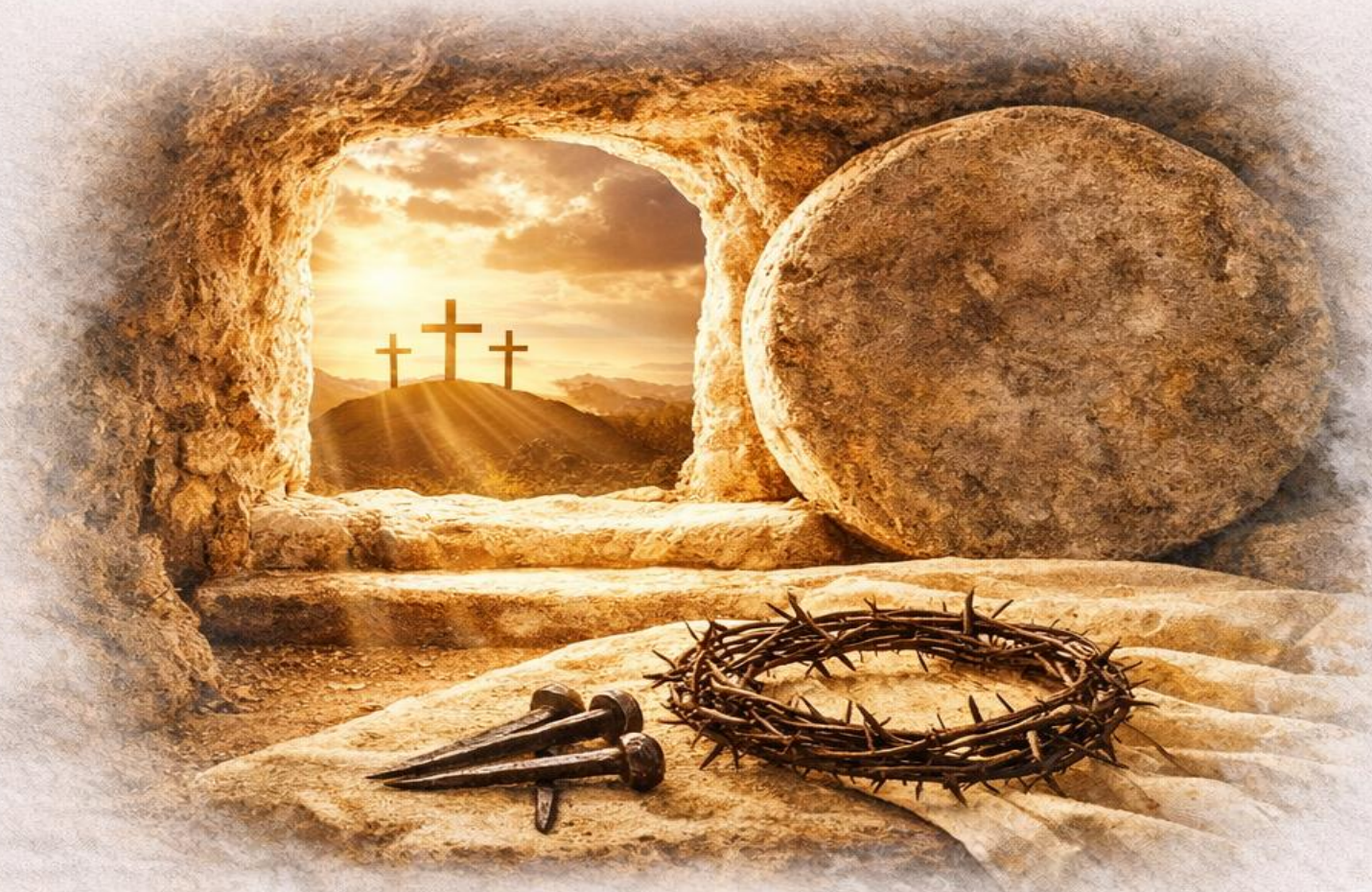


EL GRAN TIEMPO DE PASCUA

DEL SEPULCRO VACÍO A LA MISIÓN VIVA



— Le dijo Jesús: —

*“Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque
esté muerto, vivirá. Y todo aquel que
vive y cree en mí, no morirá eternamente. ¿Crees esto?”*

(Juan 11:25-26)



OBISPO JOSÉ ANTONIO RIOS NIEVES

EL GRAN TIEMPO DE PASCUA: DEL SEPULCRO VACÍO A LA MISIÓN VIVA

POR EL OBISPO JOSÉ ANTONIO RIOS



**IGLESIA ANGLICANA ORTODOXA
CARTAGENA,
1 DE MAYO DE 2026**

Contenido	Pág.
LA ESTACIÓN DE PASCUA EN LA TRADICIÓN ANGLICANA: DEL MISTERIO REDENTOR A LA VIDA ECLESIAL	6
RESUCITADOS CON CRISTO: DEL SEPULCRO VACÍO A LA VIDA RENOVADA DEVOCIÓN PARA EL DÍA DE PASCUA	18
DEL SEPULCRO VACÍO A LA FE VIVA: VER Y CREER EN LA LUZ DE LA RESURRECCIÓN SERMÓN PARA EL DÍA DE PASCUA EN LA ESTACIÓN DE PASCUA DE RESURRECCIÓN	22
CRISTO, NUESTRA PASCUA: DE LA MUERTE AL NUEVO VIVIR SEGUNDA DEVOCIÓN PARA EL DÍA DE PASCUA	42
DEL TEMOR AL TESTIMONIO: LA VOZ DEL ÁNGEL Y EL LLAMADO DEL RESUCITADO SEGUNDO SERMÓN PARA EL DÍA DE PASCUA	46
RECONOCER AL RESUCITADO: LA APERTURA DE LOS OJOS EN LA ECONOMÍA PASCUAL DEVOCIÓN PARA EL LUNES DE PASCUA	62
EL RECONOCIMIENTO DEL RESUCITADO: DE LA CEGUERA ESPIRITUAL A LA MISIÓN ENCENDIDA SERMÓN PARA EL LUNES DE PASCUA	66
LA PAZ DEL RESUCITADO Y EL GOZO ETERNO PROMETIDO DEVOCIÓN PARA EL MARTES DE PASCUA	87
LA PAZ DEL RESUCITADO: REVELACIÓN, COMPRENSIÓN Y MISIÓN <i>SERMÓN PARA EL MARTES DE PASCUA</i>	91
DE LA JUSTIFICACIÓN A LA MISIÓN: LA VIDA NUEVA DEL RESUCITADO EN LA IGLESIA DEVOCIÓN PARA LA PRIMERA DOMÍNICA DESPUÉS DE PASCUA	112

PAZ, NUEVA CREACIÓN Y MISIÓN: LA PRESENCIA DEL RESUCITADO EN LA IGLESIA SERMÓN PARA LA PRIMERA DOMÍNICA DESPUÉS DE PASCUA	116
CRISTO, PASTOR Y EJEMPLO: REDENCIÓN, PACIENCIA Y SEGUIMIENTO EN LA VIDA PASCUAL DEVOCIÓN PARA LA SEGUNDA DOMINICA DESPUÉS DE PASCUA	138
EL BUEN PASTOR: VIDA ENTREGADA, CONOCIMIENTO REDENTOR Y UNIDAD ESCATOLÓGICA <i>SERMÓN PARA LA SEGUNDA DOMÍNICA DESPUÉS DE PASCUA</i>	142
DE LA LUZ A LA OBEDIENCIA: PEREGRINOS EN LA ESPERANZA PASCUAL DEVOCIÓN PARA LA TERCERA DOMÍNICA DESPUÉS DE PASCUA	158
DE LA TRISTEZA AL GOZO: EL MISTERIO PASCUAL DE LA PRESENCIA TRANSFORMADORA DE CRISTO SERMÓN PARA LA TERCERA DOMÍNICA DESPUÉS DE PASCUA	162
CORAZONES GOBERNADOS POR LA GRACIA Y GUIADOS POR EL ESPÍRITU DE LA VERDAD DEVOCIÓN PARA LA CUARTA DOMÍNICA DESPUÉS DE PASCUA	178
LA PARTIDA GLORIOSA Y LA VENIDA DEL ESPÍRITU: DE LA TRISTEZA A LA PLENITUD DE LA VERDAD SERMÓN PARA LA CUARTA DOMÍNICA DESPUÉS DE PASCUA	182
PENSAR EL BIEN, OBRAR EN CRISTO Y ORAR CON CONFIANZA: LA VIDA RENOVADA EN EL SEÑOR RESUCITADO DEVOCIÓN PARA LA QUINTA DOMÍNICA DESPUÉS DE PASCUA, COMÚNMENTE LLAMADA DOMÍNICA DE ROGACIÓN	204
ORAR EN EL NOMBRE DEL RESUCITADO: GOZO CUMPLIDO Y PAZ VICTORIOSA EN MEDIO DE LA TRIBULACIÓN SERMÓN PARA LA QUINTA DOMÍNICA DESPUÉS DE PASCUA, COMÚNMENTE LLAMADA DOMÍNICA DE ROGACIÓN	208
LEX ORANDI, LEX CREDENDI: LA RESURRECCIÓN COMO PRINCIPIO ESTRUCTURANTE DE LA TEOLOGÍA ANGLICANA	229

LA ESTACIÓN DE PASCUA EN LA TRADICIÓN ANGLICANA: DEL MISTERIO REDENTOR A LA VIDA ECLESIAL



Introducción:

La Estación de Pascua se erige como el centro gravitacional del año litúrgico cristiano y, de modo particular, en la tradición anglicana, se configura como el ámbito privilegiado donde la Iglesia no solo conmemora, sino que participa sacramental y espiritualmente en el misterio redentor de Cristo. En ella se concentra la plenitud de la autorrevelación divina, **la muerte expiatoria y la resurrección gloriosa del Hijo eterno, en cuanto cumplimiento orgánico de las promesas veterotestamentarias y fundamento ontológico de la nueva vida en el Nuevo Pacto.** Así entendida, la Pascua trasciende la categoría de evento histórico para constituirse en el principio hermenéutico desde el cual se articula la totalidad

de la economía de la salvación, iluminando tanto la historia redentora como la identidad y misión de la Iglesia.

El presente estudio se propone abordar la Estación de Pascua desde una perspectiva integradora que articule, con rigor teológico, el análisis bíblico y su expresión litúrgica en el seno de la tradición anglicana. En este sentido, se procederá, en primer lugar, a examinar su fundamento tipológico en el Antiguo Testamento, donde se configuran las categorías simbólicas y salvíficas que hallan su plenitud en Cristo; en segundo término, se considerará su consumación cristológica en el testimonio del Nuevo Testamento, donde la resurrección se revela como cumplimiento definitivo del designio redentor; y, finalmente, se analizará su actualización en la vida eclesial, particularmente en el marco normativo del *Libro de Oración Común* y en la continuidad histórica de la Iglesia de Inglaterra, en la que la liturgia no solo transmite contenidos doctrinales, sino que actúa como medio eficaz de formación espiritual y participación real en el misterio pascual.

I. La Pascua en el Antiguo Testamento: Memoria, Liberación y Pacto

La Pascua (פֶּסַח, *pésaj*) se instituye en el marco decisivo del éxodo como memorial fundacional de la intervención salvífica de Dios en favor de Israel (Éxodo 12), configurando no solo un acto histórico de liberación, sino **una categoría teológica permanente**. El sacrificio del cordero, cuya sangre es aplicada en los dinteles y postes de las casas, opera simultáneamente como signo de preservación frente al juicio divino y como marca visible de pertenencia al pueblo elegido. De este modo, la liberación de Egipto no se reduce a un evento puntual, sino que **inaugura una nueva identidad pactual, en la que Israel es constituido como comunidad redimida bajo la soberanía de Yahvé**.

Esta realidad, sin embargo, no queda confinada al pasado, sino que es perpetuada mediante su institucionalización como memorial litúrgico (*zikkārôn*), en el cual cada generación es convocada a participar existencialmente de la misma obra redentora. Así, la Pascua se configura como un acto de anamnesis teológica que no solo recuerda, sino que reactualiza la acción salvífica de Dios, integrando memoria, presencia y esperanza en una misma dinámica. En este sentido, la celebración pascual se convierte en el eje articulador de la vida cultural de Israel, **vinculando la experiencia histórica de liberación con la fidelidad continua al pacto y proyectando, a la vez, la expectativa de una redención futura que trascienda las limitaciones de la historia**.

Teológicamente, la Pascua veterotestamentaria se configura como una realidad compleja en la que convergen tres dimensiones constitutivas que estructuran la comprensión bíblica de la salvación: **el sacrificio sustitutivo, la liberación del poder opresor y la instauración de una relación pactual**. El cordero sin defecto (Éxodo 12:5), exigido en términos de integridad ritual, prefigura una víctima

inocente cuya muerte posee eficacia representativa y expiatoria, en cuanto asume simbólicamente el juicio que correspondería al pueblo. Esta lógica sustitutiva no solo expresa la gravedad del pecado y la santidad divina, sino que **anticipa una economía sacrificial orientada hacia una redención más plena.**

De manera inseparable, la salida de Egipto constituye la manifestación histórica de la liberación, en la que **Dios actúa como redentor soberano que quebranta el dominio de la opresión y conduce a su pueblo hacia la libertad.** Este acto no se limita a una emancipación sociopolítica, sino que **adquiere un carácter teológico al revelar a Yahvé como Señor de la historia y garante de la vida de su pueblo.** Finalmente, la constitución de Israel como pueblo de Dios en el contexto del éxodo inaugura una relación pactual fundada en la iniciativa divina y sostenida por su fidelidad irrevocable. En este marco, la Pascua no solo recuerda la liberación, sino que establece las condiciones de una comunión ordenada por la gracia, en la que **la identidad del pueblo queda definida por su pertenencia al Dios que salva.**

La ulterior celebración de la Fiesta de las Primicias y de Shavuot (Pentecostés) amplía y profundiza el horizonte teológico de la Pascua, **estableciendo una relación intrínseca entre la redención, la provisión divina y la revelación normativa de la voluntad de Dios (Éxodo 23:16; Levítico 23).** La ofrenda de las primicias reconoce a Dios como fuente y sustentador de la vida, integrando la experiencia de la liberación con la gratitud por la provisión continua; mientras que Shavuot, en su desarrollo histórico como conmemoración de la entrega de la Ley en el Sinaí, vincula la redención con la constitución ética y cultural del pueblo del pacto. De este modo, **la Pascua trasciende su carácter retrospectivo para proyectarse hacia una dinámica de fidelidad sostenida, en la que la memoria de la liberación se convierte en fundamento de la obediencia y en anticipación de la plenitud futura de la obra divina.**

II. Cristo, Nuestra Pascua: Cumplimiento en el Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento asume y reconfigura la categoría pascual a la luz de la persona y obra de Jesucristo, presentándolo no solo como figura correlativa, sino como cumplimiento pleno y definitivo de su tipología: **"Cristo, nuestra Pascua, ya fue sacrificado por nosotros" (1 Corintios 5:7).** Esta declaración paulina no opera en el ámbito de la analogía simplemente simbólica, sino en el de la realidad ontológica y redentora, **en Cristo se consume aquello que el cordero pascual prefiguraba, de tal modo que la economía sacrificial del Antiguo Testamento encuentra en Él su término y plenitud.**

La identificación de Cristo como **"nuestra Pascua"** implica una relectura integral del evento del éxodo, ahora comprendido desde la perspectiva de una liberación más radical, **no ya del poder histórico de Egipto, sino del dominio del pecado**

y de la muerte. Su sacrificio, ofrecido “de una vez para siempre” (cf. Hebreos 10:10), no solo sustituye los sacrificios anteriores, sino que los trasciende, al introducir una eficacia redentora definitiva que inaugura el Nuevo Pacto. En este sentido, la Pascua cristiana no constituye una repetición ritual, sino **la participación en una obra consumada, cuya vigencia permanece activa en la vida de la Iglesia.**

Así, la tipología pascual alcanza en Cristo su cumplimiento no solo en términos de correspondencia simbólica, sino como realización histórica y teológica de la salvación prometida, **en la que convergen sacrificio, liberación y comunión con Dios en una unidad indivisible.**

La muerte de Jesús se sitúa deliberadamente en el marco de la celebración pascual, lo cual no constituye una simple coincidencia cronológica, sino una afirmación teológica que subraya su carácter sustitutivo y redentor (Juan 19:14). En este contexto, su entrega en la cruz se revela como el cumplimiento definitivo de la lógica sacrificial inaugurada en el éxodo, **su sangre, a diferencia de la del cordero antiguo, no solo actúa como signo de preservación frente a un juicio histórico, sino que opera una reconciliación plena y eficaz entre Dios y la humanidad, penetrando hasta la conciencia y purificándola de las obras muertas (Hebreos 9:12-14).** De este modo, el sacrificio de Cristo no se limita a una función simbólica, sino que posee una eficacia ontológica que inaugura una relación restaurada y permanente con Dios.

Por su parte, la resurrección no debe entenderse como un evento accesorio o subsecuente, **sino como la validación divina y consumación de la obra redentora realizada en la cruz.** En ella se manifiesta la victoria definitiva sobre la muerte, no solo como reversión de un estado biológico, sino como irrupción de una vida incorruptible que inaugura una nueva realidad escatológica (1 Corintios 15:20). Así, muerte y resurrección constituyen una unidad indivisible dentro del misterio pascual, **la primera como acto expiatorio que elimina la causa de la separación, y la segunda como proclamación efectiva de que el poder del pecado y de la muerte ha sido vencido de manera irrevocable.**

En este sentido, la Pascua cristiana no puede ser entendida como simple prolongación de la antigua economía, **sino como su cumplimiento definitivo y su transformación cualitativa en el marco del designio redentor de Dios.** La liberación que en el Antiguo Testamento se manifestaba en términos históricos y concretos alcanza ahora una dimensión radicalmente más profunda y universal, al dirigirse a la condición misma del ser humano bajo el dominio del pecado y de la muerte (Romanos 6:6-9). De este modo, la obra pascual de Cristo no solo emancipa, sino que reconfigura la existencia, **introduciendo al creyente en una nueva realidad ontológica caracterizada por la participación en la vida del Resucitado.**

En consecuencia, la identidad del pueblo de Dios experimenta una redefinición esencial, **ya no se fundamenta en criterios de pertenencia étnica o en la observancia de una ley externa, sino en la unión viva y eficaz con Cristo resucitado, mediante la cual se constituye una comunidad renovada por la gracia.** Esta nueva identidad, de naturaleza pneumatológica y escatológica, trasciende las fronteras históricas y culturales, configurando a la Iglesia como el pueblo pascual por excelencia, llamado a vivir y manifestar en el mundo la realidad transformadora de la redención consumada en Cristo.

III. La Dimensión Temporal: Los Cincuenta Días de Pascua

La Estación de Pascua, en la tradición cristiana, se despliega a lo largo de un período de cincuenta días que se extiende desde el Domingo de Resurrección hasta la solemnidad de Pentecostés, **configurando una unidad litúrgica orgánica que expresa la plenitud del misterio pascual en su desarrollo progresivo.** Esta estructura temporal no responde a una simple convención eclesial, sino que encuentra su fundamento en el testimonio neotestamentario, donde se describe que el Cristo resucitado **se manifestó a sus discípulos durante cuarenta días, instruyéndolos acerca del Reino de Dios (Hechos 1:3), antes de su ascensión; a lo cual se añade el intervalo de diez días que culmina con la efusión del Espíritu Santo en Pentecostés (Hechos 2:1-4).**

De este modo, el período pascual articula una secuencia teológicamente significativa que integra resurrección, exaltación y don del Espíritu como momentos inseparables de una misma economía salvífica. No se trata, por tanto, de episodios aislados, sino de fases interrelacionadas que revelan la dinámica de la obra redentora en su consumación y aplicación, **Cristo resucitado inaugura la nueva creación, Cristo exaltado intercede y reina, y el Espíritu Santo actualiza en la Iglesia los frutos de la redención.** Así, los cincuenta días de Pascua constituyen un tiempo de formación, revelación y envío, en el que la comunidad creyente es introducida progresivamente en la comprensión y participación del misterio que celebra.

El número cincuenta no responde a una arbitrariedad cronológica, sino que posee una densidad simbólica y teológica arraigada en la tradición bíblica. Pentecostés (del griego πεντηκοστή, *pentēkostē*, "quincuagésimo") coincide con la festividad judía de Shavuot, que en su origen celebraba las primicias de la cosecha como reconocimiento de la provisión divina, y que posteriormente adquirió un significado histórico-teológico al conmemorar la entrega de la Ley en el monte Sinaí. En este contexto, **la economía cristiana no suprime esta herencia, sino que la lleva a su plenitud, reinterpretando su contenido a la luz del acontecimiento pascual.**

Así, el don del Espíritu Santo en Pentecostés no constituye un evento aislado, sino la consumación de la promesa profética de una nueva alianza en la que la Ley ya no sería inscrita en tablas de piedra, sino en el interior del ser humano (cf. Jeremías 31:33). La efusión del Espíritu (Hechos 2:17) inaugura, por tanto, una dimensión interiorizada de la obediencia, en la que la voluntad de Dios es conocida y vivida desde la transformación del corazón. De este modo, el simbolismo de las primicias se transfigura en clave escatológica, **la Iglesia misma se convierte en primicia de la nueva creación, y el Espíritu en garantía de la herencia futura.**

De este modo, el quincuagésimo día no constituye simplemente una convención cronológica, sino la culminación simbólica de un proceso salvífico orgánicamente articulado. El término griego πεντηκοστή (*pentēkostē*), lejos de designar únicamente una medida temporal, encierra una profundidad teológica que vincula la plenitud de la redención con su efectiva comunicación al pueblo de Dios. La coincidencia con *Shavuot* no es fortuita, sino tipológicamente significativa, **la antigua celebración de las primicias y de la donación de la Ley en el Sinaí es asumida y transfigurada en el acontecimiento neotestamentario de Pentecostés, donde el Espíritu Santo es derramado como don escatológico.** Aquello que en el Antiguo Testamento se expresaba en términos de una ley inscrita en tablas de piedra, es ahora interiorizado conforme a la promesa profética, **"daré mi ley en su mente, y la escribiré en su corazón" (Jeremías 31:33).** Así lo confirma la proclamación apostólica en Hechos 2:17, donde la efusión del Espíritu inaugura una nueva economía en la que la voluntad divina no solo se revela, sino que se implanta eficazmente en la vida del creyente. En consecuencia, Pentecostés no representa un episodio aislado, sino la consumación dinámica de la Pascua, **el mismo poder que resucitó a Cristo se comunica ahora a la Iglesia, constituyéndola como comunidad renovada, capacitada para vivir y proclamar la realidad del Reino.**

IV. La Celebración de la Pascua en la Tradición Anglicana

En la tradición anglicana, la celebración de la Pascua se despliega mediante una estructura litúrgica de notable densidad simbólica y teológica, que no solo conmemora el acontecimiento fundante de la resurrección, sino que introduce a la Iglesia en una participación viva de su realidad. **La Vigilia Pascual, celebrada en la noche del Sábado Santo, constituye el umbral sacramental de este tiempo, articulando, a través de una progresión cuidadosamente ordenada de lecturas, oraciones y signos, el tránsito de las tinieblas a la luz, en correspondencia con la economía salvífica que culmina en Cristo.** El encendido del Cirio Pascual, en este contexto, no es un simple acto ritual, sino una proclamación visible de la victoria del Resucitado, quien, como **"luz del mundo"** (cf. Juan 8:12), disipa definitivamente la oscuridad del pecado y de la muerte. Su permanencia encendida a lo largo de los cincuenta días pascuales subraya la continuidad de la presencia glorificada de Cristo en medio de su Iglesia,

no como memoria estática, sino como realidad operante que ilumina, guía y vivifica a la comunidad creyente en su peregrinación histórica.

El tono litúrgico propio de la Pascua se configura en deliberado contraste con la sobriedad penitencial de la Cuaresma, estableciendo una transición que no solo es perceptible en lo ceremonial, sino que responde a una lógica teológica profundamente arraigada en el misterio celebrado. El uso de vestiduras blancas o doradas, la riqueza sonora de la música jubilosa y la restauración plena del “Aleluya” en la proclamación y en el canto litúrgico —según las disposiciones de la Iglesia de Inglaterra— no constituyen básicos elementos ornamentales, sino expresiones sacramentales de la alegría escatológica que dimana de la resurrección de Cristo. Este cambio de tonalidad litúrgica manifiesta, en clave simbólica, la transición de la economía del duelo a la de la vida glorificada, en la que la Iglesia no solo recuerda la victoria sobre la muerte, sino que participa de ella. **Así, la celebración pascual hace visible la irrupción decisiva de la vida divina en el ámbito de la mortalidad, proclamando que la muerte ha sido definitivamente vencida y que la nueva creación ha sido inaugurada en el Resucitado.**

El leccionario anglicano dispone las lecturas dominicales del tiempo pascual conforme a una progresión pedagógica y teológica que conduce a la Iglesia desde el acontecimiento fundacional de la resurrección hacia la plena asimilación de sus implicaciones misionales. Desde el testimonio inaugural del sepulcro vacío (Juan 20:1-10; Marcos 16:1-8), que plantea el signo en su forma más sobria y abierta, hasta las diversas apariciones del Resucitado (cf. Lucas 24; Juan 20–21), **el itinerario litúrgico configura un proceso de iluminación en el que la comprensión de los discípulos se va profundizando gradualmente.** En este marco, la figura de Tomás alcanza un relieve paradigmático, **su tránsito desde la reserva crítica hasta la confesión cristológica —«¡Señor mío y Dios mío!» (Juan 20:28)— no solo resuelve una tensión individual, sino que anticipa la bienaventuranza de aquellos que creerán sin haber visto.** De manera complementaria, el encuentro con Pedro en la ribera del lago (Juan 21) articula una dimensión eclesiológica decisiva, en la que **la restauración personal se integra inseparablemente con el mandato pastoral, revelando que la experiencia pascual no culmina en la contemplación, sino que se despliega en el envío y en la responsabilidad de apacentar el rebaño de Cristo.**

La Estación de Pascua en el Leccionario Anglicano: Del Sepulcro Vacío a la Misión Viva

Día festivo	Significado teológico	Versículo clave	Enseñanza central	Puente con el Antiguo Testamento	Aplicación práctica
Día de Pascua (Juan 20:1-	Proclamación del triunfo de Cristo	“No está aquí, pues ha	La resurrección inaugura	Génesis 1:3 (la luz que vence	Vivir en la certeza de que la muerte

Día festivo	Significado teológico	Versículo clave	Enseñanza central	Puente con el Antiguo Testamento	Aplicación práctica
10; Marcos 16:1-8)	sobre la muerte; inicio de la nueva creación	resucitado " (Marcos 16:6)	una nueva realidad que trasciende la muerte	las tinieblas); Oseas 13:14	no tiene la última palabra
Lunes de Pascua (Lucas 24:13-35)	Cristo se revela en el camino y en la Escritura	"¿No ardía nuestro corazón...?" (Lucas 24:32)	El Resucitado se da a conocer en la Palabra y en la comunión	Deuteronomio 6:6-7 (la enseñanza en el camino)	Cultivar una vida de meditación bíblica y comunión eclesial
Martes de Pascua (Lucas 24:36-48)	Cristo resucitado confirma la fe y envía a sus testigos	"Vosotros sois testigos de estas cosas" (Lucas 24:48)	La resurrección fundamenta la misión apostólica	Isaías 43:10 (ser testigos del Señor)	Asumir la responsabilidad de testificar con palabra y vida
Primera Dominica después de Pascua (Juan 20:19-23)	Cristo otorga paz y el Espíritu a la Iglesia	"Recibid el Espíritu Santo" (Juan 20:22)	La paz pascual se manifiesta en el envío y la reconciliación	Génesis 2:7 (Dios sopla aliento de vida)	Vivir como instrumentos de paz y perdón
Segunda Dominica después de Pascua (Juan 10:11-16)	Cristo como el Buen Pastor resucitado	"Yo soy el buen pastor" (Juan 10:11)	El Resucitado guía, protege y da su vida por su pueblo	Salmo 23; Ezequiel 34	Confiar en la guía de Cristo y vivir en obediencia
Tercera Dominica después de Pascua (Juan 16:16-22)	El dolor transformado en gozo pascual	"Vuestro gozo nadie os lo quitará" (Juan 16:22)	La resurrección convierte el sufrimiento en alegría permanente	Salmo 30:5 (el lloro se transforma en gozo)	Perseverar en medio de la prueba con esperanza

Día festivo	Significado teológico	Versículo clave	Enseñanza central	Puente con el Antiguo Testamento	Aplicación práctica
Cuarta Domínica después de Pascua (Juan 16:5-15)	Promesa del Espíritu Santo como Consolador	“Él os guiará a toda la verdad” (Juan 16:13)	El Espíritu aplica la obra de Cristo en la vida del creyente	Joel 2:28 (derramamiento del Espíritu)	Buscar la guía del Espíritu en toda decisión
Quinta Domínica de Pascua (Rogación) (Juan 16:23-33)	Confianza en la oración y victoria en Cristo	“Confiad, yo he vencido al mundo” (Juan 16:33)	La vida pascual se sostiene en la oración y en la victoria de Cristo	2 Crónicas 7:14 (llamado a la oración)	Orar con fe confiando en la soberanía de Dios

V. Del Sepulcro Vacío a la Misión Viva: Implicaciones Eclesiales

La Estación de Pascua no se agota en la contemplación del sepulcro vacío, sino que **se proyecta necesariamente hacia la dimensión misional que define la identidad y vocación de la Iglesia**. El acontecimiento de la resurrección, en cuanto manifestación suprema del poder redentor de Dios, no solo revela una verdad para ser creída, sino que inaugura una dinámica para ser encarnada y proclamada. En este horizonte, la palabra del Resucitado —**«Como me envió el Padre, así también yo os envío» (Juan 20:21)**— establece una correspondencia teológica entre la misión del Hijo y la misión de la Iglesia, de modo que esta última no actúa por iniciativa propia, **sino como prolongación histórica del envío trinitario**.

Tal envío no constituye un añadido extrínseco a la experiencia pascual, sino su consecuencia intrínseca, **quien ha sido alcanzado por la vida del Resucitado es simultáneamente incorporado a su misión**. La Pascua, por tanto, no solo transforma la comprensión de la realidad, sino que redefine la existencia misma del creyente en términos de testimonio, servicio y proclamación. Así, la Iglesia, vivificada por el poder de la resurrección y sostenida por la presencia del Espíritu, es enviada al mundo como signo eficaz del Reino, **llamada a hacer visible, en medio de la historia, la victoria de Cristo sobre el pecado, el mundo, el diablo y la muerte**.

En la tradición anglicana, la vida eclesial es entendida como una inserción real y continua en esta dinámica misional, sostenida y configurada por la centralidad normativa de la Palabra y la eficacia sacramental de los signos instituidos por Cristo. En este marco, la Iglesia no se concibe como sólo, la depositaria de una memoria

doctrinal, **sino como comunidad vivificada por la acción presente de Dios, en la que la proclamación del Evangelio y la administración de los sacramentos constituyen los medios ordinarios mediante los cuales la gracia pascual es comunicada y actualizada.** La resurrección, por consiguiente, no solo fundamenta la esperanza escatológica, sino que opera como principio activo de transformación en la existencia histórica del creyente, capacitándolo para vivir conforme a la nueva realidad inaugurada en Cristo. **De este modo, la Iglesia se manifiesta en el mundo como testigo vivo del poder regenerador de Dios, llamada a encarnar, en su vida y misión, la presencia eficaz del Resucitado que renueva todas las cosas.**

El Cirio Pascual, encendido en el contexto de cada celebración durante este tiempo litúrgico, trasciende su función conmemorativa para constituirse en signo sacramental de una presencia real y operante. No se limita a evocar un acontecimiento pretérito, sino que señala, de manera visible, la continuidad de la acción del Resucitado en medio de su Iglesia, iluminando su peregrinación histórica y orientando su discernimiento espiritual. En estrecha correspondencia, la proclamación del Evangelio a lo largo de la Estación de Pascua insiste en que la resurrección no puede ser reducida a una formulación doctrinal abstracta, sino que **se impone como una realidad eficaz que reconfigura radicalmente la existencia humana, redefiniendo tanto la identidad del creyente como la vocación eclesial en términos de participación activa en la vida nueva inaugurada por Cristo.**

Conclusión:

La Estación de Pascua, en el marco de la tradición anglicana, se configura como un tiempo de densidad teológica y vital en el que convergen, de manera orgánica, la memoria, la celebración y la participación efectiva en el misterio central de la fe cristiana. Desde su matriz tipológica en la Pascua veterotestamentaria —marcada por el sacrificio, la liberación y el pacto— hasta su consumación en la obra redentora de Cristo, la Pascua se revela como el eje hermenéutico que articula la totalidad de la economía de la salvación. **La resurrección no se presenta como un episodio aislado, sino como el acontecimiento definitivo que ilumina retrospectivamente la historia de Israel y proyecta hacia adelante la esperanza escatológica de la nueva creación.**

En su desarrollo litúrgico y doctrinal, este tiempo despliega una pedagogía eclesial que conduce progresivamente desde el signo inaugural del sepulcro vacío hacia la comprensión plena de la misión en el poder del Espíritu. La unidad de los cincuenta días pascuales —que integra resurrección, ascensión y Pentecostés— manifiesta que la obra de Cristo no solo ha sido consumada, sino también aplicada y comunicada a la Iglesia, constituyéndola como comunidad vivificada, enviada y sostenida por la gracia. **Así, la liturgia anglicana, enraizada en la Escritura y normada por**

su tradición, se convierte en el espacio donde esta realidad es no solo proclamada, sino experimentada y encarnada.

En consecuencia, el **"Gran Tiempo de Pascua"** no puede reducirse a una extensión festiva del Domingo de Resurrección, sino que debe ser comprendido como una escuela de formación espiritual y teológica, en la que **el creyente es conformado a la vida del Resucitado**. En este itinerario, la Iglesia es llamada a recorrer continuamente el tránsito que va del asombro ante el sepulcro vacío a la fidelidad en la misión viva, reconociendo que la fe pascual no culmina en la contemplación, sino que se realiza en el testimonio. **De este modo, arraigada en la victoria de Cristo y fortalecida por la acción del Espíritu, la comunidad cristiana proclama con gozo sobrio y convicción firme que el Señor ha resucitado, y que en Él se ha inaugurado la renovación definitiva de todas las cosas.**

Pascua de Resurrección

Día de Pascua



Juan 20:1-10 - Marcos 16:1-8

RESUCITADOS CON CRISTO: DEL SEPULCRO VACÍO A LA VIDA RENOVADA

DEVOCIÓN PARA EL DÍA DE PASCUA

Oración inicial:

Oh Señor eterno y glorioso, que en la aurora de este día santo venciste las tinieblas de la muerte y manifestaste la luz incorruptible de la vida en tu Hijo Jesucristo; concede a tu Iglesia contemplar con fe viva el misterio de la resurrección, para que, siendo iluminados por tu Espíritu Santo, podamos andar en novedad de vida y proclamar con gozo reverente tu victoria. Por Jesucristo nuestro Señor. Amén.

Colecta del Día:

DIOS Todopoderoso, que por tu unigénito Hijo Jesucristo triunfaste de la muerte, y nos abriste la puerta de la vida eterna; Suplicámoste humildemente que, así como por medio de tu gracia especial, nos inspiras buenos deseos, así también con tu continuo auxilio podamos llevarlos a debido efecto; mediante Jesucristo nuestro Señor, que contigo y el Espíritu Santo es siempre un solo Dios, que vive y reina por los siglos de los siglos. Amén.

Meditación:

La Colecta del Día articula con rigor teológico el núcleo del misterio pascual al afirmar que Dios, por medio de su Hijo unigénito, no solo ha vencido la muerte, sino que ha abierto efectivamente el acceso a la vida eterna, **estableciendo así una transición ontológica desde la condición caída hacia la comunión restaurada con Él**; este lenguaje remite de manera directa al testimonio veterotestamentario del Dios que ejerce dominio soberano sobre la muerte (cf. Oseas 13:14) y que manifiesta su poder vivificante en imágenes proféticas como la restauración de los huesos secos (Ezequiel 37), **donde la vida no surge de la capacidad humana, sino del aliento divino**; en consonancia con la tradición anglicana, esta obra no debe entenderse como una básica declaración forense desvinculada de la transformación interior, sino como una gracia eficaz que, conforme al Artículo XVII de los Treinta y Nueve Artículos, no solo convoca al ser humano, sino que lo capacita para responder en obediencia, de modo que la Colecta, lejos de limitarse a una conmemoración histórica, se configura como una súplica por la continuidad operativa de la acción redentora de Dios en la vida concreta del creyente.

La epístola (Colosenses 3:1-7) profundiza esta realidad trasladándola al ámbito existencial mediante una formulación que presupone una participación real en la

resurrección de Cristo, **“Si, pues, habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba”**; el verbo griego συνηγέρθητε (*synēgérthēte*, “habéis sido resucitados juntamente”) en voz pasiva indica una acción divina que incorpora al creyente en la vida del Resucitado, estableciendo una unión que no es simplemente simbólica, sino pactual y transformadora, en continuidad con la promesa de Jeremías 31:33, donde la ley deja de ser externa para inscribirse en el corazón; en este sentido, la interpretación patristica, como la de San Agustín —quien afirma que “la resurrección de Cristo es la vida nueva de los creyentes” (Sermón 229)—, subraya el carácter ontológico de esta participación, evidenciando que la exhortación paulina a hacer morir lo terrenal no responde a un imperativo moral autónomo, sino a la exigencia de coherencia con una identidad ya redefinida por la gracia, en la cual la vida del creyente queda **“escondida con Cristo en Dios” (Colosenses 3:3)**.

El evangelio (Juan 20:1-10), por su parte, introduce el fundamento histórico y teológico de esta transformación mediante el signo del sepulcro vacío, cuya estructura narrativa —María ve, Pedro observa, el discípulo amado cree— revela un proceso progresivo de comprensión que culmina en la fe; el uso del verbo griego ἐπίστευσεν (*epístēusen*, “creyó”) en aoristo señala un acto decisivo de adhesión interior que no se deriva de una evidencia empírica concluyente, sino de la interpretación del signo a la luz de la revelación divina; como observa San Juan Crisóstomo en su Homilía 85 sobre el Evangelio de Juan, **la disposición ordenada de los lienzos no sugiere una sustracción violenta, sino una acción soberana que testimonia la resurrección**, de modo que el sepulcro vacío se convierte en un espacio teológico donde la ausencia del cuerpo no indica pérdida, sino victoria, confirmando que la puerta de la vida eterna, proclamada en la Colecta, ha sido verdaderamente abierta en el acontecimiento pascual.

De este modo, la Colecta, la epístola y el evangelio convergen en una unidad teológica coherente que afirma que la resurrección de Cristo no solo inaugura una nueva realidad escatológica, sino que establece una exigencia existencial inseparable de la gracia que la origina, de tal manera que la misma potencia divina que abre el acceso a la vida eterna es la que habilita al creyente para vivir conforme a ella; en consecuencia, la Pascua no puede ser reducida a una celebración litúrgica desligada de la vida, sino que se presenta como una vocación permanente en la que el creyente, incorporado a Cristo, **es llamado a manifestar en su existencia cotidiana la realidad de la vida nueva que ha recibido**.

Lectura orante de la Palabra:

Oh Señor resucitado, al contemplar el testimonio apostólico que nos llama a buscar las cosas de arriba, reconocemos que nuestra vida está escondida contigo en Dios (Colosenses 3:3). Así como en el principio separaste la luz de las tinieblas (Génesis 1:4), ahora nos llamas a abandonar las obras de la oscuridad para revestirnos de tu luz (Romanos 13:12). Concédenos, por tu Espíritu, mortificar aquello que pertenece

a la vieja naturaleza, para que en nosotros se manifieste la vida nueva que has inaugurado.

Y al acercarnos al sepulcro vacío, aprendemos que tu obra precede nuestra comprensión. Así como abriste el mar delante de Israel (Éxodo 14:21), has removido la piedra que sellaba la muerte, mostrando que nada puede resistir tu poder. Danos ojos para ver y corazones para creer, de modo que, al igual que el discípulo amado, podamos reconocer en los signos de tu obra la realidad gloriosa de tu resurrección. Haz que esta contemplación no permanezca en silencio, sino que se convierta en testimonio vivo. Como los profetas anunciaron la restauración (Isaías 52:7), y como los apóstoles proclamaron tu victoria, así también nosotros seamos enviados como heraldos de la vida eterna que has abierto para todos los que creen.

Preguntas para reflexionar:

1. Desde la Colecta:

¿Permito que la gracia de Dios no solo inspire mis deseos, sino que los lleve a su cumplimiento en una vida transformada?

2. Desde la Epístola:

¿Estoy buscando verdaderamente las cosas de arriba, o sigo aferrado a lo terrenal que Cristo ha llamado a dejar?

3. Desde el Evangelio:

¿He aprendido a interpretar los signos de Dios a la luz de la Escritura, de modo que mi ver conduzca a un creer auténtico?

Aplicaciones prácticas:

1. Desde la Colecta:

Cultivar una vida de oración constante, reconociendo que toda obra buena comienza y se perfecciona por la gracia divina (cf. Filipenses 2:13).

2. Desde la Epístola:

Ejercitar diariamente la mortificación del pecado y la búsqueda consciente de una vida orientada hacia Cristo, mediante la disciplina espiritual y la participación en los sacramentos.

3. Desde el Evangelio:

Desarrollar una lectura fiel de la Escritura que permita discernir la obra de Dios en la realidad cotidiana, fortaleciendo así una fe que interpreta correctamente los signos.

Oración final:

Oh Dios de vida y de gloria, que en la resurrección de tu Hijo has manifestado tu poder y fidelidad, concédenos vivir conforme a la nueva realidad que has inaugurado. Que tu gracia, que despierta en nosotros santos deseos, los lleve a su cumplimiento por la obra continua de tu Espíritu. Haz que, contemplando el sepulcro vacío, creamos con fe firme, y que, siendo resucitados con Cristo, busquemos las cosas de arriba, donde Él está sentado a tu diestra. Y así, transformados por tu gracia, seamos testigos fieles de tu victoria en medio del mundo, proclamando con nuestras vidas que la muerte ha sido vencida y que la vida eterna ha sido abierta en Jesucristo nuestro Señor, quien vive y reina contigo y el Espíritu Santo, un solo Dios, por los siglos de los siglos.

Amén.

DEL SEPULCRO VACÍO A LA FE VIVA: VER Y CREER EN LA LUZ DE LA RESURRECCIÓN

SERMÓN PARA EL DÍA DE PASCUA EN LA ESTACIÓN DE PASCUA DE RESURRECCIÓN

“El primer día de la semana, María Magdalena fue de mañana, siendo aún oscuro, al sepulcro; y vio quitada la piedra del sepulcro. ² Entonces corrió, y fue a Simón Pedro y al otro discípulo, aquel al que amaba Jesús, y les dijo: Se han llevado del sepulcro al Señor, y no sabemos dónde le han puesto. ³ Y salieron Pedro y el otro discípulo, y fueron al sepulcro. ⁴ Corrían los dos juntos; pero el otro discípulo corrió más aprisa que Pedro, y llegó primero al sepulcro. ⁵ Y bajándose a mirar, vio los lienzos puestos allí, pero no entró. ⁶ Luego llegó Simón Pedro tras él, y entró en el sepulcro, y vio los lienzos puestos allí, ⁷ y el sudario, que había estado sobre la cabeza de Jesús, no puesto con los lienzos, sino enrollado en un lugar aparte. ⁸ Entonces entró también el otro discípulo, que había venido primero al sepulcro; y vio, y creyó. ⁹ Porque aún no habían entendido la Escritura, que era necesario que él resucitase de los muertos. ¹⁰ Y volvieron los discípulos a los suyos” (Juan 20:1-10).

“Juan no solo vio el sepulcro vacío, sino que comprendió lo que aún no había sido enseñado claramente: que Cristo había resucitado; pues los lienzos, puestos con orden, no indicaban robo, sino victoria”. (San Juan Crisóstomo, en su *Homilía sobre el Evangelio de Juan* Hom. 85)

Introducción:

El relato de Juan 20:1-10 nos sitúa ante el umbral del misterio pascual en su expresión más sobria y, a la vez, más teológicamente densa, **el sepulcro vacío**. Lejos de constituir solo una crónica de acontecimientos extraordinarios, el evangelista articula una proclamación revelacional en la que convergen historia, signo y cumplimiento. Nos encontramos ante el amanecer de una realidad escatológica, **no solo ha ocurrido algo en la tumba de Jesús, sino que en ese acontecimiento penetra el principio de la nueva creación, anticipada desde los oráculos proféticos y consumada en la obra redentora del Hijo**.

La indicación temporal —“**el primer día de la semana... siendo aún oscuro**”— no cumple una función puramente descriptiva, sino simbólica y teológica. La oscuridad persistente no solo envuelve el escenario, sino que refleja la condición hermenéutica de los discípulos, ven, pero aún no comprenden; observan los signos, pero carecen de la clave escriturística que los ilumine. **En este contexto, el tránsito de las tinieblas a la luz no es únicamente cronológico, sino**

epistemológico y espiritual. La fe pascual no emerge de la evidencia empírica en sí misma, sino de la interpretación revelada de esa evidencia.

El desarrollo narrativo revela una progresión cuidadosamente estructurada que responde a una intencionalidad teológica precisa. María Magdalena percibe la ausencia; Pedro examina los indicios; el discípulo amado contempla y cree. Este movimiento no describe simplemente reacciones individuales, sino etapas en la génesis de la fe apostólica. El texto subraya, mediante los verbos griegos empleados —*βλέπει* (mirar), *θεωρεῖ* (observar atentamente), *εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν* (ver con comprensión y creer)—, una profundización en la percepción que culmina en la adhesión de la fe. Así, el evangelista enseña que la resurrección no se impone como una conclusión inevitable, sino que se discierne como verdad revelada.

No obstante, el versículo 9 introduce una tensión hermenéutica de singular relevancia, **“porque aún no habían entendido la Escritura, que era necesario (δεῖ) que Él resucitase de los muertos”**. Este δεῖ no expresa solo conveniencia, sino necesidad divina, arraigada en el decreto eterno de Dios. La resurrección, por tanto, no es un desenlace contingente, **sino el cumplimiento ineludible del testimonio veterotestamentario, “no dejarás mi alma en el Seol” (Salmo 16:10); “verá linaje, vivirá por largos días” (Isaías 53:10); “nos dará vida después de dos días; al tercer día nos resucitará” (Oseas 6:2)**. La incompreensión inicial de los discípulos pone de relieve un principio fundamental de la teología reformada, **la Escritura no solo anuncia la obra de Dios, sino que constituye la clave indispensable para su correcta interpretación**.

En consecuencia, este pasaje no solo relata el descubrimiento del sepulcro vacío, sino que establece el paradigma de la fe cristiana, **una fe que, asistida por la revelación divina, discierne en los signos históricos la acción soberana de Dios**. Así, el tránsito del sepulcro vacío a la fe viva no es automático ni superficial, sino el fruto de una iluminación progresiva en la que la Palabra escrita y el testimonio apostólico convergen para dar lugar a la confesión pascual de la Iglesia.

1. El Sepulcro Vacío: Señal de una Obra Divina (vv. 1-2). El primer día de la semana, María Magdalena fue de mañana, siendo aún oscuro, al sepulcro; y vio quitada la piedra del sepulcro. ² Entonces corrió, y fue a Simón Pedro y al otro discípulo, aquel al que amaba Jesús, y les dijo: Se han llevado del sepulcro al Señor, y no sabemos dónde le han puesto.

Los versículos iniciales del capítulo veinte del Evangelio según Juan configuran una perícopa de notable profundidad teológica y precisión literaria, en la cual el sepulcro vacío es presentado como el primer signo histórico de la resurrección, aunque aún velado en su pleno significado para quienes lo contemplan. El evangelista, fiel a su método teológico, no ofrece una demostración inmediata ni concluyente, sino que dispone cuidadosamente los elementos narrativos para conducir al lector desde la

constatación del hecho hacia la necesidad de su interpretación. De este modo, el texto sitúa tanto a los discípulos como al lector en un mismo horizonte hermenéutico, caracterizado por la tensión entre lo que se percibe y lo que aún no se comprende. La sobriedad del relato no implica simplicidad, sino una economía expresiva que intensifica su profundidad. **Cada detalle —la hora temprana, la oscuridad persistente, la piedra removida— posee una función significativa dentro del entramado teológico del pasaje.** María Magdalena, cuya presencia encarna la fidelidad perseverante incluso en medio del aparente fracaso, es presentada como la primera testigo del signo inaugural. Sin embargo, su experiencia no desemboca en una confesión de fe, sino en una interpretación provisional que evidencia la insuficiencia de la percepción empírica cuando no está iluminada por la revelación. **Así, el texto establece desde su inicio una distinción esencial entre la aprehensión sensorial del acontecimiento y su discernimiento teológico, inaugurando un proceso progresivo que culminará en la fe pascual.**

Esta sección introduce, además, una tensión hermenéutica de carácter fundamental, **la simultaneidad entre la consumación objetiva de la obra redentora de Dios y la incapacidad humana para reconocerla en ausencia de la clave interpretativa proporcionada por la Escritura.** La resurrección ha tenido lugar; sin embargo, su significado permanece oculto para quienes aún no han sido instruidos en la necesidad (*δεῖ*) de su cumplimiento. En este sentido, el sepulcro vacío no representa una ausencia carente de sentido, sino un locus teológico en el que comienza a revelarse, de manera incipiente, la victoria divina sobre la muerte, requiriendo una lectura que trascienda los límites de la observación inmediata.

En consecuencia, el lector es invitado a contemplar este escenario no como el epílogo de una tragedia, sino como el punto de inflexión donde irrumpe la nueva creación. La tumba abierta no solo señala que el cuerpo ya no está, **sino que testimonia, de forma silenciosa pero elocuente, que la muerte ha sido vencida conforme al designio eterno de Dios.** Así, este signo inaugural se erige como umbral interpretativo, un llamado a transitar desde la constatación del hecho hacia la comprensión de su significado redentor, donde la fe, fundada en la Escritura, reconoce en el sepulcro vacío la manifestación inicial de la vida resucitada.

1.1. La iniciativa de Dios en medio de la oscuridad.

El inicio del relato joánico se distingue por una formulación lingüística de notable precisión que, lejos de limitarse a una indicación cronológica, introduce al lector en una dimensión teológica de singular profundidad: “El primer día de la semana... siendo aún oscuro” (Juan 20:1). El texto griego —*πρωὴ σκοτίας ἐστὶ οὕσης* (*prōi skotías ēti oúsēs*)—, cuya traducción literal es **“muy de mañana, estando todavía la oscuridad”**, presenta una construcción en genitivo absoluto (*σκοτίας... οὕσης*) que no solo describe el trasfondo temporal de la acción, sino que subraya una condición persistente que envuelve la escena. No se trata, por tanto, de una simple

referencia ambiental, sino de una clave interpretativa que sitúa el acontecimiento pascual en medio de una realidad aún no iluminada.

El término *σκοτία* (*skotía*), recurrente en la teología joánica, posee una carga semántica que trasciende lo físico para designar la condición espiritual de alienación, ignorancia y resistencia frente a la revelación divina. Desde el prólogo del Evangelio se establece esta oposición fundamental, **“la luz resplandece en las tinieblas, y las tinieblas no la vencieron” (Juan 1:5)**. En consecuencia, la mención de la oscuridad en este contexto no solo refleja el momento del día, sino la situación existencial de los discípulos tras la crucifixión, **una condición marcada por el desconcierto, el duelo y la incapacidad de interpretar adecuadamente los acontecimientos a la luz del designio de Dios**.

Sin embargo, esta oscuridad no posee carácter definitivo, sino que constituye el escenario en el cual se manifiesta la iniciativa soberana de Dios. La resurrección no ocurre como resultado de la expectativa humana ni como respuesta a la fe de los discípulos, sino que precede toda percepción y comprensión. Cuando María Magdalena se dirige al sepulcro, la obra redentora ya ha sido consumada. Este orden revela un principio teológico esencial, **la acción divina antecede a la fe humana y la hace posible**. La gracia, en este sentido, no es reactiva, sino originaria; no depende del entendimiento humano, sino que lo fundamenta y lo despierta.

La expresión “el primer día de la semana” —*τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων* (*tē dē miâ tōn sabbátōn*)— introduce una dimensión tipológica que remite de manera directa al relato de la creación en Génesis. Este paralelismo no es fortuito, sino teológicamente intencionado, así como el primer día en Génesis 1:3 marca la irrupción de la luz sobre las tinieblas primordiales mediante la palabra creadora de Dios, ahora la resurrección de Cristo inaugura una nueva creación en la que la vida vence definitivamente a la muerte. El mismo Logos por quien todas las cosas fueron hechas (Juan 1:3) es quien, al resucitar, da inicio a la renovación de la creación caída, conforme al testimonio apostólico: **“de modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura es” (2 Corintios 5:17)**.

Esta correspondencia encuentra resonancia en el testimonio profético del Antiguo Testamento. Isaías anticipa la irrupción de la luz en medio de la oscuridad, **“Levántate, resplandece; porque ha venido tu luz” (Isaías 60:1)**, mientras que el Salmo 30:5 articula el tránsito del sufrimiento a la restauración, **“Por la noche durará el lloro, y a la mañana vendrá la alegría”**. Estos textos no solo prefiguran el acontecimiento pascual, sino que establecen un patrón teológico en el cual la intervención de Dios transforma radicalmente la condición humana, llevando de la aflicción a la vida.

En el Nuevo Testamento, esta dinámica se amplía hasta adquirir una dimensión existencial y universal. El apóstol Pablo, al afirmar que Dios **“resplandeció en**

nuestros corazones” (2 Corintios 4:6), establece una continuidad entre la creación original, la resurrección de Cristo y la iluminación del creyente. De igual modo, la exhortación en Efesios 5:8 —**“en otro tiempo erais tinieblas, mas ahora sois luz en el Señor”**— pone de manifiesto que la experiencia pascual no se limita a un evento histórico, sino que se actualiza en la transformación espiritual de quienes participan en la vida de Cristo.

En este marco, la figura de María Magdalena adquiere un significado representativo. Su desplazamiento hacia el sepulcro en medio de la oscuridad no procede de una comprensión plena, sino de una fidelidad que persevera aun en la ausencia de claridad. Ella se dirige al lugar donde Dios ha actuado sin saberlo aún, encarnando así la tensión entre desconocimiento y búsqueda que caracteriza la experiencia de fe en su estado inicial. **En ello se revela que la iniciativa divina no anula la acción humana, sino que la precede, la convoca y la orienta hacia su cumplimiento.**

Por consiguiente, la persistencia de la oscuridad en el momento de su llegada no contradice la realidad de la luz, sino que resalta su carácter revelacional. La luz ya ha irrumpido en la resurrección, aunque todavía no ha sido plenamente percibida ni comprendida. Este desfase entre la acción divina y su reconocimiento humano constituye un elemento central de la teología joánica, **Dios obra en la historia de manera decisiva antes de ser plenamente entendido.**

Así, el texto invita a reconocer que la obra redentora de Dios no depende de la inmediatez de nuestra comprensión, sino de la fidelidad de su propósito eterno. **La resurrección acontece en la oscuridad de la percepción humana, no para permanecer oculta, sino para ser progresivamente revelada a través de la Escritura y la fe.** En este sentido, el creyente es llamado a confiar en que, aun cuando la oscuridad parezca persistir, la luz de la nueva creación ya ha sido encendida y, en el tiempo de Dios, se manifestará con plena claridad.

Pregunta escudriñadora:

¿Reconozco las áreas de mi vida donde aún camino en oscuridad, sin percibir la obra ya iniciada por Dios?

Aplicación práctica:

El creyente está llamado a perseverar en su acercamiento a Dios aun cuando la comprensión sea limitada, confiando en que la luz de su obra redentora ya ha irrumpido y, en el tiempo oportuno, será plenamente revelada a aquellos que le buscan con fidelidad.

1.2. La interpretación inicial desde la incredulidad

La reacción inmediata de María Magdalena ante el sepulcro abierto no constituye únicamente una respuesta afectiva, sino que revela una interpretación teológica incipiente, todavía condicionada por las categorías limitadas de la experiencia humana. El texto griego recoge su declaración: *ἤραν τὸν κύριον ἐκ τοῦ μνημείου* (*êran tôn kýrion ek tou mnēmeíou*), cuya traducción literal es: "han quitado al Señor del sepulcro" (Juan 20:2). El verbo *ἤραν* (*êran*), aoristo activo de *αἶρω*, denota una acción puntual ya consumada, atribuida implícitamente a agentes indeterminados. Esta formulación presupone una explicación naturalista del acontecimiento, **la ausencia del cuerpo es interpretada como resultado de una intervención externa, dentro del horizonte de lo empíricamente verificable.**

A esta afirmación se añade: *οὐκ οἶδμεν ποῦ ἔθηκαν αὐτόν* (*ouk oídamen pou éthēkan autón*), "no sabemos dónde le han puesto". El uso del plural (*οἶδμεν*, "sabemos") introduce una dimensión comunitaria que sugiere la extensión de esta interpretación entre los discípulos. El verbo *οἶδα* (*oída*), en forma perfecta, indica un conocimiento que debería ser estable y definido; sin embargo, su negación subraya la carencia de comprensión. Así, el evangelista evidencia que, aun frente a un signo extraordinario, la mente humana **tiende a recurrir a explicaciones que permanecen dentro de los límites de lo plausible, sin abrirse a la irrupción de lo divino.**

Esta reacción no debe interpretarse como una negación deliberada de la acción de Dios, sino como una percepción aún no iluminada por la revelación pascual. María no rechaza la posibilidad de una intervención divina, pero carece de las categorías teológicas necesarias para reconocerla. Su lectura del acontecimiento está determinada por la experiencia inmediata de la muerte, donde la pérdida irreversible constituye el marco interpretativo predominante. **En consecuencia, el sepulcro vacío no es percibido como signo de vida, sino como evidencia de una nueva ausencia.**

Este patrón hermenéutico encuentra un paralelo significativo en la historia de Israel. En Éxodo 14:11, frente a la amenaza del ejército egipcio, el pueblo interpreta la liberación divina desde el temor: **"¿No había sepulcros en Egipto...?"** A pesar de haber sido testigos de las obras poderosas de Dios, su percepción permanece condicionada por la inmediatez del peligro. De modo análogo, María interpreta el signo pascual desde la lógica de la pérdida, no desde la promesa de la vida. La memoria del sufrimiento reciente eclipsa la posibilidad de una intervención redentora.

La tradición profética también aborda esta limitación perceptiva. En 2 Reyes 6:17, el siervo de Eliseo **es incapaz de ver la protección divina hasta que sus ojos son abiertos por intervención de Dios.** Este episodio ilustra que la dificultad no reside en la ausencia de la acción divina, sino en **la incapacidad humana para**

percibirla sin iluminación sobrenatural. De igual forma, Isaías 55:8-9 establece la distancia entre los pensamientos humanos y los divinos, subrayando la necesidad de una revelación que reoriente la comprensión.

En el ámbito del Nuevo Testamento, esta tensión se mantiene. En Lucas 24:25, el Cristo resucitado reprende a los discípulos por su lentitud para creer el testimonio profético, evidenciando que la incredulidad no proviene de la falta de evidencia, sino de la incapacidad de interpretarla correctamente. **Asimismo, Juan 12:16 señala que los discípulos no comprendieron plenamente los acontecimientos hasta después de la glorificación de Jesús, lo que confirma que la fe auténtica implica una iluminación progresiva que integra el acontecimiento con la Escritura.**

En este contexto, la reacción de María Magdalena se erige como un reflejo paradigmático de la condición humana, **frente a los signos de Dios, la interpretación inicial suele estar mediada por el temor, la experiencia previa y las limitaciones del entendimiento.** No se trata de un rechazo consciente, sino de una insuficiencia hermenéutica que impide reconocer la novedad radical del obrar divino. Por ello, la fe pascual no consiste únicamente en la constatación de hechos, sino en su discernimiento a la luz de la revelación.

El texto, por tanto, confronta al lector con una tendencia constante, reducir la acción de Dios a categorías que excluyen lo sobrenatural. La resurrección, en cuanto acontecimiento absolutamente singular, desborda los marcos interpretativos ordinarios y exige una renovación del entendimiento conforme a la Palabra. **Solo cuando la percepción es iluminada por la revelación, el signo deja de ser ambiguo y se convierte en testimonio de vida.**

Así, la interpretación inicial desde la incredulidad no representa el final del proceso, sino su punto de partida. Es el ámbito donde la gracia comienza a obrar, transformando progresivamente la comprensión humana **hasta conducirla a la fe plena en el Señor resucitado.**

Pregunta escudriñadora:

¿Interpreto las circunstancias de mi vida desde la fe en la Palabra o desde los límites de mi experiencia y mis temores?

Aplicación práctica:

El creyente está llamado a someter sus percepciones a la autoridad de la revelación divina, cultivando una disposición que permita reinterpretar la realidad a la luz de la Escritura, evitando conclusiones apresuradas que reduzcan el obrar de Dios a explicaciones simplemente humanas.

2. La Evidencia Ordenada: Testimonio de la Resurrección (vv. 3-7). ³ Y salieron Pedro y el otro discípulo, y fueron al sepulcro. ⁴ Corrían los dos juntos; pero el otro discípulo corrió más aprisa que Pedro, y llegó primero al sepulcro. ⁵ Y bajándose a mirar, vio los lienzos puestos allí, pero no entró. ⁶ Luego llegó Simón Pedro tras él, y entró en el sepulcro, y vio los lienzos puestos allí, ⁷ y el sudario, que había estado sobre la cabeza de Jesús, no puesto con los lienzos, sino enrollado en un lugar aparte.

La perícopa comprendida entre los versículos 3 al 7 desarrolla con notable precisión una segunda fase en la progresión del relato pascual, en la cual el signo inicial del sepulcro vacío es sometido a una observación más rigurosa y reflexiva. El evangelista, lejos de reiterar la simple constatación de la ausencia del cuerpo, introduce una dimensión analítica que desplaza el foco narrativo hacia la inspección directa de los discípulos, particularmente de Pedro y del discípulo amado. Este tránsito no solo marca un cambio de perspectiva, sino que establece una profundización en el proceso de discernimiento, donde el hecho observado comienza a adquirir densidad interpretativa.

El movimiento de ambos discípulos hacia el sepulcro, descrito con dinamismo mediante la reiteración del correr (*τρέχειν*), trasciende su carácter descriptivo para asumir una significación teológica. No se trata únicamente de una reacción impulsiva ante la noticia recibida, sino de la expresión de una disposición interior que busca confrontar el acontecimiento en su realidad concreta. Esta prontitud revela una tensión propia del umbral pascual, **el deseo de comprender frente a la insuficiencia de las categorías previas**. Así, el desplazamiento físico se corresponde con un itinerario interior en el que la inquietud inicial se transforma en contemplación atenta.

Sin embargo, el relato no se detiene en la verificación de la ausencia, sino que introduce con deliberada precisión una serie de detalles que configuran una evidencia cualificada. Los lienzos y el sudario no aparecen como elementos secundarios, **sino como signos que requieren interpretación**. La utilización del término griego *κείμενα* para describir los lienzos —dispuestos, yacentes en orden— sugiere una condición de estabilidad y disposición intencional que excluye toda noción de alteración violenta. A ello se añade la mención del sudario, separado y cuidadosamente enrollado, lo cual intensifica la impresión de una acción serena y deliberada, ajena a toda prisa o perturbación.

Esta disposición ordenada no solo invalida cualquier explicación reductiva del acontecimiento, sino que introduce un elemento teológico fundamental, **la resurrección no se manifiesta en el desorden propio de la irrupción caótica, sino en la quietud soberana de una obra consumada**. En este sentido, el sepulcro se convierte en un espacio revelacional donde el orden visible

remite a la acción invisible de Dios, evocando el testimonio veterotestamentario en el que la vida restaurada por el poder divino se caracteriza por la forma, la coherencia y la plenitud (cf. Ezequiel 37).

De este modo, el evangelista configura una escena en la que la evidencia no se impone de manera concluyente, pero sí orienta de forma decisiva hacia una comprensión más profunda del misterio. El sepulcro, lejos de ser un mero indicio de ausencia, se erige como testimonio silencioso de una victoria que no ha sido producida por intervención externa, sino realizada desde la interioridad misma de la vida divina. Así, la evidencia ordenada se presenta como un llamado a trascender la observación inmediata, conduciendo al lector hacia una lectura teológica **en la que el signo visible se convierte en mediación de la realidad invisible que inaugura la resurrección.**

2.1. La diligencia en la búsqueda de la verdad.

El movimiento de Pedro y del discípulo amado hacia el sepulcro, descrito en Juan 20:3-4, constituye una formulación narrativa de notable densidad teológica, en la cual el dinamismo físico expresa una disposición espiritual orientada hacia la verdad. El texto griego señala: **"corrían los dos juntos"** (*ἔτρεχον δὲ οἱ δύο ὁμοῦ, étréchon dè hoi dyo homou*), seguido de la precisión: **"el otro discípulo corrió más aprisa que Pedro"** (*καὶ ὁ ἄλλος μαθητὴς προέδραμεν τάχιον τοῦ Πέτρου, kai ho állos mathētēs proédramen táchion tou Pétrou*). El imperfecto *ἔτρεχον* (*étréchon*) sugiere una acción continua y compartida, mientras que el aoristo *προέδραμεν* (*proédramen*) introduce un acto puntual que intensifica la urgencia del momento. Esta alternancia verbal no solo describe el desplazamiento, sino que revela una tensión interior que impulsa a los discípulos hacia la verificación del acontecimiento.

Este correr, por tanto, no debe entenderse como un detalle incidental, sino como una expresión simbólica de la fe en su fase inicial, **una fe que, aun carente de plena comprensión, se niega a permanecer inerte.** La noticia del sepulcro vacío no genera pasividad, sino búsqueda; no induce resignación, sino aproximación. En este sentido, el evangelista presenta la fe no como una condición estática, sino como un proceso dinámico que implica movimiento hacia la verdad. La inquietud que suscita el signo se convierte en motor de un acercamiento que, aunque todavía no alcanza su plenitud interpretativa, constituye una respuesta genuina a la acción divina.

Este dinamismo encuentra una profunda resonancia en la tradición veterotestamentaria, donde el lenguaje del **"correr"** expresa una disposición interior de prontitud y entrega. El salmista declara, **"Corrí por el camino de tus mandamientos, cuando ensanchaste mi corazón"** (Salmo 119:32), vinculando el movimiento con una transformación interior que capacita para obedecer. De igual modo, Isaías 40:31 afirma que quienes esperan en el Señor

“correrán y no se cansarán”, subrayando que la fortaleza espiritual se manifiesta en una perseverancia activa sostenida por la fidelidad divina. En ambos casos, el desplazamiento físico se convierte en metáfora de una orientación existencial hacia Dios, marcada por la confianza y la obediencia.

En el ámbito del Nuevo Testamento, esta imagen es desarrollada con particular claridad en la teología paulina. El apóstol describe la vida cristiana en términos de una carrera orientada hacia una meta definida, **“prosigo a la meta” (Filipenses 3:14), “corramos con paciencia la carrera que tenemos por delante” (Hebreos 12:1)**. Aquí, el correr no denota precipitación desordenada, sino determinación sostenida, guiada por un propósito escatológico. La diligencia en la búsqueda de la verdad no es, por tanto, un esfuerzo autónomo, sino una respuesta a la gracia que impulsa al creyente hacia la plena participación en la vida de Cristo.

En este marco, la escena joánica adquiere un carácter paradigmático. Pedro y el discípulo amado no permanecen en la incertidumbre derivada del testimonio de María, sino que se dirigen hacia el lugar donde la acción de Dios ha dejado su huella. Aunque su comprensión es aún incompleta, **su disposición a acercarse constituye un elemento esencial en el proceso de revelación**. La fe, en su estado germinal, no exige una claridad total, pero sí una apertura que se manifiesta en la búsqueda activa.

Este principio posee una relevancia teológica fundamental, **la búsqueda diligente no genera la verdad, pero dispone al sujeto para recibirla**. La iniciativa pertenece siempre a Dios, pero la respuesta humana no es anulada, sino convocada. La gracia que precede la comprensión suscita, al mismo tiempo, el movimiento hacia ella, configurando así una dinámica en la que revelación y respuesta se articulan sin confundirse.

En consecuencia, el correr de los discípulos se presenta como una expresión concreta de esta relación, **la verdad pascual no se impone mecánicamente, sino que se revela progresivamente a quienes, movidos por la inquietud y la esperanza, se acercan al lugar donde Dios ha actuado**. De este modo, el texto establece que la fe auténtica no se reduce a una aceptación pasiva, sino que implica una disposición activa que busca, examina y se abre a la revelación, en la certeza de que **toda verdadera comprensión es, en última instancia, don de Dios**.

Pregunta escudriñadora:

¿Busco con diligencia la verdad de Cristo, o me conformo con una comprensión superficial que no me impulsa a profundizar en su revelación?

Aplicación práctica:

El creyente está llamado a cultivar una fe activa que se manifieste en la búsqueda constante de la verdad revelada, mediante el estudio disciplinado de la Escritura, la oración perseverante y la participación en la vida sacramental de la Iglesia, reconociendo que en estos medios Dios continúa dando a conocer la plenitud de su obra redentora.

2.2. Los lienzos: señal de orden y no de robo

La descripción que el evangelista ofrece en Juan 20:6-7 introduce un elemento de singular relevancia teológica, **la disposición de los lienzos funerarios dentro del sepulcro**. El texto griego señala que Pedro “vio los lienzos puestos allí” (*θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα*, *theōreî tà othónia keímena*), y añade que “el sudario... no estaba con los lienzos, sino enrollado en un lugar aparte” (*καὶ τὸ σουδάριον... χωρὶς ἐντετυλιγμένον εἰς ἕνα τόπον, καὶ τὸ soudáριον... khōrìs entetyligménon eis hēna tópon*). El verbo *θεωρεῖ* (*theōreî*, “observa atentamente”) indica una contemplación detenida, distinta de una simple mirada superficial, mientras que el participio *κείμενα* (*keímena*, “yacentes” o “dispuestos”) sugiere una colocación ordenada y estable. Por su parte, *ἐντετυλιγμένον* (*entetyligménon*, “envuelto” o “enrollado cuidadosamente”) refuerza la idea de una disposición deliberada.

Esta precisión descriptiva excluye, por su propia naturaleza, la hipótesis de un robo. Una sustracción precipitada del cuerpo habría implicado desorden, ruptura o dispersión de los lienzos. Sin embargo, lo que se presenta es una escena caracterizada por la serenidad y la intención, **los elementos permanecen, pero el cuerpo ha desaparecido**. Este contraste constituye un testimonio silencioso pero elocuente, **no se trata de una intervención humana caótica, sino de una acción divina que trasciende la lógica de la violencia o la urgencia**. La muerte no ha sido interrumpida desde fuera, sino vencida desde dentro.

El orden observado en el sepulcro no es un detalle accesorio, sino una manifestación del carácter mismo de la obra de Dios. En la Escritura, el orden es un rasgo distintivo de la acción divina. Desde el relato de la creación en Génesis 1, donde Dios transforma el caos (*תְּהוֹ וְבוֹהוּ*, *tohu va-bohu*) en una realidad estructurada y armoniosa, hasta la organización del culto en Israel, la actividad de Dios se caracteriza por su coherencia y propósito. **En este sentido, el sepulcro vacío, lejos de ser un espacio de confusión, se presenta como un lugar donde el orden revela la presencia de una acción soberana.**

Esta conexión se hace particularmente evidente al considerar la visión de Ezequiel 37. En el valle de los huesos secos, Dios no solo devuelve la vida, sino que lo hace mediante un proceso ordenado, **hueso con hueso, tendones, carne y finalmente el aliento**. La restauración no es caótica, sino estructurada, reflejando

la intención divina de recrear plenamente lo que había sido destruido. De manera análoga, en el sepulcro de Cristo, la ausencia del cuerpo no implica desorden, sino la señal de una transformación consumada conforme al designio de Dios.

En el Nuevo Testamento, esta dimensión del orden divino se reafirma en la enseñanza apostólica. El apóstol Pablo declara que **“Dios no es Dios de confusión, sino de paz” (1 Corintios 14:33)**, estableciendo un principio que se extiende tanto a la vida de la Iglesia como a la comprensión de la obra redentora. Asimismo, en la resurrección de Lázaro (Juan 11:44), el cuerpo del resucitado permanece aún atado con vendas, lo que contrasta significativamente con la escena de Juan 20: en el caso de Lázaro, la vida es restaurada dentro de las condiciones de la mortalidad; **en Cristo, en cambio, la resurrección inaugura una realidad nueva en la que las ataduras de la muerte han sido definitivamente dejadas atrás.**

De este modo, los lienzos dispuestos y el sudario cuidadosamente separado se convierten en signos visibles de una victoria invisible. No solo indican que Cristo ha resucitado, sino que revelan la naturaleza de esa resurrección, **no como una reanimación, sino como una transformación gloriosa que trasciende las limitaciones de la muerte.** El orden del sepulcro es, por tanto, un reflejo del orden redentor que Dios establece en toda su obra.

En consecuencia, el creyente es llamado a discernir en estos detalles una enseñanza espiritual más amplia. La obra de Dios, aun cuando no es plenamente comprendida, se caracteriza por su coherencia interna y su finalidad redentora. **Incluso en contextos que parecen marcados por la incertidumbre, la fe reconoce que Dios actúa con propósito y precisión.**

Pregunta escudriñadora:

¿Soy capaz de discernir el orden de la obra de Dios aun en medio de circunstancias que, a primera vista, parecen confusas o incomprensibles?

Aplicación práctica:

La contemplación del sepulcro vacío enseña al creyente a confiar en la sabiduría y el propósito de Dios, reconociendo que su obrar no es arbitrario ni caótico, sino perfectamente ordenado. Esta convicción invita a vivir con una fe que descansa en la certeza de que, aun cuando la comprensión sea parcial, el designio divino se despliega con fidelidad y conduce a la plenitud de la vida en Cristo.

3. Ver y Creer: El Nacimiento de la Fe Pascual (vv. 8-10). ⁸Entonces entró también el otro discípulo, que había venido primero al sepulcro; y vio, y

creyó. ⁹ Porque aún no habían entendido la Escritura, que era necesario que él resucitase de los muertos. ¹⁰ Y volvieron los discípulos a los suyos”.

Los versículos conclusivos de esta perícopa constituyen el punto culminante de la progresión teológica del relato, en el que los elementos previamente dispuestos — el sepulcro vacío y la evidencia ordenada— alcanzan su finalidad última, **la génesis de la fe**. El evangelista no se limita a registrar una reacción adicional de los discípulos, sino que presenta, con sobria precisión, el surgimiento de la fe pascual como acontecimiento fundante. En este momento decisivo, el discípulo amado atraviesa el umbral del sepulcro y, en un acto simultáneo de percepción y asentimiento, **“ve y cree”**. Esta formulación concisa encierra una densidad teológica singular, pues describe el tránsito desde la constatación del signo hacia la apropiación interior de su significado, estableciendo así el paradigma de la fe cristiana.

El empleo del verbo *εἶδεν* trasciende la simple captación sensorial para denotar una visión que comporta comprensión, mientras que *ἐπίστευσε* expresa una adhesión que no se agota en el ámbito cognitivo, sino que implica confianza, reconocimiento y entrega al obrar de Dios. En este sentido, la fe pascual no surge como resultado de una evidencia empírica concluyente ni de una manifestación directa del Resucitado —como sucederá en episodios posteriores—, sino como fruto de una interpretación iluminada de los signos. Nos encontramos, por tanto, ante una fe que se configura en el espacio liminal entre lo visible y lo invisible, donde la percepción es elevada por la gracia hacia el discernimiento.

No obstante, el evangelista introduce de inmediato una precisión que complejiza esta experiencia: “porque aún no habían entendido la Escritura, que era necesario (*δεῖ*) que Él resucitase de los muertos”. Esta afirmación no invalida la fe naciente, pero sí delimita su alcance, revelando su carácter incipiente y abierto a ulterior profundización. La referencia a *δεῖ* remite a la necesidad divina inscrita en el designio eterno de Dios, indicando que **la resurrección no responde a una contingencia histórica, sino a la consumación de lo previamente anunciado en las Escrituras**. La fe, por consiguiente, no alcanza su plenitud mientras no se integre en la totalidad del testimonio revelado.

De este modo, el texto pone de manifiesto una dinámica hermenéutica fundamental, el acontecimiento de la resurrección ilumina la Escritura, y la Escritura, a su vez, proporciona la clave para comprender el acontecimiento. Esta reciprocidad configura el fundamento de la fe apostólica y, en coherencia con la tradición anglicana, **subraya la primacía de la Palabra como norma interpretativa de la obra de Dios**. Así, el discípulo es conducido desde una fe naciente, suscitada por el signo, hacia una fe madura, arraigada en la comprensión escriturística del misterio de Cristo.

En consecuencia, estos versículos no solo narran el surgimiento de la fe en un discípulo particular, sino que establecen el modelo normativo de toda fe auténticamente pascual, **una fe que, asistida por la gracia, discierne en los signos históricos la acción soberana de Dios y se somete a la autoridad interpretativa de la Escritura.** De este modo, el “ver y creer” no se reduce a una experiencia individual, sino que se constituye en el fundamento teológico de la confesión eclesial del Cristo resucitado.

3.1. La fe que interpreta el signo.

El clímax narrativo de la perícopa se articula en una afirmación de gran profundidad teológica, **“Entonces entró también el otro discípulo... y vio, y creyó”** (Juan 20:8). El texto griego presenta la secuencia: *καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν* (*kaì eîden kaì epísteusēn*), cuya traducción literal es “y vio y creyó”. Ambos verbos, en aoristo, expresan acciones puntuales que, sin embargo, no deben entenderse como eventos aislados, sino como momentos inseparables de un mismo proceso interior. El primero, *εἶδεν* (*eîden*), en el uso joánico, trasciende la sólo percepción sensorial para implicar una comprensión que comienza a penetrar el significado del signo; el segundo, *ἐπίστευσεν* (*epísteusēn*), designa una adhesión interior que involucra confianza, reconocimiento y entrega a la realidad revelada.

Esta yuxtaposición no configura una simple sucesión cronológica, sino una progresión teológica en la que la percepción se convierte en fe al ser iluminada por la gracia. El ver, en este contexto, no es neutral ni autosuficiente, sino que requiere una disposición interior que permita discernir en lo visible la manifestación de lo invisible. **El evangelista establece así una distinción esencial entre la constatación de un hecho y la comprensión de su significado.** El sepulcro vacío puede ser observado por muchos; sin embargo, **solo quien es alcanzado por la acción iluminadora de Dios puede reconocer en él el testimonio de la resurrección.**

Resulta particularmente significativo que esta fe naciente no se origine en una aparición directa del Resucitado, sino en la interpretación de los signos presentes, la disposición de los lienzos, la ausencia del cuerpo, el orden del sepulcro. Este dato subraya que la fe pascual, en su forma inicial, no depende de una experiencia empírica inmediata, **sino de una lectura teológica de la realidad.** La revelación divina no se impone de manera coercitiva, sino que se comunica mediante signos que exigen discernimiento. **En consecuencia, el creer no constituye una suspensión irracional del juicio, sino una respuesta que integra percepción y revelación bajo la iluminación divina, fe y razón se encuentran aquí de manera armoniosa.**

Esta dinámica se encuentra profundamente arraigada en la tradición veterotestamentaria. Isaías 55:8-9 establece la trascendencia de los caminos de Dios

respecto a los del ser humano, indicando que la comprensión de su obrar requiere una revelación que supere las categorías ordinarias. Asimismo, en 2 Reyes 6:17, la apertura de los ojos del siervo de Eliseo pone de manifiesto que la realidad divina puede estar presente sin ser percibida hasta que Dios concede la capacidad de verla. El Salmo 119:18, al implorar **"Abre mis ojos"**, reconoce explícitamente que la visión espiritual no es una facultad autónoma, **sino un don que procede de Dios.**

En el Nuevo Testamento, esta relación entre ver y creer se desarrolla de manera consistente. En Juan 2:11, las señales realizadas por Jesús tienen como propósito suscitar la fe en sus discípulos, mientras que en Juan 12:37 se evidencia que la presencia de signos no garantiza la fe, subrayando la necesidad de una disposición interior transformada. Esta tensión alcanza su formulación más explícita en Juan 20:29, **"bienaventurados los que no vieron, y creyeron"**, donde la fe es presentada como una realidad que trasciende la dependencia de la evidencia inmediata.

El acto del discípulo amado se sitúa, por tanto, en este umbral entre lo visible y lo invisible. Su fe no implica aún una comprensión exhaustiva —como lo indicará el versículo siguiente al señalar la falta de entendimiento pleno de la Escritura—, pero constituye un reconocimiento auténtico del obrar de Dios. Se trata de una fe incipiente, pero verdadera; inicial, pero orientada hacia su consumación. **En ella se manifiesta que la revelación divina no elimina el proceso de comprensión, sino que lo inaugura y lo conduce hacia su plenitud.**

Desde una perspectiva teológica, este momento pone de relieve que la fe cristiana no se fundamenta en la evidencia aislada, sino en la interpretación de los signos a la luz de la revelación. El sepulcro vacío, considerado en sí mismo, admite diversas interpretaciones; **sin embargo, cuando es discernido en el contexto del diseño redentor de Dios, se convierte en testimonio de la victoria sobre la muerte.** De este modo, la fe no consiste en ampliar el campo de lo visible, sino en percibir correctamente su significado.

En consecuencia, el creyente es llamado a participar de esta misma dinámica hermenéutica, **a desarrollar una percepción espiritual que, guiada por la Escritura y el Espíritu Santo, sea capaz de reconocer la acción de Dios en medio de la realidad visible.** La fe pascual no niega la experiencia sensible, pero la trasciende, integrándola en una comprensión más profunda que se fundamenta en la verdad revelada. Así, el ver que conduce al creer se convierte en paradigma de toda auténtica experiencia cristiana, **una visión iluminada que discierne en los signos de la historia la presencia viva del Señor resucitado.**

Pregunta escudriñadora:

¿Mi fe depende exclusivamente de lo que puedo percibir con mis sentidos, o se fundamenta en la revelación divina que ilumina mi entendimiento?

Aplicación práctica:

El creyente está llamado a cultivar una fe que discierna espiritualmente, mediante una relación constante con la Palabra de Dios y una apertura a la obra del Espíritu Santo, de modo que pueda interpretar los acontecimientos de la vida no solo desde la evidencia visible, sino desde la certeza de la obra redentora de Cristo resucitado.

3.2. La necesidad de comprender la Escritura

El versículo 9 introduce una afirmación de extraordinaria densidad teológica que matiza el acto de fe previamente descrito y lo sitúa dentro de un horizonte hermenéutico más amplio, **“Porque aún no habían entendido la Escritura, que era necesario que Él resucitase de los muertos” (Juan 20:9)**. El texto griego —*οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι* (*oudépō gār ēdeisan tēn graphēn hóti deí autón ek nekron anastēnai*)— puede traducirse con precisión como: **“porque todavía no conocían la Escritura, que es necesario que Él resucite de entre los muertos”**. Esta formulación no solo informa sobre una carencia cognitiva, sino que revela una tensión constitutiva entre fe incipiente y comprensión plena.

El verbo *ᾔδεισαν* (*ēdeisan*), forma pluscuamperfecta de *οἶδα* (*oída*, “conocer”), indica un estado de conocimiento que aún no había sido alcanzado en su plenitud. No se trata de desconocimiento absoluto del contenido escritural, sino de una comprensión insuficiente de su sentido cristológico. La referencia a *τὴν γραφὴν* (*tēn graphēn*, “la Escritura”) en singular no es casual, sino que sugiere la unidad orgánica del testimonio revelado, entendido como un todo coherente que converge en la persona y obra de Cristo. Así, **el evangelista pone de relieve que la dificultad no radica en la falta de revelación, sino en la incapacidad de interpretarla adecuadamente a la luz del acontecimiento pascual.**

El núcleo teológico de la afirmación reside en el verbo *δεῖ* (*deí*, “es necesario”), que en el contexto neotestamentario expresa una necesidad de carácter divino, inscrita en el designio eterno de Dios. Este término no alude a una inevitabilidad impersonal, sino a la coherencia interna del propósito redentor. **La resurrección no acontece como un hecho contingente, sino como la consumación necesaria de lo que ha sido revelado y prometido.** En este sentido, *δεῖ* articula la continuidad entre promesa y cumplimiento, entre anuncio profético y realización histórica.

Esta necesidad encuentra su fundamento en múltiples testimonios del Antiguo Testamento. El Salmo 16:10 proclama: **“No dejarás mi alma en el Seol, ni**

permitirás que tu Santo vea corrupción", texto que, según la interpretación apostólica en Hechos 2:27-31, no puede aplicarse plenamente a David, sino que encuentra su cumplimiento en la resurrección de Cristo. Asimismo, Isaías 53:11 afirma que el Siervo sufriente **"verá el fruto de la aflicción de su alma"**, implicando que su muerte no es definitiva, sino que conduce a una vindicación que presupone la vida. De igual modo, Oseas 6:2 establece un patrón temporal de restauración —**"al tercer día nos resucitará"**— que la tradición cristiana ha reconocido como una anticipación tipológica del evento pascual.

En el Nuevo Testamento, esta interpretación alcanza su explicitación más clara en las palabras del Cristo resucitado, **"¿No era necesario (*οὐχὶ ἔδει, ouchi édei*) que el Cristo padeciera estas cosas y que entrara en su gloria?"** (Lucas 24:26). Aquí, el mismo campo semántico de *δεῖ* se emplea para afirmar que tanto el sufrimiento como la resurrección pertenecen a una única realidad redentora, inseparable en su coherencia interna. Esta comprensión no surge espontáneamente, sino que requiere una intervención divina que ilumine el entendimiento, **"Entonces les abrió el entendimiento, para que comprendiesen las Escrituras"** (Lucas 24:45). La revelación, por tanto, no solo comunica contenido, sino que capacita para su correcta interpretación.

En este contexto, Juan 20:9 pone de manifiesto una tensión teológicamente significativa, **la fe puede anteceder a la comprensión plena de la Escritura, pero no puede alcanzar su madurez sin ella**. El discípulo amado ha creído al contemplar el signo, pero aún no ha integrado plenamente ese acto de fe dentro del marco interpretativo de la revelación bíblica. Esta observación es decisiva, pues establece que la fe cristiana no se fundamenta exclusivamente en la experiencia, sino en su interpretación conforme a la Palabra de Dios.

La tradición anglicana ha subrayado consistentemente este principio mediante el axioma ***Scriptura Scripturam interpretatur*, la Escritura se interpreta a sí misma**. La resurrección de Cristo no puede ser comprendida como un evento aislado, sino como la culminación del pacto redentor, anunciado progresivamente a lo largo de la historia de la salvación. En consecuencia, la fe auténtica no se limita a afirmar la realidad del sepulcro vacío, sino que reconoce en él la consumación del propósito divino revelado en la totalidad del canon bíblico.

De este modo, el texto invita a considerar que la verdadera comprensión de la obra de Dios exige una lectura atenta, coherente y teológicamente integrada de la Escritura. Sin esta iluminación, incluso los signos más claros pueden permanecer parcialmente opacos. **La revelación bíblica no es fragmentaria ni discontinua, sino una unidad orgánica cuyo sentido pleno se despliega cuando es leída a la luz de Cristo resucitado.**

Así, la fe pascual alcanza su madurez cuando el acontecimiento es interpretado dentro del marco de la Escritura, y cuando la Escritura, a su vez, es comprendida desde su cumplimiento en Cristo. En esta mutua iluminación se establece el fundamento hermenéutico de la fe cristiana, **una fe que no solo cree, sino que entiende; que no solo afirma, sino que discierne; y que, al hacerlo, reconoce en la resurrección no un hecho aislado, sino la consumación necesaria del designio eterno de Dios.**

Pregunta escudriñadora:

¿Conozco las Escrituras de tal manera que puedo reconocer en ellas el testimonio coherente del obrar redentor de Dios en Cristo?

Aplicación práctica:

El creyente está llamado a comprometerse con una lectura constante, reverente y teológicamente informada de la Escritura, permitiendo que ella forme su entendimiento y le capacite para interpretar la realidad a la luz del propósito redentor de Dios, revelado y consumado en la resurrección de Jesucristo.

Conclusión:

El relato de Juan 20:1-10 nos introduce en un itinerario teológico que transita desde la oscuridad de la incompreensión hasta la claridad progresiva de la fe pascual. Este movimiento no se presenta como una transición abrupta, sino como un proceso cuidadosamente delineado en el que la iniciativa soberana de Dios precede, acompaña y finalmente ilumina la respuesta humana. El sepulcro vacío, lejos de constituir un punto final en la historia de Jesús, se erige como el umbral de una nueva realidad inaugurada por la resurrección, **el comienzo de la nueva creación, el amanecer del tiempo escatológico en el que la vida vence definitivamente a la muerte.**

A lo largo de esta perícopa, se ha evidenciado que la acción divina no depende de la percepción humana para ser efectiva. Dios ha obrado ya, aun cuando María Magdalena llega en medio de la oscuridad, y los discípulos, enfrentados al signo, no logran aún discernir su significado pleno. Esta precedencia de la gracia establece un principio fundamental, **la revelación no es el resultado de la búsqueda humana, sino su fundamento.** Sin embargo, dicha revelación no anula la responsabilidad del creyente, sino que suscita en él una respuesta activa, caracterizada por la diligencia en la búsqueda, la disposición a examinar los signos y la apertura a la iluminación de la Escritura.

Asimismo, la evidencia presentada en el sepulcro no es caótica ni ambigua, sino portadora de un orden que refleja la intencionalidad divina. Los lienzos dispuestos y

el sudario cuidadosamente colocado no solo descartan interpretaciones reductivas, sino que constituyen un testimonio silencioso de la serenidad con la que Cristo ha vencido la muerte. Esta dimensión ordenada de la obra divina revela que la resurrección no es un evento irracional o fortuito, **sino la manifestación coherente del poder de Dios actuando conforme a su propósito eterno.**

Sin embargo, el elemento decisivo que articula todo el pasaje es la relación entre el signo y su interpretación. El discípulo amado ve y cree, pero su fe, aunque genuina, aún no ha sido plenamente integrada en el marco de la Escritura. Aquí se nos muestra que la fe cristiana no se agota en la experiencia inmediata, sino que **alcanza su madurez cuando es iluminada por la revelación bíblica.** La necesidad expresada por el *δεῖ* divino subraya que la resurrección no es un hecho aislado, sino la consumación necesaria del designio redentor anunciado desde antiguo. Así, la Escritura no solo anticipa el acontecimiento pascual, sino que proporciona la clave hermenéutica indispensable para su comprensión.

En consecuencia, el creyente es llamado a recorrer este mismo camino, **a pasar de la percepción a la fe, de la observación a la comprensión, de la incertidumbre a la convicción fundada en la Palabra de Dios.** Este tránsito no implica la negación de la experiencia, sino su transformación mediante una lectura teológica que reconoce en los signos visibles la obra invisible de Dios. La fe pascual, por tanto, no consiste en ver más, sino en ver correctamente, es decir, en discernir la realidad a la luz de la revelación divina.

En el contexto del Día de Pascua, esta enseñanza adquiere una dimensión eclesial y misional. La Iglesia no solo contempla el sepulcro vacío como testigo de un evento pasado, sino que vive en la realidad presente de la resurrección, participando de la vida nueva inaugurada en Cristo. Este **"Gran Tiempo de Pascua" no es simplemente una conmemoración litúrgica, sino una existencia transformada, en la que los creyentes son constituidos como testigos del Resucitado en medio del mundo.**

Por tanto, el paso del sepulcro vacío a la fe viva conduce inevitablemente a la misión. Quien ha creído no puede permanecer en la contemplación, sino que es enviado a proclamar la victoria de Cristo sobre la muerte, no solo con palabras, sino con una vida que refleje el poder renovador de la resurrección. Así, la experiencia pascual se convierte en fundamento y dinamismo de la vocación cristiana, **una fe que nace del encuentro con el Dios viviente y que se proyecta hacia el mundo como testimonio de su gracia.**

En este día santo, la Iglesia eleva su proclamación con sobriedad jubilosa y convicción firme, **Cristo ha resucitado.** Y en esta resurrección no solo se revela la fidelidad de Dios a sus promesas, sino que se nos concede participar de una vida que no puede ser vencida por la muerte. **De este modo, el sepulcro vacío deja**

de ser un signo de ausencia para convertirse en la proclamación silenciosa de una presencia viva, que transforma, sostiene y envía.

Amén.

CRISTO, NUESTRA PASCUA: DE LA MUERTE AL NUEVO VIVIR

SEGUNDA DEVOCIÓN PARA EL DÍA DE PASCUA

Oración inicial:

Oh Dios eterno y todopoderoso, que en la gloriosa resurrección de tu Hijo Jesucristo has vencido el poder de la muerte y has inaugurado la vida incorruptible; concede a tu Iglesia, reunida en este santo Día de Pascua, ser renovada por tu Espíritu, para que, muriendo al pecado, vivamos en la plenitud de tu gracia y proclamemos con fidelidad la victoria de Cristo. Por el mismo Jesucristo nuestro Señor. Amén.

Colecta del Día:

OH Dios, que por nuestra redención diste a tu unigénito Hijo para sufrir muerte en la cruz, y por su gloriosa resurrección nos salvaste del poder de nuestro enemigo; Concédenos morir diariamente al pecado, para que podamos vivir siempre con Él en la alegría de su resurrección; por el mismo tu Hijo Cristo nuestro Señor. Amén.

Meditación:

La Colecta del Día articula con sobria y rigurosa profundidad teológica el doble movimiento constitutivo del misterio pascual, **la muerte redentora de Cristo y su resurrección victoriosa, presentando la cruz no como un acontecimiento contingente, sino como el medio providencialmente ordenado por Dios para la consumación de la redención**, en plena continuidad con las figuras tipológicas del Antiguo Testamento, particularmente el sacrificio del cordero pascual (Éxodo 12), cuya sangre operaba como signo eficaz de liberación frente al juicio divino; esta tipología alcanza su cumplimiento definitivo en Cristo, conforme al testimonio apostólico, **"nuestra Pascua, que es Cristo, ya fue sacrificada por nosotros" (1 Corintios 5:7)**, de modo que la economía de la salvación se revela como un designio coherente y progresivo que culmina en el sacrificio del Hijo; en consonancia con la tradición anglicana, esta verdad es afirmada con precisión doctrinal en el Artículo XXXI, donde se declara que la ofrenda de Cristo constituye **"una oblación plena, perfecta y suficiente"** por los pecados del mundo, excluyendo toda noción de repetición o insuficiencia, y estableciendo así el fundamento objetivo e irrevocable de la redención.

La Colecta, sin embargo, no se detiene en la dimensión objetiva de la obra de Cristo, sino que implora su apropiación existencial al suplicar, **"Concédenos morir diariamente al pecado"**, introduciendo así la dimensión participativa del misterio pascual, en la que el creyente es incorporado a la muerte y resurrección de Cristo, conforme a la enseñanza paulina (cf. Romanos 6:4-11), donde la unión con Cristo

implica tanto la mortificación del pecado como la vivificación en justicia; esta dinámica es desarrollada en la epístola mediante la exhortación a **“limpiar la vieja levadura”**, imagen que remite directamente a la praxis pascual de purificación del hogar (Éxodo 12:15) y que, en su formulación griega, utiliza el término ζύμη (*zýmē*, “levadura”) para designar aquello que, aun en pequeña medida, posee la capacidad de permear y corromper la totalidad de la vida; en este sentido, la interpretación patrística, como la de San Juan Crisóstomo —quien advierte que **“un poco de mal, si no se corrige, contamina toda la vida” (Homilía sobre 1 Corintios)**—, subraya que la santificación no constituye un añadido opcional, sino una exigencia inherente a la redención, en la medida en que la vida nueva recibida en Cristo demanda una coherencia integral que se manifieste en la erradicación de todo aquello que contradice su señorío.

El evangelio de Marcos 16:1-8 sitúa esta realidad en su momento inaugural, al presentar el amanecer de la resurrección como irrupción de una realidad que desborda las expectativas humanas, **las mujeres, que acuden al sepulcro con la intención de honrar a un muerto, se encuentran con la proclamación que redefine radicalmente la situación: “No está aquí; ha resucitado”**; el texto griego emplea el verbo ἡγέρθη (*ēgérthē*, **“ha sido levantado”**) en voz pasiva teológica, indicando que la resurrección es acto soberano de Dios y no resultado de una agencia humana, lo cual confirma que la victoria sobre la muerte pertenece exclusivamente al ámbito del poder divino; este acontecimiento se inscribe en continuidad con las promesas proféticas que anticipaban la derrota definitiva de la muerte (cf. Isaías 25:8; Oseas 13:14), revelando que la resurrección no constituye una ruptura aislada, sino la consumación de un propósito previamente anunciado; sin embargo, la reacción inicial de temor y asombro pone de manifiesto que la irrupción de lo divino no es inmediatamente asimilable por la razón humana, sino que exige una disposición de fe que permita acoger su significado.

La observación de San Gregorio Magno, quien afirma que **“el temor de las mujeres no es incredulidad, sino reverencia ante el misterio divino” (Homilías sobre los Evangelios, II.21)**, permite comprender que la experiencia pascual no elimina la tensión entre revelación y comprensión, sino que la reconfigura como espacio de encuentro con el misterio, de modo que el mandato angélico —**“Id, decid a sus discípulos”**— transforma el asombro en misión, evidenciando que la resurrección no solo comunica una verdad, sino que genera un envío; en este sentido, el acontecimiento pascual no se agota en su dimensión contemplativa, sino que se proyecta hacia la proclamación, integrando inseparablemente fe y testimonio. En consecuencia, la Colecta, la epístola y el evangelio convergen en una síntesis teológica que afirma que la resurrección de Cristo, lejos de constituir un simple objeto de confesión doctrinal, inaugura una realidad participativa que exige una existencia transformada, en la cual la gracia que redime es la misma que santifica y capacita; así, la Pascua se revela no solo como memoria litúrgica, sino como principio vital que configura la totalidad de la existencia cristiana, llamando al creyente a vivir

en una continua dinámica de conversión, en la que la muerte al pecado y la vida en Cristo se manifiestan como expresión concreta de la nueva creación inaugurada por Dios.

Lectura orante de la Palabra:

Señor Jesucristo, Cordero verdadero, que fuiste inmolado por nosotros y cuya sangre nos libra del juicio, concédenos celebrar esta Pascua no con la levadura de la malicia, sino con los panes sin levadura de sinceridad y verdad (1 Corintios 5:8). Así como en el Antiguo Pacto purificaste a tu pueblo antes de su liberación, purifica ahora nuestros corazones, para que seamos dignos de participar en la vida nueva que has abierto.

Al contemplar el sepulcro vacío, reconocemos que tu victoria no fue visible a los ojos naturales, sino revelada a quienes escuchan tu Palabra. Así como anunciaste por medio de los profetas que vencerías la muerte, ahora confirmas tu fidelidad en la resurrección. Danos oídos para oír y corazones para creer, para que no permanezcamos en el temor, sino que avancemos en la fe.

Y así como las mujeres fueron enviadas a anunciar lo que habían visto, **haznos también mensajeros de tu victoria**. Que nuestra vida, transformada por tu gracia, sea testimonio vivo de que la muerte ha sido vencida y que en ti tenemos vida eterna.

Preguntas para reflexionar:

1. Desde la Colecta:

¿Estoy muriendo diariamente al pecado, o permito que viejas prácticas sigan gobernando mi vida?

2. Desde la Epístola:

¿He identificado y eliminado la "levadura" que corrompe mi caminar con Cristo?

3. Desde el Evangelio:

¿Respondo al anuncio de la resurrección con fe obediente, o permanezco paralizado por el temor o la duda?

Aplicaciones prácticas:

1. Desde la Colecta:

Practicar el arrepentimiento diario, reconociendo que la vida cristiana implica una constante mortificación del pecado por la gracia de Dios.

2. **Desde la Epístola:**

Examinar la vida personal a la luz de la Escritura, eliminando hábitos, pensamientos o actitudes que no corresponden a la nueva vida en Cristo.

3. **Desde el Evangelio:**

Comprometerse a proclamar la resurrección no solo con palabras, sino con una vida transformada que refleje la victoria de Cristo.

Oración final:

Oh Dios de poder y misericordia, que por la muerte de tu Hijo nos redimiste y por su resurrección nos diste vida nueva; concédenos, por tu gracia, morir cada día al pecado y vivir en la alegría de la vida eterna. Purifica nuestros corazones, fortalece nuestra fe y envíanos como testigos fieles de tu victoria. Que, así como Cristo ha resucitado de entre los muertos, también nosotros andemos en novedad de vida, hasta que lleguemos a la plenitud de tu reino, donde contigo y el Espíritu Santo vives y reinas, un solo Dios, por los siglos de los siglos.

Amén.

DEL TEMOR AL TESTIMONIO: LA VOZ DEL ÁNGEL Y EL LLAMADO DEL RESUCITADO

SEGUNDO SERMÓN PARA EL DÍA DE PASCUA

“Cuando pasó el día de reposo, María Magdalena, María la madre de Jacobo, y Salomé, compraron especias aromáticas para ir a ungirle. ² Y muy de mañana, el primer día de la semana, vinieron al sepulcro, ya salido el sol. ³ Pero decían entre sí: ¿Quién nos removerá la piedra de la entrada del sepulcro? ⁴ Pero cuando miraron, vieron removida la piedra, que era muy grande. ⁵ Y cuando entraron en el sepulcro, vieron a un joven sentado al lado derecho, cubierto de una larga ropa blanca; y se espantaron. ⁶ Mas él les dijo: No os asustéis; buscáis a Jesús nazareno, el que fue crucificado; ha resucitado, no está aquí; mirad el lugar en donde le pusieron. ⁷ Pero id, decid a sus discípulos, y a Pedro, que él va delante de vosotros a Galilea; allí le veréis, como os dijo. ⁸ Y ellas se fueron huyendo del sepulcro, porque les había tomado temblor y espanto; ni decían nada a nadie, porque tenían miedo” (Marcos 16:1-8).

“Las mujeres vieron el sepulcro vacío y oyeron el anuncio, pero aún temieron; porque la grandeza del misterio excedía su comprensión. No obstante, en ese temor ya comenzaba la reverencia que conduce a la fe”. — *San Beda el Venerable, Homilías sobre los Evangelios, II.7*

Introducción:

El relato de Marcos 16:1-8 nos sitúa con sobria precisión en el paso del acontecimiento pascual, donde la economía de la salvación alcanza un punto de inflexión definitivo. La aparente austeridad literaria del evangelista no implica pobreza narrativa, sino una concentración deliberada de elementos que intensifican su densidad teológica. A diferencia de otras tradiciones evangélicas, el texto no presenta una aparición explícita del Resucitado, sino que orienta la atención hacia el sepulcro vacío y, de manera decisiva, hacia la palabra proclamada por el mensajero celestial. Esta configuración responde a una intencionalidad teológica clara, **subrayar que la resurrección no se aprehende primariamente por constatación empírica, sino por la recepción creyente del anuncio divino, en continuidad con la primacía de la Palabra en la revelación bíblica.**

La escena, enmarcada en la continuidad inmediata del drama de la pasión, introduce simultáneamente una ruptura ontológica que redefine el sentido de la historia, **la muerte, que parecía clausurar toda esperanza, es ahora despojada de su pretensión de finalidad.** Las mujeres, que acuden movidas por un acto de piedad funeraria —portando especias para ungir un cuerpo sin vida—, son constituidas, sin haberlo previsto, en las primeras destinatarias de la proclamación pascual. Este

desplazamiento desde la intención humana hacia la iniciativa divina pone de manifiesto que la revelación no surge de la expectativa del hombre, sino de la acción soberana de Dios. Sin embargo, su experiencia no se traduce inmediatamente en comprensión plena, sino que se halla atravesada por el asombro y el temor, **evidenciando que la irrupción de la vida en el ámbito de la muerte desborda las categorías habituales de interpretación.**

El texto establece, de este modo, una tensión estructural entre la claridad del anuncio y la fragilidad de la respuesta humana. La proclamación es inequívoca, **“Ha resucitado” (ἡγέρθη, *ēgérthē*)**, verbo que, en su forma pasiva, remite a la acción directa de Dios como agente de la resurrección. No obstante, la reacción inmediata se caracteriza por el temblor, el espanto y el silencio. Esta disonancia no relativiza la verdad del mensaje, sino que revela el carácter sobrecogedor del obrar divino, cuya grandeza excede la capacidad de asimilación inmediata del ser humano. En este sentido, el pasaje pone de relieve que la fe no surge de la eliminación de la tensión, sino de su transformación mediante la obediencia a la Palabra que interpreta el acontecimiento.

En el marco de la celebración pascual, este texto se presenta como una instrucción teológica de singular relevancia, **el sepulcro vacío no constituye únicamente un dato histórico, sino un signo interpretado por la proclamación que lo acompaña, el cual reclama una respuesta que trasciende la simple constatación.** La resurrección inaugura una realidad nueva en la que el temor inicial es progresivamente transfigurado en testimonio, y el silencio impuesto por el asombro es convocado a convertirse en misión. Así, el creyente es llamado a recorrer el mismo tránsito que las mujeres, desde la perplejidad ante el misterio hacia la proclamación confiada de la victoria de Dios en Cristo.

1. La búsqueda humana y la iniciativa divina (vv. 1-3). “Cuando pasó el día de reposo, María Magdalena, María la madre de Jacobo, y Salomé, compraron especias aromáticas para ir a ungirle. ² Y muy de mañana, el primer día de la semana, vinieron al sepulcro, ya salido el sol. ³ Pero decían entre sí: ¿Quién nos removerá la piedra de la entrada del sepulcro?”

El pasaje articula una dialéctica teológica de notable profundidad, **la convergencia entre la intencionalidad humana orientada al honor de Dios y la irrupción soberana de la acción divina que desborda, corrige y supera toda expectativa finita.** Las mujeres se dirigen al sepulcro impulsadas por una piedad auténtica y diligente; sin embargo, su horizonte interpretativo permanece circunscrito por una comprensión aún incompleta del misterio redentor. Su desplazamiento no está motivado por la esperanza de la vida restaurada, sino por la necesidad de clausurar, con reverencia, la experiencia de la muerte. No anticipan la novedad escatológica, sino que operan dentro de la lógica de lo irreversible.

En este marco, la narrativa pone de manifiesto la disonancia estructural entre la percepción humana y la realidad de la acción divina. Mientras ellas proceden conforme a lo empíricamente verificable —la unción de un cadáver—, Dios ya ha instaurado un orden radicalmente nuevo que trasciende las categorías ordinarias de comprensión. La interrogante que emerge en su trayecto —“**¿Quién nos removerá la piedra?**”— **trasciende su dimensión pragmática para constituirse en símbolo hermenéutico de los límites constitutivos de la razón humana ante el obrar divino**. La piedra, en cuanto signo de clausura, de imposibilidad y de determinación final, encarna aquello que, desde la perspectiva humana, resulta insuperable; no obstante, es precisamente en ese umbral de imposibilidad donde la iniciativa divina se manifiesta con carácter decisivo, reconfigurando el curso de la historia.

De este modo, el texto no se limita a registrar un gesto de fidelidad devocional, sino que despliega una afirmación teológica de mayor alcance, **la fe humana, aun en su autenticidad, no opera como fundamento originario de la esperanza, sino como respuesta a una acción divina previa, eficaz y determinante**. La búsqueda humana, aunque significativa, es siempre derivada; es la iniciativa de Dios la que la antecede, la sostiene en su fragilidad y la sorprende al revelarse más allá de sus presupuestos.

1.1. La fidelidad en medio de la incertidumbre

La formulación griega —καὶ διαγενομένου τοῦ σαββάτου... ἡγόρασαν ἀρώματα (καὶ diagenomenou tou sabbátou... ēgórasan arōmata)— presenta una construcción participial temporal (διαγενομένου, aoristo medio deponente de διαγίνομαι) que indica la culminación efectiva del sábado como condición previa para la acción subsiguiente. Este detalle no es simplemente cronológico, sino teológicamente significativo, **la observancia del reposo sabático no es transgredida, sino respetada con rigor, lo que sitúa la acción de las mujeres dentro de una fidelidad normativa a la Ley**. El verbo principal, ἡγόρασαν (aoristo indicativo activo de ἀγοράζω), subraya una decisión concreta y deliberada, **la adquisición de ἀρώματα (especies aromáticas) destinadas al tratamiento funerario**.

Este acto, enraizado en las prácticas sepulcrales del judaísmo —atestiguadas en textos como 2 Crónicas 16:14—, manifiesta una piedad tangible que se expresa mediante actos rituales de honra hacia el difunto. Sin embargo, dicha fidelidad se desarrolla dentro de un horizonte hermenéutico limitado, **las mujeres actúan bajo la presuposición tácita de que la muerte ha sellado definitivamente el destino de Jesús**. Su proceder, aunque devoto, no incorpora aún la categoría de la resurrección como expectativa operativa, a pesar de que esta había sido anunciada previamente (cf. Marcos 8:31; 9:31; 10:34).

En este sentido, su acción encarna una tensión característica de la historia de la revelación, **la coexistencia entre una obediencia genuina y una comprensión parcial**. Tal dinámica encuentra un paralelo significativo en la experiencia de Israel, cuya esperanza mesiánica, aunque firmemente arraigada en la promesa divina, no alcanzó a discernir plenamente la naturaleza del siervo sufriente descrito en Isaías 53. La fidelidad del pueblo, expresada en la espera de la redención, coexistía con una interpretación incompleta de su realización histórica.

Asimismo, el acto de adquirir especias puede leerse en continuidad tipológica con la tradición veterotestamentaria, donde la unción y el tratamiento del cuerpo estaban asociados no solo con el honor, sino también con la memoria y la identidad del pueblo (cf. Génesis 50:2-3). No obstante, en el contexto del Nuevo Testamento, esta acción adquiere una dimensión irónica, **aquello que se prepara para un cuerpo destinado a la descomposición será confrontado por la irrupción de la vida incorruptible (cf. Hechos 2:24-27)**. Así, la fidelidad de las mujeres, aunque orientada hacia un acto funerario, se convierte involuntariamente en el preludio de la revelación pascual.

Por consiguiente, el texto no descalifica su fidelidad, sino que la reubica dentro de una economía más amplia de la revelación divina. La obediencia no es invalidada por la comprensión limitada; por el contrario, **es precisamente en ese espacio de fidelidad imperfecta donde Dios se dispone a manifestar la plenitud de su obra**. En consonancia con la teología neotestamentaria, la fe no se fundamenta en la exhaustividad del entendimiento, sino en la perseverancia confiada que, aun sin captar la totalidad del designio divino, se mantiene activa en la obediencia (cf. Hebreos 11:1-3).

Pregunta escudriñadora:

¿Permanece mi fidelidad a Dios firme incluso cuando su obrar desborda mi comprensión?

Aplicación práctica:

El creyente es llamado a sostener una obediencia informada por la revelación disponible, aunque no agotada en su totalidad. La fidelidad auténtica no exige una comprensión plena, sino una disposición constante a actuar conforme a la voluntad de Dios, confiando en que Él mismo revelará, en su debido tiempo, el sentido último de su obrar.

1.2. La limitación de la perspectiva humana

La interrogante formulada por las mujeres —τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον (tís apokylísei hēmîn ton líthon)— se articula mediante un futuro indicativo activo

(ἀποκυλίσσει, de ἀποκυλίω), lo que indica no solo una acción proyectada, sino también una expectativa abierta respecto a un agente indeterminado. El uso del pronombre interrogativo τίς (“¿quién?”) enfatiza la ausencia de control sobre la situación, **reconocen implícitamente que la acción requerida excede sus propias capacidades.** La inclusión del dativo ἡμῖν (“para nosotras”) subraya la implicación directa del problema en su experiencia concreta, revelando una preocupación legítima, situada en el ámbito de lo práctico y lo inmediato.

Desde una perspectiva exegética, esta pregunta no denota incredulidad en sentido absoluto, sino una racionalidad coherente con las condiciones empíricas, **la piedra (λίθος), descrita previamente como “muy grande” (μέγας σφόδρα), constituye un obstáculo objetivo e insuperable dentro de los parámetros humanos.** No obstante, la estructura narrativa introduce una ironía teológica, aquello que ocupa el centro de su preocupación ya ha sido resuelto por la acción divina antes de su llegada (cf. Marcos 16:4). Así, el texto pone en evidencia la asincronía entre la percepción humana y la intervención de Dios, **quien actúa independientemente de la previsión o la solicitud humanas.**

Este motivo encuentra resonancia en la tradición veterotestamentaria, particularmente en Génesis 22:8, donde la afirmación **“Dios proveerá”** (אֱלֹהִים יִרְאֶה-לוֹ, Elohim yir’eh-lo) establece un principio teológico fundamental, **la provisión divina no es reactiva, sino anticipatoria.** En ambos casos, la intervención de Dios precede a la resolución humana del problema, subrayando que la economía divina no se rige por la secuencia lógica de necesidad y respuesta, sino por la soberanía de su propósito.

En el horizonte del Nuevo Testamento, esta dinámica se amplía y se profundiza. **La resurrección misma constituye el acto supremo en el que Dios actúa antes de que el ser humano pueda siquiera concebir la solución (cf. Romanos 5:8: “cuando aún éramos pecadores, Cristo murió por nosotros”).** La preocupación de las mujeres, centrada en un impedimento físico, refleja una constante antropológica, la tendencia a delimitar el campo de la fe según las posibilidades visibles. Sin embargo, el testimonio apostólico insiste en que la acción de Dios trasciende tales límites, operando **“más abundantemente de lo que pedimos o entendemos” (Efesios 3:20).**

De este modo, la pregunta de las mujeres se convierte en un espejo hermenéutico de la condición del discípulo en la infancia espiritual, **una fe que, aun siendo genuina, permanece condicionada por la percepción de los obstáculos, una fe verdadera pero inmadura.** La piedra simboliza no solo una barrera material, sino también las restricciones cognitivas desde las cuales el ser humano evalúa la realidad. Frente a ello, el texto afirma implícitamente que la obra de Dios no depende de la capacidad humana para preverla o facilitarla; **por el contrario, su eficacia radica en su carácter previo, libre y soberano.**

Pregunta escudriñadora:

¿Reduzco el alcance de mi fe a aquello que considero viable según mis propios recursos y comprensión?

Aplicación práctica:

El creyente es llamado a reconfigurar su percepción de la realidad a la luz de la acción divina, reconociendo que Dios no solo responde a las necesidades, sino que actúa antes de que estas sean plenamente comprendidas. La confianza madura implica descansar en una obra que ya ha sido realizada, aun cuando no sea inmediatamente perceptible.

2. El anuncio divino: la victoria proclamada (vv. 4-7). “⁴ Pero cuando miraron, vieron removida la piedra, que era muy grande. ⁵ Y cuando entraron en el sepulcro, vieron a un joven sentado al lado derecho, cubierto de una larga ropa blanca; y se espantaron. ⁶ Mas él les dijo: No os asustéis; buscáis a Jesús nazareno, el que fue crucificado; ha resucitado, no está aquí; mirad el lugar en donde le pusieron. ⁷ Pero id, decid a sus discípulos, y a Pedro, que él va delante de vosotros a Galilea; allí le veréis, como os dijo”.

La escena transita de la búsqueda humana a la irrupción inequívoca de la revelación divina. Lo que en un primer momento se presenta como una constatación inesperada —la piedra removida— se convierte inmediatamente en el umbral de un acto comunicativo de carácter trascendental, **Dios no solo ha obrado, sino que ahora interpreta su propia acción mediante una palabra autorizada.** El relato, por tanto, no se limita a describir un acontecimiento, sino que articula su significado a través del anuncio, desplazando la experiencia de la simple percepción hacia la comprensión teológica.

El sepulcro abierto, lejos de constituir un enigma que deba resolverse desde la conjetura humana, es presentado como signo que requiere ser leído a la luz de la revelación. La mirada de las mujeres, inicialmente determinada por el asombro y el temor, es reorientada por la intervención celestial que redefine el sentido de lo que contemplan. Así, la narrativa establece una distinción fundamental entre ver y entender, **no basta con constatar el hecho; es necesario recibir su interpretación desde la instancia divina que lo origina.**

En este marco, la figura del mensajero introduce el elemento decisivo del relato, **la proclamación de la resurrección como acto soberano de Dios.** El anuncio no emerge como una conclusión derivada de evidencias empíricas, sino como una declaración autoritativa que antecede y fundamenta toda comprensión posterior. La resurrección, en consecuencia, no es presentada como hipótesis ni como símbolo,

sino **como realidad histórica cuya inteligibilidad depende de la palabra revelada que la interpreta.**

Asimismo, el discurso angelical no se agota en la proclamación del γεγονός, sino que se proyecta hacia una dimensión dinámica y misional. La instrucción dirigida a las mujeres introduce un desplazamiento desde la recepción hacia la transmisión, **quienes han sido confrontados con la revelación son, al mismo tiempo, constituidos en portadores de su contenido.** De este modo, el texto configura una lógica teológica en la que la revelación genera testimonio, y **el encuentro con el Resucitado se traduce necesariamente en envío.**

En suma, el pasaje no solo afirma la victoria de Dios sobre la muerte, sino que establece el marco hermenéutico desde el cual dicha victoria debe ser comprendida y comunicada. La piedra removida, el sepulcro vacío y la palabra proclamada convergen en una misma realidad, **la acción decisiva de Dios en la historia, que no solo transforma los hechos, sino que también capacita a los testigos para interpretarlos y anunciarlos con autoridad.**

2.1. El sepulcro abierto como testimonio

La afirmación narrativa —ἀνακεκύλισται ὁ λίθος (anakekýlistai ho líthos)— se construye mediante un perfecto indicativo pasivo de ἀνακυλίω, forma verbal que denota una acción ya consumada cuyos efectos permanecen vigentes. Este matiz aspectual no es secundario, **el estado actual de la piedra removida no remite a un proceso en desarrollo, sino a un hecho definitivo que configura la situación presente.** El pasivo, además, sugiere una acción cuyo agente no se explicita, pero que, en el contexto teológico del relato, apunta inequívocamente a la intervención divina como causa eficiente. No se trata, por tanto, de un desplazamiento accidental o humano, sino de un acto soberano cuya eficacia perdura.

Desde esta perspectiva, el sepulcro abierto no debe interpretarse como un indicio ambiguo sujeto a especulación, sino como un signo revelacional que exige una lectura teológica. La apertura del sepulcro no certifica únicamente una ausencia —la del cuerpo—, sino que **constituye una proclamación silenciosa de victoria sobre la muerte.** La lógica narrativa invierte así las expectativas, lo que podría ser percibido como desconcierto se revela como testimonio; lo que aparenta ser pérdida se manifiesta como triunfo.

Este simbolismo encuentra un eco significativo en la tradición veterotestamentaria, particularmente en Salmo 24:7: **“Alzad, oh puertas, vuestras cabezas... y entrará el Rey de gloria”.** La imagen de las puertas que se abren ante la irrupción de la gloria divina ofrece un marco tipológico para comprender el sepulcro abierto, **no como una violación de un espacio cerrado, sino como la apertura**

necesaria ante la entrada —y salida victoriosa— del Señor de la vida. La piedra removida, en este sentido, funciona como contrapunto de las **“puertas eternas”**, que no pueden resistir la presencia activa de Dios.

En el ámbito del Nuevo Testamento, esta realidad se articula con mayor claridad en la predicación apostólica. El sepulcro vacío no es presentado como prueba autosuficiente, sino como signo interpretado a la luz de la resurrección (cf. Hechos 2:24: **“al cual Dios levantó, sueltos los dolores de la muerte”**). La remoción de la piedra no libera a Cristo —quien no está sujeto a las limitaciones físicas—, sino que habilita el testimonio humano, permitiendo que los testigos contemplen la realidad de la tumba vacía. Así, el signo no tiene como finalidad facilitar la salida del Resucitado, **sino posibilitar la comprensión de quienes buscan.**

De este modo, el texto confronta al lector con una cuestión hermenéutica fundamental, los signos de Dios no se interpretan adecuadamente desde la lógica del temor o de la sospecha, sino desde la revelación que los ilumina. La piedra removida puede ser percibida como motivo de incertidumbre o como declaración de victoria; la diferencia no radica en el signo mismo, **sino en el marco interpretativo desde el cual se lo aborda.**

Pregunta escudriñadora:

¿Interpreto los signos de la acción divina a partir de la revelación, o los distorsiono desde mis propias aprensiones?

Aplicación práctica:

El creyente está llamado a desarrollar una lectura teológica de la realidad, en la que los acontecimientos no se evalúan únicamente por su apariencia inmediata, sino a la luz del obrar revelado de Dios. La fe madura no niega los signos visibles, sino que los comprende dentro del horizonte más amplio de la acción soberana divina.

2.2. El mensaje angelical: “Ha resucitado”

El núcleo del anuncio se condensa en la fórmula ἡγέρθη, οὐκ ἔστιν ὥδε (ēgérthē, ouk éstin hōde), cuya densidad teológica trasciende su brevedad. El verbo ἡγέρθη, aoristo indicativo pasivo de ἐγείρω, debe entenderse como un **pasivo teológico o “divino”**, en el cual Dios es el agente implícito de la acción. No se trata de un despertar autónomo, sino de una intervención soberana mediante la cual el Padre vindica al Hijo, revirtiendo el veredicto de la muerte. El aoristo, por su parte, señala la resurrección como un acontecimiento puntual, decisivo e irrepetible en la historia, cuyos efectos se proyectan de manera permanente.

La cláusula subsiguiente —οὐκ ἔστιν ὧδε (**“no está aquí”**)— no funciona como básica constatación espacial, sino como implicación ontológica, **la ausencia del cuerpo no es indicio de traslado, sino consecuencia necesaria de la victoria sobre la muerte.** La negación (οὐκ) refuerza el carácter categórico de la afirmación, excluyendo cualquier interpretación alternativa. Así, el anuncio no admite ambigüedad, **el Crucificado ha sido resucitado, y su nueva condición trasciende las coordenadas del sepulcro.**

Esta proclamación encuentra su anclaje en la Escritura veterotestamentaria. El Salmo 16:10 —**“no dejarás mi alma en el Seol, ni permitirás que tu santo vea corrupción”**— es reinterpretado en la tradición apostólica como anticipación profética de la resurrección (cf. Hechos 2:27-31). Del mismo modo, Isaías 53:11 —**“verá el fruto de la aflicción de su alma y quedará satisfecho”**— presupone una prolongación de la vida más allá del sufrimiento vicario, lo que implica una vindicación posterior a la muerte. En ambos casos, la resurrección no aparece como evento aislado, sino como cumplimiento orgánico del designio redentor previamente revelado.

En el horizonte del Nuevo Testamento, esta afirmación constituye el eje irreductible de la fe cristiana. La resurrección no es un añadido doctrinal ni una metáfora espiritual, sino el fundamento ontológico de la nueva creación (cf. 1 Corintios 15:20-22). La predicación apostólica insiste en que Dios **“levantó”** (ῆγειρεν) a Jesús, estableciendo así una continuidad semántica y teológica con el anuncio angelical (cf. Hechos 3:15; Romanos 4:24). **La acción divina no solo revierte la muerte, sino que inaugura una nueva realidad escatológica en la que Cristo resucitado se constituye como primicia y garantía.**

Por consiguiente, el mensaje angelical no se limita a informar un acontecimiento, sino que establece el contenido esencial del evangelio. **La resurrección es proclamada como hecho, interpretada como cumplimiento y asumida como fundamento.** En ella convergen la fidelidad de Dios a sus promesas, la vindicación del Hijo y la apertura de una nueva posibilidad de existencia para la humanidad.

Pregunta escudriñadora:

¿Asumo la resurrección como el eje estructural de mi fe o la reduzco a una noción abstracta sin implicaciones existenciales?

Aplicación práctica:

La fe cristiana encuentra su centro vital en la resurrección de Cristo. No se trata únicamente de afirmarla doctrinalmente, sino de vivir a la luz de su realidad,

reconociendo que en ella se funda la esperanza, se redefine la identidad del creyente y se orienta toda la existencia hacia la vida nueva inaugurada por Dios.

2.3. El llamado a la misión

La instrucción —ἀλλὰ ὑπάγετε εἰπατε (allà hypágete eípate)— introduce un giro decisivo en la dinámica del relato. La conjunción adversativa ἀλλὰ (“pero”) no solo establece contraste con el temor precedente, sino que reorienta la experiencia hacia una respuesta activa. Los imperativos ὑπάγετε (presente imperativo activo de ὑπάγω) y εἰπατε (aoristo imperativo activo de λέγω) configuran una secuencia de movimiento y proclamación, **el primero enfatiza la continuidad de la acción (“id”, en sentido de desplazamiento sostenido), mientras que el segundo señala la urgencia y puntualidad del acto comunicativo (“decid”, como declaración concreta)**. Esta combinación verbal revela que la revelación recibida no puede permanecer en el ámbito de la interioridad, sino que exige exteriorización mediante el testimonio.

Desde una perspectiva exegética, el mandato no se limita a transmitir información, sino que implica una investidura testimonial. Las mujeres, inicialmente situadas como receptoras del anuncio, son constituidas en mediadoras autorizadas del mensaje pascual. Este desplazamiento refleja una constante teológica en la economía de la revelación, **quien es confrontado por la acción de Dios es simultáneamente incorporado a su difusión**. El evangelio, por tanto, no se concibe como contenido estático, sino como palabra en tránsito, destinada a ser comunicada.

La referencia explícita a **“sus discípulos, y a Pedro”** (τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ) añade una dimensión restaurativa al mandato. **La mención particular de Pedro, tras su negación (cf. Marcos 14:66-72), indica que el anuncio de la resurrección incluye la reintegración del discípulo caído**. Así, la misión no solo transmite un hecho, sino que encarna la gracia que restaura y reconstituye la comunidad.

Este impulso misional encuentra su antecedente en la tradición profética, especialmente en Isaías 52:7, donde se celebra la llegada del mensajero que anuncia la salvación. La proclamación no es simplemente informativa, sino performativa, **al ser anunciada, la salvación se hace presente**. En continuidad con este marco, el Nuevo Testamento desarrolla una teología del envío en la que el anuncio del evangelio constituye el medio ordinario mediante el cual se comunica la obra redentora (cf. Mateo 28:19-20; Juan 20:21; Romanos 10:14-15).

En este sentido, el mandato angelical anticipa y fundamenta la misión eclesial. La resurrección no es un acontecimiento destinado a la contemplación privada, sino el contenido de una proclamación pública que estructura la identidad misma de la

comunidad creyente. **La Iglesia surge, en consecuencia, como comunidad enviada, cuya razón de ser radica en dar testimonio del Resucitado en la historia.**

Pregunta escudriñadora:

¿Asumo la responsabilidad de proclamar la verdad recibida, o la relego al ámbito de la experiencia privada?

Aplicación práctica:

El creyente es llamado a comprender que toda experiencia genuina de la resurrección conlleva un envío inherente. La fe no se agota en la recepción del mensaje, sino que se consume en su comunicación. La Iglesia, en su esencia, es una comunidad testimonial, convocada no solo a creer, sino a anunciar con fidelidad y urgencia la realidad del Cristo resucitado.

3. El temor y el silencio: el umbral de la fe (v. 8). “⁸Y ellas se fueron huyendo del sepulcro, porque les había tomado temblor y espanto; ni decían nada a nadie, porque tenían miedo” (Marcos 16:1-8)”.

El desenlace del pasaje introduce una dimensión profundamente paradójica, **la manifestación culminante del poder divino no produce, en primera instancia, proclamación jubilosa, sino una reacción marcada por el temblor, el asombro y el silencio.** Lejos de constituir un anticlimax narrativo, este giro revela una verdad teológica de gran alcance, el encuentro genuino con la acción de Dios desestabiliza las categorías humanas, interrumpe la inmediatez de la palabra y sitúa al sujeto en un umbral donde la comprensión aún no ha sido plenamente asimilada.

La reacción de las mujeres no debe interpretarse como incredulidad en sentido reductivo, sino como la expresión existencial de quien ha sido confrontado con una realidad que excede los marcos ordinarios de interpretación. El temor que las sobrecoge no es simplemente emocional, sino ontológico, **responde a la irrupción de lo divino en el ámbito de lo humano, donde toda seguridad previa queda relativizada.** En este sentido, el texto sugiere que la fe auténtica no emerge de la inmediata claridad, sino de un proceso en el que el asombro y la perturbación desempeñan un papel constitutivo.

Asimismo, el silencio que sigue a esta experiencia no implica negación ni rechazo, sino una suspensión significativa del discurso. Se trata de un silencio denso, cargado de sentido, que indica no la ausencia de contenido, **sino la imposibilidad momentánea de articularlo.** La narrativa, por tanto, no clausura el testimonio, sino que lo pospone, insinuando que la proclamación requiere un proceso previo de

interiorización y transformación. El silencio se convierte así en espacio de gestación, donde la experiencia es asimilada antes de ser comunicada.

De este modo, el texto configura el temor y el silencio no como obstáculos para la fe, sino como su umbral necesario. La experiencia pascual, en su radical novedad, no se traduce de inmediato en certeza expresiva, sino que conduce al creyente a un punto liminal en el que la palabra aún no puede pronunciarse plenamente. Sin embargo, es precisamente en ese espacio de tensión donde la fe comienza a tomar forma, preparándose para devenir en testimonio.

3.1. El temor como respuesta ante lo divino

La descripción del estado de las mujeres —εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις (eîchen gàr autàs trómos kai ékstasis)— articula una experiencia que desborda la esfera de la reacción emocional ordinaria. El sustantivo τρόμος (“temblor”) denota una respuesta física ante una realidad percibida como abrumadora, mientras que ἔκστασις, término que en su raíz implica “salir fuera de sí” (ἐκ-στάσις), **señala una alteración de la conciencia provocada por la irrupción de lo extraordinario**. En conjunto, ambos vocablos configuran un campo semántico que expresa no solo miedo, sino una experiencia liminal en la que las categorías habituales de comprensión resultan insuficientes.

Desde una perspectiva exegética, ἔκστασις no debe reducirse a desorientación psicológica, sino entenderse como reacción propia ante una manifestación divina que trasciende la capacidad interpretativa humana. En la tradición bíblica, este tipo de experiencia se asocia frecuentemente con momentos de revelación en los que el sujeto es confrontado con la santidad y el poder de Dios (cf. Daniel 10:7-9; Hechos 10:10). **El temor, en este sentido, no es negativo, sino constitutivo de la respuesta adecuada ante lo numinoso.**

Este patrón encuentra un antecedente paradigmático en Éxodo 20:18, donde el pueblo, al percibir la teofanía del Sinaí, **“tembló y se mantuvo a distancia”**. El temor allí experimentado no surge de amenaza arbitraria, sino del **reconocimiento de la trascendencia divina que irrumpe en el ámbito humano**. De manera análoga, la reacción de las mujeres ante el sepulcro vacío y el anuncio angelical refleja una confrontación con la acción directa de Dios en la historia, cuya magnitud desestabiliza toda expectativa previa.

En el marco del Nuevo Testamento, esta dinámica se mantiene. El encuentro con la revelación de Dios en Cristo —y de manera particular en su resurrección— **suscita temor reverente como respuesta inicial (cf. Lucas 24:37; Mateo 28:8)**. No obstante, este temor no constituye el destino final de la experiencia de fe, sino su umbral, **es el reconocimiento de la alteridad divina lo que abre paso a una comprensión más profunda y a una relación transformada**.

De este modo, el texto sugiere que la fe auténtica no elimina el temor, sino que lo redefine. **Frente a una religiosidad que trivializa lo sagrado o domestica la acción de Dios dentro de esquemas previsibles, la reacción de las mujeres recuerda que la revelación divina penetra con una fuerza que exige reverencia, asombro y reconocimiento de la propia limitación.**

Pregunta escudriñadora:

¿He reducido mi experiencia de fe a categorías que excluyen el asombro y la reverencia ante la santidad de Dios?

Aplicación práctica:

El creyente está llamado a recuperar una conciencia viva de la trascendencia divina, en la que el temor reverente no sea suprimido, sino integrado como respuesta adecuada ante la acción de Dios. Tal disposición no paraliza, sino que dispone el corazón para una relación más profunda, marcada por la humildad, la adoración y la obediencia.

3.2. El silencio que anticipa el testimonio

La cláusula conclusiva —καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ (kai oudenì oudèn eîpan; ephoboûnto gár)— presenta una construcción enfática mediante la doble negación (οὐδενὶ οὐδὲν), que intensifica el carácter absoluto del silencio: **“a nadie dijeron nada”**. El verbo εἶπαν (aoristo indicativo activo de λέγω) señala una acción puntual que, en este caso, queda suspendida; no se trata de incapacidad lingüística, sino de una interrupción deliberada del discurso. La explicación causal —ἐφοβοῦντο γάρ (**“porque tenían miedo”**)— emplea un imperfecto medio-deponente de φοβέομαι, sugiriendo un estado continuo de temor que condiciona su reacción inmediata.

Desde una perspectiva exegética, este silencio no debe interpretarse como negación definitiva del testimonio, **sino como una fase transitoria dentro del proceso de asimilación de la revelación**. La tensión entre el mandato recibido (ἀλλὰ ὑπάγετε εἰπατε) y la ausencia momentánea de proclamación configura un espacio intermedio en el que la experiencia aún no ha sido plenamente integrada. El texto, lejos de resolver esta tensión, la preserva como elemento constitutivo del relato, subrayando que la apropiación del acontecimiento pascual no es instantánea, sino progresiva.

Este motivo encuentra resonancia en la tradición veterotestamentaria, donde el silencio puede funcionar como respuesta adecuada ante la presencia de Dios. Habacuc 2:20 —**“mas el Señor está en su santo templo; calle delante de él**

toda la tierra”— no describe un silencio vacío, sino una actitud de reverencia que reconoce la trascendencia divina. De manera similar, en Zacarías 2:13 se exhorta a guardar silencio **“delante del Señor, porque él se ha levantado de su santa morada”**, estableciendo una conexión significativa entre el silencio y la acción soberana de Dios que entra en la historia.

En el Nuevo Testamento, esta dinámica se articula también en términos de transición hacia el testimonio. El silencio inicial no es el punto final, sino el umbral de una proclamación futura que será habilitada por una comprensión más plena (cf. Lucas 24:8-9; Juan 20:18). **La experiencia de la resurrección, en su radical novedad, exige un proceso de interiorización antes de ser comunicada con claridad y convicción.** Así, el silencio no niega el mandato misional, sino que lo prepara, permitiendo que la palabra futura emerja desde una experiencia auténticamente asimilada.

De este modo, el texto sugiere que el temor, lejos de anular la posibilidad del testimonio, puede constituirse en su antesala. La suspensión momentánea de la palabra no implica fracaso, sino gestación, **un tiempo en el que la revelación es recibida en profundidad antes de ser proclamada.** La fe, en este sentido, no siempre se expresa de manera inmediata; en ocasiones, requiere atravesar el silencio para alcanzar una articulación fiel.

Pregunta escudriñadora:

¿Mi temor ante la acción de Dios me conduce a la parálisis o se convierte en un proceso que me dispone para la obediencia?

Aplicación práctica:

El creyente debe reconocer que Dios puede obrar incluso en los momentos de silencio y aparente vacilación. La ausencia temporal de palabras no invalida la fe, siempre que esta se oriente hacia una futura obediencia. En la economía divina, el temor puede ser transformado en testimonio, y el silencio, en el espacio donde la palabra adquiere profundidad, verdad y autoridad.

Conclusión:

El testimonio de Marcos 16:1–8 configura una teología de la resurrección que rehúye toda simplificación triunfalista y se inscribe, más bien, en la complejidad de la experiencia humana frente a la irrupción de lo divino. La Pascua no se presenta como una resolución inmediata de las tensiones existenciales, sino como el **acontecimiento fundante que las reorienta y las transfigura desde su interior.** El temor, el asombro, la incertidumbre y el silencio no son eliminados de

forma instantánea; son asumidos y progresivamente integrados en el proceso mediante el cual la fe se configura y el testimonio emerge.

A lo largo del relato, se ha evidenciado una constante teológica, **la primacía de la acción divina sobre la comprensión humana**. La fidelidad de las mujeres, aunque limitada en su horizonte interpretativo, no es desestimada, sino incorporada en una economía más amplia en la que Dios actúa con anterioridad, independencia y plenitud. El sepulcro abierto no solo desarticula las expectativas humanas, sino que establece un nuevo marco de inteligibilidad; **el anuncio angelical no solo comunica un hecho, sino que inaugura una realidad**; y el silencio final no clausura la historia, sino que la sitúa en un punto de transición hacia la proclamación. En este sentido, la resurrección se revela no únicamente como un evento pasado, sino como una realidad escatológica que irrumpe en el presente, reconfigurando la existencia del creyente. La fe pascual no consiste en la simple adhesión intelectual a un acontecimiento, sino en la participación vital en una nueva condición inaugurada por Dios. De ahí que el itinerario propuesto por el texto —de la incertidumbre a la confianza, del temor a la fe, del silencio al testimonio— no sea opcional, sino constitutivo de la experiencia cristiana.

Así, la Iglesia se reconoce a sí misma en la trayectoria de estas mujeres, **convocada desde su fragilidad, confrontada por la acción divina y enviada como portadora de una palabra que no le pertenece, pero que la define**. La proclamación pascual no emerge de la autosuficiencia, sino de la gracia que precede, transforma y envía. Por ello, el anuncio **“Cristo ha resucitado”** no es una fórmula litúrgica aislada, sino la afirmación central que sostiene la fe, orienta la misión y redefine el sentido de la historia.

En consecuencia, la Pascua no culmina en la constatación del sepulcro vacío, sino que se proyecta como acontecimiento dinámico que interpela, transforma y envía. **Creer en la resurrección implica vivir bajo su señorío y participar activamente en su proclamación, haciendo visible, en medio de la historia, la victoria irrevocable de Dios sobre la muerte.**

Amén.

Pascua de Resurrección

Lunes de Resurrección



Lucas 24:13-35

RECONOCER AL RESUCITADO: LA APERTURA DE LOS OJOS EN LA ECONOMÍA PASCUAL

DEVOCIÓN PARA EL LUNES DE PASCUA

Oración inicial:

Oh Dios todopoderoso y eterno, que en la gloriosa resurrección de tu Hijo has inaugurado para nosotros el camino de la vida nueva; concédenos, te suplicamos, que al meditar en el testimonio apostólico y en la manifestación del Señor resucitado, nuestros corazones sean inflamados por tu Espíritu y nuestras mentes iluminadas por tu verdad; para que, reconociéndote en tus obras, vivamos en obediencia fiel y proclamemos tu victoria con santa alegría; por Jesucristo nuestro Señor. Amén.

Colecta del día:

OH Dios, cuyo bendito Hijo se manifestó a sus discípulos al partir el pan; Abre, te suplicamos, los ojos de nuestra fe, para que podamos reconocerte en todas tus obras; mediante el mismo tu Hijo Jesucristo nuestro Señor. Amén.

Meditación:

La Colecta de este Lunes de Pascua formula una petición que atraviesa de manera orgánica toda la historia de la salvación, **la apertura de los ojos de la fe como condición indispensable para el verdadero conocimiento de Dios**. Esta súplica no se sitúa en el ámbito de la simple percepción sensorial, sino en la esfera de la iluminación espiritual, donde el entendimiento humano es capacitado por la gracia para discernir la presencia activa de Dios en sus obras. Tal motivo encuentra un fundamento sólido en la tradición veterotestamentaria, donde la ceguera espiritual del pueblo contrasta reiteradamente con la acción reveladora de Dios (cf. Isaías 6:9-10). En este contexto, la oración de Eliseo en 2 Reyes 6:17 —**“te ruego que abras sus ojos para que vea”**— se erige como paradigma de esta dinámica, **la realidad divina está presente, pero requiere una intervención divina para ser percibida**. En continuidad con esta herencia, la tradición litúrgica anglicana, expresada normativamente en el Libro de Oración Común, afirma que el conocimiento salvífico no es producto de la razón autónoma, sino don proveniente que ilumina la inteligencia y dispone el corazón.

La perícopa de Hechos 10:34-43 desarrolla esta misma lógica en clave apostólica y misionera. La confesión de Pedro —**“en verdad comprendo que Dios no hace acepción de personas”**— no representa un descubrimiento simplemente ético,

sino una transformación radical de su comprensión teológica, fruto de la revelación divina. Este reconocimiento implica la superación de categorías restrictivas propias de la identidad israelita, abriendo el horizonte de la salvación hacia todas las naciones, en cumplimiento de las promesas abrahámicas (cf. Génesis 12:3) y de la visión profética de un siervo destinado a ser luz de los gentiles (cf. Isaías 49:6). La proclamación de Cristo como Señor universal, juez de vivos y muertos, articula el cumplimiento escatológico de textos como Salmo 96:13, donde se anuncia la venida de Dios para juzgar la tierra con justicia. En este sentido, la apertura de los ojos de la fe no solo permite reconocer la presencia de Dios, sino que reconfigura la comprensión misma de su obra redentora. Los Padres de la Iglesia, como Agustín de Hipona, interpretaron esta universalidad como el despliegue pleno del misterio de Cristo, en quien convergen y se consuman todas las promesas (*Sermón 272*), subrayando que **la gracia no se restringe, sino que se comunica abundantemente a toda la humanidad.**

El relato de Lucas 24:13-35 ofrece la expresión narrativa más acabada de esta apertura de los ojos de la fe. Los discípulos de Emaús, aunque caminan con el Resucitado, permanecen incapaces de reconocerlo, lo que evidencia que la proximidad física no garantiza la comprensión espiritual. Es necesario un acto de revelación que transforme la percepción. Cristo mismo asume el papel de intérprete de las Escrituras, releyendo la Ley y los Profetas a la luz de su pasión y resurrección (cf. Deuteronomio 18:15; Isaías 53), y preparando así el entendimiento de los discípulos. Sin embargo, el momento decisivo acontece en la fracción del pan, donde **"les fueron abiertos los ojos"**. Este hecho posee una densidad sacramental que remite tanto a la hospitalidad patriarcal (cf. Génesis 18), donde Dios se manifiesta en el acto de compartir, como a la institución eucarística (cf. Lucas 22:19), en la que Cristo se da a conocer bajo signos visibles. En plena consonancia con la teología anglicana, los sacramentos son comprendidos —según los Treinta y Nueve Artículos— **como medios eficaces por los cuales Dios comunica su gracia, no de manera automática, sino en el contexto de la fe viva que recibe y discierne.**

De este modo, la Colecta, la Epístola y el Evangelio convergen en una unidad teológica profunda, **el Dios que actúa en la historia es el mismo que se revela en Cristo resucitado, pero su reconocimiento exige una transformación interior operada por la gracia.** La Pascua no se limita a proclamar la victoria de Cristo sobre la muerte, sino que inaugura una nueva epistemología de la fe, en la que la realidad es interpretada a la luz de la presencia viva del Señor. Esta visión no niega la experiencia ordinaria, sino que la transfigura, permitiendo al creyente discernir en lo visible la acción invisible de Dios. Así, la apertura de los ojos de la fe se convierte en el don pascual por excelencia, **la capacidad de reconocer que el Resucitado camina con su Iglesia, se revela en la Palabra, se entrega en el Sacramento y actúa continuamente en la historia para la consumación de su propósito redentor.**

Lectura orante de la Palabra:

El testimonio de Hechos 10:34-43 nos introduce en el corazón de la predicación apostólica, **Cristo es anunciado como Señor universal, cuya muerte y resurrección constituyen el eje de la historia de la salvación.** Pedro, al dirigirse a Cornelio, rompe las barreras culturales y religiosas, manifestando que la gracia divina no está restringida, sino que se extiende a todos los pueblos. Esta universalidad encuentra su fundamento en las promesas hechas a Abraham (cf. Génesis 12:3), donde se anuncia que en su descendencia serían benditas todas las naciones. La Iglesia anglicana, en su vocación católica y reformada, reconoce en este pasaje la base de su misión evangelizadora, **proclamar a Cristo como Señor de todos, sin distinción.**

Por su parte, el relato de Emaús (Lucas 24:13-35) revela la pedagogía divina en la revelación. Cristo se acerca, interpreta las Escrituras y parte el pan, conduciendo a los discípulos desde la confusión hacia la comprensión. Este proceso refleja el patrón hermenéutico del Antiguo Testamento, donde Dios instruye progresivamente a su pueblo (cf. Nehemías 8:8). Los Padres, como Gregorio Magno, afirmaron que **"la Escritura crece con quien la lee"**, indicando que su comprensión se profundiza a medida que el creyente es transformado. En la tradición anglicana, esta dinámica se expresa en la centralidad de la Palabra y los Sacramentos como medios de gracia, donde Cristo mismo se da a conocer.

La experiencia de los discípulos culmina en la misión, **"se levantaron en la misma hora y volvieron a Jerusalén"**. El reconocimiento del Resucitado no puede permanecer en el ámbito privado; se traduce en testimonio. Así, la Iglesia es constituida como comunidad que, habiendo visto con los ojos de la fe, anuncia lo que ha contemplado.

Preguntas para reflexionar:

1. Desde la Colecta:

¿He pedido a Dios que abra los ojos de mi fe para reconocer su presencia en mi vida cotidiana?

2. Desde la Epístola:

¿Comprendo y vivo la universalidad del evangelio, reconociendo que Cristo es Señor de todos?

3. Desde el Evangelio:

¿Permito que Cristo me instruya por medio de la Palabra y se me revele en la comunión?

Aplicaciones prácticas:

1. **Desde la Colecta:**

Cultivar una vida de oración constante, reconociendo que el discernimiento espiritual es un don que debe ser solicitado con humildad.

2. **Desde la Epístola:**

Vivir una fe inclusiva y misionera, evitando toda forma de parcialidad, reflejando el carácter universal del evangelio.

3. **Desde el Evangelio:**

Participar fielmente en la lectura de la Escritura y en la comunión eucarística, como medios en los que Cristo se revela.

Oración final:

Oh Señor resucitado, que te diste a conocer a tus discípulos en el camino y al partir el pan, concédenos la gracia de reconocerte en tu Palabra, en tus sacramentos y en las obras de tu providencia. Ilumina nuestros entendimientos, inflama nuestros corazones y dirige nuestros pasos, para que, fortalecidos por tu presencia, vivamos como testigos fieles de tu resurrección. Haz que, como aquellos discípulos, pasemos de la confusión a la claridad, del temor a la fe y del silencio al anuncio, proclamando con gozo que tú vives y reinas con el Padre y el Espíritu Santo, un solo Dios, por los siglos de los siglos.

Amén.

EL RECONOCIMIENTO DEL RESUCITADO: DE LA CEGUERA ESPIRITUAL A LA MISIÓN ENCENDIDA

SERMÓN PARA EL LUNES DE PASCUA

¹³Y he aquí, dos de ellos iban el mismo día a una aldea llamada Emaús, que estaba a sesenta estadios de Jerusalén. ¹⁴E iban hablando entre sí de todas aquellas cosas que habían acontecido. ¹⁵Sucedió que mientras hablaban y discutían entre sí, Jesús mismo se acercó, y caminaba con ellos. ¹⁶Mas los ojos de ellos estaban velados, para que no le conociesen. ¹⁷Y les dijo: ¿Qué pláticas son estas que tenéis entre vosotros mientras camináis, y por qué estáis tristes? ¹⁸Respondiendo uno de ellos, que se llamaba Cleofas, le dijo: ¿Eres tú el único forastero en Jerusalén que no has sabido las cosas que en ella han acontecido en estos días? ¹⁹Entonces él les dijo: ¿Qué cosas? Y ellos le dijeron: De Jesús nazareno, que fue varón profeta, poderoso en obra y en palabra delante de Dios y de todo el pueblo; ²⁰y cómo le entregaron los principales sacerdotes y nuestros gobernantes a sentencia de muerte, y le crucificaron. ²¹Pero nosotros esperábamos que él era el que había de redimir a Israel; y ahora, además de todo esto, hoy es ya el tercer día que esto ha acontecido. ²²Aunque también nos han asombrado unas mujeres de entre nosotros, las que antes del día fueron al sepulcro; ²³y como no hallaron su cuerpo, vinieron diciendo que también habían visto visión de ángeles, quienes dijeron que él vive. ²⁴Y fueron algunos de los nuestros al sepulcro, y hallaron así como las mujeres habían dicho, pero a él no le vieron. ²⁵Entonces él les dijo: ¡Oh insensatos, y tardos de corazón para creer todo lo que los profetas han dicho! ²⁶¿No era necesario que el Cristo padeciera estas cosas, y que entrara en su gloria? ²⁷Y comenzando desde Moisés, y siguiendo por todos los profetas, les declaraba en todas las Escrituras lo que de él decían. ²⁸Llegaron a la aldea adonde iban, y él hizo como que iba más lejos. ²⁹Mas ellos le obligaron a quedarse, diciendo: Quédate con nosotros, porque se hace tarde, y el día ya ha declinado. Entró, pues, a quedarse con ellos. ³⁰Y aconteció que estando sentado con ellos a la mesa, tomó el pan y lo bendijo, lo partió, y les dio. ³¹Entonces les fueron abiertos los ojos, y le reconocieron; mas él se desapareció de su vista. ³²Y se decían el uno al otro: ¿No ardía nuestro corazón en nosotros, mientras nos hablaba en el camino, y cuando nos abría las Escrituras? ³³Y levantándose en la misma hora, volvieron a Jerusalén, y hallaron a los once reunidos, y a los que estaban con ellos, ³⁴que decían: Ha resucitado el Señor verdaderamente, y ha aparecido a Simón. ³⁵Entonces ellos contaban las cosas que les habían acontecido en el camino, y cómo le habían reconocido al partir el pan." (Lucas 24:13-35)

"Caminaban con Él y no lo conocían; lo conocieron al partir el pan. Aprende dónde buscar al Señor, aprende dónde reconocerle" (San Agustín de Hipona, Sermón 235).

"El Señor no se mostró tal cual era a los ojos de ellos, porque aún no ardía en sus corazones lo suficiente como para verle" (Gregorio Magno, Homilías sobre los Evangelios, 23).

Introducción:

El relato de Lucas 24:13–35 constituye una de las exposiciones más densas y teológicamente estructuradas de la experiencia pascual en el Nuevo Testamento. En él se despliega una pedagogía divina que conduce al creyente desde la incomprensión hacia el reconocimiento, desde la tristeza hacia la misión, desde la lectura fragmentaria de la Escritura hacia su cumplimiento en Cristo.

Este pasaje no describe simplemente una aparición del Resucitado, sino un proceso hermenéutico y espiritual en el que Cristo mismo interpreta la Escritura, reconfigura la experiencia de sus discípulos y se revela en el acto sacramental del partir el pan. Así, el texto articula tres dimensiones fundamentales de la vida cristiana: la Palabra, el Sacramento y la Misión.

En continuidad con el Antiguo Testamento, este camino refleja la dinámica de la revelación progresiva: así como Dios instruyó a Israel mediante la Ley y los Profetas (cf. Deuteronomio 8:3), ahora el Resucitado revela el sentido pleno de esas Escrituras en su propia persona. La tradición anglicana reformada ha afirmado consistentemente esta centralidad de la Escritura leída a la luz de Cristo y vivida en la comunión sacramental, como se expresa en el Libro de Oración Común y en los Treinta y Nueve Artículos.

El texto, por tanto, no solo narra un encuentro, sino que establece el paradigma de toda experiencia cristiana auténtica.

1. El camino de la incomprensión: la ceguera ante la revelación (vv. 13–24). ¹³ Y he aquí, dos de ellos iban el mismo día a una aldea llamada Emaús, que estaba a sesenta estadios de Jerusalén. ¹⁴ E iban hablando entre sí de todas aquellas cosas que habían acontecido. ¹⁵ Sucedió que mientras hablaban y discutían entre sí, Jesús mismo se acercó, y caminaba con ellos. ¹⁶ Mas los ojos de ellos estaban velados, para que no le conociesen. ¹⁷ Y les dijo: ¿Qué pláticas son estas que tenéis entre vosotros mientras camináis, y por qué estáis tristes? ¹⁸ Respondiendo uno de ellos, que se llamaba Cleofas, le dijo: ¿Eres tú el único forastero en Jerusalén que no has sabido las cosas que en ella han acontecido en estos días? ¹⁹ Entonces él les dijo: ¿Qué cosas? Y ellos le dijeron: De Jesús nazareno, que fue varón profeta, poderoso en obra y en palabra delante de Dios y de todo el pueblo; ²⁰ y cómo le entregaron los principales sacerdotes y nuestros gobernantes a sentencia de muerte, y le crucificaron. ²¹ Pero nosotros esperábamos que él era el que había de redimir a Israel; y ahora, además de todo esto, hoy es ya el tercer día que esto ha acontecido. ²² Aunque también nos han asombrado unas mujeres de entre nosotros,

las que antes del día fueron al sepulcro; ²³ y como no hallaron su cuerpo, vinieron diciendo que también habían visto visión de ángeles, quienes dijeron que él vive. ²⁴ Y fueron algunos de los nuestros al sepulcro, y hallaron así como las mujeres habían dicho, pero a él no le vieron.”

El relato de los discípulos en camino a Emaús introduce una dimensión crucial de la experiencia pascual, la coexistencia entre la proximidad real de Cristo y la incapacidad humana para reconocerle. La escena se desarrolla en un contexto de tránsito —**no solo geográfico, sino también teológico**— en el que los discípulos se desplazan desde Jerusalén, lugar de la revelación y del cumplimiento, hacia la periferia de la comprensión, llevando consigo una interpretación fragmentaria de los acontecimientos recientes. Su diálogo, centrado en los hechos de la pasión, evidencia un esfuerzo genuino por dar sentido a lo ocurrido; sin embargo, permanece limitado por categorías que no logran integrar el sufrimiento del Mesías dentro del designio redentor de Dios.

La narrativa subraya, de manera deliberada, la tensión entre acontecimiento y comprensión. Aunque los discípulos poseen información verídica —la muerte de Jesús, el testimonio de las mujeres, el sepulcro vacío—, carecen de la clave hermenéutica que les permita discernir su significado. Este desfase no es únicamente intelectual, sino profundamente espiritual, **el problema no radica en la ausencia de datos, sino en la incapacidad de interpretarlos a la luz de la revelación divina**. En este sentido, el texto pone de manifiesto una constante bíblica, **la verdad de Dios puede estar presente ante los ojos humanos sin ser reconocida, como ocurre repetidamente en la historia de Israel (cf. Deuteronomio 29:4)**.

Asimismo, la figura de Cristo que se acerca y camina con ellos introduce una ironía teológica de gran profundidad. Aquel a quien buscan comprender ya está presente, participando en su diálogo y acompañando su proceso, aunque permanece oculto a su percepción. Esta dinámica revela que la iniciativa divina precede siempre al reconocimiento humano, **Dios no espera a ser comprendido para hacerse presente, sino que se acerca en medio de la confusión y acompaña al creyente incluso en su incompreensión**.

De este modo, el pasaje establece el punto de partida del itinerario pascual, **una condición de ceguera espiritual que no implica ausencia de fe, sino una fe aún no iluminada plenamente**. La incompreensión de los discípulos no es el final del camino, sino el contexto en el que Cristo mismo intervendrá para abrir las Escrituras y transformar su percepción. **Así, la experiencia de Emaús se convierte en paradigma de la vida cristiana**, en la que el tránsito desde la confusión hacia la claridad constituye una obra progresiva de la gracia divina.

1.1. La percepción limitada de los discípulos.

La afirmación lucana —οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο (hoi ophthalmoi autōn ektratounto, “Sus ojos estaban retenidos” / “sus ojos eran impedidos”)— introduce una clave hermenéutica esencial para la comprensión del pasaje. El verbo ἐκρατοῦντο, en imperfecto pasivo de κρατέω (“agarrar con fuerza”, “retener”, “dominar”), denota una acción continua en el pasado, **“eran retenidos” o “estaban siendo impedidos”**. Este aspecto verbal no describe un instante puntual de incapacidad, sino una condición sostenida que limita el reconocimiento. El pasivo, además, sugiere una dimensión teológica implícita, **la causa de esta limitación no se atribuye simplemente a la debilidad cognitiva de los discípulos, sino que se inscribe dentro de un marco más amplio en el que Dios permite — sin ser autor del error— que la comprensión permanezca velada hasta el momento oportuno de la revelación.**

Desde esta perspectiva, la ceguera de los discípulos no debe entenderse como ausencia total de fe, sino como una fe aún no iluminada plenamente por la interpretación correcta del acontecimiento pascual. Ellos ven, escuchan y dialogan con el Resucitado, pero no logran reconocerle, **lo que pone de manifiesto una disociación entre percepción sensorial y discernimiento espiritual**. Esta dinámica encuentra un antecedente significativo en la tradición profética, particularmente en Isaías 6:10, donde el pueblo es descrito como viendo sin percibir y oyendo sin entender. **En ambos casos, la incapacidad no radica en la falta de exposición a la revelación, sino en la ausencia de una comprensión adecuada de su significado.**

Asimismo, esta limitación puede leerse en continuidad con otros episodios veterotestamentarios en los que la percepción humana es insuficiente para captar la realidad divina sin intervención sobrenatural. En 2 Reyes 6:17, Eliseo ora para que los ojos de su siervo sean abiertos, **revelando que la realidad espiritual ya está presente, aunque no sea percibida**. De manera análoga, los discípulos de Emaús caminan con Cristo, pero requieren una acción divina que transforme su percepción. En el ámbito del Nuevo Testamento, esta misma lógica se confirma en pasajes como 2 Corintios 4:4, donde se habla de un “velo” que impide ver la gloria de Cristo, y en Efesios 1:18, donde Pablo ora para que sean **“alumbrados los ojos del entendimiento”**.

De este modo, el texto no solo describe una condición particular de los discípulos, sino que expone una realidad antropológica y teológica más amplia, **la tendencia humana a interpretar la realidad desde categorías limitadas, incluso cuando la verdad divina está presente**. La percepción, sin la iluminación de la gracia, permanece condicionada por expectativas previas, experiencias pasadas y marcos interpretativos insuficientes.

Por consiguiente, la ceguera de los discípulos no es simplemente un obstáculo narrativo, sino el punto de partida del proceso redentor mediante el cual Cristo mismo abrirá las Escrituras y transformará su entendimiento. La limitación inicial se convierte así en el contexto necesario para la revelación progresiva, subrayando que **el verdadero conocimiento de Dios no es producto de la observación humana, sino don que se recibe mediante la acción iluminadora del Señor.**

Pregunta escudriñadora:

¿Estoy interpretando la realidad desde la luz de Cristo o desde los límites de mi propia comprensión?

Aplicación práctica:

El creyente está llamado a reconocer la insuficiencia de su percepción natural y a disponerse humildemente a la instrucción divina. La comprensión espiritual no se alcanza por esfuerzo autónomo, sino por la gracia que ilumina el entendimiento; por tanto, es necesario cultivar una actitud de dependencia de Dios, permitiendo que su Palabra reoriente nuestra manera de ver y comprender la realidad.

1.2. La interpretación errónea de la esperanza mesiánica

La declaración de los discípulos —ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν (hēmeis de ēlpizomen, “Pero nosotros esperábamos”)— constituye un punto de inflexión hermenéutico en el relato. El uso del imperfecto ἠλπίζομεν (Expresa una esperanza continua en el pasado, ahora frustrada) (de ἐλπίζω) no describe simplemente una expectativa pasada, sino una esperanza que se prolongaba en el tiempo y que ahora ha quedado abruptamente interrumpida. El contraste implícito en la partícula δέ (“pero”) introduce una tensión entre lo que esperaban y lo que, según su percepción, ha ocurrido. La forma verbal sugiere, por tanto, no solo expectativa, sino desilusión, **una esperanza que, en su marco interpretativo, ha sido invalidada por los acontecimientos de la cruz.**

El contenido de dicha esperanza —“**que él era el que había de redimir a Israel**” (ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ)— revela una comprensión restringida del concepto de redención. El verbo λυτροῦσθαι (“redimir”), cargado de resonancias veterotestamentarias, evoca la acción liberadora de Dios en el éxodo (cf. Éxodo 6:6), donde la redención se asocia con la liberación de la opresión. Sin embargo, los discípulos parecen haber circunscrito esta categoría a una expectativa de restauración nacional o política, **en continuidad con ciertas corrientes del judaísmo del Segundo Templo que aguardaban un Mesías triunfante que restableciera la soberanía de Israel (cf. Salmo 2; Salmo 72).**

Esta interpretación, aunque arraigada en elementos legítimos de la esperanza bíblica, resulta incompleta al no integrar el testimonio profético relativo al sufrimiento del Siervo. Textos como Isaías 52:13–53:12 **presentan una figura mesiánica cuya obra redentora se realiza a través del padecimiento vicario, no de la imposición política.** La incapacidad de los discípulos para armonizar estas dimensiones —**gloria y sufrimiento**— pone de manifiesto una lectura selectiva de la Escritura, en la que ciertos aspectos son enfatizados mientras otros son relegados.

En el marco del Nuevo Testamento, esta tensión se repite en múltiples ocasiones. Incluso los apóstoles, antes de la resurrección, manifiestan una comprensión parcial del mesianismo de Jesús (cf. Marcos 8:32-33), resistiéndose a aceptar la necesidad de la cruz. La pregunta formulada en Hechos 1:6 —**“¿restaurarás el reino a Israel en este tiempo?”**— evidencia la persistencia de estas expectativas, aun después de la resurrección, lo que subraya la profundidad del proceso de reconfiguración teológica requerido.

Desde una perspectiva teológica, el error de los discípulos no radica en esperar la redención, **sino en definir su naturaleza según categorías humanas limitadas.** Su esperanza, aunque genuina, estaba condicionada por presupuestos culturales y expectativas no plenamente alineadas con la totalidad del testimonio bíblico. **La cruz, en lugar de ser interpretada como el cumplimiento del plan redentor, es percibida como su negación, precisamente porque no encaja dentro de su marco conceptual.**

De este modo, el texto revela una dinámica recurrente en la experiencia de fe, **la tendencia a proyectar sobre Dios expectativas que, aunque derivadas parcialmente de la Escritura, no han sido integradas en su plenitud.** La corrección de esta distorsión no se produce mediante la negación de la esperanza, sino mediante su purificación y reorientación a la luz de la revelación completa en Cristo, quien, conforme a las Escrituras, debía padecer antes de entrar en su gloria (cf. Lucas 24:26; 1 Pedro 1:10-11).

Pregunta escudriñadora:

¿Está mi comprensión de la obra de Dios formada por la totalidad de la Escritura o condicionada por mis propias expectativas?

Aplicación práctica:

El creyente está llamado a someter sus concepciones de Dios al testimonio íntegro de la revelación bíblica. La fe madura no consiste en ajustar a Dios a nuestras expectativas, sino en permitir que la Escritura reforme nuestra comprensión, incluso

cuando ello implique revisar profundamente nuestras ideas sobre cómo Dios obra en la historia.

2. La iluminación por la Palabra: Cristo interpreta las Escrituras (vv. 25–27). “²⁵ Entonces él les dijo: ¡Oh insensatos, y tardos de corazón para creer todo lo que los profetas han dicho! ²⁶ ¿No era necesario que el Cristo padeciera estas cosas, y que entrara en su gloria? ²⁷ Y comenzando desde Moisés, y siguiendo por todos los profetas, les declaraba en todas las Escrituras lo que de él decían”.

El desarrollo del relato alcanza aquí un punto decisivo en el que la incomprensión inicial es confrontada por la intervención directa del Resucitado mediante la Palabra. La pedagogía de Cristo no consiste en una simple consolación emocional ni en la presentación inmediata de su identidad glorificada, **sino en la reconfiguración profunda del entendimiento de los discípulos a través de la interpretación autorizada de las Escrituras.** De este modo, el camino hacia el reconocimiento no transita primero por la visión, sino por la comprensión; no por la evidencia sensible, sino por la iluminación espiritual mediada por la revelación escrita.

La reprensión inicial introduce un diagnóstico preciso de la condición de los discípulos, **su dificultad no radica en la falta de información, sino en la incapacidad de integrar coherentemente el testimonio profético.** La fe, en este contexto, aparece no como adhesión parcial, sino como recepción plena de **“todo lo que los profetas han dicho”.** Así, Cristo establece que la incomprensión de la cruz no es un problema de novedad, sino de interpretación deficiente de una revelación ya dada. El sufrimiento del Mesías no constituye una anomalía dentro del plan divino, sino su cumplimiento necesario, inscrito desde el principio en la economía de la salvación.

Al recorrer **“desde Moisés y todos los profetas”**, el Señor no añade contenidos inéditos, sino que desvela la unidad interna de la Escritura, mostrando su orientación cristológica. Este gesto hermenéutico revela que el Antiguo Testamento no es un conjunto de tradiciones dispersas, sino un testimonio coherente que converge en la persona y obra del Mesías. En este sentido, la interpretación de Cristo no solo ilumina textos particulares, sino que redefine el modo mismo de leer la Escritura, **ya no como anticipación fragmentaria, sino como anuncio pleno de su cumplimiento en Él.**

De esta manera, el texto establece un principio fundamental para la vida de la Iglesia, **la verdadera comprensión de la Escritura es inseparable de la revelación de Cristo y de su obra redentora.** La iluminación por la Palabra no es un proceso exclusivamente intelectual, sino una transformación integral que involucra el corazón, la mente y la voluntad. Así, la fe pascual se configura no solo como reconocimiento del Resucitado, **sino como comprensión renovada de toda la historia de la salvación a la luz de su cumplimiento en Cristo.**

2.1. La reprensión divina y la corrección hermenéutica.

La intervención de Cristo se inaugura con una reprensión que posee tanto carácter pastoral como función reveladora: Ὡς ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ (Ὡς anoētoi kai bradeis tē kardía, “¡Oh insensatos y tardos de corazón!”). El término ἀνόητοι (“sin entendimiento”, “necios espiritualmente”) no alude a una deficiencia intelectual en sentido estricto, sino **a una incapacidad espiritual para comprender la realidad a la luz de Dios**; describe una mente que, teniendo acceso a la revelación, no logra discernir su significado. Por su parte, la expresión βραδεῖς τῇ καρδίᾳ introduce una dimensión más profunda, **la lentitud no reside únicamente en el pensamiento, sino en el “corazón” (καρδία)**, entendido en la antropología bíblica como el centro integrador de la voluntad, la inteligencia y la disposición espiritual. La reprensión, por tanto, no es simplemente cognitiva, sino existencial, **señala una resistencia interna a creer “todo lo que los profetas han dicho”**.

Este énfasis en la totalidad (πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται, “en todo lo que hablaron los profetas”) revela que el problema hermenéutico de los discípulos no radica en ignorar la Escritura, sino en no acogerla en su integridad. **Han privilegiado aquellos aspectos que se ajustan a sus expectativas, mientras han omitido o reinterpretado los que no encajan en su esquema mesiánico.** En este sentido, la corrección de Cristo no introduce un contenido novedoso, sino que restituye la coherencia interna del testimonio bíblico.

El verbo ἀρξάμενος (“**comenzando**”) y la expresión ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν (“desde Moisés y desde todos los profetas”) **indican un recorrido sistemático por la totalidad de la Escritura hebrea, desde la Torá hasta los Profetas.** Esta acción no solo implica una exposición didáctica, sino una relectura cristológica que revela la unidad orgánica del texto sagrado. Así, pasajes como Génesis 3:15 —la promesa de la simiente que vencerá a la serpiente— y Deuteronomio 18:15 —la expectativa de un profeta semejante a Moisés— son reinterpretados como anticipaciones del Mesías que habría de padecer y ser glorificado. La necesidad del sufrimiento (δεῖ παθεῖν, “es necesario padecer”, implícito en el v. 26) no aparece como un accidente histórico, sino como un elemento constitutivo del plan redentor inscrito en la Escritura.

Esta hermenéutica encuentra su confirmación en el testimonio apostólico posterior. En Hechos 3:18, Pedro afirma que **“Dios ha cumplido así lo que había antes anunciado por boca de todos sus profetas: que su Cristo había de padecer”**, mientras que en 1 Pedro 1:10-11 se declara que los profetas investigaron acerca de los sufrimientos de Cristo y las glorias que seguirían. De este modo, la enseñanza de Jesús en el camino a Emaús se convierte en el fundamento de la

interpretación cristiana de las Escrituras, **una lectura que reconoce en ellas un testimonio unificado que converge en la persona y obra de Cristo.**

Desde una perspectiva teológica, este pasaje establece un principio hermenéutico fundamental, **la Escritura solo es comprendida adecuadamente cuando es leída a la luz de Cristo y en la totalidad de su testimonio.** La fragmentación o selectividad en la lectura conduce inevitablemente a distorsiones, mientras que la recepción íntegra de la revelación permite discernir la coherencia del propósito divino. La reprensión de Jesús, lejos de ser únicamente correctiva, es el punto de partida de una verdadera iluminación, **en la que la mente es renovada y el corazón dispuesto a creer conforme a la plenitud de la Palabra.**

Pregunta escudriñadora:

¿Estoy dispuesto a someter mi comprensión de la Escritura a la corrección de Cristo, aceptando incluso aquello que desafía mis presupuestos?

Aplicación práctica:

El creyente debe cultivar una lectura bíblica integral y cristocéntrica, evitando interpretaciones parciales o condicionadas por expectativas personales. Esto implica no solo estudiar la Escritura, sino permitir que ella, bajo la guía de Cristo, reforme profundamente la mente y el corazón, alineando la fe con la totalidad del consejo de Dios.

2.2. El ardor del corazón como efecto de la revelación

La reflexión retrospectiva de los discípulos —καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν ἡμῖν (kardia hēmōn kaiomenē ēn en hēmin, “¿No ardía nuestro corazón dentro de nosotros?”)— constituye un testimonio experiencial de la eficacia transformadora de la Palabra cuando es correctamente interpretada. El participio καιομένη (“ardiendo”, “encendido”), en presente medio/pasivo de καίω (“quemar”, “arder intensamente”), indica una acción continua: **“ardiendo” o “siendo encendida”**. No se trata de una emoción pasajera, sino de un proceso sostenido que tiene lugar en el interior del sujeto. El uso del imperfecto ἦν (“estaba siendo”) refuerza esta continuidad, **sugiriendo que el ardor acompañó todo el proceso de exposición a la enseñanza de Cristo en el camino.**

El término καρδία (“corazón”), en el contexto bíblico, trasciende la dimensión afectiva para designar el centro de la vida interior, **el lugar donde convergen pensamiento, voluntad y disposición espiritual (cf. Proverbios 4:23). Por tanto, el “ardor” no debe reducirse a una experiencia emocional, sino entenderse como una vivificación integral del ser humano producida por la revelación divina.** Este fenómeno señala que la verdadera comprensión de la

Escritura no solo informa la mente, sino que transforma el corazón, alineando al creyente con la verdad revelada.

La conexión con la tradición veterotestamentaria resulta particularmente significativa. En Jeremías 20:9, el profeta describe la Palabra de Dios como **"fuego ardiente"** encerrado en sus huesos, una fuerza que no puede ser contenida y que impulsa a la proclamación. De manera análoga, en el relato de Emaús, la exposición a la interpretación de Cristo produce un efecto interno que anticipa el reconocimiento pleno. Asimismo, en Salmo 39:3, el salmista afirma: **"se enardeció mi corazón dentro de mí; en mi meditación se encendió fuego"**, subrayando la relación entre la reflexión sobre la Palabra y la intensificación de la vida espiritual.

En el ámbito del Nuevo Testamento, esta dinámica encuentra resonancia en textos como Hebreos 4:12, donde la Palabra de Dios es descrita como **"viva y eficaz"**, capaz de penetrar hasta lo más profundo del ser, y en 2 Corintios 3:6, donde se afirma que **"la letra mata, mas el Espíritu vivifica"**. La enseñanza de Cristo en el camino a Emaús no es una únicamente exposición exegética, sino una revelación vivificante en la que el Espíritu opera a través de la Palabra para transformar interiormente a los oyentes.

Desde una perspectiva teológica, el ardor del corazón constituye una evidencia de que la revelación ha sido recibida de manera auténtica. No es el resultado de una autosugestión ni de un entusiasmo superficial, **sino el efecto propio de la Palabra cuando es comprendida en su verdad y aplicada por la acción divina**. Este ardor precede al reconocimiento visible de Cristo, lo que indica que la transformación interior es el fundamento sobre el cual se edifica la experiencia plena de la fe.

De este modo, el texto establece un principio fundamental, **la verdadera interpretación de la Escritura se verifica en su capacidad de transformar al creyente**. Donde la Palabra es correctamente comprendida, el corazón es encendido; donde el corazón permanece inalterado, la comprensión ha sido parcial o superficial. La experiencia de los discípulos revela que **la iluminación espiritual no se limita a la adquisición de conocimiento, sino que implica una renovación profunda que orienta la vida hacia Dios**.

Pregunta escudriñadora:

¿La exposición a la Palabra de Dios produce en mí una transformación real del corazón o se limita a un conocimiento sin implicaciones espirituales?

Aplicación práctica:

El creyente está llamado a acercarse a la Escritura con una disposición abierta a la

acción transformadora de Dios. Esto implica no solo estudiar el texto, sino recibirlo con fe, permitiendo que el Espíritu Santo encienda el corazón, reforme el entendimiento y oriente la vida conforme a la verdad revelada.

3. El reconocimiento sacramental: el partir del pan (vv. 28–31). ²⁸ Llegaron a la aldea adonde iban, y él hizo como que iba más lejos. ²⁹ Mas ellos le obligaron a quedarse, diciendo: Quédate con nosotros, porque se hace tarde, y el día ya ha declinado. Entró, pues, a quedarse con ellos. ³⁰ Y aconteció que estando sentado con ellos a la mesa, tomó el pan y lo bendijo, lo partió, y les dio. ³¹ Entonces les fueron abiertos los ojos, y le reconocieron; mas él se desapareció de su vista.”

El movimiento narrativo alcanza aquí su culminación teológica al pasar de la iluminación por la Palabra al reconocimiento pleno del Resucitado en el ámbito de la comunión. La progresión es deliberada, aquello que ha sido preparado mediante la interpretación de las Escrituras encuentra su consumación en un acto concreto, donde la revelación deja de ser únicamente discursiva para devenir experiencial. El Señor, que ha instruido el entendimiento de los discípulos en el camino, **ahora se da a conocer en un acto que condensa su identidad y su obra redentora.**

La escena está marcada por una hospitalidad que, en apariencia, responde a las costumbres del entorno, pero que, en su profundidad, se convierte en espacio teológico de manifestación. La invitación —**“quédate con nosotros”**— no solo expresa cortesía, sino una apertura que permite la permanencia del Resucitado. En este contexto, la acción de **tomar, bendecir, partir y dar el pan** reproduce una secuencia cargada de significado, que remite tanto a la alimentación milagrosa (cf. Lucas 9:16) como, de manera más directa, a la institución eucarística (cf. Lucas 22:19). La repetición de estos gestos no es accidental, establece una continuidad entre la última cena y la experiencia pascual, **revelando que el mismo Cristo que fue entregado ahora se da a conocer como el Señor viviente.**

El reconocimiento, por tanto, no acontece solo en el acto de ver, sino en el participar. La apertura de los ojos está vinculada a la comunión, lo que indica que **el conocimiento de Cristo no se reduce a la aprehensión intelectual, sino que implica una relación que se realiza en el encuentro mediado por signos.** Este patrón encuentra resonancias en el Antiguo Testamento, particularmente en los relatos donde Dios se manifiesta en el contexto de una comida compartida (cf. Génesis 18), **sugiriendo que la comunión es un espacio privilegiado para la revelación divina.**

Sin embargo, el momento de reconocimiento está acompañado por la desaparición inmediata de Cristo de su vista. Este elemento introduce una dimensión paradójica, **en el mismo instante en que es reconocido, deja de ser percibido de manera visible.** Lejos de indicar ausencia, esta transición señala una transformación en el modo de presencia. El Resucitado no queda restringido a la

percepción física, sino que **inaugura una forma de presencia que trasciende lo visible y se hace accesible mediante la fe.** Así, el texto establece que el conocimiento pleno de Cristo no depende de su visibilidad, sino de la participación en los medios a través de los cuales Él mismo ha dispuesto darse a conocer.

De este modo, el relato articula una verdad fundamental para la vida de la Iglesia, **el Cristo resucitado se revela en la comunión y permanece presente más allá de lo sensible.** El reconocimiento sacramental no es un episodio aislado, sino el paradigma de la experiencia cristiana, en la que **la presencia del Señor es real, eficaz y transformadora, aun cuando no sea apprehendida por los sentidos.**

3.1. La revelación en la comunión.

La afirmación lucana —ἐγνώσθη ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου (egnōsthē en tē klasei tou artou, “fue reconocido al partir el pan”)— constituye el clímax teológico del relato, al señalar el momento preciso en que el Resucitado es reconocido. El verbo ἐγνώσθη (“fue conocido”, “fue reconocido”), aoristo pasivo de γινώσκω (“conocer”, “llegar a comprender”), indica un acto puntual y decisivo de conocimiento que no surge por inferencia humana, sino que **es otorgado como revelación.** El pasivo, nuevamente, posee un matiz teológico, **los discípulos no “descubren” a Cristo por sus propios medios, sino que Él se da a conocer en un momento específico, conforme a su iniciativa soberana.** El reconocimiento, por tanto, es don antes que logro, gracia antes que deducción.

La expresión ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου (“en la fracción del pan”) no describe simplemente una acción cotidiana, sino un acto cargado de densidad teológica. El sustantivo κλάσις (“acción de partir”), derivado de κλάω (“partir”), remite a un gesto reconocible dentro de la tradición cristiana primitiva (cf. Hechos 2:42), donde la “fracción del pan” se convierte en designación técnica de la comunión eucarística. En este sentido, Lucas establece una continuidad deliberada entre este episodio y la institución de la Cena del Señor en Lucas 22:19, donde la secuencia de tomar, bendecir, partir y dar configura un patrón litúrgico que se repite en Emaús. La repetición de estos verbos no es simplemente narrativa, sino teológica, **el mismo Cristo que fue entregado se hace presente ahora como el Resucitado que se da a conocer en el acto de la comunión.**

Esta revelación en el contexto de una comida compartida encuentra profundas resonancias en el Antiguo Testamento. En Génesis 18, Abraham recibe a tres visitantes y, en el marco de la hospitalidad, se produce una manifestación divina que culmina en la promesa del cumplimiento. Asimismo, en 2 Reyes 4:42-44, el profeta Eliseo multiplica el pan, anticipando la provisión divina que se perfecciona en Cristo. **Estas escenas configuran un trasfondo en el que la mesa se convierte en lugar de encuentro con Dios, donde lo cotidiano es transfigurado por la presencia divina.**

En el Nuevo Testamento, esta dimensión se desarrolla plenamente en la teología sacramental. La comunión no es un simple memorial externo, **sino un medio por el cual Cristo se da a conocer y se hace presente a su pueblo**. Como señala 1 Corintios 10:16, **"el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo?"**, subrayando que la participación en el pan implica una participación real en la vida del Señor. En el relato de Emaús, esta realidad se manifiesta narrativamente, **el reconocimiento acontece precisamente en el acto de partir el pan, lo que indica que la comunión es un lugar privilegiado de revelación**.

Desde una perspectiva teológica, este pasaje establece que el conocimiento pleno de Cristo no se agota en la exposición de la Escritura, aunque esta sea indispensable, sino que alcanza su consumación en la comunión sacramental. **La Palabra prepara el entendimiento; el Sacramento confirma y sella la revelación**. Ambos, inseparables, constituyen los medios ordinarios por los cuales el Resucitado se da a conocer a su Iglesia.

Así, el reconocimiento en la fracción del pan no es un evento aislado, sino el paradigma de la experiencia cristiana, **Cristo se revela en el contexto de la comunión, donde su presencia es real, eficaz y transformadora**. El acto de partir el pan se convierte, entonces, en el espacio donde la fe es confirmada y donde el creyente es introducido en una relación viva con el Señor resucitado.

Pregunta escudriñadora:

¿Reconozco verdaderamente a Cristo en los medios de gracia que Él mismo ha instituido, o participo de ellos sin discernir su significado?

Aplicación práctica:

El creyente está llamado a participar en la comunión con profunda reverencia y discernimiento espiritual, reconociendo que en ella Cristo mismo se da a conocer. Esto implica acercarse no de manera rutinaria, sino con fe viva, entendiendo que el acto sacramental es un medio eficaz por el cual Dios confirma su presencia y fortalece la vida espiritual.

3.2. La desaparición de Cristo y la permanencia de su presencia.

La afirmación lucana —ἀφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν (aphantos egeneto ap' autōn, "desapareció de su vista")— describe un cambio repentino en la forma en que Cristo es percibido por los discípulos. El adjetivo ἀφαντος ("**invisible**", "**no manifiesto**") unido al verbo ἐγένετο ("llegó a ser", "aconteció", aoristo medio de γίνομαι) indica una transición puntual, **el Resucitado deja de ser accesible a la vista física**.

Sin embargo, esta desaparición no implica ausencia ontológica, sino transformación en el modo de presencia. **El texto no sugiere que Cristo se retire, sino que cesa su manifestación visible para introducir a los discípulos en una relación fundada en la fe y no en la percepción sensorial.**

Esta dinámica responde a una pedagogía divina coherente con el conjunto del testimonio bíblico. En el Antiguo Testamento, la presencia de Dios se manifiesta frecuentemente de manera velada o transitoria, **en la teofanía del Sinaí (Éxodo 19–20), el pueblo percibe signos de la presencia divina —fuego, nube, voz—, pero no contempla a Dios directamente; en 1 Reyes 19:11-13, Elías experimenta la presencia del Señor no en los fenómenos visibles más imponentes, sino en “un silbo apacible y delicado”**. Estas manifestaciones anticipan una forma de presencia que no se agota en lo visible, sino que requiere discernimiento espiritual.

En el contexto neotestamentario, esta transición adquiere su plenitud en la economía pascual. La desaparición de Cristo en Emaús prepara a los discípulos para la forma permanente de su presencia, tal como se expresa en Mateo 28:20, **“yo estoy con vosotros todos los días”**. Esta promesa no depende de una localización física, sino de una presencia real y eficaz que trasciende las limitaciones espacio-temporales. Asimismo, en Juan 20:29, el Señor declara bienaventurados a los que **“no vieron y creyeron”**, estableciendo que la fe madura se fundamenta en la confianza en la presencia invisible de Cristo.

Desde una perspectiva exegética, el hecho de que la desaparición ocurra inmediatamente después del reconocimiento en la fracción del pan no es accidental. Indica que el propósito de la manifestación visible ha sido cumplido, **los discípulos han pasado de la ignorancia al conocimiento, y ahora están capacitados para vivir en la certeza de una presencia que ya no requiere ser confirmada por la vista**. La visibilidad cede su lugar a la interiorización de la fe, en la que Cristo es conocido no por la percepción externa, **sino por la convicción interna producida por la Palabra y el Sacramento**.

Teológicamente, este pasaje establece un principio fundamental, **la presencia de Cristo en la vida de la Iglesia no está limitada a manifestaciones extraordinarias, sino que se realiza de manera constante a través de los medios que Él mismo ha instituido**. La desaparición visible no es una pérdida, sino una ganancia, en cuanto introduce al creyente en una relación más profunda y universal con el Resucitado. Como afirma 2 Corintios 5:7, **“por fe andamos, no por vista”**, subrayando que la vida cristiana se desarrolla en la confianza en una realidad que, aunque no visible, es plenamente verdadera.

De este modo, la desaparición de Cristo en Emaús no debe interpretarse como un alejamiento, sino como la transición hacia una forma de presencia más amplia y

permanente. El Resucitado ya no está limitado a un lugar o a una manifestación puntual, sino que **acompaña a su Iglesia en todo tiempo y lugar, haciéndose presente de manera real aunque invisible.**

Pregunta escudriñadora:

¿Dependo de evidencias visibles para afirmar mi fe, o confío en la presencia constante de Cristo aun cuando no la percibo?

Aplicación práctica:

El creyente está llamado a madurar en una fe que no se sustenta en lo visible, sino en la certeza de la presencia continua de Cristo. Esto implica cultivar una vida espiritual que reconozca su presencia en la Palabra, en los sacramentos y en la comunión de la Iglesia, aprendiendo a vivir con la convicción de que el Señor permanece con su pueblo, aun cuando no sea percibido por los sentidos.

4. La misión como consecuencia del encuentro (vv. 32–35). “³² Y se decían el uno al otro: ¿No ardía nuestro corazón en nosotros, mientras nos hablaba en el camino, y cuando nos abría las Escrituras? ³³ Y levantándose en la misma hora, volvieron a Jerusalén, y hallaron a los once reunidos, y a los que estaban con ellos, ³⁴ que decían: Ha resucitado el Señor verdaderamente, y ha aparecido a Simón. ³⁵ Entonces ellos contaban las cosas que les habían acontecido en el camino, y cómo le habían reconocido al partir el pan”.

El relato alcanza su desenlace en una transformación que trasciende la experiencia individual para proyectarse en dimensión comunitaria y misional. El reconocimiento del Resucitado no se agota en la interioridad del encuentro, sino que genera un dinamismo que impulsa a los discípulos hacia la acción inmediata. Aquello que ha sido comprendido en la Palabra y confirmado en la comunión se convierte, de manera necesaria, en anuncio y testimonio. **La fe pascual, por tanto, no permanece estática, sino que se manifiesta como movimiento, retorno y proclamación.**

El texto establece una relación intrínseca entre revelación y misión, **el encuentro con Cristo resucitado produce una reorientación existencial que conduce de la dispersión al reencuentro con la comunidad, y del silencio a la proclamación.** Jerusalén, previamente abandonada en medio de la confusión, se convierte nuevamente en el centro hacia el cual convergen los discípulos, no ya como lugar de derrota, sino como espacio de testimonio. Este retorno no es simplemente geográfico, sino teológico, **implica la reintegración en la comunidad apostólica que da testimonio de la resurrección.**

Asimismo, la experiencia subjetiva —**el corazón que arde y los ojos que reconocen**— encuentra su validación y plenitud en el ámbito comunitario, donde el testimonio se comparte y se confirma. **La proclamación no surge de una construcción individual, sino de la convergencia de múltiples testigos que anuncian una misma realidad: “el Señor ha resucitado verdaderamente”.** En este sentido, el relato refleja la dinámica propia del testimonio bíblico, en la que la experiencia personal es incorporada al anuncio colectivo del pueblo de Dios (cf. Salmo 66:16).

De este modo, el pasaje establece un principio fundamental para la vida cristiana, **todo encuentro genuino con el Resucitado conduce necesariamente a la misión.** La revelación no tiene como fin último la contemplación aislada, sino la proclamación que edifica a la comunidad y se proyecta hacia el mundo. Así, la experiencia pascual se consuma no solo en el reconocimiento de Cristo, sino en la participación activa en el testimonio de su victoria.

4.1. El retorno inmediato como respuesta obediente

La expresión lucana —ἀναστάντες αὐτῇ τῇ ὥρᾳ (anastantes autē tē hora, “levantándose en aquella misma hora”)— condensa en una fórmula breve la transformación radical operada en los discípulos. El participio aoristo ἀναστάντες (“levantarse”, “resucitar”), derivado de ἀνίστημι, no solo indica el acto físico de levantarse, sino que, en el contexto pascual, resuena con el campo semántico de la resurrección (ἀνάστασις). Esta elección léxica sugiere que el movimiento de los discípulos no es simplemente una reacción pragmática, sino una participación existencial en la dinámica de la resurrección, **han sido interiormente “levantados” y, por ello, se levantan exteriormente.** La acción se ve intensificada por la expresión temporal αὐτῇ τῇ ὥρᾳ (“**en la misma hora**”), que subraya la inmediatez de la respuesta, excluyendo cualquier dilación o cálculo.

Este retorno a Jerusalén, realizado en condiciones adversas —la caída de la tarde y los riesgos del camino—, manifiesta que la **experiencia del Resucitado reconfigura las prioridades y vence las resistencias naturales.** Jerusalén, que había sido abandonada como lugar de frustración y derrota, es ahora revalorizada como espacio de testimonio y comunión apostólica. El movimiento geográfico refleja, por tanto, una reorientación teológica, **del alejamiento motivado por la desilusión al retorno impulsado por la certeza de la resurrección.**

La prontitud de esta respuesta encuentra resonancias significativas en el Antiguo Testamento. En Génesis 22:3, Abraham **“se levantó muy de mañana”** para obedecer el mandato divino, evidenciando una obediencia que no posterga la respuesta a la voz de Dios. De igual modo, en Éxodo 12:11, el pueblo de Israel participa de la Pascua **“ceñidos vuestros lomos”**, en actitud de disposición

inmediata para el éxodo. Estas escenas revelan que la obediencia auténtica se caracteriza por su prontitud, como expresión de confianza en la palabra divina.

En el Nuevo Testamento, esta dinámica se intensifica en el contexto del discipulado. Los primeros llamados de Jesús **"dejaron al instante las redes"** (Mateo 4:20), y Zaqueo **"se apresuró a descender"** (Lucas 19:6) para recibirle. En cada caso, el encuentro con Cristo genera una respuesta inmediata que no admite postergación. En Emaús, esta misma lógica se manifiesta, **el reconocimiento del Resucitado produce una obediencia que se traduce en acción concreta y urgente.**

Desde una perspectiva teológica, este pasaje establece que la revelación genuina no solo ilumina el entendimiento, sino que moviliza la voluntad. La fe pascual no se reduce a una convicción interna, **sino que se expresa en una obediencia activa que responde sin demora al llamado de Dios.** La inmediatez no es impulsividad, sino fruto de una certeza que ha reordenado completamente la vida del creyente.

Así, el retorno de los discípulos no es un simple desplazamiento, sino la manifestación visible de una transformación interior, **han pasado de la pasividad de la tristeza a la prontitud de la obediencia, de la dispersión al reencuentro con la comunidad, de la incertidumbre a la proclamación.** La resurrección, en este sentido, no solo es un evento que se cree, sino una realidad que impulsa y dirige la acción.

Pregunta escudriñadora:

¿Respondo con prontitud a la obra de Dios en mi vida, o permito que la dilación debilite mi obediencia?

Aplicación práctica:

El creyente está llamado a cultivar una obediencia inmediata que refleje la certeza de la fe. Esto implica actuar conforme a la revelación recibida sin postergaciones, reconociendo que la respuesta oportuna es expresión de confianza en Dios. La prontitud en la obediencia no solo honra al Señor, sino que dispone al creyente para participar activamente en su propósito redentor.

4.2. El testimonio comunitario.

La afirmación lucana —καὶ ἐξηγοῦντο τὰ ἐν τῇ ὁδῷ... καὶ ὡς ἐγνώσθη αὐτοῖς ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου (kai exēgounto ta en tē hodō... kai hōs egnōsthē autois en tē klasei tou artou, "y relataban lo que había sucedido en el camino... y cómo fue reconocido por ellos al partir el pan")— sitúa el desenlace del relato en el ámbito de la proclamación compartida. El verbo ἐξηγοῦντο ("explicar detalladamente", "narrar con interpretación", imperfecto medio de ἐξηγέομαι) indica una acción continua de

narrar con detalle, exponer e interpretar; no se trata de una mención incidental, sino de **una comunicación ordenada que transmite sentido**. De este mismo verbo deriva el término “exégesis”, lo que sugiere que los discípulos no solo relatan un acontecimiento, sino que lo interpretan a la luz de la revelación recibida. El reconocimiento —ἐγνώσθη (“fue reconocido”), aoristo pasivo— se convierte así en contenido proclamado, **lo que les fue dado conocer por gracia es ahora comunicado a la comunidad**.

Este movimiento del reconocimiento al testimonio revela una dimensión constitutiva de la fe pascual, **su carácter intrínsecamente eclesial**. La experiencia del Resucitado no permanece en la esfera privada, sino que busca su confirmación y plenitud en el encuentro con los otros testigos. El relato muestra una convergencia significativa, mientras los discípulos de Emaús anuncian su experiencia, la comunidad apostólica proclama simultáneamente que **“el Señor ha resucitado verdaderamente”**. Esta reciprocidad evidencia que el testimonio cristiano se configura en la intersección entre la experiencia personal y la confesión común, evitando tanto el subjetivismo aislado como la sólo repetición sin vivencia.

En continuidad con el Antiguo Testamento, este patrón responde a la vocación del pueblo de Dios como comunidad que proclama las obras divinas. El Salmo 66:16 — **“venid, oíd todos los que teméis a Dios, y contaré lo que ha hecho a mi alma”**— expresa esta dinámica en la que la experiencia individual es integrada en el testimonio colectivo. Asimismo, en Salmo 105:1-2, Israel es exhortado a **“dar a conocer sus obras entre los pueblos”**, subrayando que la memoria de la acción divina se preserva y se transmite mediante la proclamación comunitaria.

En el Nuevo Testamento, esta dimensión se intensifica y adquiere carácter normativo. La Iglesia primitiva persevera en el anuncio apostólico (Hechos 2:42), y los testigos de la resurrección son constituidos heraldos de lo que han visto y oído (cf. Hechos 4:20). El testimonio no es opcional, sino inherente a la fe misma, **quien ha reconocido al Resucitado es impulsado a proclamarlo**. De este modo, el acto de narrar en Lucas 24 anticipa la misión apostólica que se desplegará en el libro de los Hechos.

Desde una perspectiva teológica, el testimonio comunitario cumple una doble función. Por un lado, **confirma la fe de quienes participan en él**, al situar la experiencia individual dentro de la verdad objetiva del evangelio; por otro, **edifica a la comunidad**, fortaleciendo su identidad como pueblo que vive de la proclamación de la obra de Dios en Cristo. La fe, por tanto, no se perfecciona en el silencio, sino en la confesión compartida que articula, transmite y celebra la realidad de la resurrección.

Así, el relato concluye no con una experiencia privada consumada, sino con una comunidad reunida que proclama unánimemente la victoria del Señor. El

reconocimiento en el camino y en la mesa encuentra su plenitud en la proclamación en la asamblea, **estableciendo que la fe pascual se realiza plenamente cuando es confesada, compartida y anunciada.**

Pregunta escudriñadora:

¿Integro mi experiencia de fe en la vida y el testimonio de la comunidad, o la mantengo en el ámbito de lo privado?

Aplicación práctica:

El creyente está llamado a expresar su fe mediante un testimonio claro y fiel dentro de la comunidad y hacia el mundo. Esto implica no solo compartir lo que Dios ha hecho, sino hacerlo en comunión con la Iglesia, reconociendo que la proclamación conjunta fortalece la fe, edifica el cuerpo de Cristo y da testimonio visible de la realidad del Resucitado.

Conclusión:

El relato de Emaús, considerado en su totalidad, configura un paradigma teológico y espiritual de la fe pascual que trasciende su carácter narrativo para establecer una norma permanente en la vida de la Iglesia. En él se despliega un itinerario cuidadosamente articulado, **la experiencia inicial de desconcierto, marcada por una comprensión fragmentaria de los acontecimientos; la intervención reveladora de Cristo mediante la interpretación de las Escrituras; el reconocimiento pleno en el acto de la comunión; y, finalmente, la irrupción de la misión como consecuencia necesaria del encuentro con el Resucitado.** Esta progresión no responde a una estructura incidental, sino a la economía misma de la revelación divina, en la que Dios conduce al creyente desde la oscuridad hacia la luz, desde la incertidumbre hacia la certeza, desde la pasividad hacia el testimonio activo.

La resurrección, en este sentido, no constituye únicamente un acontecimiento objetivo en la historia de Cristo, sino un principio transformador que reconfigura integralmente la comprensión humana. A la luz del Resucitado, la Escritura deja de ser un conjunto de testimonios dispersos para revelarse como un todo coherente que converge en su persona; **el corazón, antes lento para creer, es vivificado por el ardor producido por la Palabra; la comunión, en la fracción del pan, se convierte en el ámbito privilegiado de la manifestación divina; y la vida misma es reorientada hacia la proclamación.** Así, la Pascua no solo inaugura una nueva realidad ontológica, sino también una nueva forma de conocer, de participar y de vivir.

En plena consonancia con la tradición anglicana, este pasaje reafirma la centralidad inseparable de la Palabra y el Sacramento como medios ordinarios de gracia, mediante los cuales Cristo continúa dándose a conocer a su Iglesia. La revelación no queda confinada al pasado, **sino que se actualiza constantemente en la proclamación fiel de la Escritura y en la celebración reverente de la comunión, desde donde el pueblo de Dios es enviado al mundo como testigo de la victoria pascual.**

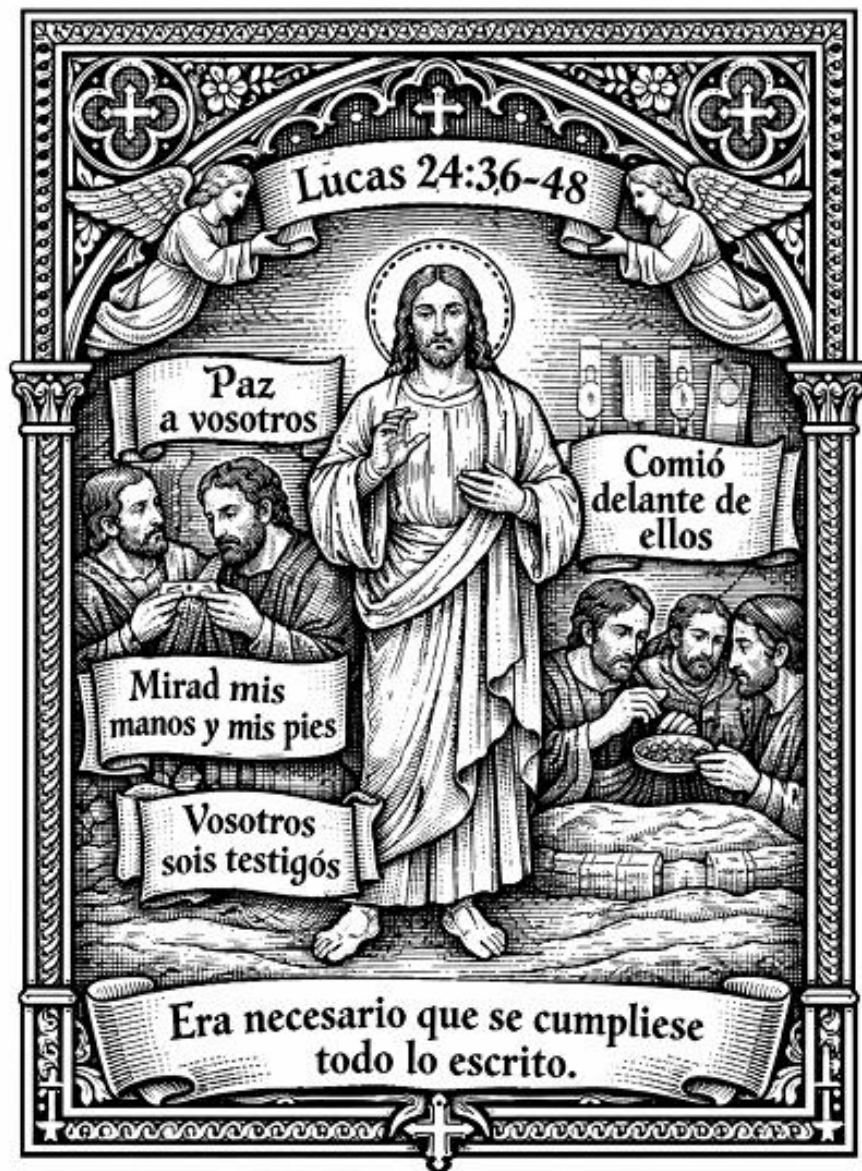
De este modo, el Lunes de Pascua no se presenta como una simple prolongación litúrgica del día de la resurrección, sino como la invitación a entrar existencialmente en este dinamismo transformador. Cada creyente es llamado a recorrer el mismo camino, **permitir que Cristo corrija su comprensión, abra sus ojos mediante la Palabra, encienda su corazón con la verdad revelada, se dé a conocer en la comunión y lo impulse hacia una obediencia que se traduce en testimonio.**

Porque el Señor verdaderamente ha resucitado, su presencia no pertenece al ámbito de lo remoto, sino que se hace efectiva en la vida de su Iglesia. Y en esa presencia viva, el creyente es constituido testigo, no solo por lo que confiesa, sino por la transformación que encarna. **Así, la Pascua se proyecta más allá del sepulcro vacío para convertirse en una realidad vivida, proclamada y encarnada en el mundo.**

Amén.

Estación de Pascua

Martes de Pascua



Lucas 24:36-48

LA PAZ DEL RESUCITADO Y EL GOZO ETERNO PROMETIDO

DEVOCIÓN PARA EL MARTES DE PASCUA

Oración inicial:

Dios todopoderoso y eterno, que en la resurrección de tu Hijo has disipado las sombras de la muerte y has abierto para tu Iglesia el camino de la vida incorruptible; concede que, al meditar reverentemente tu santa Palabra, seamos fortalecidos en la fe, afirmados en la esperanza y encendidos en el amor, para que vivamos como testigos fieles de Cristo resucitado; por el mismo Jesucristo nuestro Señor. Amén.

La Colecta del día:

CONCEDE, te suplicamos, Dios Todopoderoso, que los que celebramos con reverencia la fiesta de Pascua, seamos dignos de alcanzar el gozo eterno; mediante Jesucristo nuestro Señor. Amén.

Meditación:

La Colecta del día condensa con notable precisión teológica la finalidad última del misterio pascual, al suplicar la participación en el gozo eterno que dimana de la victoria definitiva de Cristo sobre la muerte. Este ruego, lejos de circunscribirse a una expectativa escatológica diferida, presupone una transformación ontológica presente, mediante la cual el creyente es incorporado eficazmente a la vida del Resucitado. Tal comprensión hunde sus raíces en la esperanza veterotestamentaria de comunión perpetua con Dios, expresada en la certeza de que **"en tu presencia hay plenitud de gozo"** (Salmo 16:11) y desarrollada en la promesa de resurrección y vida perdurable (cf. Daniel 12:2). En la tradición anglicana reformada, esta participación no es simple representativa, sino real y operativa, conforme a la enseñanza del Artículo XVII de los Treinta y Nueve Artículos, donde la gracia divina es entendida como principio eficaz que conduce al creyente hacia la consumación de la salvación. De este modo, la Colecta articula una relación intrínseca entre la celebración litúrgica y la consumación escatológica, integrando el "ya" de la experiencia sacramental con el "todavía no" de la plenitud futura.

La epístola (Hechos 13:26-41) expone esta misma realidad en su dimensión histórico-salvífica, mediante la proclamación apostólica que vincula orgánicamente las promesas hechas a los padres con su cumplimiento en la resurrección de Cristo. La hermenéutica paulina, al citar el Salmo 2:7 (**"Mi Hijo eres tú; yo te he engendrado hoy"**) y el Salmo 16:10 (**"No permitirás que tu Santo vea corrupción"**), revela una lectura cristológica de las Escrituras en la que la

resurrección constituye la vindicación divina del Mesías y la confirmación irrevocable de su identidad filial. El uso del verbo griego ἀνίστημι (anístēmi, “resucitar”) trasciende la simple idea de reanimación física para expresar una exaltación soberana que inaugura una nueva economía de vida. En esta perspectiva, la resurrección no solo certifica la victoria sobre la muerte, sino que establece el fundamento objetivo del gozo eterno implorado en la Colecta. Como señala san Juan Crisóstomo, la resurrección se erige como la prueba suprema de la victoria de Cristo y la apertura efectiva del camino hacia la vida incorruptible (Homilías sobre los Hechos, XXIX), subrayando así la continuidad entre el acontecimiento histórico y su eficacia salvífica permanente.

El evangelio (Lucas 24:36-48), por su parte, traslada esta verdad al ámbito de la experiencia eclesial, donde el Cristo resucitado se hace presente en medio de sus discípulos con el saludo, **“Paz a vosotros”** (εἰρήνη ὑμῖν, eirēnē hymin), expresión que no denota únicamente ausencia de conflicto, sino la restauración integral de la comunión con Dios, anticipada en las promesas proféticas (cf. Isaías 52:7; 54:10). El verbo ἔσθι (éstē, **“se puso en medio”**) enfatiza la iniciativa soberana del Resucitado, cuya presencia irrumpe en la incertidumbre humana para establecer una nueva realidad de reconciliación. La insistencia en la corporeidad —mediante la invitación a tocar sus heridas y el acto de comer en su presencia— afirma la continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo glorificado, en consonancia con la esperanza veterotestamentaria de una redención integral que abarca la totalidad del ser (cf. Job 19:25-27). Según san Gregorio Magno, esta manifestación visible no solo confirma la realidad de la resurrección, sino que sana la incredulidad y robustece la fe (Homiliae in Evangelia, II.24). El clímax teológico se alcanza en la apertura del entendimiento (διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν, diēnoixen autōn ton noûn), indicando que **la comprensión de la Escritura es don de la gracia, por medio del cual la comunidad creyente es introducida en la inteligencia del misterio pascual**. Así, el evangelio revela que el gozo eterno, lejos de ser una promesa abstracta, se inaugura en la experiencia presente de la paz, la revelación y la comunión con el Resucitado.

En consecuencia, la Colecta, la epístola y el evangelio convergen en una misma economía de gracia que **articula de manera inseparable el acontecimiento histórico de la resurrección, su interpretación escriturística y su apropiación existencial en la vida de la Iglesia**. La celebración reverente de la Pascua se configura, por tanto, como participación real en la vida del Cristo resucitado, cuya obra consumada garantiza la esperanza futura y cuya presencia operante transforma la existencia presente. El gozo eterno, lejos de constituir una realidad distante, se manifiesta ya en la comunión con el Resucitado y se orienta hacia su consumación en la plenitud del Reino, donde la victoria de Cristo será plenamente participada por su pueblo.

Lectura orante de la Palabra:

Oh Señor resucitado, que te manifiestas en medio de los tuyos y pronuncias palabra de paz, concede que al escuchar tu Evangelio nuestros corazones sean abiertos como los de tus discípulos, para comprender que todo lo que fue escrito en la Ley, en los Profetas y en los Salmos debía cumplirse en ti. Así como en otro tiempo abriste el mar para liberar a tu pueblo (Éxodo 14) y diste vida a los huesos secos (Ezequiel 37), ahora abres las Escrituras para revelarnos que tu pasión y resurrección son el centro de toda la historia de la salvación. Que al contemplar tus manos y tus pies, reconozcamos que el mismo que padeció es quien vive por los siglos.

Y así como tus apóstoles fueron constituidos testigos de estas cosas, haznos partícipes de su misión. Que la proclamación de tu perdón —anunciada **“a todas las naciones”**— resuene también en nuestra vida, de modo que, renovados por tu Espíritu, vivamos como testigos fieles de tu victoria. Como enseña San Agustín, **“la resurrección del Señor es nuestra esperanza” (Sermón 261)**, y en esa esperanza perseveramos, aguardando el gozo eterno prometido a quienes permanecen en ti.

Preguntas para reflexionar:

1. **Desde la Colecta:**
¿Celebro la Pascua como una participación real en la vida eterna o solo como una conmemoración externa?
2. **Desde la epístola:**
¿Reconozco en la resurrección de Cristo el cumplimiento pleno de las promesas de Dios reveladas en la Escritura?
3. **Desde el evangelio:**
¿He permitido que Cristo abra mi entendimiento para comprender su Palabra y vivir en su paz?

Aplicaciones prácticas:

1. **Desde la Colecta:**
Cultivar una vida de reverencia litúrgica que refleje una esperanza viva en el gozo eterno prometido por Dios.
2. **Desde la epístola:**
Profundizar en el estudio de la Escritura, reconociendo su unidad y su cumplimiento en Cristo resucitado.
3. **Desde el evangelio:**
Vivir como testigo de la resurrección, proclamando con palabras y obras la paz y el perdón que Cristo ofrece.

Oración final:

Señor Jesucristo, vencedor de la muerte y dador de vida eterna, concédenos vivir en la realidad de tu resurrección, para que, fortalecidos por tu paz y guiados por tu Espíritu, seamos hallados dignos de participar del gozo eterno que has prometido a los que te aman; a ti, que con el Padre y el Espíritu Santo vives y reinas, un solo Dios, por los siglos de los siglos.

Amén.

LA PAZ DEL RESUCITADO: REVELACIÓN, COMPRENSIÓN Y MISIÓN

SERMÓN PARA EL MARTES DE PASCUA

³⁶ Mientras ellos aún hablaban de estas cosas, Jesús se puso en medio de ellos, y les dijo: Paz a vosotros. ³⁷ Entonces, espantados y atemorizados, pensaban que veían espíritu. ³⁸ Pero él les dijo: ¿Por qué estáis turbados, y vienen a vuestro corazón estos pensamientos? ³⁹ Mirad mis manos y mis pies, que yo mismo soy; palpad, y ved; porque un espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo. ⁴⁰ Y diciendo esto, les mostró las manos y los pies. ⁴¹ Y como todavía ellos, de gozo, no lo creían, y estaban maravillados, les dijo: ¿Tenéis aquí algo de comer? ⁴² Entonces le dieron parte de un pez asado, y un panal de miel. ⁴³ Y él lo tomó, y comió delante de ellos. ⁴⁴ Y les dijo: Estas son las palabras que os hablé, estando aún con vosotros: que era necesario que se cumpliese todo lo que está escrito de mí en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos. ⁴⁵ Entonces les abrió el entendimiento, para que comprendiesen las Escrituras; ⁴⁶ y les dijo: Así está escrito, y así fue necesario que el Cristo padeciese, y resucitase de los muertos al tercer día; ⁴⁷ y que se predicase en su nombre el arrepentimiento y el perdón de pecados en todas las naciones, comenzando desde Jerusalén. ⁴⁸ Y vosotros sois testigos de estas cosas". (*Lucas 24:36-48*)

"El Señor se mostró en medio de ellos con su cuerpo verdadero, para que creyeran que aquel que había muerto era el mismo que había resucitado; y al abrirles el entendimiento, les enseñó que todo había sido anunciado". — (Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia*, II.24)

Introducción:

El pasaje de Lucas 24:36-48 nos introduce en un umbral decisivo de la economía pascual, donde la revelación del Resucitado irrumpe no como confirmación de una fe ya consolidada, sino como acto soberano que transforma radicalmente la condición interior de los discípulos. **El texto describe un tránsito existencial y teológico que va de la perturbación a la paz**, de la perplejidad a la inteligencia espiritual, y de la incredulidad a la vocación testimonial. En este contexto, la aparición de Cristo no responde a la expectativa humana, sino que la precede y la recrea, subrayando así la primacía absoluta de la gracia en el acto revelador.

Lejos de presentarse en un ambiente de certeza, el Resucitado se manifiesta en medio de una comunidad marcada por el temor y la incertidumbre. Esta situación, lejos de constituir un obstáculo, se convierte en el espacio mismo donde la verdad pascual despliega su fuerza transformadora. La fe que emerge no es producto de una disposición psicológica favorable, **sino fruto de una iniciativa divina que se**

impone con autoridad y misericordia. Así, la fragilidad de los discípulos no desacredita el testimonio, sino que lo autentica al evidenciar que su origen no reside en la capacidad humana, sino en la acción reveladora de Dios.

El desarrollo del relato presenta una estructura de profunda coherencia teológica, **Cristo irrumpe, se identifica, esclarece y envía.** Cada uno de estos momentos constituye un aspecto esencial del misterio pascual. En primer lugar, la presencia del Resucitado inaugura una paz que no es sólo ausencia de conflicto, sino don escatológico que restaura al ser humano en su relación con Dios. En segundo lugar, la insistencia en la corporeidad del Señor subraya la continuidad entre el Crucificado y el Viviente, afirmando el carácter histórico y tangible de la resurrección frente a toda interpretación puramente espiritualizante. En tercer lugar, la apertura del entendimiento revela que la Escritura es el horizonte hermenéutico indispensable para comprender el acontecimiento de Cristo, cuyo sentido solo se desvela a la luz de la totalidad del testimonio bíblico. Finalmente, el envío misionero manifiesta que la experiencia pascual no se agota en la contemplación, sino que **se proyecta necesariamente en la proclamación universal del arrepentimiento y el perdón.**

Desde la perspectiva de la tradición anglicana reformada, este texto articula de manera paradigmática la unidad orgánica entre **revelación, interpretación y misión.** La Iglesia aparece aquí como comunidad convocada por la presencia viva de Cristo, instruida por la inteligencia espiritual de las Escrituras y constituida como testigo autorizado de la obra redentora. En consecuencia, la resurrección no solo fundamenta la confesión doctrinal, sino que configura integralmente la existencia eclesial, **una vida sostenida por la paz del Resucitado, iluminada por su Palabra y orientada hacia la proclamación fiel de su Evangelio a todas las naciones.**

1. La iniciativa soberana del Resucitado: la paz en medio del temor (v. 36).

³⁶“Mientras ellos aún hablaban de estas cosas, Jesús se puso en medio de ellos, y les dijo: Paz a vosotros.”

El versículo 36 constituye un auténtico quicio hermenéutico dentro del relato lucano, en cuanto marca la transición decisiva entre la experiencia de desorientación de los discípulos y la irrupción de una certeza fundada en la presencia del Resucitado. En un escenario dominado por la perplejidad y el intercambio de interpretaciones aún incapaces de articular una fe coherente, **la aparición de Jesús no se presenta como culminación de un proceso interior, sino como acontecimiento que irrumpe desde fuera de todo horizonte humano previsible.** Se trata de un acto libre, no condicionado por la disposición de los discípulos, que quiebra la clausura del temor y redefine las coordenadas mismas de su comprensión. La iniciativa, por tanto, no se origina en la búsqueda humana, sino en la voluntad eficaz

del Viviente, quien se hace presente precisamente en el ámbito de la fragilidad para transformarlo en lugar de revelación.

Esta irrupción no solo altera la situación inmediata, sino que inaugura una nueva economía de la presencia divina, **caracterizada por su centralidad e inmediatez en la vida de la comunidad**. El Cristo resucitado no comparece como figura marginal ni como epifanía transitoria, sino como aquel que se sitúa **“en medio”**, estableciendo así el principio constitutivo de la existencia eclesial. Su presencia no es un añadido devocional, sino el fundamento ontológico que hace posible la fe como reconocimiento, la comunión como participación en su vida y la misión como extensión de su obra. En consecuencia, la escena trasciende su dimensión narrativa para convertirse en paradigma teológico, **en ella se revela el modo en que el Señor continúa haciéndose contemporáneo a su Iglesia, no como recuerdo del pasado, sino como realidad viva que la convoca y la sostiene**.

El saludo que acompaña esta manifestación —**“Paz a vosotros”**— debe ser comprendido en la unidad indivisible entre palabra y acontecimiento. No se trata de una fórmula de cortesía ni de un simple deseo, sino de una declaración eficaz que realiza aquello que enuncia. La paz, en su densidad bíblica, no se reduce a la ausencia de conflicto, sino que **designa la restauración integral del ser humano en su relación con Dios, consigo mismo y con la comunidad**. En el contexto pascual, esta palabra adquiere un carácter performativo, **al ser pronunciada por el Resucitado, comunica la reconciliación lograda en la cruz y la actualiza en la experiencia concreta de los discípulos**. Así, la paz no es un estado psicológico, sino un don objetivo que dimana de la presencia activa de Cristo, quien ordena lo disperso, sana lo quebrantado y restituye la comunión.

De este modo, la irrupción del Resucitado no se limita a disipar el temor inmediato, sino que **inaugura una realidad cualitativamente nueva en la que la comunidad es constituida como ámbito de la paz divina**. La transformación no opera únicamente en el nivel afectivo, sino en la estructura misma de la existencia creyente, ahora reconfigurada por la presencia del Viviente. Este primer movimiento establece, por consiguiente, el principio hermenéutico que rige la totalidad del pasaje, **la revelación pascual es esencialmente iniciativa divina que precede toda respuesta, la sostiene en su desarrollo y la orienta hacia su cumplimiento**. En esta perspectiva, la fe no puede entenderse como punto de partida, sino como efecto de un encuentro que reordena radicalmente la experiencia humana, transformando el temor en paz y la incertidumbre en certeza arraigada en la presencia eficaz del Resucitado.

1.1. La presencia que irrumpe en la incertidumbre.

El texto afirma con sobria densidad, **“Jesús se puso en medio de ellos” (v. 36)**. La expresión griega ἔσθη (éstē), aoristo del verbo ἵστημι (*hístēmi*, “poner en pie”, “colocar”, “presentarse”), no describe un proceso gradual, sino un acto puntual y soberano que indica irrupción inmediata. El uso del aoristo subraya el carácter decisivo del acontecimiento, **no se trata de una llegada perceptible en términos ordinarios, sino de una presencia que se impone sin mediación, trascendiendo las condiciones espaciales y psicológicas del entorno**. Esta acción se ve reforzada por la locución ἐν μέσῳ (en mésō, “en medio”), que no solo indica ubicación física, sino centralidad relacional y teológica. Cristo no aparece en los márgenes de la comunidad, sino en su centro constitutivo, **revelándose como el eje en torno al cual se reorganiza la existencia de los discípulos**.

La escena, en su densidad teológica, evoca las teofanías del Antiguo Testamento, donde la iniciativa divina irrumpe de manera inesperada para revelar el propósito salvífico de Dios. En Génesis 17:1, el Señor se manifiesta a Abraham con la fórmula imperativa que inaugura una nueva etapa del pacto; en Éxodo 3:2, la zarza ardiente constituye el ámbito donde Dios se hace presente sin ser consumido, desbordando las categorías naturales de percepción. Sin embargo, en el acontecimiento pascual se da un desplazamiento cualitativo, **la presencia divina ya no se manifiesta mediante signos externos, sino en la persona misma del Hijo encarnado y resucitado**. La teofanía alcanza aquí su forma plena, pues quien irrumpe no es solo el mensajero de Dios, sino Dios mismo en su identidad personal, presente en medio de su pueblo.

Esta centralidad del Resucitado encuentra continuidad en la enseñanza del Nuevo Testamento, donde la presencia de Cristo **“en medio”** se convierte en principio constitutivo de la comunidad eclesial. En Evangelio de Mateo 18:20, la promesa **“donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos”** retoma y prolonga esta misma realidad, indicando que la presencia del Señor no pertenece únicamente al momento pascual, sino que define la vida permanente de la Iglesia. Asimismo, en Apocalipsis 1:13, el Hijo del Hombre es descrito como aquel que camina **“en medio”** de los candeleros, símbolo de las iglesias, reafirmando su presencia activa, vigilante y soberana en la historia.

En consecuencia, la irrupción de Cristo en medio de los discípulos no solo responde a una circunstancia puntual de temor, sino que establece un principio teológico de alcance permanente, **la presencia del Resucitado no está condicionada por las disposiciones humanas ni por las circunstancias externas, sino que se fundamenta en su iniciativa soberana**. Él se hace presente donde su pueblo se encuentra, incluso —y especialmente— en contextos de incertidumbre y fragilidad, para constituirse en el centro que ordena, sostiene y redime.

Pregunta escudriñadora:

¿Reconozco la iniciativa de Cristo en medio de mis temores, o reduzco su obrar a los límites de mi comprensión?

Aplicación práctica:

El creyente está llamado a confiar en la presencia real y eficaz del Resucitado, quien no depende de condiciones favorables para manifestarse, sino que irrumpe soberanamente en medio de su pueblo para restaurar, orientar y sostener la vida en comunión con Él.

1.2. La palabra que restaura: εἰρήνη ὑμῖν.

El saludo del Resucitado —**“Paz a vosotros”**—, expresado en griego como εἰρήνη ὑμῖν (*eirēnē hymin*), trasciende con creces la función de una fórmula convencional para constituirse en una declaración teológica de carácter eficaz. El sustantivo εἰρήνη (*eirēnē*, **“paz”**) no debe entenderse en clave únicamente psicológica o circunstancial, sino como traducción conceptual del hebreo *shalom*, término que designa una realidad de plenitud integral, **restauración de la relación con Dios, ordenación de la interioridad humana y reintegración en la comunión comunitaria**. El dativo ὑμῖν (*hymin*, **“a vosotros”**) indica no solo destinatarios, sino receptores efectivos de un don que procede del Resucitado y se actualiza en el acto mismo de su pronunciación.

Desde el punto de vista exegético, el enunciado carece de verbo explícito, lo que intensifica su carácter declarativo y performativo, **no se trata de un deseo, sino de una comunicación efectiva de aquello que se enuncia**. La paz, por tanto, no es simplemente anunciada, sino conferida como realidad presente. En este sentido, la palabra del Resucitado participa de la eficacia propia del lenguaje divino en la Escritura, donde el decir de Dios es inseparable de su obrar (cf. Génesis 1:3).

Esta paz encuentra su arraigo en las promesas proféticas del Antiguo Testamento. En Isaías 9:6, el Mesías es proclamado como **“Príncipe de paz”**, cuya autoridad inaugura un orden nuevo fundado en la justicia y la reconciliación. Asimismo, en Ezequiel 37:26, Dios anuncia un **“pacto de paz”** (*berit shalom*) que establecerá definitivamente con su pueblo, implicando restauración, permanencia y comunión duradera. En el acontecimiento pascual, estas promesas alcanzan su cumplimiento pleno, **la paz no es ya expectativa futura, sino realidad presente en la persona del Resucitado, quien, mediante su muerte y resurrección, ha reconciliado todas las cosas con Dios**.

El Nuevo Testamento profundiza esta comprensión al identificar la paz no solo como don, sino como realidad personal en Cristo. En Epístola a los Efesios 2:14 se afirma, **“Él es nuestra paz”**, subrayando que la reconciliación no es un concepto abstracto,

sino una realidad encarnada en la persona del Señor. Del mismo modo, en Evangelio de Juan 20:19, el saludo pascual se repite como expresión constante de la presencia del Resucitado, indicando que esta paz constituye el don característico de la nueva economía inaugurada por su victoria sobre la muerte.

En consecuencia, la palabra **“εἰρήνη ὑμῖν”** no solo responde a la situación inmediata de temor de los discípulos, sino que establece una realidad ontológica nueva, **la comunidad es constituida como ámbito de la paz divina, fundada en la reconciliación objetiva realizada en Cristo**. Esta paz no depende de circunstancias externas, sino de la presencia activa del Resucitado, que **ordena lo disperso, sana lo herido y restablece la comunión con Dios y entre los hombres**.

Pregunta escudriñadora:

¿He acogido la paz del Resucitado como realidad transformadora que reconfigura mi existencia, o la reduzco a una noción abstracta sin incidencia vital?

Aplicación práctica:

La Iglesia está llamada a encarnar y proclamar esta paz como don recibido y misión encomendada, manifestándola en relaciones reconciliadas, en la superación de divisiones y en una vida ordenada conforme a la verdad del Evangelio.

2. La realidad corporal de la resurrección: fundamento de la fe. ³⁷ Entonces, espantados y atemorizados, pensaban que veían espíritu. ³⁸ Pero él les dijo: ¿Por qué estáis turbados, y vienen a vuestro corazón estos pensamientos? ³⁹ Mirad mis manos y mis pies, que yo mismo soy; palpad, y ved; porque un espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo. ⁴⁰ Y diciendo esto, les mostró las manos y los pies. ⁴¹ Y como todavía ellos, de gozo, no lo creían, y estaban maravillados, les dijo: ¿Tenéis aquí algo de comer? ⁴² Entonces le dieron parte de un pez asado, y un panal de miel. ⁴³ Y él lo tomó, y comió delante de ellos.

La sección comprendida entre los versículos 37 y 43 profundiza de manera decisiva en la ontología del acontecimiento pascual mediante la confrontación entre la percepción inicial de los discípulos y la realidad irreductible del Resucitado. El temor que provoca su presencia —**interpretada bajo la categoría insuficiente de una aparición espectral**— revela no solo una reacción afectiva, sino el límite epistemológico de una comprensión incapaz de integrar la novedad de la resurrección. En este horizonte, la intervención de Jesús no se reduce a una simple rectificación conceptual, sino que inaugura una pedagogía revelatoria orientada a arraigar la fe en la densidad histórica y tangible de su persona. La manifestación del Resucitado se convierte, así, en criterio de verdad que desborda las categorías previas y exige su reconfiguración a la luz del acontecimiento.

El desarrollo del relato insiste de manera progresiva en la corporeidad del Resucitado como elemento constitutivo e irrenunciable del kerigma apostólico. Frente a toda tendencia a espiritualizar la resurrección o a disolverla en la interioridad subjetiva, **el texto afirma la identidad real entre el Crucificado y el Viviente, subrayando la continuidad personal en la transformación gloriosa.** Esta afirmación encuentra una articulación dogmática precisa en la definición del Concilio de Calcedonia, donde la Iglesia confiesa a Cristo como una sola persona en dos naturalezas, **“sin confusión, sin cambio, sin división y sin separación”**. A la luz de esta formulación, la resurrección no puede entenderse como abandono de la humanidad asumida, sino como su plena glorificación, **el mismo que padeció en la carne es quien vive ahora en ella, transfigurada pero no abolida**. De este modo, la corporeidad del Resucitado se convierte en garantía teológica de la fidelidad de Dios a su obra creadora y redentora.

La pedagogía del Resucitado se despliega mediante una convergencia deliberada de signos sensibles y esclarecimiento interior. La invitación a ver y tocar, junto con el gesto de compartir alimento, no constituyen una concesión a la duda, sino la instauración de un régimen de evidencia que integra lo sensible y lo inteligible en una unidad superior. Esta dinámica responde a la lógica de la encarnación, reafirmada en Calcedonia, **según la cual lo divino no anula lo humano, sino que lo asume como medio de revelación**. Así, la experiencia empírica no es descartada, sino elevada como mediación legítima para el acceso al misterio, evitando tanto el reduccionismo materialista como la abstracción espiritualizante.

El énfasis en la realidad corporal de la resurrección comporta implicaciones de alcance decisivo para la teología y la vida eclesial. En primer lugar, establece el fundamento objetivo de la fe cristiana, anclándola en un acontecimiento histórico que trasciende la subjetividad sin depender de ella. En segundo lugar, configura una antropología de la esperanza en la que la salvación no se limita al ámbito espiritual, sino que abarca la totalidad del ser humano, incluida su dimensión corporal, llamada a participar en la gloria del Resucitado. **Desde la perspectiva calcedonense, esta esperanza se fundamenta en la unión indisoluble de lo divino y lo humano en Cristo, cuya resurrección anticipa el destino final de la humanidad redimida**. En consecuencia, la fe pascual se presenta como adhesión a una realidad viva, concreta y ontológicamente consistente, en la que el Dios encarnado se manifiesta como Señor de la vida en su plenitud, sin detrimento de la integridad de la creación, sino como su consumación definitiva.

2.1. La disipación de la duda: “Mirad mis manos y mis pies”.

La reacción inicial de los discípulos —**“pensaban que veían espíritu”**— pone de manifiesto una comprensión aún insuficiente del acontecimiento pascual, condicionada por categorías que no logran abarcar la novedad de la resurrección.

Frente a esta interpretación, el Resucitado no responde con una simple afirmación verbal, sino con una invitación directa a la verificación, **"Mirad mis manos y mis pies"**. El imperativo ἴδετε (*ídete*, **"mirad"**, **"contemplad con atención"**) implica más que una simple percepción visual; connota una aprehensión consciente que conduce al reconocimiento. A este se añade el mandato ψηλαφήσατέ (*psēlaphésate*, **"tocad"**, **"palpad"**), verbo que en el griego clásico y helenístico designa la exploración táctil destinada a confirmar la realidad de aquello que se percibe. La conjunción de ambos imperativos establece una apelación integral a los sentidos, orientada a disipar toda ambigüedad respecto a la corporeidad del Resucitado.

La expresión ἐγὼ εἰμι αὐτός (*egō eimi autós*, **"yo mismo soy"**) refuerza esta afirmación, subrayando la identidad personal entre el Crucificado y el Viviente. No se trata de una aparición distinta o de una entidad espiritual desvinculada del acontecimiento de la cruz, sino del mismo Jesús en continuidad real con su existencia histórica, ahora transfigurada. La mención explícita de **"carne y huesos"** (σάρκα καὶ ὀστέα, *sárka kai ostéa*) constituye una formulación deliberadamente concreta que excluye toda interpretación docética o simplemente simbólica. La resurrección, en consecuencia, no es la liberación del alma respecto del cuerpo, sino la glorificación de la totalidad de la persona.

Este énfasis encuentra su raíz en la esperanza veterotestamentaria de una redención integral. En el Libro de Job 19:25-27, la confesión de que el Redentor será visto **"en mi carne"** anticipa una expectativa en la que la restauración no excluye la corporeidad, sino que la incluye como ámbito de la vindicación divina. Asimismo, las visiones proféticas de restauración —como la de los huesos secos en Ezequiel 37— apuntan hacia una acción de Dios que reconstituye la vida en su dimensión concreta y visible. En Cristo resucitado, estas anticipaciones alcanzan su cumplimiento pleno, **la vida nueva no anula la creación, sino que la lleva a su consumación.**

El Nuevo Testamento reafirma esta realidad como fundamento del testimonio apostólico. En la Primera Epístola de Juan 1:1, el apóstol insiste en aquello **"que hemos oído, que hemos visto con nuestros ojos, que hemos contemplado y palparon nuestras manos"**, subrayando la continuidad entre experiencia sensible y proclamación de la fe. De igual modo, el episodio de Tomás en el Evangelio de Juan 20:27 retoma esta misma lógica, mostrando que la fe cristiana, aun cuando trasciende la evidencia empírica, no se opone a ella, sino que se funda en un acontecimiento real que puede ser atestiguado.

En consecuencia, la invitación de Cristo a ver y tocar no constituye una concesión a la incredulidad, sino un acto revelador que establece el carácter objetivo de la fe pascual. La certeza cristiana no se apoya en impresiones subjetivas ni en construcciones simbólicas, sino **en la realidad histórica y corporal del Resucitado, que se da a conocer de manera verificable sin quedar reducido a la simple experiencia sensorial.** Así, la duda es disipada no mediante una

abstracción, sino mediante el encuentro con aquel cuya identidad permanece inmutable en la transformación gloriosa.

Pregunta escudriñadora:

¿Fundamento mi fe en la realidad objetiva de la resurrección, o la reduzco a percepciones subjetivas y fluctuantes?

Aplicación práctica:

El creyente está llamado a afirmar con firmeza la historicidad y corporeidad de la resurrección, reconociéndola como fundamento inamovible de la esperanza cristiana y como garantía de la redención integral que Dios ha obrado en Cristo.

2.2. La comunión visible: “comió delante de ellos”.

El versículo 43 introduce un gesto de notable densidad teológica, **“y él lo tomó, y comió delante de ellos”**. El texto griego emplea la expresión ἔφαγεν ἐνώπιον αὐτῶν (*éphagen enōpion autōn*), donde el verbo ἔφαγεν (*éphagen*, **“comió”**) — aoristo de ἐσθίω (*esthío*)— indica una acción concreta y verificable, mientras que la locución ἐνώπιον αὐτῶν (*enōpion autōn*, **“delante de ellos”, “en su presencia”**) subraya el carácter público y manifiesto del acto. No se trata de un detalle incidental, sino de una acción deliberada mediante la cual el Resucitado confirma la realidad de su corporeidad y, simultáneamente, restablece la comunión con sus discípulos en un nivel visible y relacional.

Este hecho trasciende la simple verificación física para insertarse en la lógica bíblica del comer como signo de comunión y pacto. En el Antiguo Testamento, la participación en una comida compartida expresa la ratificación de una relación establecida bajo la iniciativa divina. En Éxodo 24:9-11, los representantes de Israel **“vieron a Dios, y comieron y bebieron”**, en el contexto de la confirmación del pacto sinaítico. De modo análogo, la comida en presencia del Resucitado no solo evidencia su realidad, sino que manifiesta la restauración de la comunión entre Dios y su pueblo, ahora mediada por aquel que ha consumado la reconciliación mediante su muerte y resurrección.

En el contexto pascual, este acto adquiere una significación que trasciende el momento narrativo para proyectarse hacia la vida sacramental de la Iglesia. La acción de tomar y comer remite, en continuidad teológica, a los gestos instituidos en la última cena (cf. Evangelio de Lucas 22:19), donde el Señor se da a sí mismo como alimento. Asimismo, el relato del Evangelio de Lucas 24:30 en Emaús —donde el Resucitado es reconocido **“al partir el pan”**— refuerza la dimensión eucarística de la presencia de Cristo, quien se hace conocido en el acto de comunión. De este modo, el comer del Resucitado no solo certifica su corporeidad, sino que anticipa la

forma en que continuará haciéndose presente en medio de su Iglesia, **mediante signos visibles que comunican una realidad invisible.**

El Nuevo Testamento profundiza esta perspectiva al presentar la comunión con Cristo como participación real en su vida. En la Primera Epístola a los Corintios 10:16, el apóstol Pablo afirma que **“la copa de bendición... ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? El pan... ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo?”**, indicando que el acto sacramental no es únicamente simbólico, sino participación efectiva en la realidad del Resucitado. Así, la comida compartida en presencia de los discípulos se convierte en figura anticipatoria de la comunión eucarística, en la que Cristo, vivo y glorificado, se da a su Iglesia como alimento espiritual que sostiene y configura su existencia.

En consecuencia, el acto de **“comer delante de ellos”** revela que la resurrección no solo restituye la vida individual de Cristo, sino que reconstituye la comunión entre Él y los suyos en una forma visible y participativa. La fe pascual no se limita a la afirmación de una verdad, sino que se expresa en la participación en una relación viva, mediada por signos que comunican la gracia que significan. Así, la Iglesia es constituida como comunidad que no solo contempla al Resucitado, sino que vive de Él, alimentándose de su presencia.

Pregunta escudriñadora:

¿Valoro la comunión con Cristo como una realidad viva y concreta que transforma mi existencia, o la reduzco a una práctica externa sin profundidad espiritual?

Aplicación práctica:

Participar en los sacramentos con fe implica entrar en la dinámica de la vida del Resucitado, quien se entrega a su Iglesia como alimento verdadero, fortaleciendo la comunión, renovando la fe y configurando la vida conforme a su presencia activa.

3. La apertura del entendimiento: la Escritura cumplida en Cristo. ⁴⁴ Y les dijo: Estas son las palabras que os hablé, estando aún con vosotros: que era necesario que se cumpliese todo lo que está escrito de mí en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos. ⁴⁵ Entonces les abrió el entendimiento, para que comprendiesen las Escrituras”.

Los versículos 44 y 45 introducen una inflexión decisiva en la dinámica del relato pascual, al desplazar la atención desde la constatación empírica de la resurrección hacia su intelección teológica. La experiencia sensible del Resucitado, aunque necesaria, resulta insuficiente si no es asumida dentro de un horizonte interpretativo que desvele su significado último. Por ello, el reconocimiento de Cristo en su corporeidad reclama una ulterior profundización, **la comprensión de su identidad**

y de su obra en continuidad con el testimonio escritural que las anticipa, las configura y les otorga inteligibilidad. La aparición alcanza así su plenitud cuando se convierte en principio hermenéutico que reordena retrospectivamente la totalidad de la revelación, mostrando su coherencia interna y su orientación cristológica.

En este marco, el discurso de Jesús establece una relación intrínseca e irreductible entre acontecimiento y Escritura, donde el primero no sustituye a la segunda, sino que la lleva a su cumplimiento y revela su sentido pleno. La mención de la Ley, los Profetas y los Salmos no responde a una clasificación solamente formal, **sino que afirma la unidad orgánica del canon como testimonio convergente hacia el Mesías.** La resurrección, por tanto, no irrumpe como un hecho aislado ni como una ruptura del relato bíblico, sino como su consumación necesaria, inscrita en el designio eterno de Dios y anticipada en múltiples formas a lo largo de la historia de la salvación. En ella se manifiesta la fidelidad divina, que conduce la historia hacia su cumplimiento sin discontinuidad ni arbitrariedad.

No obstante, esta inteligencia del misterio no puede reducirse a un proceso discursivo ni a la simple aplicación de métodos exegéticos. El texto subraya con claridad que es el mismo Cristo quien **"abre el entendimiento"** de los discípulos, indicando que la comprensión auténtica de la Escritura presupone una transformación del sujeto cognoscente. Esta afirmación encuentra una profunda resonancia en la doctrina del iluminismo elaborada por Agustín de Hipona, para quien el conocimiento de la verdad no es posible sin la iluminación interior que procede de Dios. Según esta perspectiva, la mente humana **no genera por sí misma la verdad, sino que la reconoce en la medida en que es iluminada por la luz divina que la trasciende y la fundamenta.** Aplicado al contexto lucano, esto implica que la apertura del entendimiento no es simplemente una clarificación conceptual, sino un acto de gracia por el cual Cristo, Verbo encarnado, ilumina interiormente la inteligencia para hacerla partícipe de la verdad revelada.

De este modo, la revelación pascual no solo comunica un contenido objetivo, sino que opera una reconfiguración epistemológica, **el sujeto es capacitado para conocer en la medida en que es transformado por la acción iluminadora de Dios.** La inteligencia de la Escritura deviene así un acto teologal, en el que conocimiento y gracia convergen inseparablemente. Este principio establece una norma hermenéutica fundamental para la fe cristiana, **las Escrituras solo alcanzan su plena inteligibilidad cuando son leídas desde Cristo, bajo la acción de su Espíritu y en comunión con su presencia viva.** Recíprocamente, el acontecimiento de Cristo solo puede ser comprendido en su densidad salvífica cuando es interpretado a la luz del testimonio bíblico que lo anuncia.

En consecuencia, la apertura del entendimiento no constituye un momento accesorio dentro del relato, sino el acto constitutivo mediante el cual la comunidad creyente

es introducida en la verdad del misterio pascual. A través de esta iluminación, los discípulos son habilitados no solo para comprender, sino para reconocer en la totalidad de la Escritura la unidad, coherencia y direccionalidad del plan redentor de Dios. La fe, en este sentido, no es simplemente adhesión voluntaria, sino participación en una verdad que se revela y **se hace cognoscible en la medida en que Dios mismo ilumina el entendimiento humano desde dentro.**

3.1. La necesidad divina: δεῖ πληρωθῆναι.

La afirmación de Jesús —**“era necesario que se cumpliese todo lo escrito”**— introduce una categoría fundamental para la comprensión del misterio pascual, la necesidad divina expresada en el verbo griego δεῖ (*deí*, **“es necesario”, “es preciso”**). Este término no denota una imposición externa ni una fatalidad impersonal, sino la coherencia interna del designio eterno de Dios que se despliega en la historia de la salvación. Se trata de una necesidad teológica, no lógica ni circunstancial, **aquello que acontece en la pasión y resurrección de Cristo responde a la fidelidad irrevocable de Dios a su propósito redentor.** El infinitivo pasivo πληρωθῆναι (*plērōthēnai*, **“ser cumplido”, “ser llevado a su plenitud”**) indica que las Escrituras no solo encuentran correspondencia en los acontecimientos, sino que alcanzan en ellos su consumación plena, su sentido definitivo.

La fórmula empleada por Jesús remite a una constante en la tradición lucana, donde el **“es necesario” (δεῖ)** señala los hitos esenciales del plan divino (cf. Evangelio de Lucas 9:22; 24:26). Esta necesidad no anula la libertad humana, sino que la integra en un designio superior que conduce la historia hacia su cumplimiento. En este sentido, la cruz no aparece como accidente trágico, sino como momento inscrito en la economía salvífica, cuya culminación es la resurrección.

La referencia a **“la ley de Moisés, los profetas y los salmos”** constituye una designación inclusiva del conjunto de las Escrituras de Israel, afirmando su unidad orgánica en torno a la persona del Mesías. No se trata de una lectura fragmentaria o tipológica aislada, sino de una interpretación que reconoce en la totalidad del canon una dirección convergente hacia Cristo. Así, textos como Isaías 53, con la figura del Siervo sufriente, y Salmos 16:10 —**“no permitirás que tu Santo vea corrupción”**— encuentran en la pasión y resurrección su realización plena. La Escritura, por tanto, no solo anticipa el acontecimiento, sino que es reconfigurada a la luz de su cumplimiento, revelando una coherencia interna que solo se hace plenamente inteligible desde Cristo.

El Nuevo Testamento asume y desarrolla esta perspectiva al presentar el cumplimiento de las Escrituras como clave hermenéutica del acontecimiento cristológico. En Hechos de los Apóstoles 2:30-31, Pedro interpreta la resurrección como realización de las promesas davídicas; en el Evangelio de Mateo 5:17, Jesús

declara que no ha venido a abolir la ley, sino a cumplirla (πληρῶσαι, *plērōsai*). De este modo, la categoría de cumplimiento no implica sustitución, sino planificación, **lo anunciado alcanza en Cristo su forma definitiva sin perder su identidad.**

En consecuencia, la declaración “δεῖ πληρωθῆναι” establece un principio teológico de gran alcance, **la historia de la salvación está gobernada por la fidelidad de Dios a su palabra, y esta fidelidad se manifiesta en la realización necesaria de lo prometido.** La fe cristiana se fundamenta, así, en la certeza de que Dios actúa de manera coherente con su revelación previa, conduciendo todas las cosas hacia su cumplimiento en Cristo.

Pregunta escudriñadora:

¿Leo las Escrituras como una unidad orgánica que converge en Cristo, o las fragmento perdiendo de vista su coherencia redentora?

Aplicación práctica:

El estudio de la Escritura debe orientarse hacia una comprensión cristológica que reconozca en toda ella el despliegue del designio salvífico de Dios, permitiendo que la totalidad del texto bíblico sea interpretada a la luz de su cumplimiento en Cristo.

3.2. La iluminación divina: διήνοιξεν τὸν νοῦν.

El versículo 45 introduce una afirmación de gran profundidad teológica: **“Entonces les abrió el entendimiento, para que comprendiesen las Escrituras”.** El texto griego emplea el verbo διήνοιξεν (*diēnoixen*, “**abrió completamente**”, “**desplegó plenamente**”), aoristo de διανοίγω (*dianoígō*), que implica una acción decisiva y eficaz realizada sobre el sujeto. No se trata de un proceso gradual de esclarecimiento autónomo, sino de una intervención directa que habilita una capacidad previamente limitada. El objeto de esta acción es el νοῦς (*noûs*, “**mente**”, “**entendimiento**”, “**facultad de comprensión**”), término que en la tradición bíblica y helenística designa no solo la actividad intelectual, sino el centro de la percepción espiritual y del discernimiento. La expresión resultante indica, por tanto, una apertura integral de la inteligencia, **orientada a la aprehensión del sentido profundo de las Escrituras.**

Esta iluminación no debe entenderse como simple intensificación de las capacidades cognitivas, sino como don de gracia que transforma la disposición misma del sujeto cognoscente. La comprensión de la Escritura, en este contexto, trasciende el ámbito de la exégesis puramente técnica para situarse en el orden de la revelación participada, **es Dios quien, al abrir el entendimiento, hace posible el acceso a la verdad que Él mismo ha comunicado.** Esta dinámica encuentra su antecedente en la súplica del salmista, **“Abre mis ojos, y miraré las maravillas**

de tu ley” (cf. Salmos 119:18), donde el conocimiento de la palabra divina es reconocido como efecto de una acción iluminadora que procede de Dios.

En la tradición del Nuevo Testamento, esta apertura del entendimiento se configura como elemento constitutivo de la fe apostólica. En Hechos de los Apóstoles 16:14, se afirma que **“el Señor abrió el corazón”** de Lidia para que atendiese al mensaje de Pablo, mostrando que la recepción de la palabra requiere una disposición interior suscitada por la acción divina. Asimismo, en la Primera Epístola a los Corintios 2:12-14, el apóstol distingue entre el conocimiento natural y el espiritual, señalando que las realidades de Dios solo pueden ser discernidas mediante el Espíritu. De este modo, la comprensión de la Escritura no es resultado exclusivo del esfuerzo humano, sino fruto de una iluminación que integra revelación y recepción.

Esta perspectiva halla una formulación clásica en la doctrina del iluminismo de Agustín de Hipona, quien sostiene que **la verdad es conocida en la medida en que la mente es iluminada por la luz divina.** Según esta concepción, el acto de conocer no consiste en la producción autónoma de significado, sino en la participación en una verdad que trasciende al sujeto y lo ilumina desde dentro. Aplicado al texto lucano, esto implica que la apertura del entendimiento realizada por Cristo no añade simplemente información, sino que introduce a los discípulos en una forma nueva de conocer, en la que la Escritura es comprendida en su sentido pleno al ser leída desde la revelación del Resucitado.

En consecuencia, la expresión “διήνοιξεν τὸν νοῦν” establece un principio epistemológico fundamental para la teología cristiana, **la inteligencia de la Escritura es inseparable de la acción iluminadora de Dios.** La revelación no solo comunica un contenido, sino que capacita al sujeto para recibirlo adecuadamente, integrando conocimiento y gracia en un mismo acto. Así, la comunidad creyente es constituida como sujeto interpretativo en la medida en que participa de esta iluminación, que le permite reconocer en la totalidad de la Escritura la unidad y coherencia del designio salvífico.

Pregunta escudriñadora:

¿Reconozco mi dependencia de la gracia divina para comprender la Escritura, o confío exclusivamente en mis capacidades intelectuales?

Aplicación práctica:

La lectura de la Palabra debe estar inseparablemente unida a la oración, en actitud de humildad y apertura, reconociendo que su sentido pleno no se impone por el análisis, sino que se recibe como don mediante la iluminación de Dios.

4. El envío misionero: testigos del Resucitado (v. 46-48). ⁴⁶ y les dijo: Así está escrito, y así fue necesario que el Cristo padeciese, y resucitase de los muertos al tercer día; ⁴⁷ y que se predicase en su nombre el arrepentimiento y el perdón de pecados en todas las naciones, comenzando desde Jerusalén. ⁴⁸ Y vosotros sois testigos de estas cosas”.

Los versículos 46 al 48 constituyen la culminación teleológica del relato pascual al articular el tránsito definitivo desde la revelación y su intelección hacia la misión como expresión necesaria de ambas. El acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo, ya reconocido en su realidad y comprendido en su significado salvífico, **se despliega ahora como mandato que no solo orienta la acción, sino que configura la identidad misma de la comunidad creyente.** La experiencia pascual, por tanto, no se clausura en la interioridad del conocimiento ni en la contemplación del misterio, sino que se actualiza en su dinamismo expansivo, revelando su intrínseca orientación hacia la proclamación universal. En este sentido, la misión no constituye un añadido extrínseco, sino la forma histórica mediante la cual la verdad del Resucitado se hace operante en el mundo.

Esta dinámica encuentra su marco teológico en la doctrina de la *missio Dei*, según la cual la misión tiene su origen en el mismo ser y obrar de Dios, que envía al Hijo y, por medio de Él, incorpora a la Iglesia en el movimiento de su acción redentora. El discurso de Jesús establece, así, una conexión necesaria entre el cumplimiento de las Escrituras y el contenido del anuncio apostólico, de tal manera que la pasión y la resurrección no solo constituyen el núcleo del acontecimiento salvífico, sino también el fundamento objetivo de su proclamación. El Evangelio no emerge como elaboración conceptual autónoma, sino como testimonio autorizado de un hecho que, por su propia naturaleza, reclama ser anunciado. De este modo, **la misión eclesial se comprende como participación derivada en la iniciativa divina, en la que la Iglesia no actúa como sujeto originario, sino como instrumento incorporado al designio redentor que la precede y la trasciende.**

Asimismo, el horizonte del envío desborda toda delimitación particularista al extenderse **“a todas las naciones”**, sin perder su anclaje histórico **“desde Jerusalén”**. Esta tensión entre particularidad y universalidad revela la estructura misma de la economía salvífica, en la que lo concreto no es abolido, sino asumido como punto de irradiación de una gracia destinada a todos. La Iglesia, en este marco, es constituida como sujeto histórico de esta expansión, **no en virtud de una capacidad propia, sino en obediencia a un mandato que la integra en el despliegue de la acción divina.** Esta condición la sitúa en el horizonte de la *Ecclesia militans*, es decir, como comunidad que peregrina en la historia, comprometida activamente en la proclamación del Evangelio en medio de tensiones, resistencias y desafíos, mientras anticipa, sin consumir plenamente, la victoria definitiva del Reino.

La afirmación final —**“vosotros sois testigos de estas cosas”**— no solo designa una función operativa, sino que define la identidad ontológica de la comunidad creyente. El testimonio (μαρτυρία) no se reduce a la transmisión de un contenido doctrinal, sino que implica la participación existencial en la realidad que se proclama, de modo que el sujeto del anuncio es, a la vez, fruto del mismo acontecimiento que anuncia. **Así, el envío misionero presupone la integración de revelación, comprensión e incorporación vital al misterio pascual, configurando a la Iglesia como comunidad testifical cuya existencia entera se orienta hacia la manifestación histórica de la obra de Dios.** En consecuencia, la misión no es simplemente una tarea, sino el modo de ser de la Iglesia en el tiempo, **una comunidad enviada, sostenida por la acción divina, que hace presente mediante la palabra y la vida la verdad del Resucitado en el seno de la historia.**

4.1. El contenido del anuncio: arrepentimiento y perdón.

El versículo 47 delimita con precisión el núcleo del anuncio apostólico, **“que se predique en su nombre el arrepentimiento y el perdón de pecados”**. El texto griego expresa esta realidad mediante la construcción κηρυχθῆναι (*kēruchthēnai*, **“ser proclamado”, “ser anunciado públicamente”**), infinitivo pasivo de κηρύσσω (*kēryssō*), que remite al acto solemne de proclamación autorizada. No se trata de una comunicación privada ni de una reflexión doctrinal, sino de un anuncio público que posee autoridad y urgencia. El contenido de esta proclamación se articula en torno a dos términos inseparables, μετάνοια (***metánoia***, **“arrepentimiento”, “cambio de mente y de dirección”**) y ἄφεσις ἁμαρτιῶν (*áphesis hamartiōn*, **“perdón de pecados”, “remisión, liberación”**).

El término μετάνοια no designa simplemente un sentimiento de pesar, sino una transformación radical de la mente (**νοῦς, *noûs***) y de la orientación existencial. Implica una reconfiguración integral del ser humano, que abandona su anterior disposición para volverse hacia Dios. Por su parte, ἄφεσις (***áphesis***) connota liberación, cancelación de deuda y restitución de la comunión quebrantada. En el contexto bíblico, este perdón no es una abstracción jurídica, sino una acción eficaz de Dios que elimina la culpa y restablece la relación con Él. La conjunción de ambos términos revela la estructura dinámica del Evangelio, el arrepentimiento responde a la iniciativa divina, y el perdón constituye el don que hace posible una vida nueva.

La expresión **“en su nombre”** (ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ, *epì tō onómati autoû*) indica tanto la autoridad como el fundamento del anuncio. El **“nombre”** en la tradición bíblica no es una designación externa, sino la manifestación de la identidad y el poder de la persona. Predicar en el nombre de Cristo implica, por tanto, proclamar sobre la base de su obra redentora, cuya eficacia se deriva de su muerte y resurrección. Así, el contenido del mensaje no puede separarse del acontecimiento

pascual que lo fundamenta, **el perdón es posible porque el Crucificado ha sido resucitado, y su victoria constituye la garantía de la reconciliación ofrecida.**

Este anuncio encuentra su cumplimiento en las promesas del Antiguo Testamento, particularmente en la expectativa de una restauración definitiva del pueblo de Dios. En Jeremías 31:34, el Señor declara, **“perdonaré la maldad de ellos, y no me acordaré más de su pecado”**, anticipando una acción divina que no solo absuelve, sino que transforma la relación entre Dios y su pueblo. Asimismo, la institución del jubileo en Levítico 25, con su énfasis en la liberación (ἄφεσις en la traducción griega de la Septuaginta), prefigura esta realidad de remisión y restauración integral. En Cristo, estas promesas alcanzan su cumplimiento pleno, **el perdón ya no es expectativa, sino don presente ofrecido universalmente.**

El Nuevo Testamento desarrolla esta proclamación como eje central de la misión apostólica. En Hechos de los Apóstoles 2:38, Pedro exhorta, **“arrepentíos... para perdón de los pecados”**, reproduciendo exactamente la estructura lucana; en Hechos de los Apóstoles 5:31, se afirma que Cristo ha sido exaltado **“para dar a Israel arrepentimiento y perdón”**. De este modo, el anuncio no solo comunica una exigencia ética, sino que proclama una gracia eficaz que hace posible aquello que demanda.

En consecuencia, el contenido del Evangelio no puede reducirse a información doctrinal ni a exhortación moral aislada. **Se trata de una proclamación transformadora que convoca a una conversión radical y ofrece, simultáneamente, el perdón que la hace viable.** La resurrección, en este sentido, no es únicamente un acontecimiento que debe ser creído, sino el fundamento vivo de una realidad que debe ser anunciada y experimentada.

Pregunta escudriñadora:

¿Comprendo que el Evangelio implica una transformación integral de la vida, o lo reduzco a un conjunto de verdades sin implicación existencial?

Aplicación práctica:

La vida cristiana está llamada a reflejar una continua conversión, sostenida por la gracia del perdón recibido, y a participar activamente en la proclamación de este mismo perdón, haciendo visible en la existencia concreta la obra redentora de Cristo.

4.2. La identidad de la Iglesia: “vosotros sois testigos”.

La declaración conclusiva —**“vosotros sois testigos de estas cosas”** (v. 48)— define con precisión ontológica la identidad de la comunidad naciente. El término

griego μάρτυρες (*mártures*, **"testigos"**) trasciende el ámbito jurídico del testimonio para adquirir una densidad existencial y teológica. Derivado de μάρτυς (*mártys*), designa a quien da fe de un acontecimiento no solo por conocimiento externo, sino por participación directa en él. En el contexto lucano, el testigo no es un simple transmisor de información, sino aquel cuya existencia ha sido configurada por la realidad que proclama, de modo que su palabra y su vida constituyen una unidad inseparable.

La expresión ὑμεῖς ἐστε μάρτυρες (*hymeís este mártures*, **"vosotros sois testigos"**) presenta una construcción enfática, el pronombre ὑμεῖς (*hymeís*) subraya la identidad del sujeto, mientras que el verbo ἐστε (*este*, "sois") en presente indicativo **establece una condición permanente**, no simplemente funcional. La Iglesia, por tanto, no "actúa como" testigo en determinados momentos, sino que **"es"** testigo en su misma constitución. Su identidad deriva directamente del acontecimiento pascual del que ha sido hecha partícipe y del cual recibe su razón de ser.

Esta vocación testifical encuentra su raíz en la tradición veterotestamentaria, donde el pueblo de Dios es constituido como testigo de la acción salvadora del Señor en la historia. En Isaías 43:10, Dios declara: **"Vosotros sois mis testigos... para que me conozcáis y creáis"**, vinculando el testimonio con el conocimiento y la confesión de la verdad divina. En Cristo, esta vocación alcanza su forma plena, ya que el testimonio no se refiere únicamente a actos salvíficos pasados, sino a la persona misma del Resucitado, en quien se concentra y se revela definitivamente la acción de Dios.

El Nuevo Testamento desarrolla esta identidad en continuidad con la misión apostólica. En Hechos de los Apóstoles 1:8, la promesa del Espíritu Santo está directamente vinculada con la capacidad de ser testigos **"hasta lo último de la tierra"**, indicando que el testimonio no es posible sin la acción capacitadora de Dios. Asimismo, en Hechos de los Apóstoles 4:20, los apóstoles afirman, **"no podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído"**, subrayando que el testimonio brota de una experiencia que no puede ser contenida ni reducida al ámbito privado.

El desarrollo semántico del término μάρτυς en la tradición cristiana primitiva, que llegará a significar también **"mártir"**, pone de relieve la radicalidad de esta identidad, el testimonio puede implicar la entrega total de la vida, en coherencia con la verdad proclamada. Así, la Iglesia es constituida como comunidad testifical cuya existencia entera se orienta hacia la manifestación del acontecimiento pascual, incluso en contextos de oposición o sufrimiento.

En consecuencia, el ser testigo no se limita a una función comunicativa, **sino que implica una conformación existencial con Cristo**. La Iglesia no anuncia una realidad externa a sí misma, sino aquella en la que ha sido incorporada por la gracia.

Su palabra es creíble en la medida en que su vida refleja la transformación operada por el Resucitado, integrando proclamación y encarnación del Evangelio en una única dinámica.

Pregunta escudriñadora:

¿Vivo como testigo del Resucitado en la totalidad de mi existencia, o restrinjo el Evangelio a un discurso desvinculado de mi vida cotidiana?

Aplicación práctica:

El creyente está llamado a encarnar el Evangelio en todas las dimensiones de su vida, dando testimonio con palabras y obras de la realidad transformadora de Cristo, de modo que su existencia misma se convierta en signo visible de la vida nueva inaugurada por la resurrección.

Conclusión:

El pasaje de Lucas 24:36-48 ofrece una síntesis de extraordinaria densidad teológica en la que la experiencia pascual se presenta como un proceso unitario, internamente articulado y dotado de coherencia intrínseca. En él se despliega una dinámica que tiene su origen en la iniciativa soberana del Resucitado y culmina en la constitución misionera de la Iglesia. **Su presencia irrumpe para disipar el temor y comunicar una paz que no es puramente afectiva, sino ontológica; la manifestación de su corporeidad establece el fundamento objetivo de la fe, anclándola en la realidad histórica del acontecimiento; la apertura del entendimiento introduce a los discípulos en la inteligencia plena de las Escrituras, revelando su unidad y cumplimiento; y, finalmente, el envío los configura como testigos cualificados de aquello que han visto, comprendido y recibido.** Estos momentos no deben ser considerados como etapas sucesivas independientes, sino como dimensiones inseparables de un único acto revelador que expresa la lógica interna del misterio pascual.

Desde la perspectiva de la tradición anglicana reformada, esta secuencia trasciende su carácter narrativo para adquirir valor normativo en la configuración de la vida eclesial. **La Iglesia no se comprende a sí misma como simple depositaria de un recuerdo, sino como comunidad convocada continuamente por la presencia viva de Cristo, edificada mediante la inteligencia de su Palabra y enviada como instrumento de su acción redentora en el mundo.** La Pascua, por tanto, no se agota en la constatación del sepulcro vacío ni en la formulación doctrinal de la resurrección, sino que se actualiza en la existencia concreta de la comunidad creyente, **en la que se integran comunión, iluminación y misión como expresiones de una misma realidad vivificante.**

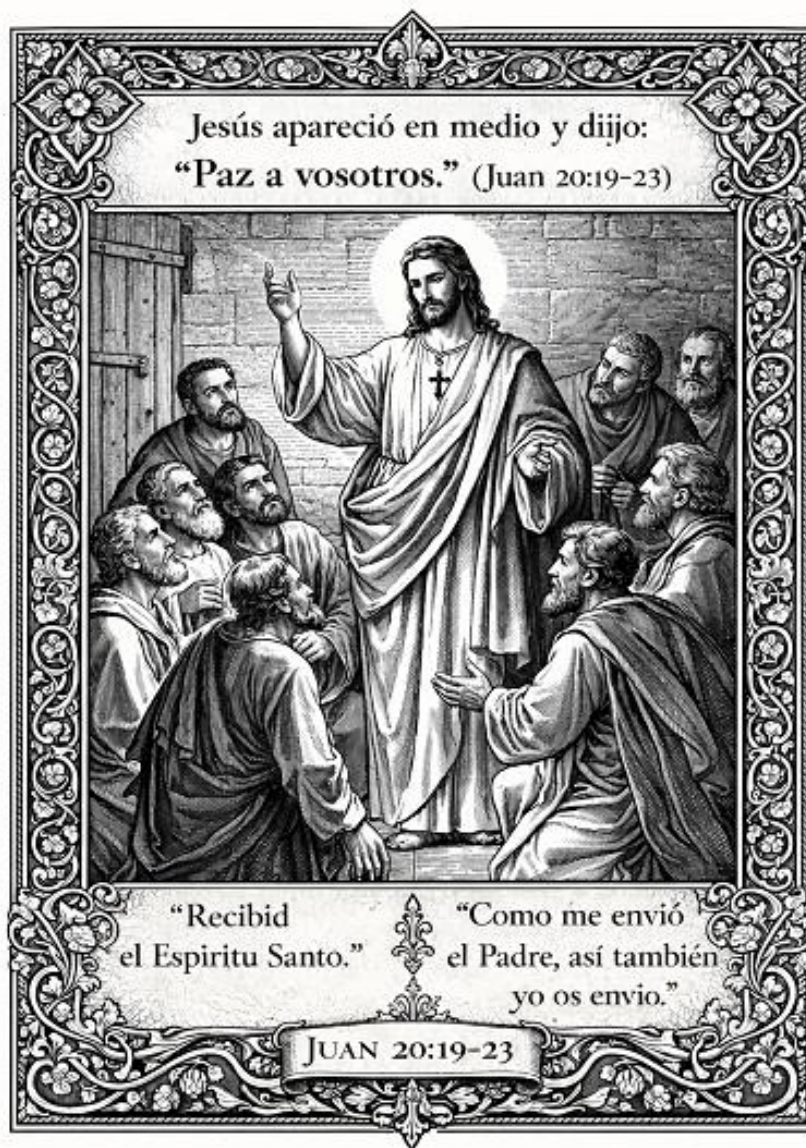
En este horizonte, la fe cristiana se manifiesta como respuesta integral al acontecimiento del Resucitado, en la que convergen recepción, comprensión y testimonio. Acoger su paz implica la reconfiguración profunda de la interioridad y de las relaciones humanas a la luz de la reconciliación operada en Él; afirmar la realidad de su resurrección exige fundar la esperanza en un acontecimiento histórico que trasciende, sin anularla, la experiencia sensible; comprender las Escrituras en su luz supone una inteligencia transformada por la acción iluminadora de Dios; y asumir el testimonio comporta una existencia configurada por la verdad que se proclama. Estas dimensiones no se yuxtaponen, sino que **se integran en una unidad vital en la que la revelación recibida se traduce en forma de vida.**

De este modo, en Cristo resucitado, la historia alcanza su punto decisivo y, simultáneamente, es abierta a su consumación escatológica. La vida nueva inaugurada en Él se prolonga en el tiempo mediante **una comunidad que vive de su presencia, se nutre de su verdad y participa activamente en su misión.** En esta certeza se funda la esperanza de la Iglesia, **que aquel que se puso en medio de los suyos, que mostró sus manos y sus pies, que abrió el entendimiento y que envió a sus discípulos, continúa actuando eficazmente en medio de su pueblo, conduciéndolo hacia la plenitud en la que la paz, la verdad y la comunión alcanzarán su realización definitiva.**

Amén.

Estación de Pascua

Primera Dominica después de Pascua.



Juan 20:19-23

DE LA JUSTIFICACIÓN A LA MISIÓN: LA VIDA NUEVA DEL RESUCITADO EN LA IGLESIA

DEVOCIÓN PARA LA PRIMERA DOMÍNICA DESPUÉS DE PASCUA

Oración inicial:

Oh Dios eterno y todopoderoso, que en la resurrección de tu Hijo has vencido el poder del pecado y de la muerte, ilumina nuestros corazones con la luz de tu Espíritu, para que, siendo justificados por su gracia, vivamos conforme a la verdad de tu Palabra y participemos fielmente en la misión de tu Iglesia; por Jesucristo nuestro Señor. Amén.

Colecta del Día:

PADRE Omnipotente, que diste a tu Hijo unigénito para morir por nuestros pecados, y resucitar para nuestra justificación; Concede que apartando de nosotros la levadura de malicia e iniquidad, te sirvamos siempre en pureza de vida y verdad; por los méritos del mismo tu Hijo Jesucristo nuestro Señor. Amén.

Meditación:

La Colecta del día condensa con notable precisión teológica el núcleo irreductible del Evangelio, **articulando la inseparabilidad entre la muerte expiatoria de Cristo y su resurrección justificadora como un único acto salvífico en dos momentos inseparables.** Este dinamismo redentor se enraíza en la economía del Antiguo Testamento, donde el principio de sustitución sacrificial —instituido en el rito levítico del Día de la Expiación (Levítico 16) y proyectado proféticamente en la figura del Siervo sufriente (Isaías 53:5-11)— **encuentra su cumplimiento definitivo en la cruz, no como simple correspondencia tipológica, sino como realización ontológica del designio divino.** La resurrección, en este marco, no puede ser concebida como una adición ulterior, sino como la ratificación escatológica del sacrificio, mediante la cual Dios vindica la obediencia del Hijo y declara eficaz su obra reconciliadora (Romanos 4:25). En coherencia con esta comprensión, la tradición anglicana reformada, a través del Artículo XI de los Treinta y Nueve Artículos, **afirma que la justificación es don gratuito recibido por la fe, excluyendo toda pretensión meritocrática.** Sin embargo, esta gratuidad no desemboca en indiferencia moral, sino que, conforme al lenguaje de la Colecta, exige la purificación concreta de la vida, expresada en la eliminación de la “levadura” del pecado, imagen que remite a la disciplina pascual de Éxodo 12:15 y que **subraya la incompatibilidad entre redención y persistencia en la corrupción.**

La epístola (1 Juan 5:4-12) despliega esta realidad en clave de victoria participada, donde **la regeneración divina establece una nueva condición de existencia que se manifiesta en la superación del mundo**. El uso del verbo νικᾷ (nikā) en presente indica una acción continua **que brota de una identidad ya transformada**, no de un esfuerzo autónomo, sino de la incorporación vital al Hijo. La fe, en este contexto, no es sólo adhesión intelectual, sino participación existencial en el testimonio que Dios ha dado acerca de Cristo. El triple testimonio —**el Espíritu, el agua y la sangre**— configura una síntesis teológica en la que convergen la encarnación, la muerte y la comunicación sacramental de la vida divina, estableciendo una continuidad entre el acontecimiento histórico de Cristo y su actualización en la Iglesia. La reflexión patrística, particularmente en san Agustín (*Tractatus in Ioannem*, 120), interpreta esta realidad como **una comunión efectiva con la fuente de vida que emana del costado de Cristo, indicando que la fe introduce al creyente en la circulación misma de la vida divina**. Este principio encuentra su antecedente en la legislación mosaica que exige la confirmación de la verdad por múltiples testigos (Deuteronomio 19:15), lo que refuerza la fiabilidad del testimonio divino y subraya la coherencia interna de la revelación.

El evangelio (Juan 20:19-23) sitúa esta economía de gracia en su dimensión eclesial y pneumatológica, mostrando que **la resurrección no solo transforma la condición del individuo, sino que constituye una comunidad reconciliada y enviada**. La irrupción del Resucitado en medio de los discípulos, en un contexto marcado por el temor, manifiesta la soberanía de la vida nueva sobre las limitaciones humanas, mientras que el saludo εἰρήνῃ ὑμῖν (eirēnē hymin) expresa la instauración efectiva de la paz mesiánica, entendida no como simple tranquilidad anímica, sino como restauración integral de la comunión con Dios, conforme a las promesas proféticas (Isaías 9:6; Ezequiel 37:26). El acto de ἐνεφύσησεν (enephysēsen, **"sopló" o "alentó sobre" / "insufló"**) adquiere un carácter profundamente simbólico al evocar Génesis 2:7, estableciendo un paralelo deliberado entre la creación primera y la nueva creación inaugurada en la resurrección. La interpretación de san Gregorio Magno (*Homiliae in Evangelia*, II.26) subraya que este acto no solo comunica vida, sino que constituye a la Iglesia como sujeto vivificado por el Espíritu. La secuencia culmina en el envío apostólico, donde la misión eclesial aparece como prolongación histórica de la misión del Hijo, evidenciando que **la justificación no se agota en la reconciliación individual, sino que se proyecta en una vocación activa de testimonio y mediación de la gracia**.

De este modo, la Colecta, la epístola y el evangelio convergen en una estructura teológica unitaria en la que **la iniciativa divina, recibida por la fe, genera una transformación integral que abarca tanto la dimensión moral como la vocacional**. La Pascua se revela así no solo como fundamento de la justificación, sino como principio configurador de una existencia renovada **que se expresa**

simultáneamente en santidad y misión, integrando al creyente en la dinámica viva del obrar redentor de Dios en el mundo.

Lectura orante de la Palabra:

Señor, al contemplar tu Palabra, reconocemos que has vencido al mundo no mediante la fuerza, sino mediante la fidelidad de tu amor. Como enseña el apóstol, la victoria que vence al mundo es nuestra fe (1 Juan 5:4), una fe que no se apoya en la incertidumbre, sino en el testimonio firme del Padre acerca del Hijo. Así como Israel fue llamado a confiar en la palabra de Dios en medio del desierto (Deuteronomio 8:3), también nosotros somos llamados a vivir de esta verdad que nos ha sido revelada en Cristo.

En el aposento cerrado, donde el temor había encerrado a los discípulos, tú, Señor resucitado, te hiciste presente sin impedimento alguno. Tu saludo de paz disipó el temor, cumpliendo la promesa: **"Yo mismo iré contigo, y te daré descanso" (Éxodo 33:14)**. Al mostrar tus manos y tu costado, revelaste que la cruz no ha sido anulada, sino glorificada. San Cirilo de Alejandría afirma que **"Cristo conserva las señales de su pasión como trofeos de victoria"** (*Comentario sobre Juan*, Libro XII), enseñándonos que la redención es permanente en su eficacia.

Al recibir tu aliento, la Iglesia es constituida como nueva creación, llamada a participar en tu obra reconciliadora. Este don del Espíritu anticipa Pentecostés y cumple la promesa de Joel 2:28, donde Dios derrama su Espíritu sobre toda carne. Así, **la comunidad de los creyentes no vive para sí misma, sino para aquel que la ha enviado.**

Preguntas para reflexionar:

1. **Desde la Colecta:**
¿Estoy permitiendo que la gracia de la justificación transforme realmente mi vida, apartándome de toda forma de malicia e iniquidad?
2. **Desde la Epístola:**
¿Mi fe descansa firmemente en el testimonio de Dios acerca de su Hijo, o fluctúa según las circunstancias del mundo?
3. **Desde el Evangelio:**
¿He recibido la paz del Cristo resucitado como fundamento de mi vida, y respondo a su llamado misionero con obediencia?

Aplicaciones prácticas:

1. **Desde la Colecta:**

Examina diariamente tu vida a la luz de la santidad divina, procurando eliminar todo aquello que corrompe el corazón, mediante la oración, la confesión y la disciplina espiritual.

2. Desde la Epístola:

Cultiva una fe firme mediante la meditación constante de la Escritura y la participación en los sacramentos, reconociendo en ellos el testimonio vivo de Dios.

3. Desde el Evangelio:

Vive como enviado de Cristo en tu contexto cotidiano, llevando su paz a otros mediante palabras y obras que reflejen la reconciliación que has recibido.

Oración final:

Señor Jesucristo, que por tu muerte nos redimiste y por tu resurrección nos justificaste, concédenos vivir conforme a la verdad de tu Evangelio. Purifica nuestros corazones de toda levadura de pecado, fortalece nuestra fe en tu testimonio y envíanos al mundo como instrumentos de tu paz. Que, participando de tu vida resucitada, seamos testigos fieles de tu victoria, hasta el día en que contemplemos plenamente tu gloria; tú que vives y reinas con el Padre y el Espíritu Santo, un solo Dios, por los siglos de los siglos.

Amén.

PAZ, NUEVA CREACIÓN Y MISIÓN: LA PRESENCIA DEL RESUCITADO EN LA IGLESIA

SERMÓN PARA LA PRIMERA DOMÍNICA DESPUÉS DE PASCUA

“¹⁹ Cuando llegó la noche de aquel mismo día, el primero de la semana, estando las puertas cerradas en el lugar donde los discípulos estaban reunidos por miedo de los judíos, vino Jesús, y puesto en medio, les dijo: Paz a vosotros. ²⁰ Y cuando les hubo dicho esto, les mostró las manos y el costado. Y los discípulos se regocijaron viendo al Señor. ²¹ Entonces Jesús les dijo otra vez: Paz a vosotros. Como me envió el Padre, así también yo os envío. ²² Y habiendo dicho esto, sopló, y les dijo: Recibid el Espíritu Santo. ²³ A quienes remitiereis los pecados, les son remitidos; y a quienes se los retuviereis, les son retenidos” **(Juan 20:19-23)**.

“El Señor, al entrar estando cerradas las puertas, mostró que su cuerpo era verdadero, pero glorificado; y al soplar sobre ellos, manifestó que el Espíritu procede de Él. Así, la Iglesia recibe la vida nueva y es enviada al mundo”. — San Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia*, II.26

Introducción:

El relato de Evangelio de Juan 20:19-23 sitúa al lector en la densidad teológica de la tarde pascual: el “primer día de la semana”, cuando la historia ha sido ya irrevocablemente trastocada por la resurrección, pero la conciencia de los discípulos permanece aún aprisionada por el temor. El espacio cerrado, sellado por puertas y por la incertidumbre, no es solo una circunstancia narrativa, sino una imagen existencial: la comunidad se encuentra suspendida entre la memoria traumática de la cruz y la incompreensión del sepulcro vacío. En este umbral entre el miedo y la fe, acontece la irrupción del Resucitado.

La entrada de Jesús, “estando las puertas cerradas”, constituye un signo de su condición glorificada, que no suprime su corporeidad sino que la transfigura. No se trata de una presencia simplemente espiritual ni de una evocación subjetiva, sino de la manifestación real del Crucificado que vive. La mostración de las manos y del costado establece la continuidad ontológica entre el Jesús histórico y el Cristo glorificado: las huellas de la pasión no son abolidas, sino asumidas como signos permanentes de identidad y de victoria. En esta dialéctica entre continuidad y transformación se articula la cristología pascual: el mismo que murió es quien ahora se presenta como Señor.

Sin embargo, el núcleo del pasaje no se agota en la fenomenología de la aparición, sino que se despliega en la performatividad de la palabra y del gesto de Cristo. La

doble proclamación de la paz no es un mero saludo, sino un acto eficaz que restituye la comunión quebrantada; el envío —“como me envió el Padre, así también yo os envío”— inserta a la comunidad en la dinámica trinitaria de la misión; y el soplo del Señor, que evoca el aliento creador de Libro del Génesis 2:7, inaugura la realidad de la nueva creación mediante el don del Espíritu. Como señala Gregorio Magno, en este gesto la Iglesia recibe simultáneamente vida y envío: es vivificada para ser enviada.

De este modo, paz, nueva creación y misión no constituyen elementos yuxtapuestos, sino dimensiones inseparables de un único acontecimiento salvífico. La resurrección no solo vindica a Cristo, sino que reconstituye al pueblo de Dios como comunidad reconciliada, vivificada por el Espíritu y orientada hacia el mundo con autoridad para anunciar el perdón de los pecados. La Iglesia, por tanto, no surge de una iniciativa humana ni de una simple continuidad institucional, sino de la presencia eficaz del Resucitado en medio de los suyos.

En el horizonte litúrgico de la Primera Dominica después de Pascua, este pasaje se ofrece como clave hermenéutica para la vida eclesial: la Iglesia existe allí donde el Señor se hace presente, comunica su paz, infunde su Espíritu y envía a sus discípulos. No se trata de un recuerdo devocional, sino de una realidad ontológica y permanente. Cada asamblea cristiana, aun marcada por sus temores y limitaciones, se convierte en el lugar donde el Resucitado irrumpe, recrea y envía. Así, la Pascua se revela no como un evento clausurado en el pasado, sino como el principio activo de la vida de la Iglesia en el tiempo.

1. La irrupción del Resucitado en medio del temor (v. 19). “¹⁹ Cuando llegó la noche de aquel mismo día, el primero de la semana, estando las puertas cerradas en el lugar donde los discípulos estaban reunidos por miedo de los judíos, vino Jesús, y puesto en medio, les dijo: Paz a vosotros”.

El versículo 19 del capítulo 20 del Evangelio de Juan se presenta como una unidad narrativa de extraordinaria profundidad teológica, en la que confluyen, de manera simultánea, la situación existencial de la comunidad apostólica y la acción libre, soberana y no mediada del Cristo resucitado. La indicación temporal —“**la noche de aquel mismo día, el primero de la semana**”— no se limita a ubicar cronológicamente el acontecimiento, sino que posee un valor teológico decisivo, **señala el tránsito entre dos órdenes de realidad. La “noche”, en clave joánica, evoca no solo oscuridad física, sino también incomprensión y desorientación; mientras que el “primer día” inaugura una nueva creación, en resonancia con el comienzo de Libro del Génesis.** Nos hallamos, por tanto, en un tiempo liminal, en el que la novedad pascual ha irrumpido objetivamente en la historia, aunque todavía no ha sido plenamente asimilada por la conciencia de los discípulos.

El encierro, expresado mediante la referencia a las puertas cerradas, adquiere así un espesor simbólico que desborda su dimensión literal. No se trata únicamente de una medida preventiva frente a un peligro externo, sino de la manifestación visible de una condición interior, **el miedo se ha constituido en el principio configurador de la experiencia comunitaria**. Este temor no es infundado, pues responde a una amenaza real; sin embargo, su efecto es paralizante, generando una clausura que limita tanto la comprensión como la acción. La comunidad aparece, de este modo, replegada sobre sí misma, incapaz de proyectarse hacia el futuro. La fe, aunque no extinguida, permanece en estado germinal, **tensionada entre la memoria de la promesa y el escándalo de la cruz**. Lejos de toda idealización, el texto presenta una Iglesia en su condición más vulnerable: desorientada, frágil y aún no configurada por la certeza pascual.

Es precisamente en este escenario donde se produce la irrupción del Resucitado, cuya presencia no depende de las disposiciones internas de los discípulos ni de la apertura de las condiciones externas. **Su venida no es resultado de una búsqueda, sino de una iniciativa gratuita que atraviesa la clausura sin anularla**. El acto de “ponerse en medio” (εἰς τὸ μέσον) posee una densidad eclesiológica decisiva, **no indica solo una localización espacial, sino la instauración de un nuevo centro de gravedad para la comunidad**. Cristo no se sitúa en la periferia de la experiencia creyente, sino en su núcleo constitutivo, desde el cual reordena toda la realidad. Su presencia no elimina de inmediato las circunstancias adversas, pero introduce en ellas un principio de transformación que opera desde dentro. **Allí donde el miedo había fragmentado la interioridad comunitaria, Él restablece la unidad; donde la incertidumbre había generado inmovilidad, Él inaugura un dinamismo nuevo**.

La palabra que pronuncia —**“Paz a vosotros”** (εἰρήνη ὑμῖν)— debe ser comprendida en este marco como un acto performativo, portador de eficacia salvífica. No se trata de una fórmula de cortesía, **sino de la actualización de la promesa veterotestamentaria de la paz (שלום), entendida como plenitud de vida, reconciliación y restauración integral**, tal como se anticipa en textos como Libro de Isaías 9:6. La paz que el Resucitado comunica no es solamente subjetiva ni emocional, sino objetiva y relacional, **es el fruto de la reconciliación consumada en la cruz y ratificada en la resurrección**. En este sentido, su proclamación no describe una realidad preexistente, sino que la produce; no consuela simplemente, sino que recrea. La comunidad, antes definida por el temor, es ahora reconfigurada como espacio de comunión, sostenida por una paz que no depende de las circunstancias, sino de la presencia misma del Señor.

Este primer movimiento del relato establece, así, el fundamento teológico de toda la perícopa y, por extensión, de la eclesiología pascual. **La Iglesia no emerge de la superación autónoma del miedo ni de la reorganización interna de un grupo en crisis, sino de la iniciativa del Resucitado que se hace presente**

en medio de su fragilidad. Es su presencia la que constituye, sostiene y envía. Por ello, el encierro no es el punto final, sino el lugar de irrupción de la gracia, **aquello que parecía clausura definitiva se convierte en el ámbito donde se inaugura la vida nueva.** La comunidad es abierta, no por la eliminación inmediata de sus temores, sino por la inserción en una realidad mayor, **la paz del Cristo viviente, que la conduce desde la reclusión hacia la plenitud de la vida reconciliada y la proyección misionera.**

1.1. La presencia que trasciende las limitaciones humanas.

La afirmación del texto —**“vino Jesús, y puesto en medio”**— (ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔσθη εἰς τὸ μέσον, *ēlthen ho Iēsous kai estē eis to meson*) condensa, en su sobriedad, una profunda carga teológica que articula cristología, ecclesiología y escatología. El verbo ἦλθεν (*ēlthen*, **“vino”**), en aoristo, indica una irrupción puntual que no depende de condiciones previas favorables; no se trata de una llegada progresiva ni mediada, sino de una iniciativa soberana que irrumpe en la realidad de los discípulos. A su vez, el verbo ἔσθη (*estē*, **“se puso en pie”, “se situó”**), también en aoristo, expresa una acción decisiva y estable, **Cristo no solo aparece, sino que se establece en una posición definida.** La combinación de ambos verbos sugiere no una visita transitoria, sino una presencia intencional que redefine el espacio comunitario.

La expresión εἰς τὸ μέσον (*eis to meson*, **“en medio”**) posee un valor que trasciende la simple localización espacial. En la tradición bíblica, el “medio” no es simplemente un punto geométrico, **sino el lugar de centralidad, autoridad y referencia.** Al situarse en medio, Cristo no ocupa un lugar entre otros, sino que se constituye como el eje ordenador de la comunidad. Esta centralidad no es impuesta desde fuera, sino revelada como principio constitutivo, **la Iglesia es tal en la medida en que el Resucitado habita en su centro.** Aquí se anticipa una verdad fundamental de la teología del Nuevo Testamento, **la presencia de Cristo define ontológicamente a su pueblo (cf. Mateo 18:20), no como un agregado humano, sino como una comunión estructurada en torno a su Señor.**

En contraste con esta irrupción soberana, el evangelista subraya la condición previa mediante el participio perfecto κεκλεισμένων (*kekleismenōn*, **“habiendo sido cerradas”**), que describe las puertas. El uso del perfecto indica un estado resultante y persistente, **las puertas permanecen cerradas como consecuencia de una acción previa, reflejando no solo una medida física de protección, sino una condición existencial marcada por el temor.** Este encierro simboliza la incapacidad de la comunidad para abrirse por sí misma a la novedad pascual. Sin embargo, la clausura no constituye un obstáculo para la presencia del Resucitado, lo que pone de manifiesto que su modo de existencia glorificada no está sujeto a las limitaciones del orden creado en su condición caída. **La nueva vida inaugurada**

en la resurrección trasciende las categorías ordinarias de espacio y acceso, sin por ello perder su carácter real y concreto.

Este motivo encuentra profundas resonancias en la revelación veterotestamentaria. La presencia de Dios **“en medio”** de su pueblo constituye un eje estructurante de la teología de la alianza. En Libro del Éxodo 33:14, la promesa divina —**“mi presencia irá contigo”**— establece que la identidad de Israel no se define por su seguridad externa, sino por la compañía de Dios. De igual modo, en Libro de Sofonías 3:17, el Señor es descrito como **“poderoso en medio de ti”**, cuya presencia no depende de las circunstancias históricas, sino de su fidelidad irrevocable. En este horizonte, la irrupción de Cristo en medio de los discípulos no constituye una ruptura, sino el cumplimiento cristológico de la promesa, **el Dios que habitaba en medio de su pueblo ahora se hace presente de manera plena en la persona del Hijo resucitado.**

Desde la perspectiva del Nuevo Testamento, esta escena se integra en una teología más amplia de la presencia divina. El Cristo resucitado es Emmanuel en su forma definitiva (cf. Mateo 1:23), cuya presencia no está limitada por condiciones externas, sino que se actualiza en el seno de la comunidad creyente. Asimismo, anticipa la dimensión pneumatológica de la vida eclesial, **la presencia de Cristo en medio de los suyos se prolonga mediante la acción del Espíritu, configurando a la Iglesia como templo vivo de Dios (cf. 1 Corintios 3:16).** La irrupción pascual, por tanto, no es un evento aislado, sino el fundamento de una presencia permanente que trasciende toda limitación histórica.

Pregunta escudriñadora:

¿Reconozco la presencia de Cristo en medio de mis temores, o permito que las circunstancias definan mi percepción de la realidad?

Aplicación práctica:

El creyente está llamado a cultivar una conciencia teológica y espiritual de la presencia del Resucitado, particularmente en contextos de incertidumbre. Esta disposición no se fundamenta en la negación de las circunstancias adversas, sino en la certeza de que Cristo se hace presente en medio de ellas. Tal conciencia se nutre mediante la oración perseverante, la meditación en la Escritura y la participación en la vida comunitaria, **donde el Señor continúa manifestándose como centro y fundamento de su Iglesia.**

1.2. La paz como don mesiánico.

La declaración del Resucitado —**“Paz a vosotros”**— (εἰρήνη ὑμῖν, *eirēnē hymin*) constituye un acto de alta densidad teológica que trasciende el registro de un saludo

convencional para situarse en el ámbito de la proclamación salvífica. El sustantivo εἰρήνη (*eirēnē*, **"paz"**) no designa aquí una simple ausencia de conflicto, sino una realidad integral que abarca reconciliación, plenitud y orden restaurado. El dativo ὑμῖν (*hymín*, **"a vosotros"**) indica no solo el destinatario, sino la dirección efectiva del don, **la paz no es enunciada como posibilidad, sino comunicada como realidad presente**. En este sentido, la palabra de Cristo posee carácter performativo, **no describe un estado, sino que lo inaugura**.

Esta εἰρήνη encuentra su trasfondo en el concepto veterotestamentario de שָׁלוֹם (*shalom*), **cuya riqueza semántica incluye integridad, bienestar, armonía relacional y estabilidad bajo la bendición de Dios**. En la tradición profética, la paz es inseparable de la acción redentora divina y se vincula estrechamente con la expectativa mesiánica. Así, en Libro de Isaías 9:6, el Mesías es designado como **"Príncipe de paz"**, indicando que su gobierno se caracteriza por la instauración de un orden reconciliado; mientras que en Libro de Ezequiel 37:26, la promesa de un **"pacto de paz" expresa la restauración definitiva de la relación entre Dios y su pueblo**. En este horizonte, la palabra de Jesús no solo evoca estas promesas, sino que las actualiza en su persona, **Él no solo anuncia la paz, sino que la encarna y la comunica como fruto de su obra redentora**.

La repetición de esta declaración en el contexto inmediato del pasaje refuerza su centralidad estructural. No se trata de una reiteración enfática sin contenido adicional, sino de una confirmación progresiva del estado nuevo que la resurrección ha inaugurado. La paz es el primer don del Resucitado porque es la condición fundamental para toda relación restaurada, **con Dios, consigo mismo y con los demás**. Esta paz no surge de la superación humana del conflicto, sino de la reconciliación objetiva realizada en la cruz y ratificada en la resurrección. Desde la perspectiva del Nuevo Testamento, esta verdad se articula de manera explícita en la teología paulina, donde Cristo es presentado como **"nuestra paz"** (cf. Efesios 2:14), en quien las divisiones son abolidas y la comunión es restablecida.

Asimismo, la εἰρήνη pascual posee una dimensión escatológica y pneumatológica. Escatológica, porque **anticipa en el presente la plenitud del reino de Dios**, en el cual toda fractura será definitivamente superada; pneumatológica, **porque es mediada y sostenida por la acción del Espíritu Santo**, quien actualiza en la vida del creyente la obra reconciliadora de Cristo. De este modo, la paz no es un estado estático, sino una realidad dinámica que configura la existencia cristiana, orientándola hacia la comunión y la misión.

En consecuencia, la proclamación **"Paz a vosotros"** debe ser comprendida como el don fundacional de la nueva creación. La comunidad que la recibe no solo es consolada, sino reconstituida en su identidad más profunda, **deja de ser un grupo definido por el temor para convertirse en un cuerpo reconciliado, capacitado para vivir y transmitir la paz que ha recibido**. Así, la paz mesiánica

no se agota en la experiencia interior, sino que se proyecta hacia el ámbito relacional y comunitario, convirtiendo a la Iglesia en signo e instrumento de reconciliación en el mundo.

Pregunta escudriñadora:

¿Vivo en la paz que Cristo ha otorgado, o continuo atrapado en la inquietud y el temor?

Aplicación práctica:

El creyente es llamado no solo a acoger la paz de Cristo como don recibido, sino a encarnarla como principio activo de su vida. Esto implica cultivar una disposición interior de confianza en la obra consumada del Señor, así como asumir una vocación reconciliadora en sus relaciones cotidianas. De este modo, la paz deja de ser una experiencia privada para convertirse en testimonio visible de la presencia del Resucitado en medio de su pueblo.

2. La revelación del Crucificado como Resucitado (v. 20). ²⁰ Y cuando les hubo dicho esto, les mostró las manos y el costado. Y los discípulos se regocijaron viendo al Señor”.

El versículo 20 del capítulo 20 del Evangelio de Juan marca un punto de inflexión en la economía de la revelación pascual, al articular el paso decisivo entre la irrupción objetiva del Resucitado y su reconocimiento consciente por parte de la comunidad. Si la iniciativa de Cristo, en el versículo precedente, restituye la comunión mediante la proclamación de la paz, **en este momento dicha presencia se densifica en un acto revelador que disipa la ambigüedad perceptiva de los discípulos.** La fe pascual, por tanto, no se origina en una disposición psicológica ni en una elaboración subjetiva de los acontecimientos, sino en la autocomunicación soberana del Señor, **quien se da a conocer conforme a los signos que autentifican su identidad.** La certeza no surge de la interioridad humana, sino de la iniciativa divina que se impone como evidencia transformadora.

La acción de **“mostrar las manos y el costado”** constituye el eje interpretativo del relato, en cuanto establece la clave hermenéutica para comprender la unidad entre la pasión y la gloria. Este hecho no es simplemente demostrativo, sino revelacional en sentido pleno, **las heridas, lejos de ser residuos de un acontecimiento pasado, se presentan como signos permanentes que verifican la continuidad ontológica entre el Jesús crucificado y el Cristo resucitado.** De este modo, el texto descarta toda lectura que proponga una ruptura entre la historia de la pasión y la realidad de la glorificación. El Resucitado no es otro distinto del Crucificado, ni su condición gloriosa implica la superación o negación de la cruz, sino su plena asunción y transfiguración. En consecuencia, la identidad de

Cristo se define irrevocablemente a partir de su entrega sacrificial, de tal manera que **las marcas de la pasión se convierten en expresión visible de su señorío redentor.**

Este acto de manifestación posee, además, una función constitutiva en el proceso de formación de la fe apostólica. No se trata únicamente de corroborar la veracidad de un hecho extraordinario, sino de reconfigurar el horizonte teológico desde el cual los discípulos interpretan la acción de Dios en la historia. **La contemplación de las heridas introduce a la comunidad en una lógica paradójica, en la que el sufrimiento no es eliminado, sino integrado en el designio salvífico como lugar de revelación.** Así, la cruz deja de ser escándalo para convertirse en principio interpretativo de la obra divina, en coherencia con la anticipación profética del reconocimiento del “**traspasado**”, tal como se anuncia en Libro de Zacarías 12:10. En esta perspectiva, la gloria no se entiende como evasión del sufrimiento, sino como su consumación redentora.

Como consecuencia inmediata de esta revelación, el texto afirma el surgimiento del gozo en los discípulos, expresado mediante un verbo que denota una alegría plena y profunda. Este gozo no puede ser reducido a una reacción emocional circunstancial, sino que constituye la manifestación existencial de una transformación interior operada por el encuentro con el Señor. La tristeza, que hasta entonces había configurado la experiencia de la comunidad, es sustituida por una alegría fundada en la certeza de la vida victoriosa de Cristo. Tal transformación no es accidental, sino teológicamente significativa, pues da cumplimiento a la promesa divina de convertir el lamento en júbilo, conforme a lo anunciado en el Libro de Jeremías 31:13. **El gozo pascual emerge, así, como fruto directo de la revelación y como signo de la nueva condición en la que ha sido introducida la comunidad.**

En consecuencia, la manifestación del Crucificado como Resucitado establece un principio axial para la comprensión de la fe cristiana, **la inseparabilidad entre cruz y gloria como fundamento de toda confesión auténtica.** El reconocimiento del Señor no se produce al margen de su pasión, sino precisamente a través de ella, de modo que el gozo verdadero brota del encuentro con aquel que, habiendo sido traspasado, vive eternamente. La comunidad, al acceder a esta revelación, no solo adquiere certeza acerca de la resurrección, sino que es introducida en una nueva modalidad de existencia, **caracterizada por la alegría que dimana de la reconciliación consumada y por la participación en la vida misma del Resucitado.**

2.1. Las marcas de la cruz como signo de identidad.

La afirmación —**“y les mostró las manos y el costado”**— (ἔδειξεν τὰς χεῖρας καὶ τὴν πλευράν, *edeixen tas cheiras kai tēn pleuran*) constituye el núcleo revelacional

mediante el cual el Resucitado se da a conocer como el mismo Crucificado. El verbo ἔδειξεν (*edeixen*, “**mostró**”), en aoristo, indica una acción deliberada y puntual: no se trata de una percepción casual por parte de los discípulos, sino de una autocomunicación intencional de Cristo, **quien decide manifestar los signos de su pasión como criterio de reconocimiento**. La revelación no acontece al margen de la historia, sino precisamente a través de las huellas visibles de la entrega.

Los sustantivos χεῖρας (*cheiras*, “**manos**”) y πλευράν (*pleuran*, “**costado**”) no son referencias anatómicas neutras, sino portadores de un significado teológico denso. Las manos evocan el lugar de la acción y del sufrimiento infligido en la crucifixión, mientras que el costado remite al momento en que fue traspasado, del cual, según el mismo Evangelio de Juan (19:34), **brotaron sangre y agua, signos interpretados tradicionalmente como expresión de vida y purificación**. Al mostrar estas heridas, Cristo no solo confirma su identidad, sino que revela el carácter permanente de su obra redentora, **la cruz no es un episodio superado, sino una realidad asumida en la gloria**.

En este sentido, las heridas no constituyen vestigios de derrota, sino signos transfigurados de victoria. La lógica pascual invierte la interpretación ordinaria del sufrimiento, **aquello que en el horizonte humano aparece como fracaso es, en el diseño divino, el lugar de la consumación de la salvación**. Esta inversión encuentra su anticipación profética en Libro de Zacarías 12:10, donde se anuncia que el pueblo “**mirará al que traspasaron**”. En la escena joánica, esta profecía alcanza su cumplimiento, **la contemplación del traspasado no produce condenación, sino reconocimiento y fe**. La mirada dirigida a las heridas se convierte en acto de discernimiento teológico, mediante el cual se reconoce la acción de Dios en aquello que parecía negarla.

Desde la perspectiva del conjunto del Nuevo Testamento, esta revelación establece un principio fundamental, **la identidad de Cristo es inseparable de su obra en la cruz**. La cristología apostólica no conoce un Cristo glorificado desvinculado de su pasión, sino que proclama al Crucificado como Señor (cf. 1 Corintios 2:2). Las marcas visibles en el cuerpo resucitado garantizan la continuidad entre la historia y la gloria, **impidiendo cualquier interpretación que espiritualice la resurrección en detrimento de su realidad histórica**. Al mismo tiempo, estas heridas adquieren un valor mediador, **son el lugar donde se hace visible el amor redentor de Dios, tal como se expresa en la teología joánica (cf. 1 Juan 4:9-10)**.

Asimismo, la exposición de las heridas posee una dimensión eclesiológica y sacramental. La comunidad no es llamada a reconocer a Cristo en abstracto, sino en la concreción de su entrega. La memoria de la cruz se convierte, así, en el centro constitutivo de la fe y de la vida eclesial, particularmente en la celebración y proclamación del Evangelio. **La Iglesia reconoce a su Señor allí donde se hace**

presente el misterio de su pasión, no como repetición, sino como actualización de su significado salvífico.

En consecuencia, las marcas de la cruz operan como criterio de autenticidad para toda experiencia cristiana. El Resucitado se deja reconocer no en signos de poder desvinculados del sufrimiento, **sino en la gloria que conserva las huellas del amor sacrificial**. La fe que surge de esta revelación no puede prescindir de la cruz sin desvirtuar su contenido, pues es precisamente en ella donde se manifiesta de manera definitiva la identidad de Cristo y la naturaleza de la salvación.

Pregunta escudriñadora:

¿Reconozco en la cruz el fundamento de mi salvación, o busco una fe desvinculada del sacrificio de Cristo?

Aplicación práctica:

El creyente está llamado a contemplar de manera constante el misterio de la cruz como centro interpretativo de la fe. Esta contemplación no se reduce a un ejercicio devocional, sino que implica integrar su significado en la totalidad de la existencia, **comprender el sufrimiento a la luz de la redención, asumir una vida marcada por el amor sacrificial y reconocer en las heridas de Cristo la fuente permanente de gracia, reconciliación y vida nueva.**

2.2. El gozo como fruto de la revelación.

La afirmación —**“entonces los discípulos se regocijaron”**— (ἐχάρησαν, *echarēsan*) expresa la respuesta existencial de la comunidad ante la revelación del Resucitado. El verbo ἐχάρησαν, aoristo pasivo de χαίρω (*chairō*, “alegrarse”), indica una acción puntual que irrumpe como consecuencia directa de un acontecimiento previo; el uso del pasivo sugiere, además, una dimensión receptiva, **los discípulos no generan el gozo por sí mismos, sino que lo reciben como efecto de la manifestación de Cristo**. No se trata, por tanto, de una emoción autónoma, sino de una realidad teológicamente fundada que brota del reconocimiento —implícito en la expresión **“viendo al Señor”**— de la identidad del Crucificado como Viviente.

Este gozo posee un carácter cualitativamente distinto de cualquier alegría circunstancial. No deriva de la desaparición de las condiciones adversas —las puertas permanecen cerradas y el contexto de amenaza no ha cambiado—, **sino de la irrupción de una nueva realidad que reconfigura el horizonte interpretativo de los discípulos**. La tristeza que había dominado su experiencia tras la crucifixión es sustituida por una alegría que no niega el sufrimiento pasado, sino que lo resignifica a la luz de la victoria pascual. De este modo, el gozo se

presenta como la expresión afectiva de una transformación ontológica, **la comunidad ha pasado de la incertidumbre a la certeza, de la pérdida a la comunión restaurada.**

Esta dinámica encuentra su fundamento en la continuidad con las promesas veterotestamentarias. En Libro de Jeremías 31:13, Dios anuncia: **“convertiré su lloro en gozo”**, articulando una inversión radical de la experiencia del pueblo en el contexto de la restauración de la alianza. La escena joánica constituye el cumplimiento de esta promesa, **el duelo provocado por la muerte de Jesús es transformado en alegría mediante la revelación de su vida victoriosa.** Asimismo, esta inversión se inscribe en el marco más amplio de la esperanza escatológica, donde el gozo es signo distintivo de la acción salvífica de Dios (cf. Isaías 35:10). La resurrección, en este sentido, no solo valida dichas promesas, sino que las actualiza en la experiencia concreta de la comunidad.

Desde la perspectiva del conjunto del Nuevo Testamento, este gozo adquiere una dimensión constitutiva de la vida cristiana. En la tradición joánica, la alegría está estrechamente vinculada a la permanencia en Cristo y al cumplimiento de su palabra (cf. Juan 15:11), mientras que en la teología paulina se presenta como fruto del Espíritu (cf. Gálatas 5:22), lo que subraya su origen divino y su carácter perdurable. Así, el gozo pascual no es episódico, sino estructural, **configura la existencia del creyente como participación en la vida del Resucitado.** No se trata de una emoción fluctuante, sino de una disposición estable que nace de la comunión con Cristo.

Este gozo posee, además, una dimensión eclesial y testimonial. No permanece circunscrito a la interioridad de los discípulos, sino que se convierte en signo visible de la transformación operada por la resurrección. La comunidad que ha visto al Señor se convierte en portadora de una alegría que interpela y convoca, anticipando la proclamación apostólica que caracterizará la vida de la Iglesia primitiva (cf. Hechos 13:52). **De este modo, el gozo no solo es fruto de la revelación, sino también vehículo de la misión, en cuanto manifiesta la realidad de la salvación en términos existenciales.**

En consecuencia, el gozo que emerge en este pasaje no puede ser comprendido como un elemento accesorio, sino como una dimensión esencial de la experiencia pascual. Es la expresión inmediata de la reconciliación restaurada y el indicio de la nueva creación inaugurada en Cristo. Allí donde el Resucitado es reconocido, **el gozo se hace presente como signo de vida plena y como anticipación de la consumación escatológica.**

Pregunta escudriñadora:

¿Mi vida refleja el gozo que brota del encuentro con Cristo resucitado?

Aplicación práctica:

El creyente está llamado a cultivar una espiritualidad arraigada en el gozo pascual, no como negación de las dificultades, sino como afirmación de la realidad transformadora de la resurrección. Esto implica una práctica constante de la gratitud, la memoria activa de la obra de Dios y la apertura a la acción del Espíritu, **de modo que la alegría recibida se convierta en testimonio visible en la vida personal y comunitaria.**

3. El envío misionero de la Iglesia (v. 21-22). ²¹ Entonces Jesús les dijo otra vez: Paz a vosotros. Como me envió el Padre, así también yo os envío. ²² Y habiendo dicho esto, sopló, y les dijo: Recibid el Espíritu Santo”.

Los versículos 21 y 22 del capítulo 20 del Evangelio de Juan articulan una ampliación decisiva de la economía pascual, al introducir el paso desde la autocomunicación del Resucitado hacia la constitución misional de la comunidad. La aparición de Cristo no se limita a restaurar la comunión ni a confirmar su identidad glorificada, **sino que revela su orientación intrínseca hacia el envío.** En este punto, la Pascua se manifiesta no solo como evento de vindicación, sino como principio generativo de una realidad eclesial dinámica, proyectada hacia la historia. La Iglesia, convocada por la iniciativa soberana del Señor, es simultáneamente configurada como sujeto activo de la misión divina, de modo que la experiencia pascual, **lejos de clausurarse en la contemplación, se despliega necesariamente en la praxis misionera.**

La reiteración del saludo —**“Paz a vosotros”**— adquiere, en este contexto, una densidad fundacional. No se trata de una simple reafirmación, sino de la consolidación de la condición reconciliada como presupuesto indispensable para el envío. La paz, en cuanto don escatológico, establece el ámbito en el cual la misión puede ser legítimamente ejercida, **no hay testimonio veraz allí donde la comunión con Dios no ha sido restaurada.** En este horizonte, la declaración **“como me envió el Padre, así también yo os envío”** introduce una correspondencia de profundo alcance teológico. La misión de los discípulos no es autónoma ni simplemente representativa, sino participativa, **se inscribe en la misma dinámica trinitaria que fundamenta el envío del Hijo.** La Iglesia no actúa en nombre propio, sino como prolongación histórica —derivada pero real— de la misión de Cristo, participando de su origen, de su contenido y de su finalidad.

Este envío, por consiguiente, no puede ser reducido a una delegación funcional o a una encomienda externa, sino que implica una reconfiguración ontológica de la comunidad. **Ser enviado no describe únicamente una tarea, sino una identidad.** La Iglesia es constituida como comunidad en misión, determinada por una vocación que la antecede y la trasciende. En este marco, la acción de Jesús al soplar sobre los discípulos adquiere un significado constitutivo, **la comunicación**

del Espíritu no es un complemento accidental, sino el acto fundacional que hace posible la misión. La alusión implícita al aliento creador de Libro del Génesis 2:7 sitúa este momento en la perspectiva de la nueva creación, en la cual la vida misma de Dios es infundida en la comunidad, **capacitándola para participar activamente en su designio redentor.**

De este modo, el envío misionero solo puede ser comprendido a la luz del don del Espíritu, quien se constituye en el principio vital, dinámico y operativo de la existencia eclesial. **La misión no procede de la iniciativa humana ni se sostiene en recursos simplemente naturales, sino que es la manifestación histórica de la vida divina que habita en la Iglesia.** En continuidad con la visión profética de la restauración, como se anticipa en Libro de Ezequiel 37, el aliento de Dios transforma a una comunidad previamente marcada por la fragilidad en un cuerpo vivificado, capaz de actuar con autoridad y eficacia en el mundo. La vitalidad de la misión, por tanto, **no radica en la capacidad organizativa, sino en la presencia activa del Espíritu que anima, dirige y sostiene.**

En consecuencia, estos versículos establecen un principio estructurante para la comprensión de la identidad eclesial, **la Iglesia es, en su esencia más profunda, una comunidad enviada, cuya existencia se define por su inserción en la misión del Hijo y por su dependencia radical del Espíritu.** La presencia del Resucitado no solo congrega a los suyos en la paz, sino que los impulsa hacia la historia como portadores de reconciliación. **No se limita a consolar, sino que comisiona; no solo restaura, sino que proyecta.** Así, la Pascua se revela como el origen permanente de la misión, en el cual la Iglesia es continuamente constituida, enviada y sostenida por la acción vivificante de Dios, que actúa en ella y por medio de ella para la reconciliación del mundo.

3.1. La continuidad de la misión divina

La declaración del Resucitado —**“Como me envió el Padre, así también yo os envío”**— (καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ Πατήρ... κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς, *kathōs apestalken me ho Patēr... kagō pempō hymas*) constituye una formulación de extraordinaria densidad teológica, en la que se articula la continuidad intrínseca entre la misión del Hijo y la misión de la Iglesia. La conjunción καθὼς (*kathōs*, “como”, “de la misma manera que”) no introduce una simple analogía externa, sino una correspondencia real que implica participación y derivación. **La misión eclesial no es paralela a la de Cristo, sino que se origina en ella y la prolonga en la historia.**

El verbo ἀπέσταλκέν (*apestalken*, **“ha enviado”**), en perfecto, indica una acción pasada cuyos efectos permanecen vigentes. La misión del Hijo por parte del Padre no es un evento clausurado, sino una realidad continua que define la identidad misma de Cristo como el Enviado (ἀπόστολος) por excelencia. Esta dimensión permanente subraya que la encarnación y la obra redentora no pueden ser

comprendidas como episodios aislados, sino como expresión histórica de la voluntad salvífica eterna de Dios. Por su parte, el verbo πέμπω (*pempō*, **"envío"**), en presente, describe la acción actual de Cristo al comisionar a sus discípulos. La diferencia de tiempos verbales no implica discontinuidad, sino dinamismo, **lo que el Padre ha establecido en el envío del Hijo se actualiza ahora en el envío de la comunidad.**

Esta estructura revela que la misión de la Iglesia es esencialmente participativa. No se trata de una iniciativa autónoma ni de una tarea añadida a su existencia, sino de su misma razón de ser. La comunidad es constituida como **"enviada"** en virtud de su unión con Cristo, de modo que su acción en el mundo se inscribe en la misma lógica de la misión divina. Esta lógica se caracteriza, en el Evangelio de Juan, por la obediencia al Padre, la revelación de su voluntad y la comunicación de vida (cf. Juan 17:18). **Así, el envío de los discípulos no solo implica una tarea, sino una configuración existencial conforme al modelo del Hijo.**

El trasfondo veterotestamentario ilumina esta dinámica. La figura del enviado divino constituye un motivo recurrente en la historia de la revelación, particularmente en la vocación profética. En Libro de Isaías 6:8, la respuesta **"heme aquí, envíame a mí"** expresa la disponibilidad del profeta ante la iniciativa de Dios. Sin embargo, en el contexto joánico, este patrón es asumido y llevado a su plenitud, **ya no se trata únicamente de individuos llamados a una misión específica, sino de una comunidad entera configurada como sujeto misionero.** La Iglesia se convierte, así, en el ámbito en el que la dinámica del envío profético alcanza su expresión corporativa y universal.

Desde la perspectiva del conjunto del Nuevo Testamento, esta continuidad se profundiza en la comprensión trinitaria de la misión. **El Padre envía al Hijo, el Hijo envía a los discípulos y el Espíritu Santo capacita y sostiene este envío (cf. Juan 20:22; Hechos 1:8).** La misión eclesial, por tanto, no es una extensión simplemente funcional, sino una participación en la vida misma de Dios, que se comunica y se expande en la historia. En este sentido, la Iglesia no solo anuncia un mensaje, sino que encarna una realidad, **es el signo visible de la acción salvadora de Dios en el mundo.**

En consecuencia, la declaración de Jesús establece un principio fundamental, **toda vocación cristiana está intrínsecamente vinculada a la misión divina.** Ser discípulo implica ser enviado, y la identidad eclesial se define por esta orientación hacia el mundo. La continuidad entre el envío del Hijo y el envío de la Iglesia garantiza tanto la autoridad como el contenido de la misión, evitando toda reducción a proyecto humano o ideológico.

Pregunta escudriñadora:

¿Asumo mi vocación como enviado de Cristo en el mundo?

Aplicación práctica:

El creyente está llamado a vivir con una conciencia misionera integral, reconociendo que cada ámbito de su existencia constituye un espacio de envío. Esta conciencia se traduce en una disposición de obediencia al Señor, en la proclamación fiel del Evangelio y en un testimonio coherente que refleje el carácter de Cristo. Así, la vida cotidiana se convierte en el lugar donde la misión de Dios continúa realizándose a través de su pueblo.

3.2. El don del Espíritu como fundamento de la misión

La acción descrita —**“sopló, y les dijo: Recibid el Espíritu Santo”**— (ἐνεφύσησεν... λάβετε πνεῦμα ἅγιον, *enepphysēsen... labete pneuma hagion*) constituye el acto constitutivo mediante el cual la misión confiada a la Iglesia es ontológicamente posibilitada. El verbo ἐνεφύσησεν (*enepphysēsen*, **“sopló”, “insufló”**), en aoristo, denota una acción puntual y cargada de intención teológica, cuyo uso en el Nuevo Testamento es singular y deliberadamente evocativo. Su trasfondo inmediato remite al relato de Libro del Génesis 2:7, donde Dios **“sopla”** (LXX: ἐνεφύσησεν) aliento de vida en el ser humano, constituyéndolo como ser viviente. La elección de este verbo no es accidental, **el evangelista establece una correspondencia explícita entre el acto creador originario y la acción del Resucitado, indicando que aquí se inaugura una nueva creación.** La comunidad de los discípulos es vivificada no solo en sentido moral o espiritual, sino en una dimensión ontológica, al recibir la vida que procede de Dios mismo.

El imperativo λάβετε (*labete*, **“recibid”**) subraya la dimensión receptiva del don. El Espíritu (πνεῦμα ἅγιον, *pneuma hagion*) no es conquistado ni producido por la comunidad, **sino otorgado como gracia soberana.** El término πνεῦμα (*pneuma*) conserva la riqueza semántica de **“aliento”, “viento” y “espíritu”**, integrando así la dimensión vital y dinámica de la acción divina. El calificativo ἅγιον (*hagion*, **“santo”**) indica su procedencia y carácter, **es el Espíritu de Dios, distinto y a la vez comunicable, que consagra y transforma a quienes lo reciben.** De este modo, la escena no describe una simple investidura funcional, sino una comunicación de vida divina que capacita para la misión.

La conexión con Libro de Ezequiel 37 resulta igualmente significativa. En la visión de los huesos secos, **el aliento de Dios transforma un conjunto de cuerpos inertes en un pueblo viviente, restaurando su identidad y su vocación.** De manera análoga, los discípulos, previamente marcados por el temor y la incertidumbre, son ahora vivificados por el soplo del Resucitado, convirtiéndose en

una comunidad capaz de actuar en la historia. El Espíritu no solo anima, sino que reconstituye, **transforma la fragilidad en capacidad y el encierro en envío.**

Desde la perspectiva del Nuevo Testamento, este acto se inscribe en una teología pneumatológica que vincula inseparablemente el don del Espíritu con la misión. En la tradición joánica, **el Espíritu es el Paráclito que guía, enseña y recuerda (cf. Juan 14:26), haciendo presente la obra de Cristo en la vida de los creyentes.** En la teología lucana, **el Espíritu capacita para el testimonio (cf. Hechos 1:8),** otorgando poder para la proclamación del Evangelio. Ambas perspectivas convergen en este pasaje, **el Espíritu no es un añadido posterior a la misión, sino su fundamento indispensable.** Sin su presencia, la misión carecería de eficacia; con su acción, se convierte en participación en la obra misma de Dios.

Asimismo, este don posee una dimensión eclesiológica decisiva. La Iglesia no es simplemente una comunidad organizada en torno a una enseñanza, sino un cuerpo vivificado por el Espíritu. Su identidad no se define primariamente por estructuras visibles, **sino por la inhabitación divina que la constituye como espacio de la nueva creación.** En este sentido, la misión eclesial no puede reducirse a estrategias humanas, sino que debe entenderse como la manifestación histórica de la vida del Espíritu en y a través de la comunidad.

En consecuencia, el gesto de Jesús al soplar sobre los discípulos establece un principio fundamental, la misión cristiana es esencialmente pneumatológica. **La Iglesia es enviada en la medida en que es vivificada; actúa en la medida en que es habitada; proclama en la medida en que participa de la vida que ha recibido.** El Espíritu Santo no es un complemento opcional, sino el principio vital, dinámico y operativo que hace posible la continuidad de la obra de Cristo en el mundo.

Pregunta escudriñadora:

¿Dependo del Espíritu Santo en mi vida y servicio, o confío en mis propias fuerzas?

Aplicación práctica:

El creyente está llamado a cultivar una dependencia consciente y constante del Espíritu Santo, reconociendo que toda eficacia espiritual procede de su acción. Esto implica una vida de oración perseverante, una escucha atenta de la Escritura y una disposición obediente a la dirección divina, **de modo que la misión no sea fruto del esfuerzo humano, sino expresión de la vida de Dios actuando en su pueblo.**

4. La autoridad para la reconciliación (v. 23). “²³ A quienes remitiereis los pecados, les son remitidos; y a quienes se los retuviereis, les son retenidos”.

El versículo 23 del capítulo 20 del Evangelio de Juan constituye el punto culminante de la secuencia pascual, en cuanto explicita una dimensión determinante de la identidad y función de la Iglesia, **su participación en la autoridad reconciliadora del Cristo resucitado**. Tras la irrupción del Señor en medio del temor, la comunicación de la paz, la manifestación de su identidad y el envío en el poder del Espíritu, el relato converge en la formulación de una potestad que no se origina en la comunidad, sino que le es conferida como participación derivada en la obra salvífica de Dios. **La Iglesia aparece, así, no solo como comunidad convocada y enviada, sino como mediación histórica en la que se actualiza eficazmente el perdón divino, orientado a la restauración de la comunión entre Dios y la humanidad.**

La expresión **“a quienes remitiereis los pecados, les son remitidos; y a quienes se los retuviereis, les son retenidos”** introduce un lenguaje de notable densidad conceptual, en el que se entrelazan la soberanía de la acción divina y la responsabilidad del ministerio eclesial. No se trata de una transferencia autónoma de poder ni de una potestad discrecional, sino de la inserción de la comunidad en la eficacia misma del perdón que procede de Dios. La Iglesia no genera la gracia reconciliadora, sino que actúa como su ámbito de manifestación, en el cual el perdón es proclamado, discernido y aplicado conforme a la verdad del Evangelio. De este modo, **la acción eclesial no se comprende como sustitución de la iniciativa divina, sino como su prolongación histórica, en fidelidad a la misión recibida del Resucitado.**

Este ministerio debe ser interpretado dentro del horizonte más amplio de la economía de la alianza, donde el perdón ocupa un lugar estructurante en la relación entre Dios y su pueblo. **La promesa de una remisión definitiva de los pecados, anunciada en Libro de Jeremías 31:34, alcanza en el acontecimiento pascual su realización plena y definitiva.** En Cristo, el perdón deja de ser una expectativa escatológica para convertirse en una realidad efectivamente operante. La autoridad confiada a la Iglesia se inserta en esta continuidad salvífica, **lo que Dios ha realizado de una vez por todas en la muerte y resurrección de su Hijo es ahora comunicado sacramental y proclamativamente en el seno de la comunidad creyente, haciendo accesible en el presente la gracia reconciliadora.**

En consecuencia, la potestad de **“remitir”** o **“retener”** los pecados no puede ser reducida a categorías simplemente jurídicas o disciplinarias, como si se tratara de un mecanismo de control o exclusión. **Se trata, más bien, de una responsabilidad espiritual de alta exigencia, que presupone discernimiento teológico, fidelidad a la revelación y dependencia**

constante del Espíritu Santo. La Iglesia, en cuanto depositaria de esta autoridad, es llamada a ejercerla en clave de servicio, orientada a la restauración integral de la persona y a la edificación de la comunión eclesial. El “**retener**”, en este sentido, no implica arbitrariedad, sino la seriedad del pecado no reconciliado, mientras que el “**remitir**” manifiesta la amplitud de la gracia ofrecida en Cristo.

Así, este versículo establece el horizonte conclusivo de la perícopa y, al mismo tiempo, una clave hermenéutica para la comprensión de la misión eclesial en su conjunto. La comunidad que ha sido alcanzada por la paz, iluminada por la revelación y vivificada por el Espíritu es ahora constituida como instrumento eficaz de la reconciliación divina. **La Iglesia existe para hacer visible, inteligible y operante en la historia el perdón que brota de la cruz y es ratificado en la resurrección.** En este sentido, su misión no se limita a anunciar una verdad, sino a mediar una realidad, **la restauración de la comunión con Dios, en la cual se anticipa la plenitud escatológica de todas las cosas.**

4.1. El ministerio del perdón.

La formulación —“**a quienes remitiereis los pecados...**”— (ἀν τινων ἀφήτε τὰς ἁμαρτίας, *an tinōn aphēte tas hamartias*) introduce una dimensión esencial del encargo eclesial, en la que la comunidad participa, de manera derivada y ministerial, en la eficacia del perdón divino. La construcción griega presenta una cláusula condicional con partícula ἄν (*an*), que indica eventualidad en relación con la acción de los discípulos, mientras que el verbo ἀφήτε (*aphēte*, “**remitáis**”, “**perdonéis**”), aoristo subjuntivo de ἀφίημι (*aphiēmi*), connota el acto de “**dejar ir**”, “**liberar**” o “**cancelar**”. Este matiz semántico es teológicamente significativo, **el perdón no es únicamente una declaración externa, sino una liberación real de la carga del pecado, que restaura la relación quebrantada.**

El complemento τὰς ἁμαρτίας (*tas hamartias*, “**los pecados**”) remite a la condición objetiva de ruptura con Dios, más allá de actos aislados. En la tradición bíblica, el pecado no es únicamente una transgresión normativa, sino una alteración de la comunión que requiere intervención divina para su restauración. En este sentido, la acción de “**remitir**” implica la superación de dicha ruptura mediante la gracia. La Iglesia, al ejercer este ministerio, **no origina el perdón, sino que lo declara y lo hace efectivo en la medida en que permanece fiel a la obra consumada de Cristo.**

El trasfondo de esta autoridad se encuentra en la promesa de la nueva alianza, particularmente en Libro de Jeremías 31:34: “**perdonaré la maldad de ellos, y no me acordaré más de su pecado**”. En este texto, el perdón aparece como iniciativa soberana de Dios que inaugura una relación renovada, no basada en la memoria del pecado, sino en la gracia restauradora. La declaración de Jesús en el

contexto pascual constituye la actualización de esta promesa, **lo que fue anunciado proféticamente se hace ahora operativo en la comunidad de los discípulos, quienes son constituidos como mediadores históricos de dicha realidad.**

Desde la perspectiva del Nuevo Testamento, este ministerio se integra en una teología más amplia de la reconciliación. En la tradición paulina, por ejemplo, Dios **“nos reconcilió consigo mismo por Cristo, y nos dio el ministerio de la reconciliación”** (cf. 2 Corintios 5:18), subrayando que la Iglesia actúa como embajadora de una obra ya realizada en Cristo. Esta convergencia teológica pone de manifiesto que el perdón no es una posibilidad abierta, sino una realidad consumada que debe ser anunciada y aplicada. **La autoridad eclesial, por tanto, se entiende en términos de servicio a la verdad del Evangelio, no como potestad autónoma.**

Asimismo, la dimensión comunitaria de este ministerio resulta fundamental. El perdón no se limita a la esfera individual, sino que tiene implicaciones eclesiales, **restaura la comunión, reintegra al creyente en la vida del cuerpo y edifica la unidad.** La Iglesia, en cuanto espacio donde el perdón es proclamado y recibido, se convierte en signo visible de la reconciliación divina en el mundo. Esta función exige discernimiento espiritual, fidelidad doctrinal y sensibilidad pastoral, **evitando tanto la trivialización del pecado como la negación de la gracia.**

En consecuencia, el ministerio del perdón debe ser comprendido como **una participación responsable en la obra redentora de Dios.** La comunidad es llamada a ejercer esta autoridad no como dominio, sino como servicio, reconociendo que su eficacia depende de la fidelidad al Evangelio y de la acción del Espíritu. Así, el perdón se convierte en el núcleo de su testimonio, **la Iglesia anuncia y encarna la posibilidad real de una vida restaurada en comunión con Dios.**

Pregunta escudriñadora:

¿Valoro y participo en el ministerio de reconciliación que Cristo ha confiado a su Iglesia?

Aplicación práctica:

El creyente está llamado a asumir activamente el ministerio de la reconciliación, proclamando con fidelidad el perdón de Dios tanto en el ámbito personal como comunitario. Esto implica una vida coherente con el Evangelio, una disposición a perdonar a otros y un compromiso con la restauración de relaciones, de modo que la gracia recibida se convierta en gracia comunicada.

Conclusión:

La perícopa de Juan 20:19-23 configura una síntesis teológica de singular coherencia, en la que la resurrección de Cristo se despliega no como un acontecimiento aislado, **sino como el principio estructurante de la vida eclesial**. En ella convergen, de manera orgánica, **la irrupción del Resucitado en medio del temor, la comunicación de la paz como don escatológico, la revelación de su identidad en las marcas de la cruz, la infusión del Espíritu como acto de nueva creación y el envío misionero que proyecta a la comunidad hacia el mundo**. Cada uno de estos elementos no opera de forma independiente, sino que integra una única economía salvífica en la que la presencia de Cristo redefine la realidad de los suyos.

La Pascua, por tanto, no se agota en la constatación del sepulcro vacío ni en la afirmación doctrinal de la resurrección, sino que alcanza su plenitud en la constitución de una comunidad transformada. La Iglesia emerge como el ámbito donde la vida del Resucitado se hace efectiva, **el encierro es abierto desde dentro por su presencia, el temor es desplazado por la paz que reconcilia, la incertidumbre es iluminada por la revelación de su señorío y la pasividad es superada por la vocación misional**. La resurrección no solo inaugura una nueva condición para Cristo, sino una nueva forma de existencia para su pueblo.

En este horizonte, la identidad eclesial se comprende como participación continua en el misterio pascual. La comunidad no se define primariamente por su organización visible, sino por su relación constitutiva con el Resucitado, quien la reúne, la vivifica y la envía. Esta realidad encuentra su actualización concreta en la vida litúrgica, donde la proclamación de la Palabra y la administración de los sacramentos no solo recuerdan el acontecimiento pascual, sino que lo hacen presente y operante. **En la tradición anglicana reformada, esta dimensión adquiere particular relevancia, al reconocer en dichos medios de gracia el lugar donde la Iglesia es continuamente renovada en su identidad y misión**.

De este modo, la resurrección se revela como principio dinámico que configura la totalidad de la existencia cristiana. Vivir en la Pascua implica habitar en la paz otorgada por Cristo, reconocer en la cruz el fundamento de la salvación, depender del Espíritu como fuente de vida y asumir el envío como expresión necesaria de la fe. **La Iglesia es, simultáneamente, comunidad reconciliada, nueva creación y cuerpo misionero, tres dimensiones inseparables que brotan de la misma realidad pascual**.

Así, la proclamación final no constituye sólo una fórmula litúrgica, sino una afirmación ontológica y eclesiológica, **porque Cristo ha resucitado, la Iglesia**

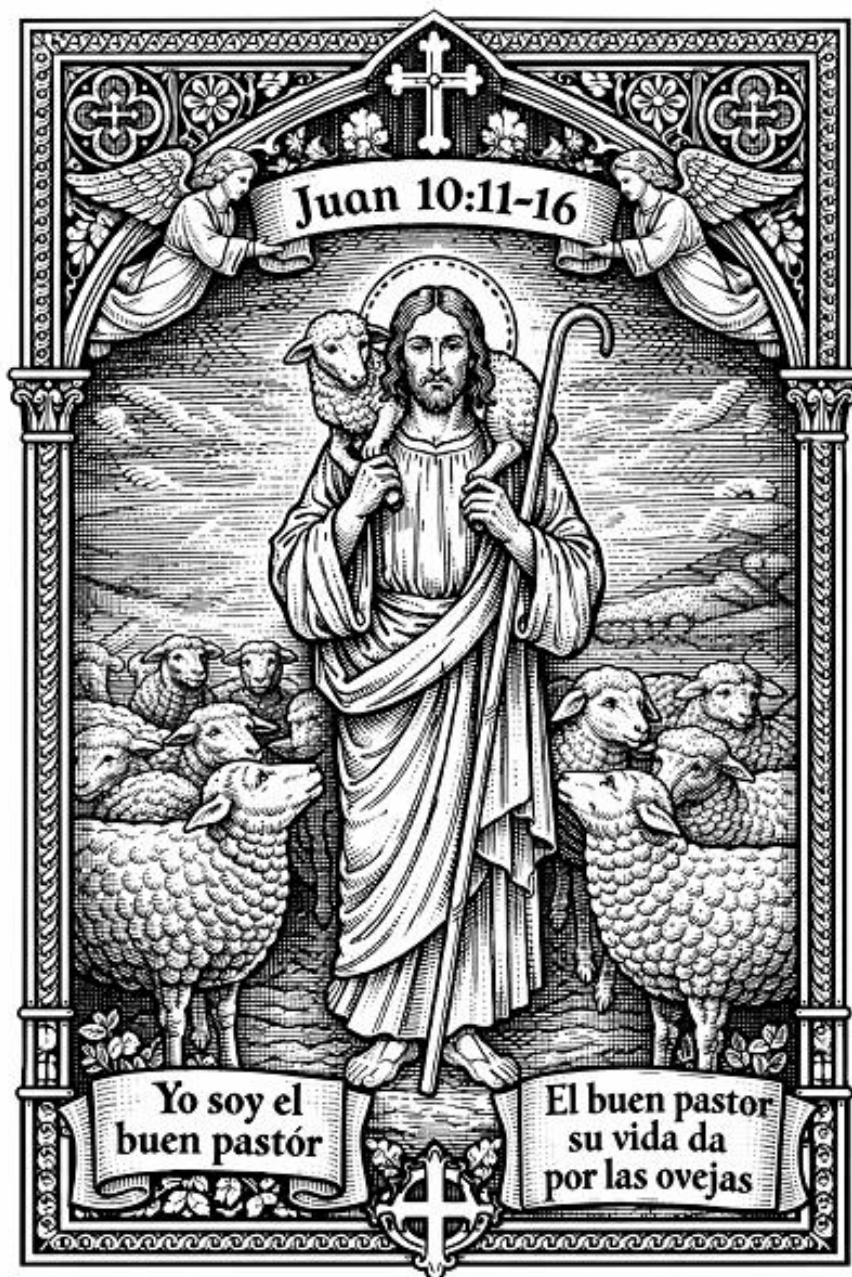
participa de su vida; y porque participa de su vida, es necesariamente enviada. En esta tensión entre comunión y misión se despliega la vocación permanente del pueblo de Dios, llamado a hacer visible en la historia la realidad del Reino inaugurado.

**Porque Cristo ha resucitado, la Iglesia vive.
Y porque vive, es enviada.**

Amén.

Pascua de Resurrección

Segunda Dominica después de Pascua



Juan 10:11-16

CRISTO, PASTOR Y EJEMPLO: REDENCIÓN, PACIENCIA Y SEGUIMIENTO EN LA VIDA PASCUAL

DEVOCIÓN PARA LA SEGUNDA DOMINICA DESPUÉS DE PASCUA

Oración inicial:

Oh Dios eterno y misericordioso, que en la resurrección de tu Hijo has inaugurado la vida nueva para tu pueblo; concédenos, por la gracia de tu Espíritu, que nuestros corazones sean elevados a las realidades celestiales, para que, contemplando a Cristo como nuestro Pastor y modelo perfecto, seamos conformados a su imagen y perseveremos en el camino de la justicia. Por Jesucristo nuestro Señor. Amén.

Colecta del día:

DIOS Todopoderoso, que nos has dado a tu único Hijo para que sea sacrificio por el pecado, y dechado de santidad de vida; Danos gracia para que recibamos este inestimable beneficio con perpetuo agradecimiento, y que nos esforcemos cada día a seguir los sagrados pasos de su santísima vida; mediante el mismo Jesucristo nuestro Señor. Amén.

Meditación:

La Colecta de esta Segunda Dominica después de Pascua formula, con sobriedad teológica y precisión litúrgica, una síntesis fundamental de la cristología soteriológica, **Cristo es simultáneamente sacrificio expiatorio por el pecado y paradigma normativo de santidad.** Esta doble afirmación no constituye una yuxtaposición de funciones, sino la expresión de una unidad intrínseca en la economía de la salvación. Su raíz se encuentra en la figura del Siervo sufriente de Isaías 53, donde el justo no solo padece vicariamente por el pueblo, sino que, en su obediencia perfecta, establece el modelo de fidelidad que define la relación restaurada con Dios. Así, la redención no se limita a la remoción de la culpa, sino que inaugura una forma de existencia conforme a la voluntad divina.

En continuidad con este fundamento escriturario, la tradición anglicana — particularmente codificada en el Libro de Oración Común— preserva la inseparabilidad entre justificación y santificación. La obra de Cristo, recibida por la fe, no solo reconcilia al pecador con Dios, sino que lo introduce en un proceso de transformación progresiva. La gratitud a la que alude la Colecta no es solamente afectiva, sino operativa, **se traduce en un esfuerzo constante por conformar**

la vida a los “sagrados pasos” de Cristo. De este modo, la gracia no anula la responsabilidad ética, sino que la fundamenta y la hace posible.

La enseñanza de la Primera Epístola de Pedro 2:19-25 profundiza esta relación al situar el sufrimiento injusto dentro del horizonte de la imitación de Cristo. El texto no presenta el padecimiento como valor en sí mismo, sino como participación en la forma de vida del Redentor, **“quien llevó él mismo nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero”**. Aquí se establece una correlación esencial entre ontología y ética, **el creyente, al ser incorporado a Cristo, es llamado a reproducir en su existencia concreta la lógica de su entrega**. La paciencia, lejos de ser simple tolerancia pasiva, se convierte en expresión activa de confianza en la justicia divina. En este sentido, la interpretación patrística —como la de Agustín de Hipona— resulta esclarecedora al afirmar que Cristo es *sacramentum et exemplum*: **en Él se recibe la gracia que salva y se contempla el modelo que orienta la vida, de modo que la ética cristiana emerge de la participación en la realidad redentora.**

Por su parte, el discurso del Buen Pastor en Evangelio de Juan 10:11-16 introduce una dimensión relacional que completa esta visión. Cristo no solo actúa en favor de su pueblo, sino que establece con él una comunión personal caracterizada por el conocimiento mutuo, **“yo conozco mis ovejas, y las mías me conocen”**. Esta afirmación remite a la tradición profética de Ezequiel 34, donde Dios mismo promete apacentar a su rebaño frente a la infidelidad de los pastores humanos. En Cristo, esta promesa se cumple de manera definitiva, **el pastoreo divino se manifiesta como entrega sacrificial y cuidado permanente**. La autoridad pastoral no se ejerce mediante dominio, sino mediante donación de sí, revelando que el gobierno de Dios sobre su pueblo es inseparable de su amor redentor.

La convergencia de la Colecta, la epístola y el evangelio permite, por tanto, articular una visión integral de la vida cristiana en el tiempo pascual. **Esta vida tiene su origen en el sacrificio de Cristo, que reconcilia; se desarrolla en la imitación de su paciencia, que configura; y se sostiene en su cuidado pastoral, que preserva y guía.** La Pascua no se limita a la proclamación de una victoria pasada, sino que constituye el principio activo de una existencia nueva, en la que la gracia recibida se despliega en una transformación concreta y sostenida. En consecuencia, el creyente es llamado no solo a confesar la resurrección, sino a encarnarla en una vida que, sostenida por el Buen Pastor, reproduce en el mundo la forma misma del amor redentor manifestado en Cristo.

Lectura orante de la Palabra:

El testimonio apostólico de Primera Epístola de Pedro invita al creyente a contemplar el sufrimiento desde una perspectiva redentora. La paciencia en medio de la injusticia no es resignación pasiva, sino participación activa en la obra de Cristo,

quien **“no hizo pecado, ni se halló engaño en su boca”**. Esta enseñanza remite al justo sufriente del Antiguo Testamento (cf. Salmos 22), cuya experiencia es asumida y llevada a su plenitud en la cruz. En la espiritualidad anglicana, esta dimensión se expresa en la disciplina de la vida cristiana, donde la perseverancia en medio de la prueba es entendida como fruto de la gracia.

Por su parte, el discurso del Buen Pastor en el Evangelio de Juan revela la intimidad de la relación entre Cristo y los suyos, **“yo conozco mis ovejas, y las mías me conocen”**. Este conocimiento no es simplemente intelectual, sino relacional y participativo, reflejando la comunión intratrinitaria. Como señala Gregorio Magno, el verdadero pastor no solo enseña, sino que entrega su vida por el rebaño, configurando así el modelo del ministerio cristiano. En esta luz, el creyente es llamado no solo a ser cuidado por Cristo, sino a responder con obediencia confiada, siguiendo su voz en medio de las múltiples voces del mundo.

Preguntas para reflexionar:

1. **Desde la Colecta:**
¿Recibo el sacrificio de Cristo con un agradecimiento que transforma mi vida diaria?
2. **Desde la Epístola:**
¿Asumo el sufrimiento y la injusticia con la paciencia de Cristo, confiando en la justicia de Dios?
3. **Desde el Evangelio:**
¿Reconozco la voz del Buen Pastor y le sigo con obediencia y confianza?

Aplicaciones prácticas:

1. **Desde la Colecta:**
Cultivar una vida de gratitud constante mediante la oración y la obediencia, reconociendo en cada acción la respuesta al sacrificio de Cristo.
2. **Desde la Epístola:**
Ejercitar la paciencia cristiana en situaciones de dificultad, evitando la retaliación y confiando en la justicia divina.
3. **Desde el Evangelio:**
Desarrollar una relación personal con Cristo mediante la escucha atenta de su Palabra, discerniendo su guía en las decisiones cotidianas.

Oración final:

Oh Señor Jesucristo, Buen Pastor y Redentor nuestro, que diste tu vida por las ovejas y nos dejaste ejemplo para que sigamos tus pisadas; concédenos recibir con corazones agradecidos el don de tu sacrificio, perseverar con paciencia en medio de las pruebas y escuchar con fidelidad tu voz que nos guía a la vida eterna. Haz que, siendo formados por tu gracia, vivamos como testigos de tu amor y partícipes de tu santidad; a ti, que vives y reinas con el Padre y el Espíritu Santo, un solo Dios, por los siglos de los siglos.

Amén.

EL BUEN PASTOR: VIDA ENTREGADA, CONOCIMIENTO REDENTOR Y UNIDAD ESCATOLÓGICA

SERMÓN PARA LA SEGUNDA DOMÍNICA DESPUÉS DE PASCUA

¹¹ Yo soy el buen pastor; el buen pastor su vida da por las ovejas. ¹² Mas el asalariado, y que no es el pastor, de quien no son propias las ovejas, ve venir al lobo y deja las ovejas y huye, y el lobo arrebató las ovejas y las dispersa. ¹³ Así que el asalariado huye, porque es asalariado, y no le importan las ovejas. ¹⁴ Yo soy el buen pastor; y conozco mis ovejas, y las mías me conocen, ¹⁵ así como el Padre me conoce, y yo conozco al Padre; y pongo mi vida por las ovejas. ¹⁶ También tengo otras ovejas que no son de este redil; aquellas también debo traer, y oirán mi voz; y habrá un rebaño, y un pastor". (Juan 10:11-16)

"El Señor se llama Pastor no solo porque guía, sino porque da su vida por las ovejas; en su muerte nos compró, y en su amor nos reúne". (San Agustín de Hipona en *Tractatus in Ioannem* 45.5).

"El verdadero pastor es aquel que no rehúye el peligro por las ovejas, sino que entrega su vida por ellas, manifestando así que las ama más que a sí mismo". (San Gregorio Magno en *Homiliae in Evangelia* 14).

Introducción:

El discurso del Buen Pastor en el Evangelio de Juan 10:11-16 ocupa un lugar central en la economía de la revelación neotestamentaria, en cuanto no solo anticipa el acontecimiento de la cruz, sino que ofrece su interpretación teológica desde la autoconciencia misma de Cristo. En el marco de la Estación de Pascua, este pasaje adquiere una densidad singular, **aquel que libremente entregó su vida es el mismo que, habiendo vencido a la muerte, permanece activo en medio de su Iglesia como Pastor viviente.** La resurrección, por tanto, no constituye un epílogo, sino la confirmación y continuidad de su ministerio pastoral, ahora ejercido en la plenitud de su autoridad glorificada.

La autodefinición de Jesús como **"el buen pastor"** no puede ser comprendida adecuadamente sin su trasfondo veterotestamentario, donde Dios mismo se revela como el Pastor de Israel (cf. Salmos 23; Ezequiel 34). En este horizonte, la declaración cristológica no solo describe una función, **sino que identifica a Cristo con la acción salvífica de Dios que busca, restaura y apacienta a su pueblo.** Sin embargo, el texto joánico introduce un elemento decisivo, **el pastoreo divino se realiza mediante la entrega voluntaria de la vida.** Así, la cruz no aparece como un acontecimiento impuesto desde fuera, sino como el acto soberano por el

cual el Pastor cumple su misión redentora, revelando que la autoridad divina se manifiesta en forma de donación sacrificial.

A partir de esta afirmación fundamental, el pasaje articula tres dimensiones inseparables de la obra de Cristo. **En primer lugar, su entrega sacrificial constituye el fundamento objetivo de la redención, en continuidad con la figura del Siervo sufriente de Isaías 53. En segundo lugar, el conocimiento recíproco entre el Pastor y las ovejas introduce una comprensión relacional de la salvación, en la que la vida eterna se define como comunión personal con Dios (cf. Jeremías 31:34). Finalmente, la referencia a “otras ovejas” que han de ser reunidas proyecta el horizonte universal y escatológico de la misión, anticipando la constitución de un solo pueblo bajo un único Pastor, conforme a las promesas proféticas (cf. Isaías 49:6).**

Estas dimensiones no se presentan como elementos yuxtapuestos, sino como expresiones convergentes de una única realidad salvífica que encuentra su centro en la persona de Cristo. La cruz, el conocimiento y la unidad no son aspectos independientes, sino momentos internos de la misma obra redentora, **el Pastor entrega su vida para constituir un pueblo que le pertenece, lo introduce en una comunión viva consigo y lo orienta hacia su plena integración en la unidad escatológica.**

En continuidad con la tradición anglicana, este pasaje no solo ilumina la doctrina de Cristo, sino que configura la identidad y la vocación de la Iglesia. La comunidad creyente es comprendida como el rebaño convocado por la voz del Pastor, sustentado por su gracia y enviado a participar en su misión reconciliadora. La Pascua, en consecuencia, no se reduce a la afirmación de que Cristo vive, sino que proclama que vive como Pastor, **guiando con autoridad, conociendo con intimidad y sosteniendo con fidelidad a su pueblo hasta la consumación de todas las cosas.**

1. La entrega voluntaria del Pastor: fundamento de la redención (vv. 11-13). “¹¹ Yo soy el buen pastor; el buen pastor su vida da por las ovejas. ¹² Mas el asalariado, y que no es el pastor, de quien no son propias las ovejas, ve venir al lobo y deja las ovejas y huye, y el lobo arrebató las ovejas y las dispersó. ¹³ Así que el asalariado huye, porque es asalariado, y no le importan las ovejas”

La sección comprendida en el Evangelio de Juan 10:11-13 introduce, con notable densidad teológica, el núcleo soteriológico del discurso del Buen Pastor, al revelar que la identidad de Cristo se define en términos de una entrega libre, consciente y constitutiva de su misión. La fórmula ἐγώ εἰμι —“yo soy”— no debe entenderse como un recurso retórico, sino como una **autodeclaración de carácter teofánico que**

remite a la auto-revelación divina y sitúa la acción pastoral de Cristo en el ámbito de la iniciativa salvadora de Dios mismo. En este horizonte, la designación **“el buen pastor”** no describe simplemente una cualidad ética, sino que expresa la perfección ontológica y funcional de aquel que cumple de manera definitiva el cuidado divino sobre su pueblo. Así, el pastoreo alcanza su significado pleno en la donación de la vida, mediante la cual se establece el fundamento objetivo de la redención.

Así, debemos observar que En la solemne autodeclaración de Cristo —**«Yo soy el buen pastor»**— se advierte una profunda y deliberada resonancia teológica con la revelación del nombre divino otorgada a Moisés en el episodio de la zarza ardiente, donde Dios se manifiesta como el **«Yo Soy»**, expresión que, en la tradición griega de la Septuaginta, se formula como *egō eimi ho ōn* (**“Yo soy el que es”**), subrayando no solo la autoexistencia divina, sino su presencia activa, fiel y permanente en la historia de la salvación. Esta convergencia no constituye un simple paralelismo literario, sino una afirmación cristológica de continuidad ontológica y funcional, **el mismo Dios que en el desierto se reveló como el Ser absoluto, que percibió la aflicción de Israel, escuchó su clamor y descendió para liberarlo de la esclavitud, es quien en la persona de Cristo se aproxima de manera encarnada, íntima y redentora para ejercer un pastoreo definitivo sobre su pueblo.** En el marco del Éxodo, Dios actuó como pastor de Israel, guiándolo con paciencia pedagógica, sosteniéndolo en la precariedad del desierto y protegiéndolo frente a las amenazas, hasta conducirlo a la tierra prometida; sin embargo, en Jesús ese cuidado pastoral alcanza su clímax escatológico, pues **no solo orienta el camino, sino que se constituye en el camino mismo**; no solo preserva la vida del rebaño, sino que la rescata mediante la entrega sacrificial de la suya propia. De este modo, el **«Yo Soy»** del Sinaí y el **«Buen Pastor»** del Evangelio convergen en una única economía salvífica, revelando la unidad del designio divino, un Dios que no permanece distante, sino que acompaña, redime y conduce a su pueblo hacia la consumación plena de sus promesas.

Además, el contraste con el asalariado, cuidadosamente elaborado por el texto, trasciende una simple distinción de roles para configurar una antítesis de orden teológico y existencial. El asalariado, cuya relación con las ovejas es extrínseca y utilitaria, **actúa conforme a una lógica de autopreservación que se manifiesta en la huida ante la amenaza.** Por el contrario, el Pastor verdadero se define por una pertenencia intrínseca al rebaño, que se traduce en una fidelidad incondicional, incluso frente al peligro mortal. Esta oposición no solo legitima la autenticidad del ministerio de Cristo, sino que desvela la naturaleza del amor redentor como don irrevocable, en el que la entrega de sí no es consecuencia de la necesidad, sino expresión de una voluntad soberana orientada al bien del otro.

En continuidad con la tradición profética, especialmente en Ezequiel 34, donde se denuncia la infidelidad de los pastores de Israel y se anuncia la intervención directa

de Dios como Pastor de su pueblo, el texto joánico presenta a Cristo como el cumplimiento personal y definitivo de esta promesa. No obstante, dicho cumplimiento introduce una profundización decisiva, **el cuidado divino no se limita a la restauración externa ni al gobierno providente, sino que se realiza mediante una entrega sustitutiva que restablece de manera radical la relación entre Dios y su pueblo.** En este sentido, la imagen pastoral se transfigura en categoría sacrificial, en la que el Pastor no solo protege, sino que se ofrece a sí mismo como mediación redentora.

Este primer movimiento del discurso establece, por tanto, un principio hermenéutico fundamental para la comprensión de la obra de Cristo, **la redención procede de su iniciativa libre, en la que convergen obediencia filial y amor electivo.** La entrega de la vida no responde a una imposición externa, sino a la coherencia interna de su misión, en plena conformidad con el designio del Padre. En consecuencia, la cruz debe ser interpretada no como fracaso, sino como epifanía de la soberanía divina en su forma kenótica. Desde esta perspectiva, la fe cristiana se fundamenta en un acontecimiento histórico que, por su naturaleza, trasciende el tiempo y adquiere un alcance eterno, constituyéndose en el principio normativo para toda comprensión auténtica de la salvación en Cristo.

1.1. "Yo soy el buen pastor": ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός

La declaración ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός (*egō eimi ho poimēn ho kalós*, **"yo soy el buen pastor"**) constituye una de las formulaciones cristológicas más densas del Evangelio de Juan, en la que convergen identidad ontológica y misión redentora. La expresión ἐγὼ εἰμι (*egō eimi*, **"yo soy"**), lejos de funcionar como simple elemento copulativo, posee un carácter teofánico que remite directamente a la auto-revelación divina en Éxodo 3:14 (ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν, *egō eimi ho ōn*, **"Yo soy el que soy"**). En este sentido, Jesús no se presenta simplemente como enviado o representante, sino como aquel en quien se hace presente el Dios que se da a conocer y actúa en favor de su pueblo. La identidad pastoral de Cristo, por tanto, no es derivada, sino esencialmente divina.

El término ποιμὴν (*poimēn*, **"pastor"**) debe ser comprendido a la luz de su trasfondo veterotestamentario, donde designa tanto a los líderes de Israel como, de manera eminente, a **Dios mismo como guía y protector de su pueblo. En Salmos 23, el Señor es confesado como el Pastor que conduce, sustenta y preserva la vida;** mientras que en Ezequiel 34, Dios denuncia a los pastores infieles y promete intervenir personalmente para apacentar a sus ovejas. En Cristo, estas promesas no solo se cumplen, sino que alcanzan su forma definitiva, **el Pastor esperado no es simplemente un mediador humano, sino la encarnación misma del cuidado divino.**

El calificativo ὁ καλός (*ho kalós*) añade una dimensión cualitativa que trasciende la sólo bondad moral. En el uso joánico, *kalós* connota aquello que es auténtico, pleno y conforme a su propósito. Cristo es el Pastor **"bueno"** en cuanto es el Pastor verdadero, aquel que realiza de manera perfecta la vocación pastoral en su sentido más profundo. Esta perfección no se mide por eficacia funcional, sino por la totalidad de su entrega y la integridad de su relación con las ovejas. En contraste implícito con los pastores infieles denunciados en la tradición profética, **Él encarna la fidelidad absoluta de Dios hacia su pueblo.**

En el conjunto del Nuevo Testamento, esta autodefinición encuentra resonancias significativas. En Primera Epístola de Pedro 5:4, Cristo es designado como el **"Príncipe de los pastores"**, subrayando su primacía sobre todo ministerio eclesial; mientras que en la Epístola a los Hebreos 13:20 es presentado como el **"gran Pastor de las ovejas"**, cuya obra redentora fundamenta la nueva alianza. Estas referencias confirman que la imagen pastoral no es periférica, sino transversal para la comprensión de la identidad y obra de Cristo en la tradición apostólica.

Desde esta perspectiva, la afirmación **"yo soy el buen pastor"** no solo revela quién es Cristo, sino que redefine la relación del creyente con Él. Reconocerle como Pastor implica reconocer en Él la presencia misma de Dios que guía, protege y conduce hacia la vida plena. No se trata únicamente de adherirse a una enseñanza, sino de entrar en una relación de dependencia confiada, en la que la vida es orientada y sostenida por su voz.

Pregunta escudriñadora:

¿Reconozco en Cristo no solo un guía moral, sino al Dios que se ha revelado como mi Pastor y Señor?

Aplicación práctica:

Vivir bajo el señorío de Cristo implica someter la totalidad de la existencia a su dirección, cultivando una confianza obediente que se expresa en la escucha atenta de su Palabra y en la disposición constante a seguir su guía en toda circunstancia.

1.2. "El buen pastor su vida da por las ovejas": τίθησιν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ

La afirmación τίθησιν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ (*títhēsín tēn psychēn autoû*, **"pone" o "entrega su vida"**) expresa con precisión la naturaleza voluntaria y soberana del acto redentor de Cristo. El verbo τίθησιν (*títhēsín*, **"poner", "colocar", "disponer"**) no sugiere pasividad ni imposición externa, sino una acción deliberada mediante la cual el sujeto dispone activamente de sí mismo. En el contexto joánico, este término adquiere una densidad teológica particular al indicar que la muerte de Cristo no es el resultado de circunstancias adversas, sino la expresión consciente de una voluntad orientada al cumplimiento del designio salvífico del Padre (cf. Evangelio de Juan 10:17-18).

La expresión τὴν ψυχὴν (*tēn psychēn*, “**la vida**”) no debe reducirse a una dimensión simplemente biológica o anímica, sino que designa la totalidad de la existencia personal. En la antropología bíblica, la *psychē* comprende la vida en su integridad concreta, de modo que su entrega implica una donación plena y sin reservas. Cristo no ofrece algo externo a sí mismo, sino que se entrega en la totalidad de su ser, configurando así la cruz como acto de autodonación absoluta. Este carácter totalizante distingue su sacrificio de toda ofrenda ritual anterior, **situándolo en el ámbito de una obediencia perfecta que involucra la totalidad de su persona.**

Esta entrega encuentra su prefiguración más significativa en la figura del Siervo sufriente descrito en Isaías 53, donde aquel que “**derrama su vida hasta la muerte**” (Is 53:12) asume vicariamente el pecado del pueblo. La correspondencia no es simple tipología, sino cumplimiento pleno, **lo que en el Siervo aparece como promesa y figura, en Cristo se realiza como acontecimiento definitivo.** La dimensión vicaria del sacrificio —esto es, su carácter sustitutivo en favor de “**las ovejas**”— revela que la entrega de Cristo no es solo ejemplar, sino eficaz, **operando la reconciliación entre Dios y la humanidad.**

En el conjunto del Nuevo Testamento, esta comprensión se desarrolla de manera coherente. En la Epístola a los Gálatas 2:20, la entrega de Cristo es descrita como un acto personal de amor, “**el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí**”, subrayando su intencionalidad relacional; mientras que en Primera Epístola de Juan 3:16 se establece el carácter paradigmático de esta entrega, “**en esto hemos conocido el amor, en que Él puso su vida por nosotros**”. De este modo, la cruz aparece simultáneamente como fundamento objetivo de la redención y como revelación suprema del amor divino.

Desde esta perspectiva, la afirmación del Buen Pastor redefine radicalmente la comprensión del poder y la autoridad, **Cristo ejerce su señorío no mediante la imposición, sino mediante la entrega.** Su muerte no constituye una derrota, sino el acto en el que se manifiesta la soberanía del amor que da vida a otros a costa de sí mismo. **Así, la redención se configura como don gratuito que tiene su origen en la libertad del Hijo y su obediencia al Padre.**

Pregunta escudriñadora:

¿Comprendo la cruz como acto soberano de amor redentor que me involucra personalmente, o la reduzco a un acontecimiento histórico sin implicaciones existenciales?

Aplicación práctica:

Responder a la autodonación de Cristo implica una vida configurada por la misma lógica de entrega, en la que la obediencia, el servicio y el amor sacrificial se convierten en expresión concreta de la comunión con aquel que dio su vida por sus ovejas.

2. El conocimiento recíproco: fundamento de la comunión (vv. 14-15).

“¹⁴ Yo soy el buen pastor; y conozco mis ovejas, y las mías me conocen, ¹⁵ así como el Padre me conoce, y yo conozco al Padre; y pongo mi vida por las ovejas”.

La sección comprendida en Evangelio de Juan 10:14-15 introduce una profundización decisiva en la inteligencia del ministerio del Buen Pastor, al desplazar el eje desde la dimensión objetiva del sacrificio hacia su finalidad constitutiva, **la comunión**. Si en los versículos precedentes la redención se manifiesta como acto soberano de entrega, aquí se revela su telos intrínseco, a saber, la conformación de una relación viva en la que el Pastor y las ovejas quedan vinculados por un conocimiento recíproco que excede los límites de toda intelección solamente discursiva. No se trata, por tanto, de una adición temática, sino de la explicitación del propósito interno de la obra redentora.

El conocimiento al que alude el lenguaje joánico posee una densidad semántica que desborda la categoría de la aprehensión conceptual. El verbo **“conocer”** expresa una relación personal en la que concurren reconocimiento, pertenencia y participación. En continuidad con la tradición veterotestamentaria —donde el conocimiento de Dios implica inserción en la alianza y transformación de la vida (cf. Jeremías 31:34)—, el texto presenta la salvación como incorporación efectiva a una comunión en la que el creyente es conocido por Cristo en su singularidad irreductible y, simultáneamente, es introducido en el reconocimiento verdadero de su Señor. Este dinamismo no es simétrico en su origen, pero sí participativo en su desarrollo, **nace de la iniciativa divina y se despliega en la respuesta del creyente.**

La formulación alcanza su máxima densidad teológica al establecer una correspondencia entre este conocimiento mutuo y la relación eterna entre el Padre y el Hijo. Tal analogía no se reduce a un recurso pedagógico, sino que señala una participación real —aunque analógica— en la comunión intratrinitaria. La relación entre Cristo y los suyos se fundamenta, por consiguiente, en el mismo principio de vida que constituye la relación filial del Hijo con el Padre. En este horizonte, la vida eterna no se define primariamente en términos de duración, sino de cualidad, **es participación en la vida divina, mediada por la unión con Cristo, quien comunica lo que Él mismo es por naturaleza.**

Desde esta perspectiva, el conocimiento del que habla el pasaje no puede ser considerado como un elemento accesorio de la redención, sino como su consumación relacional. El Pastor entrega su vida con el fin de introducir a los suyos en una comunión cuyo origen reside en el misterio mismo de Dios. Así, la fe cristiana

se configura como vínculo vivo y personal con Cristo, en el que la verdad revelada se actualiza como experiencia de comunión transformadora. **La salvación se manifiesta, en consecuencia, no solo como liberación del pecado, sino como participación efectiva en la vida que el Hijo comparte eternamente con el Padre, inaugurando ya en el tiempo la realidad de la comunión divina que alcanzará su plenitud en la consumación escatológica.**

2.1. "Yo conozco mis ovejas": γινώσκω τὰ ἐμὰ

La afirmación γινώσκω τὰ ἐμὰ (*ginōskō ta emá*, **"conozco lo que es mío"** o **"conozco a los míos"**) introduce una dimensión relacional de singular profundidad en el discurso del Buen Pastor. El verbo γινώσκω (*ginōskō*, **"conocer"**) trasciende el ámbito de la cognición puramente intelectual **para situarse en el plano de la experiencia personal, la pertenencia y la comunión**. En el uso bíblico, este término designa un conocimiento que implica reconocimiento mutuo, vínculo afectivo y participación en una relación viva, en la que el sujeto no solo percibe, sino que se involucra existencialmente con el otro.

La expresión τὰ ἐμὰ (*ta emá*, **"los míos"**) añade un matiz de pertenencia que no debe interpretarse en clave posesiva reductiva, sino pactual. Cristo no conoce a las ovejas como objetos de observación, **sino como aquellos que le pertenecen en virtud de una relación establecida por su iniciativa redentora**. Este conocimiento, por tanto, no es previo a la salvación, sino constitutivo de ella, **conocer y ser conocido por Cristo es participar en la relación que Él mismo inaugura mediante su obra**.

Este uso encuentra su trasfondo en la tradición veterotestamentaria, donde el **"conocer"** expresa la relación de alianza entre Dios y su pueblo. En Jeremías 31:34, la promesa del nuevo pacto se formula en términos de conocimiento universal de Dios, **"todos me conocerán"**, indicando una relación directa, interior y transformadora. De igual modo, en Amós 3:2, el conocimiento divino implica elección y compromiso, **"A vosotros solamente he conocido"**, subrayando que ser conocido por Dios equivale a ser objeto de su acción redentora y de su fidelidad.

En el horizonte del Nuevo Testamento, esta dimensión alcanza su plenitud cristológica. En la Segunda Epístola a Timoteo 2:19 se afirma que **"el Señor conoce a los que son suyos"**, reiterando que este conocimiento es fundamento de identidad y seguridad; mientras que en Primera Epístola a los Corintios 8:3 se establece la reciprocidad de esta relación, **"si alguno ama a Dios, es conocido por Él"**. Así, el conocimiento no es unidireccional, sino relacional, configurando una comunión en la que el creyente es reconocido por Cristo y, a su vez, es introducido en el conocimiento de su Señor.

Desde esta perspectiva, la afirmación del Buen Pastor redefine la naturaleza de la fe cristiana. No se trata primordialmente de la adhesión a un conjunto de proposiciones doctrinales, aunque estas sean necesarias, sino **de la inserción en una relación viva en la que Cristo conoce, llama y sostiene a los suyos**. Este conocimiento personal implica cercanía, cuidado y fidelidad, estableciendo una comunión que transforma la identidad del creyente y orienta su existencia.

Pregunta escudriñadora:

¿Vivo mi relación con Cristo como una comunión personal en la que soy conocido y llamado por Él, o la reduzco a una adhesión solamente conceptual?

Aplicación práctica:

Profundizar en la comunión con Cristo requiere cultivar espacios de encuentro real con Él mediante la oración, la escucha atenta de su Palabra y la participación en la vida sacramental, reconociendo que la fe madura en la medida en que se vive como relación viva con el Buen Pastor.

2.2. “Como el Padre me conoce, y yo conozco al Padre”

La expresión καθὼς γινώσκει με ὁ Πατήρ καὶ γὼ γινώσκω τὸν Πατέρα (*kathōs ginōskei me ho Patēr kaḡō ginōskō tòn Patéra*, **“como el Padre me conoce, y yo conozco al Padre”**) introduce el punto culminante de la enseñanza joánica sobre el conocimiento, al situarlo en el ámbito de la comunión intratrinitaria. El adverbio καθὼς (*kathōs*, **“como”, “de la misma manera que”**) no establece una comparación solamente analógica o externa, sino que indica una correspondencia cualitativa que remite a una participación real, aunque derivada, en la relación que existe eternamente entre el Padre y el Hijo.

El verbo γινώσκει (*ginōskei*, **“conoce”**) aplicado al Padre y γινώσκω (*ginōskō*, **“conozco”**) referido al Hijo expresan un conocimiento recíproco, perfecto y exhaustivo, que no admite distancia ni opacidad. En el contexto del Evangelio de Juan, este conocimiento mutuo constituye una dimensión esencial de la unidad divina (cf. Jn 1:18; 5:20; 17:21), **revelando que el Hijo vive en una relación de comunión plena con el Padre, caracterizada por la transparencia, la reciprocidad y la participación en una misma vida**. No se trata de un conocimiento adquirido, sino inherente a la relación eterna del Logos con aquel que lo ha engendrado.

Esta afirmación debe leerse a la luz de la revelación veterotestamentaria, donde el conocimiento de Dios, aunque verdadero, se presenta de manera mediada y progresiva. Textos como Jeremías 9:24 subrayan que conocer al Señor implica reconocer su carácter y su obrar en la historia; sin embargo, la plenitud de este conocimiento permanece velada. En Cristo, esta mediación alcanza su cumplimiento definitivo, **el conocimiento que Él posee del Padre no solo es revelado, sino**

comunicado, de modo que quienes están en relación con Él son introducidos en esa misma comunión.

El Nuevo Testamento desarrolla esta verdad en clave participativa. En la Primera Epístola de Juan 5:20 se afirma que el Hijo ha venido **“para darnos entendimiento, a fin de conocer al que es verdadero”**, indicando que el acceso al conocimiento de Dios es inseparable de la unión con Cristo. Asimismo, en la Primera Epístola a los Corintios 2:10-12 se declara que el Espíritu Santo introduce al creyente en el conocimiento de las cosas de Dios, evidenciando que esta participación en la comunión divina es trinitaria en su estructura, **por el Hijo, en el Espíritu, hacia el Padre.**

Desde esta perspectiva, la relación entre Cristo y los creyentes no puede comprenderse sólo como una analogía moral o afectiva, sino como una participación real —por gracia— en la vida divina. El conocimiento del que habla el texto no es simplemente informativo, sino transformador, **introduce al creyente en una comunión que tiene su origen en Dios mismo y que constituye la esencia de la vida eterna (cf. Jn 17:3).** Así, la salvación no se limita a la remisión del pecado, sino que se consuma en la incorporación a la relación viva entre el Padre y el Hijo.

Pregunta escudriñadora:

¿Valoro la comunión con Cristo como participación real en la vida de Dios, o la reduzco a una experiencia religiosa superficial?

Aplicación práctica:

Vivir la fe como comunión implica cultivar una conciencia constante de la presencia de Dios, alimentada por la oración, la meditación en la Palabra y la vida sacramental, reconociendo que en Cristo somos introducidos, por el Espíritu, en la relación viva con el Padre.

3. La unidad del rebaño: horizonte de la misión (v. 16). “**¹⁶ También tengo otras ovejas que no son de este redil; aquellas también debo traer, y oirán mi voz; y habrá un rebaño, y un pastor”**”.

El versículo 16 del Evangelio de Juan 10 introduce, con particular densidad teológica, la dimensión universal y escatológica del ministerio del Buen Pastor, desplazando el foco desde la inmediatez de la relación con el rebaño presente hacia la amplitud del designio salvífico de Dios en su despliegue histórico. Si los versículos precedentes han establecido la entrega redentora como fundamento y la comunión personal como su finalidad inmediata, este pasaje revela la orientación expansiva de dicha obra, **la salvación, enraizada en un acontecimiento concreto y localizado, se ordena intrínsecamente a la constitución de un pueblo que trasciende toda delimitación étnica, cultural y cultural.** Así, la economía de la redención

se manifiesta como dinámica inclusiva que, sin negar su punto de partida histórico, se proyecta hacia una plenitud que abarca la totalidad de las naciones.

La afirmación **"tengo otras ovejas que no son de este redil"** introduce una tensión estructural entre particularidad y universalidad que recorre toda la revelación bíblica. El ministerio de Cristo se inscribe en la historia de Israel como cumplimiento de las promesas, pero no se circunscribe a ella; por el contrario, la trasciende al abrirse a la incorporación de aquellos que, aunque externamente ajenos al redil visible, pertenecen al designio eterno de Dios. Esta apertura no constituye una ampliación accidental, sino la explicitación de una intención ya presente en la promesa profética, particularmente en Isaías 49:6, donde el Siervo es constituido **"luz de las naciones"**, indicando que la elección de Israel tiene como finalidad mediadora la bendición universal.

El uso del verbo *δεῖ* (*deí*, **"es necesario"**) confiere a esta expansión un carácter de necesidad teológica que excluye toda contingencia. La misión no surge como respuesta a circunstancias históricas cambiantes, sino que brota de la coherencia interna del designio divino. Cristo no se limita a ofrecer una posibilidad de incorporación, sino que ejerce una acción eficaz que conduce a los suyos hacia la comunión plena. De este modo, la reunión del rebaño no depende primariamente de la iniciativa humana, sino de la determinación soberana del Pastor, cuya voluntad redentora se despliega en la historia con eficacia irrevocable. La misión se revela así como el movimiento histórico mediante el cual se realiza progresivamente la unidad querida por Dios.

La declaración conclusiva —**"habrá un rebaño y un pastor"**— sintetiza el telos de este proceso, **la constitución de una comunión unificada bajo la autoridad de Cristo**. Esta unidad no implica uniformidad reductiva, sino integración en una misma vida que respeta la diversidad de procedencias y la orienta hacia una comunión superior. En continuidad con la promesa de restauración anunciada en Ezequiel 37:24, donde un solo pastor gobierna a un pueblo reunificado, el texto joánico proyecta una visión escatológica en la que la dispersión es superada y la fragmentación es sanada en la plenitud de la comunión divina.

En consecuencia, este pasaje establece un principio eclesiológico fundamental, **la Iglesia existe como realidad convocada y enviada, constituida por la acción del Pastor que reúne y sostenida por su voz que llama**. La misión no es una actividad extrínseca ni opcional, sino la expresión histórica de la unidad inaugurada en Cristo y orientada hacia su consumación definitiva. Así, la comunidad creyente participa activamente en el movimiento por el cual Dios reúne a su pueblo, anticipando en el tiempo la realidad escatológica de un solo rebaño bajo un solo Pastor.

3.1. "Tengo otras ovejas... a aquellas también debo traer"

La declaración καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω... κάκεινα δεῖ με ἀγαγεῖν (*kai' állā próbata échō... kakeína deî me agageîn*, **"también tengo otras ovejas... a aquellas también debo traer"**) introduce con singular claridad la dimensión expansiva y necesaria del ministerio del Buen Pastor. El verbo ἔχω (*échō*, **"tengo"**) indica posesión actual, no simplemente futura, sugiriendo que estas **"otras ovejas"** pertenecen ya, en el designio eterno de Dios, al Pastor, aun cuando todavía no hayan sido incorporadas visiblemente al redil. La misión, por tanto, no crea la pertenencia, sino que la manifiesta históricamente.

El núcleo teológico de la afirmación se concentra en el verbo δεῖ (*deî*, **"es necesario"**), el cual, en el Evangelio de Juan, señala una necesidad que no deriva de circunstancias externas, sino de la coherencia interna del propósito divino. Esta necesidad no es coercitiva, sino teleológica, **expresa que la acción de Cristo responde de manera perfecta al designio del Padre**. Así como **"era necesario"** que el Hijo fuese levantado (cf. Jn 3:14), también lo es que el rebaño sea reunido. La misión se presenta, por tanto, como una exigencia inherente a la identidad misma del Pastor y a la lógica de la redención.

El infinitivo ἀγαγεῖν (*agageîn*, **"traer", "conducir"**) remite a una acción eficaz de guía y conducción. No se trata de una simple invitación externa, sino de un acto pastoral en el que Cristo mismo lleva a cumplimiento la reunión de los suyos. Este lenguaje evoca la tradición veterotestamentaria en la que Dios promete reunir a su pueblo disperso, **en Isaías 49:6, el Siervo es constituido "luz de las naciones" para que la salvación alcance "hasta los confines de la tierra"; asimismo, en Ezequiel 34:13, el Señor declara que Él mismo sacará a sus ovejas de entre los pueblos y las congregará**. En Cristo, estas promesas no solo se cumplen, sino que adquieren una amplitud universal que trasciende las fronteras de Israel.

El Nuevo Testamento confirma esta expansión como elemento constitutivo del Evangelio. En Hechos de los Apóstoles 1:8, la misión se extiende **"hasta lo último de la tierra"**, mientras que en Epístola a los Efesios 2:13-17 se proclama que aquellos que estaban lejos han sido hechos cercanos por la sangre de Cristo, **formando un solo pueblo reconciliado**. Así, la reunión de **"otras ovejas"** no es un desarrollo secundario, sino la manifestación histórica de la unidad que Dios ha determinado desde la eternidad.

Desde esta perspectiva, la afirmación del Buen Pastor redefine la naturaleza de la misión eclesial. La Iglesia no actúa como agente autónomo que decide expandirse, sino como instrumento mediante el cual Cristo continúa llamando y reuniendo a los suyos. La misión participa, por tanto, de la necesidad divina expresada en el δεῖ

(deí), es respuesta obediente a un mandato que brota del corazón mismo del designio redentor.

Pregunta escudriñadora:

¿Participo activamente en la obra mediante la cual Cristo reúne a los suyos, o concibo la misión como una realidad ajena a mi vocación?

Aplicación práctica:

Asumir la dimensión misionera de la fe implica reconocer que cada creyente es llamado a ser medio por el cual la voz del Pastor alcanza a otros, viviendo y proclamando el Evangelio con fidelidad en el contexto concreto en el que ha sido colocado.

3.2. “Habrá un rebaño y un pastor”

La declaración καὶ γενήσεται μία ποιμνὴ, εἷς ποιμήν (*kai' genēsetai mía poímnē, heís poimén*, “**y habrá un rebaño y un pastor**”) condensa en forma lapidaria el horizonte escatológico de la obra de Cristo, articulando en una sola afirmación la unidad del pueblo de Dios y la unicidad de su gobierno. El verbo γενήσεται (*genēsetai*, “**llegará a ser**”, “**vendrá a ser**”) señala un devenir que, aunque arraigado en la acción presente del Pastor, se orienta hacia una consumación futura. No describe simplemente una realidad ya plenamente visible, sino una promesa en proceso de cumplimiento, cuyo fundamento se halla en la obra redentora y cuya plenitud pertenece al ámbito escatológico.

La expresión μία ποιμνὴ (*mía poímnē*, “**un solo rebaño**”) no debe interpretarse en términos de uniformidad externa, sino como comunión orgánica que integra la diversidad en una misma vida. El sustantivo ποιμνὴ (*poímnē*, “**rebaño**”) subraya la pertenencia colectiva bajo el cuidado de un mismo Pastor, mientras que el adjetivo μία (*mía*, “**una**”) indica unidad esencial, no homogeneización cultural o estructural. Esta unidad es, por tanto, cualitativa y relacional, fundada en la participación común en la vida que procede de Cristo.

La afirmación εἷς ποιμήν (*heís poimén*, “**un solo pastor**”) establece la unicidad de la autoridad pastoral en Cristo, **excluyendo toda forma de mediación autónoma o paralela**. Él no es uno entre varios, sino el Pastor definitivo en quien se concentra y se cumple toda forma legítima de pastoreo. Esta unicidad remite directamente a la promesa veterotestamentaria de Ezequiel 37:24. “**Mi siervo David será rey sobre ellos, y todos ellos tendrán un solo pastor**”, donde la figura davídica anticipa un gobierno unificado bajo la acción de Dios. En Cristo, descendiente de David y Señor exaltado, esta promesa alcanza su realización plena y definitiva.

Asimismo, esta visión se encuentra en continuidad con la expectativa profética de restauración y unidad del pueblo de Dios. En Isaías 11:12 se anuncia **la reunión de los dispersos de Israel**, mientras que en Zacarías 14:9 se proclama que **"el Señor será rey sobre toda la tierra; en aquel día el Señor será uno, y uno su nombre"**. La unidad del rebaño, por tanto, no es un ideal eclesiológico tardío, sino la culminación de la obra divina que tiende a reunir lo disperso bajo un único señorío.

El Nuevo Testamento desarrolla esta realidad como principio constitutivo de la Iglesia. En la Epístola a los Efesios 4:4-6 se afirma, **"un cuerpo... un Señor... un Dios y Padre de todos"**, estableciendo la unidad como don que precede a toda construcción humana. Del mismo modo, en la Primera Epístola a los Corintios 12:12-13, la diversidad de miembros se integra en un solo cuerpo por la acción del Espíritu. **Así, la unidad eclesial no es resultado de consenso organizativo, sino participación en la vida trinitaria mediada por Cristo.**

Desde esta perspectiva, la afirmación del Buen Pastor establece un principio eclesiológico decisivo, **la unidad de la Iglesia es don escatológico que debe ser reconocido, custodiado y manifestado en la historia**. No es producto de estrategias humanas, aunque estas puedan servirla, sino fruto de la obra de Cristo que reúne y sostiene a su pueblo en una comunión que tiene su origen en Dios mismo.

Pregunta escudriñadora:

¿Contribuyo, desde mi vida y vocación, a la manifestación de la unidad que Cristo ya ha inaugurado, o favorezco dinámicas que la fragmentan?

Aplicación práctica:

Promover la unidad eclesial implica vivir conforme a la verdad del Evangelio, ejercitando la caridad, la humildad y la fidelidad doctrinal, reconociendo que en la comunión visible de la Iglesia se anticipa la plenitud del rebaño reunido bajo el único Pastor.

Conclusión:

El discurso del Buen Pastor en Evangelio de Juan 10:11-16 ofrece una síntesis teológica de gran profundidad, en la que convergen de manera orgánica la identidad de Cristo y la economía de la salvación. Aquel que se revela como **Pastor** no lo hace mediante una simple función simbólica, sino a través de una **autodonación real que funda la redención**; de un conocimiento personal que establece la comunión; y de una acción eficaz que conduce a la unidad de un pueblo reunido. Estas dimensiones, lejos de constituir aspectos yuxtapuestos, expresan una única realidad, **la obra del Hijo que, en obediencia al Padre, da vida a su rebaño y lo conduce hacia su consumación.**

En el horizonte de la Pascua, esta revelación alcanza su plena inteligibilidad. El que **"pone su vida"** (τίθησιν τὴν ψυχὴν) es el mismo que, habiéndola retomado en la resurrección, permanece como Pastor viviente de su Iglesia. **La cruz y la resurrección no se oponen, sino que configuran un único movimiento redentor en el que la entrega se manifiesta como victoria y la vida recuperada se convierte en fuente permanente de guía y comunión.** Así, la autoridad pastoral de Cristo no pertenece al pasado, sino que se ejerce en el presente como realidad viva que sostiene, orienta y preserva a su pueblo.

Desde esta perspectiva, la Iglesia se comprende como comunidad constituida por esta triple acción, **redimida por el sacrificio del Pastor, introducida en una relación de conocimiento mutuo que participa —por gracia— de la comunión divina, y convocada en una unidad que trasciende toda fragmentación histórica.** Su existencia no se funda en una iniciativa humana, sino en la acción continua de Cristo que la reúne y la envía. En consecuencia, la misión no es una actividad añadida, sino la expresión histórica de la vida que ha recibido y de la unidad que ha sido inaugurada.

La vida cristiana, en este marco, se define como seguimiento del Pastor que entregó su vida y la recuperó, configurando una nueva creación en la que la existencia es reorientada hacia Dios. Escuchar su voz implica una obediencia que brota de la confianza; conocerle comporta una comunión que transforma la interioridad; y participar en su obra supone integrarse en el movimiento por el cual Él continúa reuniendo a los suyos. **No se trata de dimensiones independientes, sino de una única dinámica vital en la que la fe se despliega como relación, obediencia y misión.**

Así, el llamado del Evangelio se presenta con claridad y exigencia, **acoger la voz del Pastor, permanecer en su cuidado y cooperar en la obra por la cual Él conduce a su rebaño hacia la plenitud.** La esperanza de la Iglesia se ancla en

la certeza de que aquel que ha comenzado esta obra la llevará a término, hasta el día en que la promesa se cumpla definitivamente y **"haya un solo rebaño y un solo Pastor"**. En esa consumación escatológica, la comunión iniciada en la historia alcanzará su perfección en la gloria de Dios.



Amén.

Pascua de Resurrección

Tercera Dominica después de Pascua



Juan 16:16-22

DE LA LUZ A LA OBEDIENCIA: PEREGRINOS EN LA ESPERANZA PASCUAL

DEVOCIÓN PARA LA TERCERA DOMÍNICA DESPUÉS DE PASCUA

Oración inicial:

Dios de vida y resurrección, que por la victoria de tu Hijo has disipado las tinieblas del error y nos has llamado a la luz admirable de tu verdad; inclina nuestros corazones a tu Palabra, para que, siendo instruidos por tu Espíritu Santo, caminemos en santidad, perseveremos en la fe y esperemos con gozo la plenitud de tu Reino; por Jesucristo nuestro Señor. Amén.

Colecta del día:

DIOS Todopoderoso, que manifiestas la luz de tu verdad a los que se hallan en error, para que puedan volver al camino de la justicia; Concede que todos los que son recibidos en la comunión de la Fe Cristiana, eviten todo lo que es contrario a su profesión, y sigan lo que es conforme a ella; mediante nuestro Señor Jesucristo. Amén.

Meditación:

En esta Tercera Dominica después de Pascua, la Iglesia se sitúa contemplativamente ante la iniciativa soberana de Dios que, en su misericordia, disipa las tinieblas del error mediante la irradiación de su verdad. No se trata de una iluminación únicamente intelectual, **sino de una epifanía moral y espiritual que reorienta la totalidad de la existencia humana hacia la justicia**. La súplica de la Colecta encuentra una resonancia profunda en la teología veterotestamentaria de la revelación, donde la Palabra divina no solo instruye, sino que guía eficazmente, **"lámpara es a mis pies tu palabra"** (Salmo 119:105), expresión que denota dirección concreta en el peregrinaje ético del creyente. En este sentido, la Colecta articula una doble dimensión, **por un lado, la primacía de la gracia que rescata del error; por otro, la responsabilidad del creyente de conformar su vida a la verdad recibida**. Tal articulación refleja con precisión la enseñanza normativa del anglicanismo, especialmente en los *Treinta y Nueve Artículos de Religión* (Artículo XII), donde se establece que las buenas obras, lejos de constituir mérito justificante, emergen necesariamente como evidencia orgánica de una fe viva. Así, la verdad revelada no permanece en el ámbito abstracto, sino que se traduce en una ética visible que testimonia la autenticidad de la comunión eclesial.

La epístola de 1 Pedro 2:11-17 profundiza esta lógica al situar la identidad cristiana en clave de extranjería y peregrinación, categorías que no solo describen una condición sociológica, sino una ontología teológica, **el creyente pertenece a otro orden, el del Reino de Dios**. Esta autocomprensión remite tipológicamente al Israel del éxodo, cuya travesía por el desierto —bajo la guía luminosa de la presencia divina (Éxodo 13:21)— constituye un paradigma de dependencia, disciplina y esperanza escatológica. La exhortación petrina a abstenerse de los deseos carnales no debe leerse como una negación de la corporalidad, sino como una llamada a la subordinación de los apetitos desordenados a la vida según el Espíritu. En este marco, la conducta ética adquiere un carácter misional, **las buenas obras no son solamente privadas, sino que poseen una dimensión pública orientada a la glorificación de Dios entre los gentiles**. La intuición agustiniana de que **“la vida del cristiano es una predicación silenciosa”** (*Sermón 256*) subraya que la credibilidad del evangelio se juega en la coherencia existencial. Asimismo, la exhortación a la obediencia civil debe entenderse dentro de una teología del orden providencial, donde las estructuras de autoridad, aunque contingentes e imperfectas, son instrumentos permitidos por Dios para la preservación del bien común (cf. Romanos 13). No obstante, esta obediencia es siempre relativa y subordinada a la lealtad suprema debida a Dios, lo que preserva la conciencia cristiana de cualquier absolutización del poder humano.

El evangelio de Juan 16:16-22 introduce una clave hermenéutica decisiva para la existencia cristiana en el tiempo pascual, **la transformación del sufrimiento en gozo mediante la mediación de la resurrección**. La pedagogía de Cristo no elude la realidad del dolor, sino que la reconfigura teleológicamente. La imagen del parto, arraigada en la tradición profética (Isaías 66:7-9), no solo ilustra la intensidad del sufrimiento, sino su fecundidad intrínseca, **el dolor se convierte en umbral de vida nueva**. Esta metáfora, de notable densidad teológica, revela que la economía salvífica de Dios opera a través de procesos pascuales donde la pérdida y la aflicción son asumidas y transfiguradas. En la exégesis patrística, San Juan Crisóstomo interpreta este pasaje como una anticipación del gozo pascual que, al irrumpir tras la cruz, redefine retrospectivamente el significado del sufrimiento (*Homilía sobre Juan 79*). La tradición litúrgica anglicana, particularmente en el tiempo pascual, mantiene esta tensión escatológica **entre el “ya” de la victoria de Cristo y el “todavía no” de su consumación plena**, invitando al creyente a habitar el presente con una esperanza activa. De este modo, la luz de la verdad, invocada en la Colecta, no solo corrige el error doctrinal o moral, sino que sostiene al creyente en la experiencia concreta del sufrimiento, **asegurándole que toda aflicción, asumida en Cristo, participa de una finalidad redentora que culmina en un gozo irrevocable**.

La convergencia teológica y espiritual entre la Colecta, la epístola y el evangelio de esta Dominica pascual **se articula en una dinámica unitaria de iluminación, peregrinación y consumación**, que define la existencia cristiana como un tránsito

sostenido por la gracia y orientado hacia la plenitud en Cristo. La Colecta implora la manifestación eficaz de la verdad divina que rescata del error y ordena la vida conforme a la justicia, estableciendo así el fundamento ontológico y moral del creyente; la epístola, por su parte, concreta esta realidad en la experiencia histórica de una comunidad que, consciente de su condición de extranjería, encarna una ética visible y contracultural, donde la coherencia entre fe y conducta se convierte en testimonio público de la gloria de Dios; finalmente, el evangelio ofrece la clave escatológica que sostiene este itinerario, **al revelar que la tensión entre aflicción y gozo no es contradictoria, sino constitutiva del misterio pascual, en el cual el sufrimiento es asumido y transfigurado en vida nueva.** De este modo, la luz que ilumina la inteligencia en la Colecta se traduce en obediencia concreta en la epístola y **se consume en esperanza indestructible en el evangelio**, configurando una espiritualidad integral donde el creyente, formado por la verdad, disciplinado en la santidad y sostenido en la esperanza, participa activamente en el movimiento redentor de Dios que conduce de la oscuridad a la gloria.

Lectura orante de la Palabra:

Amado Señor, al escuchar la exhortación de tu apóstol Pedro, reconocemos nuestra condición de peregrinos en este mundo. Nos llamas a vivir con sobriedad, **absteniéndonos de todo aquello que oscurece el alma y contradice nuestra vocación.** Como tu pueblo antiguo fue llamado a ser santo porque tú eres santo (Levítico 19:2), así también nosotros somos llamados a reflejar tu carácter en medio de una generación que necesita ver tu luz. Danos la gracia de vivir de tal manera que nuestras obras sean testimonio de tu verdad, y que, aun en medio de estructuras humanas imperfectas, sepamos honrarte con una conducta íntegra y reverente.

Señor Jesucristo, al meditar en tus palabras de despedida, sentimos el peso de la tristeza que embargó a tus discípulos, pero **también la promesa gloriosa de un gozo que nadie podrá quitar.** Así como el pueblo de Israel pasó por el mar rojo antes de cantar victoria (Éxodo 15), también nosotros atravesamos momentos de dolor que anticipan la alegría de tu presencia. Enséñanos a esperar con fe, sabiendo que **toda aflicción es pasajera y que tu resurrección ha inaugurado un tiempo nuevo.** Que nuestro corazón se ancle en esa esperanza viva, y que, en medio de las pruebas, podamos decir con el salmista: **"El llanto podrá durar toda la noche, pero a la mañana vendrá la alegría" (Salmo 30:5).**

Preguntas para reflexionar:

1. **Desde la Colecta:** ¿Estoy viviendo de acuerdo con la luz de la verdad que Dios me ha revelado, evitando aquello que contradice mi fe cristiana?

2. **Desde la Epístola:** ¿Mi conducta como peregrino en este mundo refleja la santidad y el testimonio que glorifica a Dios ante los demás?
3. **Desde el Evangelio:** ¿Cómo estoy enfrentando las pruebas presentes, con desesperanza o con la confianza en el gozo futuro prometido por Cristo?

Aplicaciones prácticas:

1. **De la Colecta:** Examina tu vida a la luz del evangelio y renuncia conscientemente a prácticas o actitudes que contradicen tu identidad cristiana.
2. **De la Epístola:** Practica una vida de integridad visible, especialmente en tu entorno social y laboral, como testimonio silencioso del evangelio.
3. **Del Evangelio:** En medio de una dificultad actual, cultiva una actitud de esperanza activa, recordando que el dolor es temporal y que Dios está obrando un bien mayor.

Oración final:

Señor Dios, fuente de toda verdad y consuelo, te damos gracias porque en tu Hijo resucitado has manifestado la luz que disipa nuestro error y nos guía por el camino de la justicia. Concédenos, por tu Espíritu, vivir conforme a nuestra santa vocación, rechazando todo lo que es indigno de tu nombre y abrazando con fidelidad lo que agrada a tu voluntad. Haznos peregrinos fieles en este mundo, testigos de tu gracia en medio de las naciones, y sostenidos por la esperanza viva que brota de la resurrección. Transforma nuestras tristezas en gozo, y llévanos a la plenitud de tu Reino eterno; por Jesucristo nuestro Señor.

Amén.

DE LA TRISTEZA AL GOZO: EL MISTERIO PASCUAL DE LA PRESENCIA TRANSFORMADORA DE CRISTO

SERMÓN PARA LA TERCERA DOMÍNICA DESPUÉS DE PASCUA

“¹⁶ Todavía un poco, y no me veréis; y de nuevo un poco, y me veréis; porque yo voy al Padre. ¹⁷ Entonces se dijeron algunos de sus discípulos unos a otros: ¿Qué es esto que nos dice: Todavía un poco y no me veréis; y de nuevo un poco, y me veréis; y, porque yo voy al Padre? ¹⁸ Decían, pues: ¿Qué quiere decir con: Todavía un poco? No entendemos lo que habla. ¹⁹ Jesús conoció que querían preguntarle, y les dijo: ¿Preguntáis entre vosotros acerca de esto que dije: Todavía un poco y no me veréis, y de nuevo un poco y me veréis? ²⁰ De cierto, de cierto os digo, que vosotros lloraréis y lamentaréis, y el mundo se alegrará; pero aunque vosotros estéis tristes, vuestra tristeza se convertirá en gozo. ²¹ La mujer cuando da a luz, tiene dolor, porque ha llegado su hora; pero después que ha dado a luz un niño, ya no se acuerda de la angustia, por el gozo de que haya nacido un hombre en el mundo. ²² También vosotros ahora tenéis tristeza; pero os volveré a ver, y se gozará vuestro corazón, y nadie os quitará vuestro gozo” (Juan 16:16-22).

“No prometió que no llorarían, sino que su llanto sería cambiado en gozo, mostrando que la tribulación es pasajera, pero la alegría es eterna” (San Juan Crisóstomo, *Homilía sobre Juan 79*).

“La tristeza pertenece al tiempo presente, pero el gozo es promesa de la visión eterna” (Agustín de Hipona, *Tractatus in Ioannem 101*),

Introducción:

El pasaje de Juan 16:16-22 se inscribe en el marco solemne del discurso de despedida de nuestro Señor Jesucristo, pronunciado en la inminencia de su pasión, donde la revelación alcanza una densidad teológica singular al preparar a los discípulos para el escándalo de la cruz y la gloria de la resurrección. En este contexto, Cristo articula una de las paradojas más profundas del misterio pascual, **la simultaneidad existencial de la tristeza y el gozo en la vida del creyente**. La repetición enfática del adverbio *μικρόν* no solo delimita un intervalo temporal, sino que introduce una categoría teológica que relativiza el sufrimiento a la luz de la economía salvífica, el **“poco” de la aflicción queda subsumido bajo la permanencia del gozo escatológico**. De este modo, el texto no describe una experiencia episódica circunscrita al círculo apostólico, sino que establece un paradigma hermenéutico para comprender la condición de la Iglesia peregrina, situada entre la ausencia visible del Señor y la certeza de su presencia glorificada.

Desde la perspectiva de la tradición anglicana reformada, esta perícopa adquiere un carácter formativo al delinear la participación del creyente en el misterio de Cristo, conforme a una teología que integra inseparablemente cruz y resurrección. El discípulo es llamado a una comunión real con Cristo tanto en el sufrimiento presente como en la esperanza futura, en consonancia con la doctrina clásica que afirma la unión con Cristo como fundamento de la vida cristiana. La liturgia pascual de la Iglesia expresa esta verdad con sobria elocuencia al proclamar la victoria de Cristo sobre la muerte como evento que reconfigura la totalidad de la existencia humana. En consecuencia, el texto joánico no se limita a informar, sino que configura espiritualmente al pueblo de Dios, **educándolo en una perseverancia que no es estoica resignación, sino esperanza teologal arraigada en la fidelidad divina.**

El trasfondo veterotestamentario intensifica la profundidad de esta enseñanza al situarla dentro de la continuidad de la revelación. Los salmos de lamentación, que transitan del clamor al reconocimiento confiado de la intervención divina (cf. Salmo 30:5), y la imagen profética del parto en Isaías 66:7-9, no solo anticipan la estructura pascual del sufrimiento que desemboca en gozo, sino que revelan un patrón constante en la acción redentora de Dios, **la vida emerge a través del dolor, y la restauración sigue al quebrantamiento.** En Cristo, estas figuras alcanzan su cumplimiento definitivo, pues en su muerte y resurrección se consuma la transformación radical del sufrimiento en vida nueva. **Así, toda aflicción, asumida en comunión con Él, es incorporada en el dinamismo redentor que conduce de la cruz a la gloria, otorgando al creyente una esperanza que no es ilusoria, sino fundada en el acontecimiento histórico y eterno de la Pascua.**

1. La temporalidad del dolor: “Un poco, y no me veréis” (Juan 16:16-18).
“¹⁶ Todavía un poco, y no me veréis; y de nuevo un poco, y me veréis; porque yo voy al Padre. ¹⁷ Entonces se dijeron algunos de sus discípulos unos a otros: ¿Qué es esto que nos dice: Todavía un poco y no me veréis; y de nuevo un poco, y me veréis; y, porque yo voy al Padre? ¹⁸ Decían, pues: ¿Qué quiere decir con: Todavía un poco? No entendemos lo que habla”.

En Juan 16:16-18, el Señor Jesucristo introduce a sus discípulos en una dimensión de la revelación que desestabiliza las categorías ordinarias de comprensión, al anunciar una ausencia que, lejos de constituir abandono, se inscribe en la lógica profunda de la economía redentora. La reiteración deliberada de la expresión “todavía un poco” (μικρόν) no cumple una función simplemente estilística, sino que **delimita un marco temporal teológicamente denso, en el cual la inminencia de la pasión —que comporta la retirada visible del Señor— se halla intrínsecamente vinculada a la promesa de una nueva forma de presencia inaugurada en la resurrección y consumada en su retorno al Padre.** Esta formulación, que trasciende la inmediatez de la experiencia sensible,

provoca en los discípulos una perplejidad que revela no solo desconcierto cognitivo, sino una limitación espiritual para discernir el sentido de los acontecimientos a la luz del misterio pascual. La reiteración de sus preguntas no debe interpretarse como simple incompreensión circunstancial, sino como manifestación de la condición humana que, sin la iluminación del Espíritu, permanece incapaz de penetrar en la coherencia interna del obrar divino.

En este horizonte, el pasaje adquiere un alcance que supera con creces su contexto histórico inmediato, configurándose como una clave hermenéutica para la existencia cristiana en su totalidad. El dolor, aunque intensamente real, es situado dentro de una temporalidad que no puede ser evaluada desde su inmediatez, sino desde su inserción en la promesa de Dios, cuya fidelidad reinterpreta el sufrimiento sin negarlo. La experiencia de los discípulos, marcada por la oscilación entre la ausencia y la promesa del reencuentro, prefigura la condición permanente de la Iglesia, llamada a vivir en la tensión entre el “no ver” y el “volver a ver”, entre la provisionalidad de la prueba y la certeza de la restauración escatológica. **De este modo, el texto establece un marco teológico en el que la brevedad del sufrimiento y la insuficiencia del entendimiento humano no desembocan en el escepticismo, sino que orientan hacia una fe más depurada, fundada no en la evidencia empírica, sino en la confiabilidad absoluta de aquel que, al ir al Padre, no se ausenta en sentido definitivo, sino que consuma la obra de la redención y garantiza la plenitud futura de su presencia.**

1.1. El significado de “μικρόν” (mikrón): la brevedad del sufrimiento.

El término griego **μικρόν** (*mikrón*), diminutivo del adjetivo **μικρός** (*mikrós*), cuyo significado básico es “pequeño”, “breve” o “de corta duración”, aparece en Juan 16:16 con una repetición enfática que trasciende su valor puramente cuantitativo para adquirir una densidad teológica decisiva. En su forma acusativa singular neutra, **μικρόν** funciona adverbialmente, indicando no solo una brevedad temporal, sino una cualificación del tiempo desde la perspectiva de la economía salvífica. La reiteración —“ἔτι μικρόν... καὶ πάλιν μικρόν” (“**todavía un poco... y de nuevo un poco**”)— introduce una estructura rítmica que subraya la transitoriedad de la experiencia de la ausencia, en contraste implícito con la permanencia de la comunión restaurada. Así, el término no debe ser reducido a una simple referencia cronológica, sino interpretado como **una categoría teológica que relativiza el sufrimiento en función de su inserción en el designio redentor de Dios.**

En clave pascual, este “**poco**” abarca, en su sentido inmediato, el intervalo entre la muerte y la resurrección de Cristo; sin embargo, su alcance se extiende tipológicamente a la condición de la Iglesia, que vive en el tiempo intermedio entre la ascensión del Señor y su manifestación final. Esta comprensión encuentra resonancia en múltiples pasajes del Nuevo Testamento, donde la brevedad del sufrimiento es contrastada con la eternidad de la gloria, **el apóstol Pablo, en 2**

Corintios 4:17, emplea una construcción análoga al hablar de la "leve tribulación momentánea" (*παραυτίκα ἐλαφρόν τῆς θλίψεως*), que produce un "eterno peso de gloria". Asimismo, en Hebreos 10:37 se retoma la fórmula profética: "Aún un poquito" (*ἔτι γὰρ μικρόν ὅσον ὅσον*), reforzando la expectativa de una intervención divina inminente. En todos estos casos, el lenguaje de la brevedad no pretende minimizar el sufrimiento, sino reubicarlo dentro de una temporalidad redimida, donde **su duración es subordinada a su finalidad.**

Este principio posee un antecedente significativo en la revelación veterotestamentaria, particularmente en Isaías 54:7-8, donde el Señor declara: **"Por un breve momento (*יְקַטְּבָהּ, berega' qaton*) te abandoné, pero con gran misericordia te recogeré".** La expresión hebrea, que combina la noción de instantaneidad (*rega'*) con pequeñez (*qaton*), anticipa la lógica que el evangelio de Juan desarrolla plenamente, el abandono no es definitivo, sino momentáneo; la misericordia, en cambio, es extensa y duradera. Esta pedagogía divina enseña a interpretar el tiempo no desde la inmediatez de la experiencia, sino desde la fidelidad de la promesa. De manera similar, el Salmo 30:5 articula esta tensión al afirmar que **"el lloro puede durar una noche, pero a la mañana vendrá la alegría"**, estableciendo un patrón recurrente en la acción de Dios: la aflicción es real, pero no última.

En consecuencia, el uso de **μικρόν** en labios de Cristo no solo consuela, sino que reeduca la percepción del creyente, invitándolo a contemplar su sufrimiento a la luz de la eternidad. La brevedad no se mide aquí por la intensidad subjetiva del dolor, sino por su ubicación dentro del horizonte escatológico inaugurado por la resurrección. **Así, el discípulo es llamado a una comprensión del tiempo que no se agota en la experiencia inmediata, sino que se abre a la esperanza fundada en la consumación de la obra redentora.**

Pregunta escudriñadora:

¿Estoy interpretando mis sufrimientos desde la inmediatez de su duración o desde la eternidad prometida en Cristo?

Aplicación práctica:

Cultiva una disciplina espiritual de esperanza mediante la oración y la meditación en la Palabra, recordando que toda aflicción presente, por intensa que sea, está contenida dentro del "μικρόν" de Dios y orientada hacia la plenitud de la gloria venidera.

1.2. La incomprensión de los discípulos: el límite del entendimiento humano.

La reacción de los discípulos en Juan 16:17-18 pone de manifiesto una tensión epistemológica fundamental entre la revelación divina y la capacidad humana de aprehenderla. El texto griego recoge esta perplejidad mediante una cadena de interrogaciones: **τί ἐστὶν τοῦτο ὃ λέγει ἡμῖν... οὐκ οἶδμεν τί λαλεῖ** (*tí estin toûto ho légei hēmîn... ouk oídamen tí laleî*), traducido como “¿qué es esto que nos dice... no sabemos lo que habla?”. El uso del verbo **οἶδμεν** (*oídamen*, “sabemos”), en forma negativa, no expresa una simple ignorancia factual, sino una incapacidad más profunda para comprender el sentido de las palabras de Cristo dentro del marco de la economía salvífica. A ello se suma el verbo **λαλεῖν** (*laleîn*, “hablar”), que en el cuarto evangelio suele denotar una comunicación que requiere discernimiento espiritual para ser plenamente entendida. Así, la incomprensión no es únicamente lingüística, sino teológica, **los discípulos oyen las palabras, pero no penetran su significado.**

Aunque el verbo **ζητεῖν** (*zēteîn*, “buscar, indagar”) no aparece explícitamente en estos versículos, el dinamismo que describe está implícito en el diálogo interno de los discípulos, quienes intentan interpretar el enigma mediante una deliberación recíproca. Este esfuerzo, sin embargo, permanece en el nivel de la razón natural, incapaz de acceder a la profundidad del misterio pascual. En el conjunto del evangelio de Juan, **ζητεῖν** frecuentemente describe una búsqueda que puede ser ambigua, **puede conducir a la fe o quedarse en la superficie de los signos (cf. Juan 7:34; 20:15).** Aquí, la búsqueda de los discípulos aún no ha sido iluminada por el Espíritu, lo que anticipa la promesa posterior del Paráclito, quien **“os guiará a toda la verdad” (Juan 16:13).** De este modo, el texto revela que la comprensión plena de las palabras de Cristo no es fruto exclusivo del esfuerzo humano, sino **don del Espíritu Santo que introduce al creyente en la inteligencia del misterio.**

Este patrón de incomprensión encuentra una profunda analogía en la historia de Israel, donde la revelación progresiva de Dios frecuentemente se encontró con la limitación del entendimiento humano. Durante el exilio, el pueblo experimentó la tensión entre la promesa divina y la realidad histórica adversa, sin alcanzar a discernir plenamente el propósito redentor en curso. En Jeremías 29:11, Dios declara conocer los planes que tiene para su pueblo **—planes de bienestar y no de mal—**, aun cuando dichos planes permanecían ocultos para quienes los vivían en tiempo real. De manera similar, en Isaías 55:8-9, el Señor afirma la trascendencia de sus pensamientos sobre los del hombre, estableciendo un principio hermenéutico fundamental, **la acción divina no puede ser medida por categorías humanas inmediatas.** Este mismo principio se reafirma en el Nuevo Testamento, particularmente en Lucas 24:25-27, donde el Cristo resucitado reprocha a los discípulos de Emaús su **“lentitud de corazón”** para creer lo que los profetas habían

anunciado, evidenciando que la incomprensión no es ausencia de revelación, sino incapacidad de integrarla correctamente.

En consecuencia, la perplejidad de los discípulos en este pasaje no debe interpretarse como un defecto accidental, sino como **una manifestación paradigmática de la condición humana ante el misterio de Dios**. La revelación exige una disposición que trasciende la simple capacidad racional, requiere fe, humildad y apertura a la acción iluminadora del Espíritu. Así, el texto no solo describe un momento de incomprensión, sino que instruye a la Iglesia en una actitud fundamental, **confiar en la fidelidad de Dios incluso cuando sus caminos permanecen velados**. La fe madura no consiste en poseer una comprensión exhaustiva, sino en descansar en la certeza de que el Dios que habla es también el Dios que cumple.

Pregunta escudriñadora:

¿Confío en Dios cuando su obrar trasciende los límites de mi comprensión inmediata?

Aplicación práctica:

Ejercita una fe obediente que se apoye en el carácter revelado de Dios, cultivando una disposición de confianza activa mediante la oración, la meditación en la Escritura y la dependencia del Espíritu Santo, especialmente en aquellos momentos en que el sentido de las circunstancias no resulta evidente.

2. La transformación del dolor: “Vuestra tristeza se convertirá en gozo” (Juan 16:19-21). ¹⁹ Jesús conoció que querían preguntarle, y les dijo: ¿Preguntáis entre vosotros acerca de esto que dije: Todavía un poco y no me veréis, y de nuevo un poco y me veréis? ²⁰ De cierto, de cierto os digo, que vosotros lloraréis y lamentaréis, y el mundo se alegrará; pero aunque vosotros estéis tristes, vuestra tristeza se convertirá en gozo. ²¹ La mujer cuando da a luz, tiene dolor, porque ha llegado su hora; pero después que ha dado a luz un niño, ya no se acuerda de la angustia, por el gozo de que haya nacido un hombre en el mundo”.

En Juan 16:19-21, el discurso de Cristo progresa desde la delimitación temporal del sufrimiento hacia la proclamación de su transformación sustancial, situando así al oyente en el centro mismo de la lógica pascual. El dolor, en esta perspectiva, no constituye un desenlace definitivo, sino el ámbito en el que se despliega la acción soberana de Dios orientada a la redención. Jesús, con conocimiento penetrante de la inquietud no expresada de sus discípulos, no se limita a disipar su incertidumbre, sino que la asume como punto de partida para una revelación de mayor profundidad. La fórmula solemne —**“de cierto, de cierto os digo”** (ἀμὲν ἀμὲν λέγω ὑμῖν)— introduce una declaración cuya certeza no depende de la percepción humana, sino de la fidelidad inmutable del que la pronuncia. En este marco, se establece una

contraposición decisiva entre dos órdenes de realidad, **el mundo, que interpreta la cruz como fracaso y motivo de regocijo, y la comunidad de los discípulos, que experimenta la aflicción como consecuencia de su comunión con Cristo**. No obstante, dicha disonancia no posee carácter definitivo, pues se halla subordinada a una inversión escatológica en la que la tristeza, lejos de perpetuarse, será irrevocablemente transfigurada en gozo.

La declaración **“vuestra tristeza se convertirá en gozo”** expresa una transformación que trasciende la alternancia afectiva para situarse en el plano de una reconfiguración ontológica operada por la gracia divina. El sufrimiento no es suprimido ni reemplazado, sino asumido y atravesado por la acción de Dios, que lo reconduce hacia una finalidad nueva y fecunda. Esta dinámica encuentra su formulación simbólica más densa en la imagen del parto, donde el dolor no es negado, sino interpretado como momento constitutivo de un proceso que culmina en vida. La angustia, en este contexto, adquiere un sentido teleológico, **es condición para la irrupción de una realidad cualitativamente distinta**. Tal comprensión se halla en continuidad con la tradición profética —particularmente en Isaías 66— donde el alumbramiento anuncia la restauración escatológica del pueblo de Dios. En Cristo, esta figura alcanza su cumplimiento pleno, pues su muerte no solo precede a la resurrección, sino que la engendra como acto fundante de la nueva creación. De este modo, el pasaje no se limita a interpretar los acontecimientos inminentes de la pasión, sino que ofrece a la Iglesia una clave hermenéutica para su propia existencia histórica, **toda aflicción, vivida en unión con Cristo, es integrada en el dinamismo redentor que conduce a la plenitud, no por anulación del dolor, sino por su incorporación en el designio salvífico como instrumento de vida nueva**.

2.1. El verbo “γενήσεται” (genēsetai): la certeza de la transformación

La afirmación de nuestro Señor en Juan 16:20 —**“vuestra tristeza se convertirá en gozo”**— se articula en el texto griego mediante el verbo **γενήσεται** (*genēsetai*), forma futura media de **γίνομαι** (*gígnomai*), cuyo campo semántico abarca **“llegar a ser”, “venir a la existencia”, “transformarse” o “acontecer”**. La elección de este verbo, en lugar de uno que simplemente denote sustitución o cambio superficial, introduce una dimensión ontológica, **no se trata de que la tristeza sea eliminada y reemplazada por otra realidad distinta, sino de que ella misma, en virtud de la acción divina, deviene en gozo**. El futuro **γενήσεται** señala una certeza irrevocable fundada en la autoridad del que habla, mientras que la voz media sugiere una implicación directa del sujeto en el proceso, indicando que esta transformación acontece en la esfera de la experiencia del creyente, pero tiene su origen en la iniciativa soberana de Dios. Así, el lenguaje no describe un consuelo psicológico, sino una reconfiguración profunda del sufrimiento dentro del dinamismo redentor inaugurado por la Pascua.

Este principio teológico encuentra un antecedente paradigmático en la narrativa de José, particularmente en Génesis 50:20, donde se declara: **"Vosotros pensasteis mal contra mí, mas Dios lo encaminó a bien"**. La Septuaginta emplea aquí el verbo **ἐβουλεύσατο** (*ebouleúsato*, "dispuso, determinó"), subrayando la intencionalidad divina que no anula la realidad del mal, pero la reordena hacia un fin salvífico. La correspondencia con el uso de **γίνομαι** en Juan es significativa, **en ambos casos, el mal no es negado, sino asumido en una economía providencial que lo transforma en instrumento de vida**. Esta lógica atraviesa toda la Escritura y alcanza su clímax en el misterio de la cruz, donde el evento más trágico de la historia —**la muerte del Hijo de Dios**— se convierte en el medio supremo de redención. En Hechos 2:23, Pedro declara que Jesús fue entregado **"por el determinado consejo y anticipado conocimiento de Dios"**, revelando que incluso el sufrimiento extremo está inscrito dentro del designio divino.

En el conjunto del Nuevo Testamento, esta dinámica de transformación se expresa con particular claridad en la teología paulina. En Romanos 8:28, el apóstol afirma que **"todas las cosas cooperan para bien"** (*συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, synergeî eis agathón*) para los que aman a Dios, indicando que la providencia divina no solo interviene en circunstancias favorables, sino que integra incluso las adversas en un proceso orientado al bien último. De manera análoga, en Santiago 1:2-4, las pruebas son presentadas como medio de perfeccionamiento, produciendo paciencia y madurez espiritual. En este marco, el uso de **γενήσεται** en Juan 16:20 no es un enunciado aislado, sino una formulación concentrada de un principio transversal en la revelación bíblica, **Dios no solo consuela en medio del sufrimiento, sino que lo transforma en un vehículo de gracia**.

Por tanto, la promesa de Cristo no invita a una resignación pasiva, sino a una relectura activa de la experiencia del dolor a la luz de la providencia divina. La certeza contenida en **γενήσεται** exige una fe que no se limita a esperar el alivio, sino que confía en la capacidad de Dios para operar una transformación que, aunque no siempre sea inmediatamente visible, es real y eficaz. Esta perspectiva reorienta la comprensión del sufrimiento, no como un obstáculo en la vida cristiana, sino como un ámbito en el que se despliega la fidelidad de Dios, conduciendo al creyente hacia una participación más profunda en el misterio pascual de Cristo.

Pregunta escudriñadora:

¿Creo verdaderamente que Dios puede transformar mis pruebas en instrumentos de gracia dentro de su propósito redentor?

Aplicación práctica:

Ejercita una lectura teológica de tus experiencias, sometiéndolas a la luz de la Escritura y reconociendo en ellas la acción providente de Dios; cultiva una actitud

de confianza activa que te permita discernir, aun en medio del dolor, los signos de la transformación que Él está obrando conforme a su voluntad.

2.2. La imagen del parto: dolor con propósito redentor.

La analogía que Cristo introduce en Juan 16:21 recurre a una de las imágenes más densas de la tradición bíblica para expresar la lógica interna del misterio pascual: **“la mujer, cuando da a luz, tiene dolor, porque ha llegado su hora”** (ἡ γυνὴ ὅταν τίκτῃ λύπην ἔχει, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα αὐτῆς, *hē gynē hotan tíktē lúpēn échei, hōti ēlthen hē hōra autēs*). El sustantivo **λύπη** (*lýpē*, “tristeza, dolor”) designa una aflicción real e intensa, mientras que el verbo **ΤΙΚΤΕΙΝ** (*tíktein*, “dar a luz, engendrar”) introduce una dimensión teleológica que redefine ese dolor, **no es estéril, sino generativo**. La expresión **ἡ ὥρα** (*hē hōra*, “la hora”) remite, en el evangelio de Juan, al momento determinado por Dios en el que se consuma un acontecimiento decisivo (cf. Juan 2:4; 12:23), lo cual vincula esta imagen no solo con la experiencia humana del parto, sino con la “hora” de Cristo, es decir, su pasión, muerte y glorificación. Así, la transición de **λύπη** a **χαρά** (*chará*, “gozo”) no describe un simple cambio emocional, sino una transformación estructurada por el cumplimiento de un propósito divino.

Esta imagen hunde sus raíces en la tradición profética del Antiguo Testamento, donde el parto simboliza frecuentemente el sufrimiento que precede a la restauración escatológica. En Isaías 66:7-9, Sión da a luz de manera sorprendente, anticipando la irrupción de una nueva realidad generada por la intervención soberana de Dios. De igual modo, en Miqueas 4:9-10, el dolor de parto es figura del exilio que desemboca en liberación. En ambos casos, la angustia no es negada, sino reinterpretada como el umbral de una acción divina que trae vida. Cristo asume esta tradición y la lleva a su cumplimiento pleno, **su propia “hora” pascual constituye el momento en que, a través del sufrimiento de la cruz, se engendra la nueva creación**. La resurrección no es un evento aislado, sino el fruto de ese proceso, el “nacimiento” de una humanidad renovada en Él.

En el horizonte del Nuevo Testamento, esta lógica se amplía y se aplica a la experiencia de la Iglesia. El apóstol Pablo, en Romanos 8:22, afirma que **“toda la creación gime a una, y a una está con dolores de parto”** (*συνωδίνει, synōdínei*), indicando que la totalidad del orden creado participa de este dinamismo de sufrimiento orientado hacia la redención. Asimismo, en Gálatas 4:19, el apóstol describe su ministerio en términos de parto espiritual, **“hijitos míos, por quienes vuelvo a sufrir dolores de parto hasta que Cristo sea formado en vosotros”**, subrayando que la generación de vida en Cristo implica un proceso que atraviesa el dolor. En este sentido, la tradición patristica interpretó esta imagen como figura de la Iglesia, que, en medio de tribulaciones, engendra hijos para Dios mediante la predicación del evangelio y la fidelidad en el testimonio. El sufrimiento eclesial, lejos

de ser signo de fracaso, se convierte así en participación en la obra generativa de Dios.

Por consiguiente, la metáfora del parto en Juan 16:21 no solo ilumina el acontecimiento pascual de Cristo, sino que ofrece una clave hermenéutica para la comprensión del sufrimiento en la vida cristiana. El dolor, asumido en comunión con Cristo, adquiere una finalidad que trasciende su inmediatez, **se convierte en instrumento mediante el cual Dios produce vida, madura la fe y extiende su Reino**. Esta perspectiva no trivializa la aflicción, pero la sitúa dentro de un marco redentor en el que toda experiencia es potencialmente fecunda cuando se integra en el designio divino.

Pregunta escudriñadora:

¿Reconozco que mi sufrimiento, lejos de ser estéril, puede ser incorporado por Dios en su obra generativa de vida y redención?

Aplicación práctica:

Asume las pruebas con una disposición de fe activa, discerniendo en ellas no solo desafíos, sino oportunidades de crecimiento espiritual y de participación en la obra redentora de Dios; permite que, en medio del dolor, Cristo forme en ti una vida nueva que dé fruto para su gloria.

3. La consumación del gozo: “Nadie os quitará vuestro gozo” (Juan 16:22).
“²² También vosotros ahora tenéis tristeza; pero os volveré a ver, y se gozará vuestro corazón, y nadie os quitará vuestro gozo”.

En Juan 16:22, el discurso de Cristo alcanza su máximo peso teológico al articular no solo la transformación del sufrimiento, sino su resolución definitiva en un gozo que participa de la estabilidad propia de la vida divina. La afirmación inicial —**“ahora tenéis tristeza”**— no minimiza la realidad de la aflicción, sino que la reconoce con sobria lucidez, integrándola en un horizonte interpretativo que es radicalmente reconfigurado por la promesa subsiguiente, **“os volveré a ver”**. Esta expresión no se agota en la referencia al encuentro pascual tras la resurrección, sino que inaugura una modalidad de presencia cualitativamente distinta, en la que Cristo, exaltado y glorificado, se comunica a los suyos de manera continua y eficaz. Se trata, por tanto, de una presencia que trasciende las coordenadas empíricas y establece una comunión real, sustentada en la obra consumada del Redentor. En este marco, el tránsito de la tristeza al gozo no puede reducirse a una variación afectiva, sino que **implica la instauración de una condición espiritual nueva, fundada en la restauración definitiva de la relación entre Cristo y sus discípulos**.

La consecuencia de esta promesa se formula en términos que subrayan tanto la interioridad como la permanencia, **“se gozará vuestro corazón, y nadie os quitará vuestro gozo”**. El énfasis recae en el **“corazón”** como centro de la vida personal, indicando que el gozo prometido no es superficial ni circunstancial, sino arraigado en lo más profundo del ser. A ello se añade la afirmación categórica de su irrevocabilidad, que introduce una dimensión escatológica determinante, **este gozo no está sujeto a las fluctuaciones del tiempo ni a las contingencias de la historia, sino que se fundamenta en la victoria definitiva de Cristo sobre el pecado y la muerte**. Así, se configura como una realidad inviolable, sustraída a toda fuerza que pretenda menoscabarla. En continuidad con las promesas veterotestamentarias de restauración —**donde el gozo eterno corona la redención**—, esta declaración no solo concluye la enseñanza con una nota de consolación, sino que define el telos de la existencia cristiana, **una alegría plena, estable y definitiva, que brota de la comunión con Cristo y anticipa, en el presente, la consumación futura de la gloria**.

3.1. La visión de Cristo resucitado: fundamento del gozo permanente.

La promesa de Cristo en Juan 16:22 —**“os volveré a ver”** (πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς, *pálin dè ópsomai hymâs*)— se articula mediante el verbo ὄψομαι (*ópsomai*), forma futura media de ὁράω (*horáō*, “ver”), cuyo campo semántico va más allá de la percepción sensorial para abarcar una experiencia de **reconocimiento, comprensión y comunión**. La voz media subraya la implicación personal del sujeto en la acción, indicando que este **“ver”** no es unilateral ni distante, sino relacional y participativo. En el contexto joánico, **“ver”** implica una aprehensión espiritual que conduce a la fe (cf. Juan 1:14; 20:29), de modo que la promesa no se agota en la aparición post-resurrección, sino que inaugura una modalidad de presencia continua en la que el Cristo glorificado se da a conocer a los suyos de manera real, aunque no siempre visible a los sentidos. Así, el **“ver”** se convierte en una categoría teológica que expresa comunión viva con el Señor resucitado.

Esta comprensión se encuentra en profunda continuidad con la revelación veterotestamentaria, donde la visión de Dios es inseparable de la experiencia de vida y salvación. En Job 19:25-27, el patriarca confiesa, **“yo sé que mi Redentor vive... y en mi carne he de ver a Dios”**, articulando una esperanza que trasciende la muerte y anticipa una visión restauradora. Asimismo, en el Salmo 17:15, el salmista declara, **“estaré satisfecho cuando despierte a tu semejanza”**, vinculando la visión divina con la plenitud del ser. Sin embargo, en el Antiguo Testamento, esta visión permanece velada y limitada (cf. Éxodo 33:20). Es en Cristo donde esta promesa alcanza su cumplimiento pleno, pues Él es la imagen visible del Dios invisible (Colosenses 1:15), y en su resurrección inaugura la posibilidad de una comunión directa y vivificante con Dios. De este modo, el **“ver”** prometido en Juan 16:22 no solo remite a un evento histórico, sino que se inscribe en la consumación de una esperanza largamente anunciada.

En el Nuevo Testamento, esta visión adquiere una dimensión escatológica y presente a la vez. Por un lado, se proyecta hacia la consumación final, donde **"le veremos tal como Él es"** (1 Juan 3:2), indicando una plenitud de conocimiento y comunión aún no alcanzada. Por otro, se anticipa en la experiencia actual del creyente, quien, aunque **"no le ve ahora"**, cree en Él y **"se goza con gozo inefable y glorioso"** (1 Pedro 1:8). Esta tensión entre el "ya" y el "todavía no" define la vida cristiana como una existencia sostenida por una visión que, aunque no siempre empírica, es real en el ámbito de la fe. En este sentido, la promesa de Cristo establece el fundamento del gozo permanente, **no se trata de una emoción derivada de circunstancias externas, sino de una participación en la vida del Resucitado, mediada por el Espíritu Santo, quien hace presente a Cristo en la Palabra, en la oración y en los sacramentos.**

Por consiguiente, el **"ver"** del que habla Cristo constituye el fundamento ontológico del gozo cristiano, pues establece una relación viva e inquebrantable con aquel que ha vencido la muerte. Este gozo no depende de la variabilidad de la experiencia humana, sino de la estabilidad de la presencia divina. Así, la visión de Cristo no es un privilegio reservado al futuro, sino una realidad que, aunque velada, sostiene al creyente en el presente, orientándolo hacia la plenitud de la comunión eterna.

Pregunta escudriñadora:

¿Está mi gozo arraigado en realidades cambiantes o en la comunión permanente con Cristo resucitado?

Aplicación práctica:

Cultiva una comunión constante con Cristo mediante la oración, la meditación en la Escritura y la participación fiel en los sacramentos, reconociendo en estos medios de gracia la presencia real del Señor que se deja "ver" por la fe y fortalece el gozo que permanece.

3.2. La irrevocabilidad del gozo: seguridad escatológica

La declaración culminante de Cristo en Juan 16:22 —**"y nadie os quitará vuestro gozo"** (καὶ τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς αἶρει ἀφ' ὑμῶν, *kai tēn charán hymōn oudeís aírei aph' hymōn*)— introduce una afirmación de carácter absoluto que sella la promesa con una garantía irrevocable. El pronombre negativo **οὐδεὶς** (*oudeís*, "nadie, ninguno") excluye de manera categórica toda posibilidad de pérdida, mientras que el verbo **αἶρει** (*aírei*, "quitar, arrebatar, remover") en presente indicativo activo sugiere no solo un intento puntual, sino cualquier acción continua o eventual de despojo. La construcción completa, por tanto, establece una negación enfática, **no existe agente alguno, ni circunstancia, ni poder capaz de privar**

al creyente del gozo que Cristo otorga. Este gozo, designado por **χαρά** (*chará*), no se define como un estado anímico fluctuante, sino como una realidad participada que tiene su origen en la comunión con el Resucitado y su consumación en la plenitud escatológica.

La naturaleza de este gozo es inseparable de la victoria definitiva de Cristo sobre la muerte, el pecado y todo poder adverso. En el marco del cuarto evangelio, dicha victoria no es simplemente futura, sino ya inaugurada en la resurrección y asegurada en la exaltación del Hijo al Padre. Así, el gozo prometido participa de la estabilidad propia de la obra consumada de Cristo, **al estar fundado en un acontecimiento irrepetible y definitivo, no queda sujeto a la contingencia histórica.** Esta perspectiva encuentra resonancia en el conjunto del Nuevo Testamento, donde la seguridad del creyente se vincula estrechamente con la obra de Cristo. En Romanos 8:35-39, el apóstol Pablo afirma que ninguna realidad creada puede separar a los creyentes del amor de Dios en Cristo Jesús, estableciendo un paralelismo conceptual con la imposibilidad de que el gozo sea arrebatado. Asimismo, en 1 Pedro 1:8, el gozo es descrito como **"inefable y glorioso"**, precisamente porque está anclado en una realidad que trasciende lo visible y lo temporal.

Esta promesa encuentra su trasfondo en la esperanza veterotestamentaria de restauración, donde el gozo eterno constituye la culminación de la redención divina. En Isaías 35:10 se proclama, **"y tendrán gozo y alegría, y huirán la tristeza y el gemido"**, describiendo un estado definitivo en el que la aflicción ha sido completamente superada. La Septuaginta emplea aquí el término **χαρά** (*chará*), estableciendo una continuidad semántica con el evangelio de Juan. De manera similar, en Isaías 51:11, el gozo eterno es presentado como la corona del retorno redentor de Dios sobre su pueblo. Estas promesas no solo anticipan un futuro restaurado, **sino que revelan el carácter de la salvación divina como una obra que no puede ser revertida.** En Cristo, estas expectativas alcanzan su cumplimiento pleno, **el gozo escatológico ya no es una esperanza distante, sino una realidad inaugurada que se proyecta hacia su consumación final.**

Por consiguiente, la afirmación de Cristo no solo consuela, sino que establece un fundamento firme para la vida cristiana, **el gozo del creyente, al estar arraigado en la obra redentora de Cristo, posee una estabilidad que trasciende toda circunstancia adversa.** Esta irrevocabilidad no elimina la experiencia del sufrimiento en el tiempo presente, pero la sitúa dentro de un marco en el que su poder es limitado y su desenlace está determinado por la fidelidad de Dios. Así, el creyente es llamado a vivir no desde la incertidumbre de lo visible, **sino desde la certeza de una alegría que, aunque anticipada en el presente, pertenece en su plenitud al orden eterno.**

Pregunta escudriñadora:

¿Vivo con la convicción de que el gozo que Cristo me ha dado es inalterable, o permito que las circunstancias temporales determinen mi estado interior?

Aplicación práctica:

Afirma diariamente la esperanza escatológica mediante la meditación en las promesas de la Escritura, cultivando una vida espiritual que ancle el corazón en la obra consumada de Cristo, de modo que, aun en medio de la adversidad, el gozo permanezca como testimonio de la fidelidad inmutable de Dios.

Conclusión:

El pasaje de Juan 16:16-22 nos introduce con singular profundidad en la lógica interna del misterio pascual, donde el sufrimiento humano es asumido, reconfigurado y finalmente transfigurado por la acción redentora de Dios en Cristo. A la luz de esta revelación, la tristeza no es negada ni trivializada, sino interpretada dentro de un horizonte más amplio en el que adquiere **sentido y dirección; el dolor, lejos de constituir una realidad definitiva, es delimitado por una temporalidad que lo subordina a la gloria venidera;** y la experiencia de ausencia, que inicialmente desconcierta al discípulo, se revela como el umbral de una presencia más profunda, establecida no en la visibilidad inmediata, sino en la comunión vivificante con el Señor resucitado. De este modo, el discurso de Cristo no solo consuela, sino que reeduca la comprensión del creyente, invitándolo a leer su existencia desde la perspectiva de la Pascua.

El desarrollo del texto ha mostrado cómo esta transformación se articula mediante categorías teológicas precisas, **la brevedad del sufrimiento, expresada en el μικρόν, relativiza la aflicción frente a la eternidad;** la certeza de su transformación, indicada por el γενήσεται, afirma la acción eficaz de Dios que convierte el dolor en gozo; la imagen del parto revela el carácter generativo del sufrimiento en el designio redentor; la promesa del **"ver"** establece una comunión real con Cristo como fundamento del gozo; y, finalmente, la irrevocabilidad de este gozo, garantizada por la victoria del Resucitado, sitúa la experiencia cristiana bajo el signo de una esperanza inconmovible. Estas dimensiones, lejos de constituir elementos aislados, convergen en una visión unitaria de la vida cristiana como participación en el misterio de Cristo, donde cada etapa —**aflicción, espera, transformación y plenitud**— está integrada en el propósito salvífico de Dios.

En el marco de la tradición anglicana, esta enseñanza se traduce en una espiritualidad que rehúsa toda disociación entre cruz y resurrección, reconociendo que la vida cristiana se desarrolla en la tensión fecunda entre ambas realidades. La Iglesia, formada por la Palabra y sostenida por los medios de gracia, es llamada a encarnar esta verdad no solo en su confesión doctrinal, **sino en su testimonio**

histórico, manifestando una esperanza que no depende de la estabilidad de las circunstancias, sino de la fidelidad de Dios revelada en Cristo. Así, el gozo cristiano no es evasión ni optimismo superficial, sino participación en una realidad objetiva fundada en la obra consumada del Señor, que sostiene al creyente en medio de la adversidad y lo orienta hacia la consumación escatológica.

Por tanto, la comunidad de los fieles peregrina en el tiempo con una certeza que trasciende lo visible, **vive entre el “todavía un poco” de la prueba presente y la plenitud del “volver a ver” que se cumplirá en la manifestación final de Cristo.** En esta tensión, el creyente es llamado a perseverar con fe, a interpretar su sufrimiento a la luz de la promesa y a anticipar, en medio de la fragilidad, el gozo que nadie podrá arrebatarse. Así, sostenidos por la esperanza viva de la resurrección, avanzamos hacia la gloria, sabiendo que toda lágrima será enjugada y que la comunión con Cristo alcanzará su plenitud eterna. **En Él, y por Él, nuestra tristeza se convierte en gozo, y nuestra peregrinación culmina en la visión bienaventurada.**

Amén.

Pascua de Resurrección

Cuarta Dominica después de Pascua

+ JUAN 16:5-15 +



+ EL ESPÍRITU DE VERDAD OS GUIARÁ A TODA LA VERDAD +

 EL CONVENCERÁ AL MUNDO DE: + PECADO + porque no creen en mí. v. 9	 + JUSTICIA + porque voy al Padre, y no me veréis más. v. 10	 + JUICIO + porque el príncipe de este mundo ya ha sido juzgado. v. 11
---	--	--



- + Aún tengo muchas cosas que deciros, pero no las podéis sobrellevar ahora. v. 12
- + Cuando él venga, os guiará a toda la verdad. v. 13
- + No hablará por su propia cuenta; hablará todo lo que oyere, y os hará saber las cosas que habrán de venir. v. 13
- + Él me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo hará saber. v. 14
- + Todo lo que tiene el Padre es mío; por eso dije que tomará de lo mío y os lo hará saber. v. 15

"La partida de Cristo no es ausencia, sino la venida del Consolador; que nos convence, nos guía y nos hace partícipes de la plenitud de la verdad en su gloria."

Juan 16:5-15

CORAZONES GOBERNADOS POR LA GRACIA Y GUIADOS POR EL ESPÍRITU DE LA VERDAD

DEVOCIÓN PARA LA CUARTA DOMÍNICA DESPUÉS DE PASCUA

Oración inicial:

Oh Señor resucitado, que en la gloria de tu Pascua has vencido el pecado y la muerte, inclina nuestros corazones a la obediencia fiel, ilumina nuestras mentes con tu verdad, y dirige nuestras vidas por la guía de tu Santo Espíritu; para que, en medio de las inconstancias de este mundo, permanezcamos firmes en tu amor eterno; por Jesucristo nuestro Señor. Amén.

Colecta del día:

DIOS Todopoderoso, que eres el único que puede gobernar las voluntades y afectos rebeldes de los pecadores; Concede a tu pueblo la gracia de que ame tus mandatos, y aspire a tus promesas; para que de este modo, en medio de los varios y numerosos acontecimientos y mudanzas de este mundo, nuestras almas miren hacia la sola mansión de la verdadera felicidad; mediante Jesucristo nuestro Señor. Amén.

Meditación:

La Colecta articula con notable densidad teológica una antropología de raíz bíblica y una soteriología plenamente coherente con la tradición agustiniana asumida y depurada por la Reforma. Al afirmar que sólo Dios puede **"gobernar las voluntades y afectos rebeldes"**, se reconoce la radical desordenación interior del ser humano tras la caída, no simplemente como debilidad moral, sino como **incapacidad espiritual para orientarse hacia el bien supremo**. Esta condición, descrita con precisión profética en Jeremías 17:9, donde el corazón es presentado como inescrutable y engañoso, encuentra su contrapeso en la promesa escatológica de Ezequiel 36:26, **la donación de un corazón nuevo y un espíritu renovado**. No se trata de una mejora gradual de las disposiciones naturales, sino de una intervención soberana que recrea la interioridad humana. Tal principio es recogido con claridad en el Artículo X de los Treinta y Nueve Artículos, donde se afirma la absoluta necesidad de la gracia preveniente para cualquier movimiento hacia Dios. En este horizonte, la célebre súplica de San Agustín en *Confesiones* (X, 29) —**"da lo que mandas, y manda lo que quieras"**— no constituye una paradoja retórica, sino la formulación más precisa de la dependencia ontológica de la voluntad humana respecto de la iniciativa divina.

La Epístola de Santiago profundiza esta perspectiva al situar el origen de todo bien en la inmutabilidad de Dios, **"Padre de las luces"**, en quien no hay variación ni

sombra de cambio (Santiago 1:17). Esta afirmación no sólo establece un contraste ontológico con la inestabilidad del orden creado, sino que ofrece el fundamento para la confianza del creyente en medio de la contingencia histórica evocada en la Colecta. La noción de la **"Palabra implantada"** introduce una dimensión orgánica y vivificante de la revelación, **no es sólo instrucción externa, sino principio activo que, al ser acogido con mansedumbre, opera la salvación.** Esta imagen hunde sus raíces en la tradición sapiencial y profética (cf. Salmo 1; Isaías 55), donde la Palabra divina es comparada con semilla fecunda que transforma aquello en lo que se siembra. Orígenes, en su exégesis, subraya que **la eficacia de esta Palabra depende de la disposición interior del oyente, insistiendo en la necesidad de una receptividad humilde que permita su arraigo.** En consonancia, la espiritualidad anglicana ha sostenido de manera constante la primacía de la Escritura como medio ordinario de gracia, no sólo en su proclamación litúrgica, sino en su asimilación personal, tal como lo establece el *Libro de Oración Común* en su exhortación a la lectura continua y disciplinada de las Sagradas Escrituras.

El Evangelio según San Juan introduce una dimensión pneumatológica que completa el dinamismo trinitario de la economía salvífica. La partida de Cristo no constituye una ausencia, sino la condición necesaria para la venida del Paráclito, cuya misión es interiorizar y actualizar la obra redentora. **El Espíritu Santo actúa en el ámbito más profundo de la conciencia, no sólo revelando la verdad, sino confrontando al mundo con la realidad del pecado, la justicia manifestada en Cristo y el juicio que recae sobre el mal.** Esta triple operación no es exclusivamente doctrinal, sino transformadora, implica una reconfiguración del juicio humano conforme al discernimiento divino. La promesa de que el Espíritu guiará **"a toda la verdad" (Juan 16:13)** remite a la expectativa profética de una instrucción directa por parte de Dios (Isaías 54:13), en la que el conocimiento no es externo ni fragmentario, sino participativo y pleno. San Basilio el Grande, en *De Spiritu Sancto*, desarrolla esta idea al afirmar que **el Espíritu no sólo ilumina el entendimiento, sino que imprime en el alma una conformidad real con la verdad contemplada.** Esta comprensión ha sido asumida por la tradición anglicana, que reconoce en el Espíritu el agente que aplica eficazmente los méritos de Cristo, particularmente en los sacramentos, donde la gracia es comunicada de manera objetiva y eficaz.

De este modo, la Colecta, la Epístola y el Evangelio configuran una síntesis teológica de notable coherencia, **el Padre, fuente inmutable de todo bien, otorga la gracia que transforma el corazón; el Hijo, mediante su obra redentora, revela la justicia que salva; y el Espíritu Santo, como presencia activa en el creyente, guía hacia la verdad plena e interioriza la vida divina.** En un mundo marcado por la mutabilidad y la incertidumbre, esta acción trinitaria constituye el único fundamento sólido para la estabilidad del alma. La aspiración a **"la sola mansión de la verdadera felicidad"** no es una evasión del orden

temporal, sino la orientación definitiva de la existencia hacia su fin último en Dios, donde la voluntad, purificada y ordenada, encuentra su descanso en la contemplación y el amor del Bien supremo (cf. Salmo 73:25-26).

Lectura orante de la Palabra:

Amados en el Señor, contemplemos con reverencia la enseñanza del apóstol Santiago, quien nos exhorta a reconocer que todo lo bueno procede de Dios, en quien no hay mudanza ni sombra de variación. Esta afirmación nos remite al carácter inmutable de Dios revelado en Malaquías 3:6: **"Yo Jehová no cambio"**. En contraste con la inconstancia humana, Dios permanece fiel, y su Palabra, implantada en nosotros, es capaz de salvar nuestras almas. Recibir esta Palabra con mansedumbre implica una disposición humilde, semejante a la del siervo que escucha (1 Samuel 3:10). San Juan Crisóstomo enseñaba que la mansedumbre es el terreno fértil donde la Palabra puede arraigar y fructificar.

En el santo Evangelio, nuestro Señor Jesucristo nos revela la obra del Espíritu Santo, quien no hablará por su propia cuenta, sino que glorificará a Cristo. Esta enseñanza refleja la perfecta comunión trinitaria, **donde el Espíritu procede del Padre y del Hijo para revelar la verdad divina. El Espíritu convence al mundo de pecado, mostrando la necesidad de arrepentimiento; de justicia, revelando la obra perfecta de Cristo; y de juicio, anunciando la derrota del maligno.** Esta triple obra se conecta con la misión profética del Antiguo Testamento (cf. Isaías 11:2-4), donde el Espíritu capacita para discernir y juzgar con justicia. En la vida del creyente, esta guía del Espíritu es continua, conduciéndonos hacia la plenitud de la verdad, como lo afirma San Gregorio Magno, **"El Espíritu Santo instruye interiormente al alma fiel, haciéndola comprender lo que oye exteriormente"**.

Preguntas para reflexionar:

1. **Desde la Colecta:** ¿Reconozco mi incapacidad para gobernar mi propio corazón, y dependo verdaderamente de la gracia de Dios para amar sus mandamientos?
2. **Desde la Epístola:** ¿Estoy recibiendo la Palabra de Dios con mansedumbre, permitiendo que transforme mi vida y produzca fruto espiritual?
3. **Desde el Evangelio:** ¿Soy sensible a la guía del Espíritu Santo, permitiendo que me conduzca a toda verdad y me convenza de aquello que debo corregir?

Aplicaciones prácticas:

1. **Desde la Colecta:** Dedica tiempo diario a la oración pidiendo a Dios que ordene tus afectos y deseos, conforme a su voluntad revelada en la Escritura.
2. **Desde la Epístola:** Practica la lectura meditativa de la Palabra (lectio divina), permitiendo que ésta sea implantada en tu corazón con humildad y obediencia.
3. **Desde el Evangelio:** Cultiva una vida de discernimiento espiritual, buscando la dirección del Espíritu Santo en tus decisiones y acciones cotidianas.

Oración final:

Oh Dios eterno, fuente de toda verdad y autor de toda gracia, te suplicamos que, por tu Espíritu Santo, gobiernes nuestras voluntades y purifiques nuestros afectos; que tu Palabra sea profundamente implantada en nuestros corazones, y que, guiados por tu divina luz, caminemos firmemente en la verdad de tu Hijo Jesucristo. Haz que, en medio de las vicisitudes de este mundo, nuestras almas permanezcan ancladas en la esperanza de tu reino eterno; por Jesucristo nuestro Señor, que vive y reina contigo y el Espíritu Santo, un solo Dios, por los siglos de los siglos.

Amén.

LA PARTIDA GLORIOSA Y LA VENIDA DEL ESPÍRITU: DE LA TRISTEZA A LA PLENITUD DE LA VERDAD

SERMÓN PARA LA CUARTA DOMÍNICA DESPUÉS DE PASCUA

“⁵ Pero ahora voy al que me envió; y ninguno de vosotros me pregunta: ¿A dónde vas? ⁶ Antes, porque os he dicho estas cosas, tristeza ha llenado vuestro corazón. ⁷ Pero yo os digo la verdad: Os conviene que yo me vaya; porque si no me fuera, el Consolador no vendría a vosotros; mas si me fuere, os lo enviaré. ⁸ Y cuando él venga, convencerá al mundo de pecado, de justicia y de juicio. ⁹ De pecado, por cuanto no creen en mí; ¹⁰ de justicia, por cuanto voy al Padre, y no me veréis más; ¹¹ y de juicio, por cuanto el príncipe de este mundo ha sido ya juzgado. ¹² Aún tengo muchas cosas que deciros, pero ahora no las podéis sobrellevar. ¹³ Pero cuando venga el Espíritu de verdad, él os guiará a toda la verdad; porque no hablará por su propia cuenta, sino que hablará todo lo que oyere, y os hará saber las cosas que habrán de venir. ¹⁴ Él me glorificará; porque tomará de lo mío, y os lo hará saber. ¹⁵ Todo lo que tiene el Padre es mío; por eso dije que tomará de lo mío, y os lo hará saber” (Juan 16:5-15).

“La ausencia visible del Señor introduce una presencia más profunda, pues el Espíritu forma a Cristo en el alma del creyente” (San Juan Crisóstomo, *Homilías sobre el Evangelio de Juan*, Homilía 78).

“El Espíritu Santo convence al mundo no por violencia, sino por la manifestación interior de la verdad” (San Agustín, *Tratado sobre el Evangelio de Juan* (Tractatus 94)).

“Conduce a la plenitud del conocimiento, no añadiendo una nueva revelación ajena a Cristo, sino introduciendo en la profundidad de lo que ya ha sido dado” (San Basilio el Grande, *De Spiritu Sancto*, cap. 16).

Introducción:

El pasaje de Juan 16:5-15 se inscribe en el marco solemne del discurso de despedida pronunciado por nuestro Señor en la víspera de su Pasión, constituyendo una de las secciones más densas desde el punto de vista teológico dentro del cuarto evangelio. Sin embargo, su correcta interpretación no puede limitarse al horizonte inmediato del sufrimiento inminente, sino que debe ser leída a la luz plena del misterio pascual, **muerte, resurrección y exaltación**. En este sentido, la aparente despedida se revela como una proclamación anticipada de victoria, donde la economía visible del

ministerio de Cristo cede lugar a una modalidad más profunda, universal y eficaz de su presencia mediante el Espíritu Santo.

La afirmación de Cristo acerca de la conveniencia de su partida introduce una paradoja que subvierte las categorías naturales de comprensión religiosa, **la ausencia corporal del Señor no implica disminución, sino plenitud; no constituye abandono, sino cumplimiento.** Este tránsito marca el paso de una relación mediada por la percepción sensible a una comunión fundada en la inhabitación espiritual, en la cual el creyente es incorporado más íntimamente a la vida trinitaria. Tal desplazamiento no es una innovación aislada, sino la consumación de una línea teológica ya esbozada en el Antiguo Testamento, donde la presencia divina, inicialmente localizada en el tabernáculo y posteriormente en el templo (cf. Éxodo 40:34; 1 Reyes 8:10-11), es progresivamente interiorizada en la promesa del nuevo pacto, **"Pondré mi ley en su mente, y la escribiré en su corazón"** (Jeremías 31:33). Así, la enseñanza de Cristo no rompe con la revelación previa, sino que la lleva a su plenitud escatológica.

En este contexto, la tristeza de los discípulos no debe interpretarse solamente como reacción afectiva ante la inminente separación, sino también como expresión de una comprensión aún incipiente del alcance de la obra redentora. Su apego a la presencia visible del Maestro revela una fe en proceso de maduración, todavía condicionada por categorías inmediatas. No obstante, esta misma tristeza es asumida pedagógicamente por Cristo como punto de partida para introducirlos en una comprensión más elevada del designio divino, en la que la fe es llamada a trascender lo empírico para asentarse en la certeza de la promesa.

El eje teológico del pasaje reside, por tanto, en la misión del Espíritu Santo como Paráclito, cuya obra no es autónoma ni paralela, sino intrínsecamente cristológica y trinitaria. Él actúa como mediador eficaz que aplica, actualiza e interioriza los frutos de la redención consumada por Cristo. Su ministerio se despliega en una triple dimensión, **convicción del mundo respecto al pecado, la justicia y el juicio; conducción progresiva de los discípulos hacia la verdad plena; y glorificación del Hijo como centro y contenido de la revelación divina.** Esta dinámica revela que la verdad cristiana no es un sistema abstracto, sino una realidad viva que se comunica y se profundiza en la comunión con Dios.

La tradición anglicana reformada ha reconocido en este pasaje un fundamento esencial para **la doctrina del Espíritu Santo como agente de gracia y verdad.** En continuidad con la enseñanza patrística, pero también en fidelidad a la primacía de la Escritura, afirma que el Espíritu no introduce novedades doctrinales ajenas al depósito apostólico, sino que ilumina la inteligencia del creyente para comprender con mayor profundidad la revelación ya dada en Cristo. De este modo, **la Iglesia es guiada no hacia innovaciones arbitrarias, sino hacia una comprensión**

más plena y fiel del Evangelio, enraizada en la Palabra escrita y vivificada por la acción del Espíritu.

Así, en el marco de la Estación Pascual, este texto se presenta como una proclamación de esperanza activa: **el Cristo resucitado no está ausente, sino presente de manera más íntima y eficaz; y el Espíritu Santo, lejos de ser un complemento secundario, es la garantía viva de que la obra de salvación no sólo ha sido realizada, sino que continúa siendo aplicada y consumada en la vida de los creyentes y en la misión de la Iglesia hasta la plenitud de los tiempos.**

1. La necesidad redentora de la partida de Cristo (vv. 5-7). ⁵ Pero ahora voy al que me envió; y ninguno de vosotros me pregunta: ¿A dónde vas? ⁶ Antes, porque os he dicho estas cosas, tristeza ha llenado vuestro corazón. ⁷ Pero yo os digo la verdad: Os conviene que yo me vaya; porque si no me fuera, el Consolador no vendría a vosotros; mas si me fuere, os lo enviaré.”

El pasaje que nos ocupa nos sitúa en un momento de particular densidad teológica y emocional dentro del discurso de despedida de nuestro Señor Jesucristo. Aquí convergen, de manera singular, **la inminencia de su partida, la turbación interior de los discípulos y la revelación de un designio divino que trasciende toda expectativa humana.** Las palabras de Cristo no sólo interpretan su salida hacia el Padre, sino que reconfiguran radicalmente la comprensión que sus seguidores tienen acerca de su presencia y de la continuidad de su obra. En este sentido, el texto no debe leerse como una simple anticipación de la ausencia, sino como la proclamación de una necesidad redentora inscrita en el consejo eterno de Dios.

La tensión que atraviesa estos versículos se manifiesta en el contraste entre la percepción de los discípulos y la intención soberana de Cristo. Mientras ellos experimentan la inminente separación como pérdida irreparable, el Señor declara con autoridad que su partida es conveniente, necesaria y beneficiosa. Este contraste no es accidental, sino pedagógico, **revela la distancia entre la comprensión humana, condicionada por lo inmediato y visible, y la sabiduría divina, que ordena todas las cosas conforme a un propósito salvífico más amplio.** De este modo, el texto introduce al oyente en una lógica teológica donde la economía de la salvación se despliega mediante paradojas, **la ausencia que se convierte en presencia más profunda, la tristeza que prepara el gozo, y la partida que inaugura una comunión más íntima.**

Asimismo, estos versículos deben ser considerados dentro del marco más amplio de la historia de la revelación. La afirmación de Cristo acerca de su retorno **“al que le envió”** remite a su origen eterno y a su misión redentora, en continuidad con la expectativa veterotestamentaria del Enviado de Dios (cf. Isaías 61:1). Su partida no

es un evento aislado, sino el cumplimiento de un movimiento descendente y ascendente, **del Padre al mundo en la encarnación, y del mundo al Padre en la exaltación**. Este dinamismo revela que la obra de Cristo no se limita a su ministerio terrenal, sino que alcanza su plenitud precisamente en su glorificación, desde donde envía al Espíritu Santo como presencia activa y eficaz en su Iglesia.

Por tanto, la enseñanza contenida en estos versículos posee una importancia fundamental para la comprensión de la vida cristiana en la era post-pascual. En ellos se establece el principio según el cual **la comunión con Cristo ya no se define por la proximidad física, sino por la participación espiritual mediada por el Paráclito**. La partida de Cristo, lejos de interrumpir la relación con sus discípulos, la eleva a un nivel más profundo y universal, inaugurando el tiempo del Espíritu, en el cual la redención es aplicada, la verdad es comprendida y la Iglesia es constituida como cuerpo vivo del Señor resucitado.

1.1. La tristeza de los discípulos y su comprensión limitada.

El texto griego de Juan 16:6 presenta una formulación de notable profundidad semántica: *λύπη πεπλήρωκεν ὑμῶν τὴν καρδίαν* (*lýpē peplērōken hymōn tēn kardían*), cuya traducción literal es: **"la tristeza ha llenado vuestro corazón"**. El sustantivo *λύπη* (*lýpē*) no designa una emoción superficial o transitoria, sino una aflicción profunda que afecta la totalidad del ser interior. El verbo *πεπλήρωκεν* (*peplērōken*), perfecto activo de *πληρόω* (*plērōō*, "llenar, colmar"), indica una acción completada cuyos efectos permanecen en el presente, **la tristeza no sólo ha irrumpido, sino que ha ocupado de manera dominante el centro de la vida interior, τὴν καρδίαν** (*tēn kardían*), entendida en la antropología bíblica como sede de la voluntad, el entendimiento y los afectos. La construcción, por tanto, describe **una condición espiritual persistente que eclipsa la capacidad de discernimiento de los discípulos**.

Esta tristeza, sin embargo, no puede reducirse a una reacción afectiva ante la inminente separación de su Maestro. Su raíz es teológica, **se origina en una comprensión aún fragmentaria del designio redentor**. Los discípulos interpretan la partida de Cristo desde categorías inmediatas, incapaces de integrar en su horizonte la necesidad de la cruz, la resurrección y la glorificación. En este sentido, su estado interior refleja una tensión entre la revelación recibida y la capacidad de asimilación espiritual. Este fenómeno no es aislado, sino que se inscribe en un patrón recurrente en la historia de la revelación, donde el pueblo de Dios, aun siendo objeto de su fidelidad, se muestra incapaz de comprender plenamente sus caminos.

El Antiguo Testamento ofrece múltiples testimonios de esta limitación. En Isaías 55:8-9, el Señor declara: **"Mis pensamientos no son vuestros pensamientos, ni vuestros caminos mis caminos"**, estableciendo una distancia cualitativa entre

la sabiduría divina y la percepción humana. De manera paradigmática, en Éxodo 32–34, Israel experimenta angustia ante la ausencia de Moisés en el monte, sin advertir que dicha ausencia forma parte del proceso mediante el cual Dios establece su pacto de manera más profunda. La reacción del pueblo, marcada por la impaciencia y la desorientación, revela la dificultad de confiar en la fidelidad divina cuando ésta no se ajusta a las expectativas inmediatas. De forma análoga, los discípulos, ante el anuncio de la partida de Cristo, quedan sumidos en una tristeza que les impide percibir que dicha partida constituye precisamente el medio por el cual se consumará la redención.

En el conjunto del Nuevo Testamento, esta incompreensión inicial de los discípulos es progresivamente superada a la luz de la resurrección y la obra del Espíritu Santo. Lucas 24:25-27 muestra al Cristo resucitado reprendiendo a los discípulos por su lentitud para creer **“todo lo que los profetas han dicho”**, indicando que la clave hermenéutica de los acontecimientos reside en la totalidad de la revelación. Asimismo, en Hechos 2, la efusión del Espíritu transforma radicalmente la comprensión de los apóstoles, capacitándolos para interpretar la muerte y resurrección de Cristo como cumplimiento del plan eterno de Dios. De este modo, la tristeza descrita en Juan 16:6 no constituye un estado definitivo, sino una etapa transitoria dentro del proceso pedagógico mediante el cual Dios conduce a su pueblo hacia la plenitud de la verdad.

Desde una perspectiva teológica, este pasaje pone de manifiesto que la afección desordenada puede oscurecer el juicio espiritual cuando no está iluminada por la fe. **La tristeza, en sí misma, no es condenada; sin embargo, cuando se absolutiza y se desvincula de la confianza en el propósito divino, se convierte en obstáculo para la comprensión de la obra de Dios.** Por ello, la enseñanza de Cristo no se limita a consolar, sino que reorienta la percepción de sus discípulos, invitándolos a trascender lo visible y a acoger, en obediencia de fe, el misterio de su partida como parte integral del plan redentor.

Pregunta escudriñadora:

¿Estoy interpretando las obras de Dios desde una perspectiva restringida a lo inmediato, permitiendo que mis afecciones determinen mi comprensión de su voluntad?

Aplicación práctica:

Ejercitar una fe informada por la totalidad de la revelación bíblica, cultivando una disposición interior que, aun en medio de la incertidumbre o el dolor, se someta confiadamente a la sabiduría providencial de Dios, reconociendo que sus caminos, aunque inescrutables en el presente, están ordenados hacia un fin redentor y glorioso.

1.2. La conveniencia divina de la partida: “os conviene”.

La declaración de nuestro Señor en Juan 16:7 introduce una de las afirmaciones más teológicamente provocativas del discurso: *συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω* (*symphérei hymin hina egō apélthō*), traducida con precisión como **“os conviene que yo me vaya”**. El verbo *συμφέρει* (*symphérei*), derivado de *συνφέρω* (*synphérō*), connota **aquello que resulta beneficioso, ventajoso o conducente a un bien superior**. No se trata de una conveniencia simplemente circunstancial o pragmática, sino de una necesidad inscrita en la economía salvífica de Dios. El presente indicativo subraya que esta conveniencia no es hipotética, sino una realidad objetiva determinada por la voluntad divina. De este modo, Cristo no presenta su partida como una contingencia lamentable, sino como un elemento indispensable para la consumación de la redención.

La cláusula subordinada que sigue —*ἐάν γάρ μὴ ἀπέλθω, ὁ Παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς* (“**porque si no me fuera, el Paráclito no vendría a vosotros**”)— establece una relación de necesidad entre la exaltación de Cristo y la venida del Espíritu. El término *Παράκλητος* (*Paráklētos*), de rica densidad semántica, designa a aquel que es llamado al lado de otro para asistir, interceder o consolar; puede traducirse legítimamente como **“Abogado”, “Consolador” o “Ayudador”**. En el contexto joánico, el Paráclito no actúa de manera independiente, sino como aquel que prolonga y actualiza la presencia de Cristo en la comunidad creyente. La lógica del texto es, por tanto, profundamente cristológica y trinitaria, **la ausencia visible del Hijo es la condición para una presencia espiritual más universal e interiorizada mediante el Espíritu**.

Esta afirmación se inserta en la continuidad de la revelación veterotestamentaria, donde la presencia de Dios experimenta un desarrollo progresivo. En Éxodo 33:14, el Señor promete: **“Mi presencia irá contigo”**, refiriéndose a una manifestación que acompaña externamente al pueblo en su peregrinación. Sin embargo, los profetas anuncian una intensificación cualitativa de esta presencia. Ezequiel 36:27 proclama, **“Pondré dentro de vosotros mi Espíritu”**, anticipando una inhabitación interior que transforma radicalmente la vida del creyente. La partida de Cristo, en este sentido, no interrumpe la comunión divina, sino que la eleva a su forma más plena, **Dios ya no sólo guía desde fuera, sino que habita y actúa desde dentro**.

El Nuevo Testamento confirma esta transición como un momento decisivo en la historia de la salvación. En Hechos 2, la efusión del Espíritu en Pentecostés manifiesta que la promesa de Cristo se cumple con poder, inaugurando una nueva etapa en la que la presencia divina se extiende universalmente y se hace operante en cada creyente. Asimismo, en Romanos 8:9-11, el apóstol Pablo enseña que el Espíritu de Cristo habita en los fieles, constituyéndose en principio de vida,

santificación y esperanza escatológica. De este modo, la conveniencia de la partida de Cristo no sólo se verifica en el plano histórico-redentor, sino que se realiza continuamente en la experiencia viva de la Iglesia.

Desde una perspectiva teológica más profunda, este pasaje revela que el obrar de Dios frecuentemente se manifiesta mediante paradojas que desafían la lógica humana, **la pérdida aparente se convierte en ganancia real, la ausencia visible da lugar a una presencia más íntima, y la partida inaugura una comunión más plena.** Esta dinámica exige una fe capaz de reconocer que el propósito divino no siempre coincide con las expectativas inmediatas, pero siempre conduce a un bien mayor conforme al designio eterno de Dios.

Pregunta escudriñadora:

¿Reconozco que la obra de Dios en mi vida puede requerir procesos de despojo o transformación que, aunque inicialmente incomprensibles, están ordenados a un bien superior?

Aplicación práctica:

Ejercitar una confianza madura en la providencia divina, acogiendo con discernimiento los cambios que Dios permite, incluso cuando implican renuncia o incertidumbre, sabiendo que su finalidad es conducirnos a una comunión más profunda con Él mediante la acción vivificante del Espíritu Santo.

2. La obra convictiva del Espíritu en el mundo (vv. 8-11). ⁸ Y cuando él venga, convencerá al mundo de pecado, de justicia y de juicio. ⁹ De pecado, por cuanto no creen en mí; ¹⁰ de justicia, por cuanto voy al Padre, y no me veréis más; ¹¹ y de juicio, por cuanto el príncipe de este mundo ha sido ya juzgado”.

Tras haber establecido la necesidad redentora de su partida y la promesa del envío del Paráclito, nuestro Señor Jesucristo revela ahora la naturaleza específica de la obra que el Espíritu Santo realizará en el mundo. Este pasaje introduce un giro decisivo en el discurso, pues ya no se centra únicamente en la relación entre Cristo y sus discípulos, sino que expande el horizonte hacia la acción universal del Espíritu en la historia humana. La venida del Paráclito no sólo tiene implicaciones para la edificación interna de la Iglesia, sino que inaugura una confrontación espiritual de carácter objetivo y transformador entre la verdad divina y la condición caída del mundo.

El verbo griego empleado por el evangelista, *ἐλέγξει* (“**convencerá**”, “**redargüirá**”, “**pondrá en evidencia**”), posee una riqueza semántica que trasciende la simple persuasión intelectual. Denota una acción que desenmascara, que expone con autoridad aquello que permanece oculto, y que conduce a una toma

de conciencia moral ineludible. **No se trata, por tanto, de una operación externa o coercitiva, sino de una obra interior mediante la cual el Espíritu ilumina la conciencia humana, confrontándola con la realidad de Dios tal como ha sido revelada en Jesucristo.** En este sentido, la acción convictiva del Espíritu se sitúa en continuidad con la función profética del Antiguo Testamento, donde Dios, por medio de sus siervos, llamaba al pueblo al arrepentimiento (cf. Zacarías 7:12), pero ahora alcanza su expresión plena al centrarse en la persona y obra del Hijo.

La triple dimensión de esta convicción —**pecado, justicia y juicio**— no constituye una enumeración arbitraria, sino una exposición sistemática del estado espiritual del mundo a la luz del acontecimiento pascual. Cada uno de estos elementos está inseparablemente vinculado a Cristo, **el pecado es definido en relación con la incredulidad hacia Él; la justicia se manifiesta en su retorno al Padre mediante la resurrección y exaltación; y el juicio se declara en la derrota definitiva del príncipe de este mundo.** Así, el Espíritu no introduce una verdad independiente, sino que interpreta y aplica el significado salvífico de la obra de Cristo en la conciencia humana y en la historia.

Este pasaje, por consiguiente, posee una importancia cardinal para la teología cristiana y para la vida espiritual del creyente. En él se establece que **el conocimiento verdadero de la condición humana no puede alcanzarse por medios puramente racionales o éticos, sino que requiere la intervención iluminadora, recreadora y renovadora del Espíritu Santo.** Asimismo, se afirma que la certeza de la justicia y del juicio no se fundamenta en percepciones subjetivas, sino en hechos objetivos consumados en Cristo. En la tradición anglicana, esta enseñanza ha sido comprendida como el fundamento de la doctrina de la convicción del pecado y de la necesidad de la gracia regeneradora, subrayando que es el Espíritu quien dispone el corazón para recibir el Evangelio y quien conduce al creyente a una comprensión viva y transformadora de la verdad divina.

2.1. Convicción de pecado (*περὶ ἁμαρτίας*, *perì hamartías*).

La primera dimensión de la obra convictiva del Espíritu Santo es expresada en el texto griego mediante la cláusula *περὶ ἁμαρτίας* (*perì hamartías*), esto es, **“en cuanto al pecado”**. El sustantivo *ἁμαρτία* (*hamartía*), lejos de restringirse a actos individuales de transgresión, designa en la teología bíblica una condición existencial de desviación respecto del propósito divino, una ruptura radical de la comunión con Dios. Esta comprensión se ve profundizada por la explicación que el mismo Señor ofrece: *ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ* (*hóti ou pisteúousin eis emé*), **“porque no creen en mí”**. El verbo *πιστεύουσιν* (*pisteúousin*), en presente activo, indica una actitud continua de incredulidad; mientras que la preposición *εἰς* (*eis*), que rige acusativo, sugiere movimiento hacia, implicando una confianza personal y relacional en Cristo. **Así, la incredulidad no es una simple duda intelectual, sino negativa a**

entregarse plenamente a la persona del Hijo. En consecuencia, el pecado fundamental queda definido no sólo como infracción de la ley, sino como rechazo de la revelación suprema de Dios en Jesucristo.

Esta redefinición cristológica del pecado encuentra su raíz en la revelación veterotestamentaria, donde el pecado es concebido primariamente como infidelidad al pacto. En Oseas 6:7 se declara: **"Ellos, cual Adán, traspasaron el pacto"**, evidenciando que el pecado no es simplemente un error moral, sino una ruptura de la relación de fidelidad con Dios. Asimismo, en Jeremías 2:13, el Señor denuncia a su pueblo por haber abandonado **"la fuente de agua viva"**, subrayando que el pecado consiste en apartarse del único fundamento de vida. En este sentido, la incredulidad denunciada por Cristo representa la forma culminante de esta infidelidad, **no creer en Él equivale a rechazar la plenitud de la autocomunicación divina.**

En el conjunto del Nuevo Testamento, esta perspectiva se desarrolla con mayor precisión teológica. En Romanos 14:23, el apóstol Pablo afirma que **"todo lo que no proviene de fe, es pecado"**, estableciendo que la ausencia de fe constituye el principio generador de toda desviación moral. De igual modo, Hebreos 3:12 advierte contra el **"corazón malo de incredulidad"**, que aparta del Dios vivo, mostrando que la incredulidad no es un estado neutral, sino una disposición activa que separa al ser humano de la vida divina. Bajo esta luz, la obra del Espíritu Santo no se limita a señalar faltas externas, sino que penetra en la raíz misma de la condición humana, revelando que el problema esencial no es básicamente ético, sino profundamente relacional y teológico.

Desde una perspectiva exegética y pastoral, el verbo *ἐλέγξει* (*elénxei*), **"convencerá"** o **"redargüirá"**, adquiere aquí todo su peso. El Espíritu no impone la verdad por coacción, sino que la manifiesta con tal claridad que la conciencia queda confrontada con su propia realidad. Esta convicción no sólo desenmascara el pecado, sino que orienta hacia su única solución, **la fe en Cristo.** En este sentido, la obra del Espíritu es inseparable de la proclamación del Evangelio, pues al revelar la incredulidad como pecado fundamental, abre simultáneamente el camino hacia la gracia que restaura la comunión con Dios.

Así, la enseñanza de este pasaje conduce a una comprensión más profunda de la condición humana y de la necesidad de la redención. El pecado, en su esencia última, no es simplemente lo que el hombre hace, sino lo que rehúsa creer, **la revelación de Dios en su Hijo.** Sólo cuando esta realidad es iluminada por el Espíritu Santo, el ser humano puede reconocer su verdadera necesidad y volverse, en fe, hacia aquel que es la vida.

Pregunta escudriñadora:

¿Reconozco que la raíz más profunda del pecado en mi vida es una fe insuficiente o resistida ante la persona y la obra de Cristo?

Aplicación práctica:

Ejercitar un examen espiritual constante que no se limite a las acciones externas, sino que discierna la calidad de la fe personal, buscando una confianza más plena, obediente y perseverante en Jesucristo como Señor y Salvador, mediante la acción iluminadora del Espíritu Santo.

2.2. Convicción de justicia (*περὶ δικαιοσύνης*).

La segunda dimensión de la obra convictiva del Espíritu Santo es expresada en la cláusula *περὶ δικαιοσύνης* (*perì dikaiosýnēs*), **“en cuanto a la justicia”**. El sustantivo *δικαιοσύνη* (*dikaíosýnē*) posee una riqueza conceptual que abarca tanto la rectitud moral como la conformidad con el orden divino; sin embargo, en el contexto joánico adquiere un sentido eminentemente cristológico y forense. No se refiere primariamente a una virtud humana alcanzable, sino a la justicia que Dios establece y revela en la persona del Hijo. Esta interpretación se ve confirmada por la explicación que sigue: *ὅτι πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω* (*hóti pròs tòn patéra hypágō*), **“porque voy al Padre”**. El verbo *ὑπάγω* (*hypágō*), en presente con sentido de inminencia, indica un retorno consciente y voluntario al Padre, no como huida, sino como consumación de una misión. Este **“ir al Padre”** abarca la totalidad del evento pascual, **muerte, resurrección y ascensión, constituyendo la vindicación divina de Cristo frente al juicio humano que lo condenó.**

En este sentido, la justicia de la que el Espíritu convence al mundo no es otra que la justicia de Cristo confirmada por su exaltación. Aquél que fue considerado injusto por las autoridades religiosas y políticas es declarado justo por el Padre mediante su resurrección (cf. Romanos 1:4). La ausencia visible de Cristo —**“no me veréis más”**— no indica derrota, sino glorificación; es la señal de que su obra ha sido aceptada plenamente. Así, el Espíritu revela que la verdadera justicia no se encuentra en los criterios humanos, sino en la obediencia perfecta del Hijo, quien cumple íntegramente la voluntad del Padre.

Esta enseñanza encuentra su fundamento en la revelación veterotestamentaria, particularmente en la figura del Siervo sufriente descrita en Isaías 53. Allí se afirma que **“mi siervo justo justificará a muchos”** (Isaías 53:11), anticipando una justicia que no sólo caracteriza al Siervo, sino que es comunicada a otros mediante su sacrificio. La aparente derrota del Siervo, **“herido por nuestras rebeliones”**, es transformada en vindicación divina, mostrando que la justicia de Dios se manifiesta de manera paradójica, **a través del sufrimiento redentor**. Esta lógica es retomada y llevada a su plenitud en el Nuevo Testamento, donde Cristo es

presentado como **“el justo por los injustos”** (1 Pedro 3:18), cuya obediencia constituye el fundamento de la justificación del creyente.

El apóstol Pablo desarrolla esta verdad con precisión doctrinal al afirmar que **“al que no conoció pecado, por nosotros lo hizo pecado, para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en él” (2 Corintios 5:21)**. Aquí se establece un intercambio redentor en el cual la justicia de Cristo es imputada al creyente mediante la fe, no como resultado de mérito humano, sino como don gratuito de la gracia. De este modo, la convicción de justicia operada por el Espíritu no sólo corrige la falsa percepción del mundo respecto a Cristo, sino que también dismantela toda pretensión de autosuficiencia moral, conduciendo al reconocimiento de que la única justicia válida ante Dios es aquella que proviene del Hijo.

Desde una perspectiva exegética, el uso de *ἐλέγξει* (*elénxei*) en relación con la justicia implica que **el Espíritu desenmascara tanto la falsa justicia del mundo como la incredulidad que rechaza la verdadera**. En el contexto histórico del evangelio, esto incluye la exposición de la insuficiencia de la justicia farisaica, basada en la observancia externa de la ley (cf. Mateo 5:20), y su reemplazo por una justicia que es recibida por la fe. En el plano existencial, esta convicción conduce al creyente a abandonar toda confianza en sus propias obras y a descansar únicamente en la obra consumada de Cristo.

Así, la justicia que el Espíritu revela no es un ideal abstracto, sino una realidad concreta, encarnada, vindicada y comunicada. Es la justicia del Hijo exaltado, que se convierte en el fundamento seguro de la reconciliación con Dios y en el principio de una vida transformada conforme a su voluntad.

Pregunta escudriñadora:

¿He renunciado verdaderamente a toda forma de justicia propia para descansar plenamente en la justicia perfecta de Cristo?

Aplicación práctica:

Vivir en la certeza de la justificación por la fe, cultivando una confianza firme en la obra redentora de Cristo y rechazando toda dependencia de méritos personales, de modo que la vida cristiana sea expresión de gratitud y obediencia, y no de autosuficiencia espiritual.

2.3. Convicción de juicio (*περὶ κρίσεως*).

La tercera dimensión de la obra convictiva del Espíritu Santo se expresa en la cláusula *περὶ κρίσεως* (*peri kríseōs*), **“en cuanto al juicio”**. El sustantivo *κρίσις* (*krísis*) no se limita a una sentencia futura, sino que implica un acto decisivo de

discernimiento y veredicto que ya ha sido pronunciado. Esta comprensión se ve reforzada por la declaración explicativa de Cristo: *ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται* (*hóti ho árchōn tou kósmou toutou kékritai*), **"porque el príncipe de este mundo ha sido ya juzgado"**. El verbo *κέκριται* (*kékritai*), perfecto pasivo de *κρίνω* (*krínō*, "juzgar"), indica una acción consumada con efectos permanentes, **el juicio ha sido ejecutado y su resultado permanece vigente**. De este modo, el texto no apunta primariamente a un juicio escatológico aún por venir, sino a una realidad inaugurada en la obra redentora de Cristo.

El sujeto de este juicio, *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* (*ho árchōn tou kósmou toutou*), **"el príncipe de este mundo"**, designa al poder personal del mal que, en la teología joánica, ejerce influencia sobre el orden caído. Sin embargo, este dominio no es absoluto ni definitivo; ha sido radicalmente quebrantado por la cruz y la resurrección. En Juan 12:31, el mismo evangelista anticipa esta verdad cuando Cristo declara: **"Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será echado fuera"**. La aparente victoria del mal en la crucifixión se revela, paradójicamente, como el momento de su derrota definitiva, donde el poder del pecado y de la muerte es despojado de su autoridad.

Esta victoria tiene sus raíces en la promesa primigenia de Génesis 3:15, donde se anuncia que la descendencia de la mujer herirá la cabeza de la serpiente. Este protoevangelio establece el marco teológico para comprender toda la historia de la redención como un conflicto que culmina en la victoria del Mesías sobre el mal. La obra del Espíritu Santo, al convencer al mundo de juicio, no introduce un nuevo acto judicial, sino que **proclama y aplica esta victoria ya obtenida, desenmascarando la ilusión de poder que el mal aún pretende ejercer**.

El Nuevo Testamento desarrolla esta verdad con claridad doctrinal. En Colosenses 2:15, el apóstol Pablo afirma que Cristo **"despojó a los principados y a las potestades, y los exhibió públicamente, triunfando sobre ellos en la cruz"**. Asimismo, Hebreos 2:14 declara que, mediante su muerte, Cristo destruyó **"al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo"**. Estas afirmaciones no sólo confirman la derrota objetiva del maligno, sino que establecen las bases para la liberación efectiva del creyente, quien ya no está bajo el dominio del pecado (cf. Romanos 6:6-9).

Desde una perspectiva exegética, la obra del Espíritu al **"convencer"** (*ἐλέγξει, elénxei*) en relación con el juicio implica revelar la realidad de este veredicto divino en la conciencia humana. El mundo, que aún opera bajo estructuras marcadas por el pecado, es confrontado con la verdad de que su supuesto "príncipe" ha sido juzgado y vencido. Esta convicción desestabiliza toda falsa seguridad en los poderes de este siglo y llama a una reorientación radical hacia el reino de Dios. En el ámbito del creyente, esta obra produce una conciencia renovada de libertad, **no se trata**

de una lucha incierta, sino de una resistencia fundada en una victoria ya asegurada.

Así, la convicción de juicio no sólo denuncia la realidad del mal, sino que proclama su derrota irrevocable. El Espíritu Santo no únicamente revela la gravedad del pecado, sino que también anuncia que el poder que lo sostenía ha sido quebrantado. Esta verdad establece el fundamento para una vida cristiana caracterizada por la santidad, no como esfuerzo autónomo, sino como participación en la victoria de Cristo.

Pregunta escudriñadora:

¿Vivo con la conciencia de que el poder del mal ha sido vencido, o continúo actuando como si aún estuviera bajo su dominio?

Aplicación práctica:

Asumir una vida de santidad activa y vigilancia espiritual, resistiendo las obras del mal con la certeza de que su poder ha sido derrotado en Cristo, y afirmando diariamente, mediante la fe y la obediencia, la libertad que el Señor ha otorgado a su pueblo.

3. La guía del Espíritu hacia la verdad plena (vv. 12-15). “¹² Aún tengo muchas cosas que deciros, pero ahora no las podéis sobrellevar. ¹³ Pero cuando venga el Espíritu de verdad, él os guiará a toda la verdad; porque no hablará por su propia cuenta, sino que hablará todo lo que oyere, y os hará saber las cosas que habrán de venir. ¹⁴ Él me glorificará; porque tomará de lo mío, y os lo hará saber. ¹⁵ Todo lo que tiene el Padre es mío; por eso dije que tomará de lo mío, y os lo hará saber”.

Al avanzar en el discurso, nuestro Señor Jesucristo conduce a sus discípulos hacia una dimensión aún más profunda del misterio que ha venido revelando, **no sólo la necesidad de su partida ni la obra convictiva del Espíritu en el mundo, sino el modo en que ese mismo Espíritu actuará de manera continua en la vida de los creyentes, introduciéndolos progresivamente en la plenitud de la verdad.** Estos versículos constituyen, por tanto, la culminación pedagógica del pasaje, en la que se establece el principio de una revelación interior dinámica, inseparable de la obra consumada de Cristo y de la comunión eterna del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

La declaración inicial —**“aún tengo muchas cosas que deciros, pero ahora no las podéis sobrellevar”**— pone de manifiesto una limitación no en la verdad misma, sino en la capacidad receptiva de los discípulos. El verbo griego *βαστάζειν* sugiere la idea de cargar un peso que excede las fuerzas presentes, indicando que

la revelación divina, en su plenitud, requiere una preparación interior que sólo será posible mediante la acción posterior del Espíritu. Este principio introduce una comprensión orgánica de la enseñanza de Cristo, **la verdad no es comunicada de manera estática ni exhaustiva en un solo momento, sino desplegada conforme a un proceso pedagógico divinamente ordenado**. Tal dinámica encuentra su antecedente en la historia de la revelación veterotestamentaria, donde Dios habló **“muchas veces y de muchas maneras”** (cf. Hebreos 1:1), adaptando su comunicación a la capacidad espiritual de su pueblo.

En este contexto, la promesa del **“Espíritu de verdad”** adquiere un significado decisivo. Su venida no implica la inauguración de un contenido doctrinal independiente, sino la conducción (*ὁδηγήσει*) de los discípulos hacia una comprensión más plena, profunda y vital de aquello que ya ha sido revelado en Cristo. Esta guía no es episódica ni únicamente informativa, sino continua, personal y transformadora, **configurando al creyente en la verdad que contempla**. Así, el conocimiento cristiano no se reduce a la aprehensión intelectual de proposiciones, sino que se realiza en la comunión viva con la verdad encarnada.

Finalmente, el texto subraya que toda la obra del Espíritu está orientada hacia la glorificación del Hijo. Lejos de dirigir la atención hacia sí mismo, el Espíritu actúa como mediador que toma de lo que es de Cristo —y, por ende, del Padre— y lo comunica eficazmente a los creyentes. Esta dimensión trinitaria no sólo garantiza la unidad de la revelación, sino que establece el criterio definitivo de autenticidad espiritual, **toda verdadera iluminación procede de Cristo, conduce a Cristo y tiene como fin la manifestación de su gloria**. En consecuencia, estos versículos no sólo ofrecen una enseñanza doctrinal sobre el Espíritu Santo, sino que delinean el marco dentro del cual la Iglesia vive, discierne y persevera en la verdad a lo largo de la historia, sostenida por la acción fiel del Paráclito hasta la consumación final.

3.1. La pedagogía progresiva de la revelación.

La afirmación de nuestro Señor en Juan 16:12 introduce un principio hermenéutico de suma importancia para la comprensión de la revelación divina: *ἔτι πολλά ἔχω ὑμῖν λέγειν, ἀλλ’ οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι* (*éti pollà échō hymin légein, all’ ou dýnasthe bastázein árti*), **“aún tengo muchas cosas que deciros, pero ahora no las podéis sobrellevar”**. El verbo *δύνασθε* (*dýnasthe*), en presente medio, señala una incapacidad actual, no definitiva, sino condicionada por el estado espiritual de los discípulos. A su vez, *βαστάζειν* (*bastázein*), cuyo campo semántico incluye **“cargar”, “soportar” o “llevar un peso”**, sugiere que la verdad revelada posee una densidad tal que requiere una madurez interior adecuada para ser asumida sin distorsión. El adverbio *ἄρτι* (*árti*, “ahora”) delimita esta incapacidad al momento presente, implicando la posibilidad de una futura recepción plena. De este modo, el texto no indica una limitación en la revelación misma, sino en la capacidad receptiva

del sujeto, estableciendo así una pedagogía divina que se despliega conforme al crecimiento espiritual del discípulo.

Este principio de gradualidad no constituye una deficiencia en la comunicación divina, sino una expresión de su condescendencia (*condescensio Dei*), por la cual Dios adapta su revelación a la condición histórica y espiritual de su pueblo. Tal dinámica se encuentra ya delineada en la economía del Antiguo Testamento, donde la autocomunicación de Dios progresa desde formas iniciales y tipológicas hacia expresiones más plenas y explícitas. El autor de la epístola a los Hebreos sintetiza esta realidad al afirmar que Dios habló **"muchas veces y de muchas maneras"** (*πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως, polymerōs kai polytropōs*) en tiempos antiguos (Hebreos 1:1), indicando una revelación fragmentaria que **alcanza su culminación en el Hijo**. Asimismo, la Ley, los Profetas y los escritos sapienciales no agotan el contenido de la verdad divina, sino que preparan el terreno para su manifestación definitiva en Cristo.

En el conjunto del Nuevo Testamento, esta pedagogía progresiva se confirma en el proceso formativo de los mismos discípulos. A lo largo del ministerio terrenal de Jesús, ellos reciben enseñanzas cuyo significado pleno sólo será comprendido a la luz de los acontecimientos pascuales. Juan 2:22 señala que, tras la resurrección, **"sus discípulos se acordaron de que había dicho esto; y creyeron en la Escritura"**, evidenciando que la comprensión de la revelación requiere no sólo memoria, sino iluminación posterior. De igual modo, en Lucas 24:45, el Cristo resucitado **"les abrió el entendimiento para que comprendiesen las Escrituras"**, mostrando que la aprehensión de la verdad divina es fruto de una acción divina que acompaña el proceso histórico del discípulo.

Desde una perspectiva teológica, esta progresividad no implica relativismo ni desarrollo doctrinal autónomo, sino profundización en una verdad ya dada en Cristo. La revelación no se amplía en contenido esencial, sino que se despliega en comprensión. El Espíritu Santo, prometido en el versículo siguiente, será el agente que haga posible esta transición, conduciendo a los discípulos desde una recepción inicial hacia una inteligencia plena y vital de la verdad. Así, la pedagogía divina no sólo informa, sino que transforma, llevando al creyente a participar existencialmente en aquello que conoce.

Este principio tiene implicaciones decisivas para la vida de la Iglesia. La fe cristiana no se agota en una aprehensión inmediata o estática del contenido revelado, sino que exige un proceso continuo de formación, discernimiento y maduración. La verdad, en cuanto revelación de Dios, no cambia; pero el creyente es llamado a crecer en su comprensión, bajo la guía del Espíritu y en fidelidad al testimonio apostólico.

Pregunta escudriñadora:

¿Estoy dispuesto a someterme al proceso formativo mediante el cual Dios, en su sabiduría, me conduce progresivamente hacia una comprensión más profunda de su verdad?

Aplicación práctica:

Perseverar en una disciplina constante de formación doctrinal y vida espiritual, reconociendo que el conocimiento de Dios no es inmediato ni exhaustivo, sino progresivo, y que requiere humildad, obediencia y apertura a la obra iluminadora del Espíritu Santo en la meditación de las Escrituras.

3.2. El Espíritu como guía (ὁδηγήσει) a toda la verdad.

La promesa de nuestro Señor en Juan 16:13 introduce una de las afirmaciones más significativas respecto a la obra continua del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia: *ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν* (*hótan dè élthē ekeínos, tò Pneûma tês alētheías, hodēgēsei hymâs eis pâsan tēn alētheian*), **"pero cuando venga aquel, el Espíritu de verdad, os guiará a toda la verdad"**. El verbo *ὁδηγήσει* (*hodēgēsei*), futuro activo de *ὁδηγέω* (*hodēgéō*), implica la acción de conducir a lo largo de un camino, no de manera momentánea, sino mediante un proceso continuo y deliberado. No se trata de una iluminación instantánea desvinculada del tiempo, sino de una dirección progresiva que acompaña al creyente en su peregrinación espiritual. La preposición *εἰς* (*eis*), **"hacia"**, sugiere además movimiento y finalidad, **la verdad no es simplemente señalada, sino que el creyente es introducido en ella, participando existencialmente de su realidad.**

El título **"Espíritu de verdad"** (*τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, tò Pneûma tês alētheías*) no sólo indica que el Espíritu comunica verdad, sino que es el agente divino mediante el cual la verdad se hace viva y operante. En la teología joánica, la **"verdad"** (*ἀλήθεια, alētheia*) no es una abstracción conceptual, sino una realidad personal revelada en Jesucristo mismo (cf. Juan 14:6). Por consiguiente, **la guía del Espíritu no consiste en la introducción de contenidos ajenos o innovaciones doctrinales independientes, sino en una profundización en la revelación ya dada en el Hijo.** Esta idea se ve reforzada por la cláusula subsiguiente: *οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ* (*ou gàr lalēsei aph' heautoû*), **"porque no hablará por su propia cuenta"**, indicando que su enseñanza no es autónoma, sino perfectamente coherente con la voluntad del Padre y la obra del Hijo. **El Espíritu, por tanto, no inaugura una revelación paralela, sino que actualiza, ilumina y aplica la verdad de Cristo en la conciencia del creyente.**

Este principio encuentra su antecedente en la revelación veterotestamentaria, donde Dios es presentado como guía de su pueblo en el camino de la verdad. En el Salmo

25:5, el salmista clama, **"Encamíname en tu verdad, y enséñame"**, anticipando la acción divina como dirección personal y pedagógica. Asimismo, Isaías 30:21 describe una voz que orienta al creyente, **"Este es el camino, andad por él"**, imagen que prefigura la guía interior que será plenamente realizada por el Espíritu Santo. Estas expresiones no son simples metáforas, sino indicios de una relación dinámica en la que **Dios mismo conduce a su pueblo hacia la fidelidad y la comprensión de su voluntad.**

En el Nuevo Testamento, esta guía se manifiesta de manera concreta en la vida de la Iglesia apostólica. En Hechos 8:29, el Espíritu dirige a Felipe hacia el etíope, evidenciando su acción en la misión; en Hechos 16:6-7, impide y redirige el curso de los apóstoles, mostrando su autoridad soberana en la conducción del pueblo de Dios. Sin embargo, **esta guía nunca se ejerce al margen de la verdad revelada, sino en plena coherencia con el Evangelio de Cristo.** El apóstol Pablo, en 1 Corintios 2:10-12, afirma que el Espíritu **"todo lo escudriña, aun lo profundo de Dios"**, y que por Él conocemos lo que Dios nos ha concedido, subrayando que el conocimiento espiritual es inseparable de la acción iluminadora del Espíritu.

Desde una perspectiva teológica, esta promesa establece un equilibrio fundamental entre la suficiencia de la revelación en Cristo y la necesidad de su comprensión progresiva mediante el Espíritu. La verdad no es ampliada en su contenido esencial, pero sí profundizada en su apropiación. El creyente no recibe una revelación nueva, sino que es conducido a una inteligencia más plena de la revelación ya dada, de tal manera que la verdad se convierte en principio formativo de la vida.

Así, la guía del Espíritu se configura como un proceso continuo de iluminación, discernimiento y conformación, en el cual la mente es instruida, la voluntad es dirigida y los afectos son ordenados conforme a la verdad divina. **Esta acción no es independiente de los medios de gracia, sino que se realiza ordinariamente mediante la Palabra de Dios, leída, predicada y meditada en la comunión de la Iglesia.**

Pregunta escudriñadora:

¿Busco activamente la dirección del Espíritu Santo en una disposición humilde y obediente a la verdad revelada en las Escrituras, o intento discernir mi camino según criterios autónomos?

Aplicación práctica:

Ejercitar una disciplina constante de oración, estudio bíblico y discernimiento espiritual, reconociendo que la guía del Espíritu se manifiesta en conformidad con la

Palabra de Dios, y disponiendo la vida a ser moldeada progresivamente por la verdad de Cristo en todas sus dimensiones.

3.3. La glorificación de Cristo como centro de la obra del Espíritu.

La afirmación culminante de nuestro Señor en Juan 16:14 establece el eje teológico que ordena toda la acción del Espíritu Santo: *ἐκεῖνος ἐμέ δοξάσει (ekeînos emé doxásei)*, **"él me glorificará"**. El pronombre demostrativo *ἐκεῖνος (ekeînos)*, enfático en su posición, subraya la identidad personal del Espíritu como sujeto activo de esta obra; no es una fuerza impersonal, sino quien ejecuta de manera intencional la glorificación del Hijo. El verbo *δοξάσει (doxásei)*, futuro activo de *δοξάζω (doxázō)*, implica manifestar, exaltar y hacer visible la gloria que ya pertenece intrínsecamente a Cristo. No se trata de conferirle una gloria que le era ajena, sino de revelar plenamente su identidad divina y su obra redentora ante la conciencia de los creyentes. Así, la misión del Espíritu posee una orientación inequívocamente cristocéntrica, **toda su actividad converge en la manifestación del Hijo como Señor.**

Esta afirmación se amplía en la cláusula siguiente: *ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν (hóti ek tou emou lēmpsetai kai anangeleî hymin)*, **"porque tomará de lo mío y os lo hará saber"**. El verbo *λήμψεται (lēmpsetai)*, "tomará" indica recepción, no invención; mientras que *ἀναγγελεῖ (anangeleî)*, "anunciará, declarará" expresa la comunicación fiel de aquello que pertenece a Cristo. Esta dinámica revela la perfecta unidad trinitaria, **lo que el Espíritu comunica procede del Hijo, y lo que pertenece al Hijo procede del Padre (cf. v. 15).** La revelación no se fragmenta ni se diversifica en fuentes independientes, sino que fluye desde la comunión eterna de las personas divinas hacia el creyente. En consecuencia, la obra del Espíritu no puede ser entendida al margen de Cristo, ni Cristo al margen del Padre; **toda verdadera experiencia espiritual está intrínsecamente vinculada a esta economía trinitaria.**

Esta centralidad de la glorificación del Hijo encuentra su raíz en la revelación veterotestamentaria, donde la acción del Espíritu está inseparablemente ligada al propósito de Dios de manifestar su gloria a través de su Siervo. En Isaías 42:1, el Señor declara, **"He aquí mi siervo, yo le sostendré; mi escogido, en quien mi alma tiene contentamiento; he puesto sobre él mi Espíritu"**. Aquí se establece una relación directa entre el Espíritu y la misión del Siervo, cuya obra consiste en revelar la justicia divina a las naciones. La glorificación del Siervo no se produce mediante exaltación mundana, sino a través de la obediencia y el cumplimiento del propósito divino, anticipando así la glorificación de Cristo en su muerte y resurrección.

En el Nuevo Testamento, esta verdad se despliega con mayor claridad. En Filipenses 2:9-11, se afirma que Dios **"le exaltó hasta lo sumo y le dio un nombre que**

es sobre todo nombre”, de modo que toda rodilla se doble ante Él. Esta exaltación, sin embargo, no es comprendida plenamente sino por la acción del Espíritu, quien ilumina el entendimiento para reconocer en Jesús al Señor. Asimismo, en 1 Corintios 12:3, el apóstol Pablo declara que **“nadie puede llamar a Jesús Señor, sino por el Espíritu Santo”**, indicando que incluso la confesión más fundamental de la fe cristiana es fruto de la obra del Espíritu que glorifica al Hijo en el corazón del creyente.

Desde una perspectiva teológica, este pasaje establece un criterio normativo para discernir la autenticidad de toda experiencia espiritual. **Si el Espíritu Santo tiene como propósito esencial glorificar a Cristo, entonces toda manifestación que no conduzca a la exaltación del Hijo carece de fundamento divino.** La verdadera espiritualidad no se centra en el sujeto, ni en sus experiencias, sino en la revelación y adoración de Cristo como Señor. De este modo, el Espíritu no atrae la atención hacia sí mismo, sino que actúa como mediador que orienta toda la vida del creyente hacia la contemplación y obediencia del Hijo.

En el plano existencial, esta glorificación no se limita a una confesión verbal, sino que se expresa en una vida transformada conforme al carácter de Cristo. El Espíritu, al comunicar lo que es de Cristo, conforma progresivamente al creyente a su imagen (cf. 2 Corintios 3:18), de modo que la gloria del Hijo se refleja en la santidad, la obediencia y el amor que caracterizan la vida cristiana. Así, la glorificación de Cristo no es sólo un acto de reconocimiento, sino una participación real en su vida.

Pregunta escudriñadora:

¿Está mi vida orientada hacia la manifestación de la gloria de Cristo, o busco, consciente o inconscientemente, mi propia exaltación?

Aplicación práctica:

Ordenar todas las dimensiones de la existencia —pensamiento, voluntad y acción— hacia la glorificación de Cristo, cultivando una vida de adoración, obediencia y servicio que evidencie la obra del Espíritu Santo, quien continuamente conduce al creyente a reflejar la gloria del Hijo en el mundo.

Conclusión:

El testimonio de Juan 16:5-15, contemplado a la luz de la totalidad del misterio pascual, nos introduce en una comprensión más elevada de la economía divina de la salvación, en la cual cada elemento —**la partida del Hijo, la tristeza de los discípulos, la venida del Espíritu**— se articula dentro de un designio coherente, eterno y redentor. La partida de Cristo, lejos de constituir una interrupción en la comunión con sus discípulos, representa su consumación histórica, **es el tránsito**

necesario por el cual la obra del Verbo encarnado alcanza su plenitud en la exaltación, desde donde ejerce su señorío universal y comunica eficazmente los frutos de su redención. La tristeza que embarga a los discípulos, descrita como una condición que llena el corazón, se revela así como un estado transitorio dentro del proceso pedagógico divino, destinado a ser transformado por la comprensión que el Espíritu otorga.

La obra del Espíritu Santo, en este contexto, se manifiesta como la aplicación viva y continua del acontecimiento pascual. Su acción convictiva respecto al pecado, la justicia y el juicio no sólo desvela la verdadera condición del mundo, sino que reconfigura el entendimiento del creyente, conduciéndolo desde una percepción fragmentaria hacia una inteligencia espiritual plenamente iluminada. **Al revelar la incredulidad como raíz del pecado, el Espíritu dirige la mirada hacia la necesidad de la fe; al manifestar la justicia en la exaltación de Cristo, establece el fundamento objetivo de la justificación; y al proclamar el juicio ya ejecutado sobre el príncipe de este mundo, afirma la victoria irrevocable de Dios sobre el mal.** Así, la obra del Espíritu no es simplemente informativa, sino transformadora, pues introduce al creyente en la realidad misma de la redención.

Asimismo, la promesa de la guía del Espíritu hacia toda la verdad establece el principio de una pedagogía divina que se despliega en el tiempo, conforme a la capacidad receptiva del creyente y bajo la autoridad de la revelación ya consumada en Cristo. Esta guía no implica adición de contenido doctrinal, **sino profundización en la verdad revelada, de modo que el conocimiento de Dios se convierte en experiencia viva, configurando progresivamente la mente, la voluntad y los afectos según el carácter del Hijo.** En este proceso, la glorificación de Cristo emerge como el criterio definitivo de autenticidad espiritual, toda obra del Espíritu tiene como fin manifestar la gloria del Hijo, haciendo que su vida, su justicia y su victoria sean conocidas, apropiadas y reflejadas en la existencia del creyente.

En continuidad con las promesas del Antiguo Testamento, esta economía del Espíritu representa la culminación del propósito divino de habitar en medio de su pueblo, no ya mediante signos externos, sino mediante la inhabitación interior que transforma el corazón. Lo que fue anticipado en la ley y los profetas —la inscripción de la ley en el corazón, la donación de un espíritu nuevo— se realiza ahora en la vida de la Iglesia, constituida como comunidad del Espíritu y cuerpo de Cristo. La tradición anglicana, en fidelidad a la Escritura y en continuidad con la enseñanza patrística, reconoce en esta realidad el fundamento de la vida cristiana, **una existencia marcada por la dependencia de la gracia, la centralidad de la Palabra y la dirección constante del Espíritu Santo.**

De este modo, en la luz radiante de la Resurrección, la Iglesia no permanece anclada en la experiencia de la pérdida ni en la limitación de lo visible, sino que es impulsada

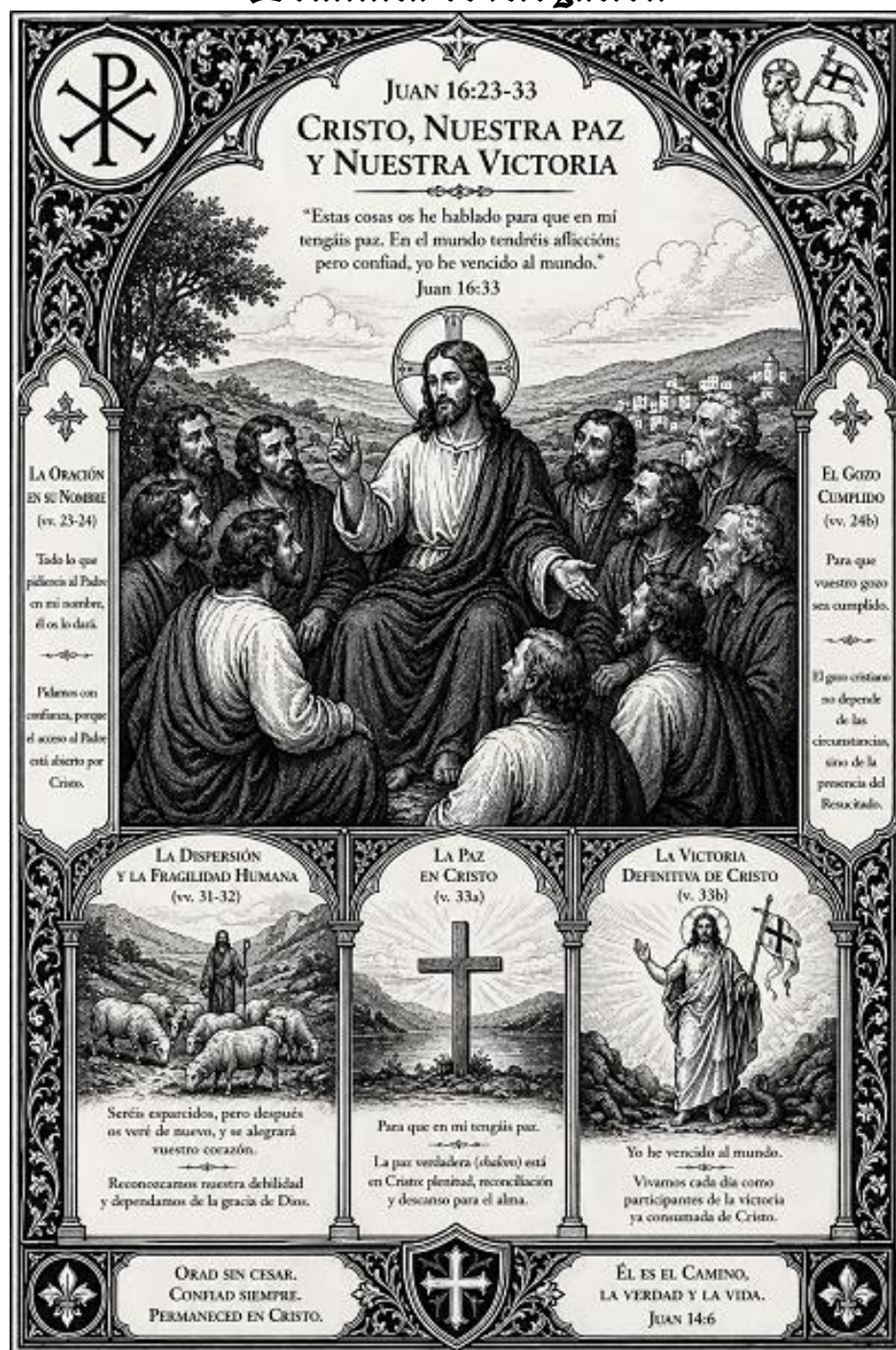
hacia una misión viva y dinámica, sostenida por la presencia eficaz del Espíritu y por la certeza de la victoria de Cristo. La comunidad de los creyentes, iluminada por la verdad y fortalecida por la gracia, avanza en medio de la historia con la convicción de que **el Señor resucitado reina, que el Espíritu guía y que el fin último de todas las cosas es la glorificación del Hijo en la plenitud del Reino eterno.**

Amén.



Pascua de Resurrección

Quinta Dominica después de Pascua, Comúnmente Llamada Dominica de Rogación



Juan 16:23-33

PENSAR EL BIEN, OBRAR EN CRISTO Y ORAR CON CONFIANZA: LA VIDA RENOVADA EN EL SEÑOR RESUCITADO

DEVOCIÓN PARA LA QUINTA DOMÍNICA DESPUÉS DE PASCUA, COMÚNMENTE LLAMADA DOMÍNICA DE ROGACIÓN

Oración Inicial:

Oh Dios eterno y todopoderoso, que en la resurrección de tu Hijo has inaugurado una vida nueva para tu pueblo, inclina nuestros corazones a la obediencia de tu Palabra y a la confianza en tu promesa; para que, guiados por tu Espíritu, vivamos como hijos de la luz y testigos de tu gracia; por Jesucristo nuestro Señor. Amén.

Colecta del Día:

OH Señor, de quien procede todo lo bueno; Concede a tus humildes siervos, que por medio de tu santa inspiración pensemos en lo bueno, y por tu dirección misericordiosa lo ejecutemos; mediante nuestro Señor Jesucristo. Amén.

Meditación:

La Colecta de la Domínica de Rogación formula, con notable precisión teológica, una antropología de la gracia en la que Dios es reconocido simultáneamente como origen fontal, norma reguladora y fin último de todo bien moral. No se limita a implorar auxilio divino como complemento de la acción humana, sino que confiesa, en un plano más radical, que la misma posibilidad de pensar rectamente (*recta cogitare*) es efecto de la *inspiratio* del Espíritu Santo, mientras que la ejecución efectiva del bien depende de la dirección continua de la providencia divina. Esta doble dinámica —iluminación interior y conducción exterior— se encuentra sólidamente enraizada en la revelación veterotestamentaria, donde la sabiduría no es conquista autónoma del entendimiento humano, sino don gratuito que procede de Dios y ordena el corazón conforme a su voluntad (cf. Proverbios 2:6; Salmo 143:10). De este modo, el querer y el obrar aparecen como dimensiones integradas en una misma economía de gracia.

En consonancia con esta tradición, la teología anglicana, particularmente en el Artículo X de los Treinta y Nueve Artículos, afirma que la voluntad humana, debilitada por la caída, no posee capacidad inherente para dirigirse hacia Dios sin la operación previa de la gracia preveniente. Esta enseñanza no anula la responsabilidad humana, sino que la sitúa en su verdadero marco ontológico, la cooperación del creyente no es principio autónomo, sino respuesta suscitada por la acción antecedente de Dios. Así, la Colecta no sólo orienta la praxis devocional, sino que establece un horizonte

doctrinal en el que toda rectitud —tanto en el pensamiento como en la acción— debe ser comprendida como participación real en la vida divina comunicada por gracia.

La Epístola de Santiago despliega esta misma verdad en el ámbito concreto de la existencia cristiana, mediante una crítica penetrante a toda forma de religiosidad que se agota en la recepción pasiva de la Palabra. El imperativo de ser **“hacedores de la palabra”** no introduce una tensión con la primacía de la gracia, sino que presupone su eficacia intrínseca, **la Palabra, una vez implantada (λόγος ἔμφυτος), opera transformativamente en el sujeto creyente, generando una praxis coherente con su contenido.** Esta perspectiva encuentra su antecedente en la teología del pacto del Antiguo Testamento, donde la escucha (σκηψή, *shema*) implica inseparablemente obediencia activa (cf. Deuteronomio 6:4-9). La revelación no es simplemente informativa, sino performativa, **exige una respuesta existencial que involucra la totalidad de la vida.**

Esta continuidad entre ambos testamentos alcanza su plenitud en la promesa profética de la interiorización de la ley (cf. Jeremías 31:33), donde la voluntad divina deja de percibirse como mandato externo para convertirse en principio interior de acción. La tradición patristica, especialmente en san Agustín, desarrolla esta intuición al afirmar que la gracia no sólo ilumina la inteligencia, sino que transforma la voluntad, haciendo posible aquello que ordena: **“Dios obra en nosotros el querer y el hacer” (cf. Epístula 194).** En este sentido, las obras no constituyen mérito independiente, sino manifestación visible de una vida interior renovada. Cuando Santiago define la religión pura en términos de misericordia activa y pureza moral, no propone un programa ético autónomo, sino una participación en la santidad misma de Dios, conforme a la vocación veterotestamentaria, **“Sed santos, porque yo soy santo” (Levítico 19:2; cf. Miqueas 6:8).**

El Evangelio según san Juan sitúa esta dinámica de la gracia en su dimensión más profunda, al insertarla en el misterio de la comunión trinitaria revelada en Cristo. La promesa de que el Padre concederá aquello que se pida en el nombre del Hijo no debe entenderse en clave instrumental o únicamente formal, sino ontológica y relacional. **Orar “en el nombre” (ἐν τῷ ὀνόματι μου) implica una participación real en la filiación del Verbo encarnado, mediante la cual el creyente es incorporado a su relación con el Padre.** Esta enseñanza no sólo prolonga, sino que plenifica la tradición veterotestamentaria de la invocación del Nombre divino (cf. Salmo 50:15), ahora mediada por la revelación definitiva del Logos.

En la espiritualidad anglicana, tal como se expresa en el *Libro de Oración Común*, la oración es comprendida como medio de gracia precisamente porque introduce al fiel en esta comunión viva, donde el deseo humano es progresivamente configurado según la voluntad de Dios. San Juan Crisóstomo, al comentar este pasaje, **subraya**

que la eficacia de la oración cristiana no radica en la intensidad del ruego, sino en su conformidad con el querer de Cristo, lo cual presupone una transformación interior operada por el Espíritu. En este horizonte, la paz prometida por el Señor no se reduce a una experiencia psicológica de serenidad, sino que constituye una participación en su victoria pascual sobre el mundo, **una paz escatológica que permanece incluso en medio de la tribulación, en consonancia con la promesa profética de una estabilidad fundada en Dios (cf. Isaías 26:3; Juan 14:27).**

De este modo, la Colecta, la Epístola y el Evangelio convergen en una síntesis teológica de notable coherencia, en la cual la vida cristiana aparece esencialmente como una existencia teónoma, es decir, determinada en su origen, desarrollo y consumación por la acción de Dios. El pensamiento recto, la acción justa y la oración confiada no constituyen esferas independientes, sino dimensiones integradas de una misma realidad, **la vida nueva que brota de la gracia pascual.** En el tiempo litúrgico de Pascua, esta verdad adquiere una densidad particular, pues **es el Cristo resucitado quien, por el Espíritu, habita en su Iglesia y actualiza en ella su propia obediencia filial.**

Así, el creyente no se limita a imitar externamente a Cristo, sino que participa ontológicamente de su vida, siendo configurado a su imagen mediante un proceso continuo de transformación. Toda su existencia —**intelectual, moral y espiritual**— queda, por tanto, asumida en el dinamismo de la redención, de modo que pensar, obrar y orar se convierten en expresiones concretas de una misma realidad, **la presencia viva de Dios que actúa en el alma y la conduce hacia la plenitud de la comunión con Él.**

Lectura Orante de la Palabra:

El apóstol Santiago nos exhorta con claridad, **“Sed hacedores de la palabra, y no tan solamente oidores”.** Esta amonestación no es una carga legalista, sino una invitación a participar en la vida transformadora de Dios. Como el espejo que revela nuestro rostro, la Palabra nos muestra quiénes somos delante de Dios. En el Antiguo Testamento, el justo es aquel que medita en la ley del Señor día y noche (Salmo 1), pero también el que anda en sus caminos. La tradición patristica ve en esta obediencia una respuesta de amor, **san Ireneo afirmaba que “la gloria de Dios es el hombre viviente” (Contra las Herejías, IV.20.7),** es decir, el hombre que vive conforme a la voluntad divina.

En el Evangelio, nuestro Señor Jesucristo nos llama a una confianza profunda: **“Pedid, y recibiréis, para que vuestro gozo sea cumplido”.** Esta promesa no elimina el sufrimiento, pues Él mismo advierte, **“En el mundo tendréis aflicción”.** Sin embargo, añade, **“Confiad, yo he vencido al mundo”.** Esta victoria pascual es el fundamento de nuestra esperanza. Como Israel clamaba en medio de la

angustia (cf. Éxodo 3:7-8), ahora la Iglesia clama en el nombre de Cristo, sabiendo que ha sido escuchada. La enseñanza anglicana sostiene que la paz de Cristo no es ausencia de conflicto, sino presencia de Dios en medio de él.

Así, la Palabra nos invita a una vida integrada, **escuchar, creer, obrar y orar**. No hay separación entre doctrina y vida, entre fe y práctica. Todo fluye de la gracia de Dios, que nos llama a vivir como pueblo redimido.

Preguntas para Reflexionar:

1. **Desde la Colecta:** ¿Reconozco que incluso mis buenos pensamientos provienen de la inspiración de Dios, o confío en mi propia sabiduría?
2. **Desde la Epístola:** ¿De qué manera concreta estoy siendo hacedor de la Palabra y no solo oyente?
3. **Desde el Evangelio:** ¿Mi vida de oración refleja una confianza real en Cristo, incluso en medio de la tribulación?

Aplicaciones Prácticas:

1. **Desde la Colecta:** Dedicar cada día un momento para pedir a Dios que ordene tus pensamientos, especialmente antes de tomar decisiones importantes.
2. **Desde la Epístola:** Practicar una obra concreta de misericordia esta semana (visitar, ayudar, consolar), como expresión viva de tu fe.
3. **Desde el Evangelio:** Cultivar una vida de oración perseverante, confiando en que el Padre escucha en el nombre de Cristo, aun cuando las respuestas no sean inmediatas.

Oración Final:

Oh Dios de toda bondad, que por tu Espíritu inspiras en nosotros el querer y el hacer, concédenos corazones dóciles a tu Palabra, manos diligentes en el bien y labios constantes en la oración. Haz que, en medio de las pruebas de este mundo, permanezcamos firmes en la paz de tu Hijo resucitado, quien ha vencido toda aflicción. Que nuestras vidas sean testimonio de tu gracia obrando en nosotros, para gloria de tu Nombre; por Jesucristo nuestro Señor.

Amén.

ORAR EN EL NOMBRE DEL RESUCITADO: GOZO CUMPLIDO Y PAZ VICTORIOSA EN MEDIO DE LA TRIBULACIÓN

SERMÓN PARA LA QUINTA DOMÍNICA DESPUÉS DE PASCUA, COMÚNMENTE LLAMADA DOMÍNICA DE ROGACIÓN

²³ En aquel día no me preguntaréis nada. De cierto, de cierto os digo, que todo cuanto pidiereis al Padre en mi nombre, os lo dará. ²⁴ Hasta ahora nada habéis pedido en mi nombre; pedid, y recibiréis, para que vuestro gozo sea cumplido. ²⁵ Estas cosas os he hablado en alegorías; la hora viene cuando ya no os hablaré por alegorías, sino que claramente os anunciaré acerca del Padre. ²⁶ En aquel día pediréis en mi nombre; y no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros, ²⁷ pues el Padre mismo os ama, porque vosotros me habéis amado, y habéis creído que yo salí de Dios. ²⁸ Salí del Padre, y he venido al mundo; otra vez dejo el mundo, y voy al Padre. ²⁹ Le dijeron sus discípulos: He aquí ahora hablas claramente, y ninguna alegoría dices. ³⁰ Ahora entendemos que sabes todas las cosas, y no necesitas que nadie te pregunte; por esto creemos que has salido de Dios. ³¹ Jesús les respondió: ¿Ahora creéis? ³² He aquí la hora viene, y ha venido ya, en que seréis esparcidos cada uno por su lado, y me dejaréis solo; mas no estoy solo, porque el Padre está conmigo. ³³ Estas cosas os he hablado para que en mí tengáis paz. En el mundo tendréis aflicción; pero confiad, yo he vencido al mundo. (*Juan 16:23-33*)

“No dice simplemente ‘pedid’, sino ‘pedid en mi nombre’, para mostrar que todo cuanto se concede es por medio de Él, y que nuestra confianza no descansa en nosotros, sino en su mediación” (San Juan Crisóstomo, *Homilías sobre el Evangelio de Juan*, Hom. 79).

“El gozo que promete no es de este siglo, sino aquel que nadie puede quitar, porque tiene su raíz en la eternidad” (San Agustín, *Tractatus in Ioannem*, 102.5).

Introducción:

El discurso de despedida consignado en el Evangelio según san Juan alcanza, en este pasaje (Juan 16:23-33), una de sus formulaciones teológicas más densas y estructuralmente decisivas, en la que la inminencia de la Pasión no introduce ruptura alguna en la revelación, sino que la conduce hacia su inteligibilidad más plena. El umbral entre la cruz y la resurrección no constituye, por tanto, un momento de discontinuidad, sino el punto de convergencia donde la misión del Hijo se revela en su sentido definitivo, **la instauración de una comunión filial entre Dios y el hombre, mediada por la obra redentora de Cristo y actualizada por la acción del Espíritu**. En este horizonte, la aparente retirada de Jesús no debe interpretarse como ausencia, sino como transformación cualitativa de su presencia,

que deja de ser circunscrita y visible para devenir interior, universal y eficaz en la vida de la Iglesia.

Las afirmaciones de Cristo relativas a la oración **"en su nombre"**, al gozo que alcanza su plenitud y a la paz que subsiste en medio de la tribulación, no constituyen elementos aislados dentro del discurso, sino que configuran una unidad teológica orgánica que brota directamente del acontecimiento pascual. La oración, en cuanto participación en la mediación del Hijo; el gozo, en cuanto fruto de la comunión restaurada; y la paz, en cuanto expresión de la victoria sobre el mundo, se articulan como dimensiones inseparables de la vida nueva inaugurada por la resurrección. Así, el texto no sólo ofrece consuelo ante la inminencia de la dispersión de los discípulos, sino que establece las coordenadas fundamentales de la existencia cristiana en el tiempo de la Iglesia.

En el marco litúrgico de la Quinta Domínica después de Pascua, tradicionalmente denominada Domínica de Rogación, esta enseñanza adquiere una resonancia particularmente significativa. La Iglesia, situada entre la celebración de la Resurrección y la expectativa de la Ascensión, es convocada a intensificar la práctica de la oración no como expresión de incertidumbre, sino como ejercicio de una confianza fundada en la obra consumada de Cristo. La súplica cristiana, en este contexto, no emerge de la carencia, sino de la participación en la plenitud redentora ya realizada. Esta perspectiva encuentra su continuidad en la tradición veterotestamentaria de la invocación del Nombre del Señor, donde clamar a Dios implicaba reconocer su soberanía y fidelidad (cf. Joel 2:32; Salmo 145:18); sin embargo, en el Nuevo Testamento, **dicha invocación alcanza su forma definitiva al ser mediada por el Hijo, en quien el Nombre divino se ha revelado plenamente (cf. Juan 17:6).**

El eje interpretativo del pasaje se concentra en la expresión *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* (*en ekeinē tē hēméra*, **"en aquel día"**), la cual no debe ser reducida a una referencia temporal inmediata, sino comprendida como una categoría teológica de carácter escatológico. Este "día" designa el tiempo inaugurado por la glorificación de Cristo —**su muerte, resurrección y exaltación**— y prolongado en la historia mediante la acción del Espíritu Santo. En él se consuma el tránsito desde una economía de revelación mediada por figuras y alegorías hacia la manifestación directa del Padre en el Hijo (cf. Números 12:6-8; Juan 1:18). La claridad prometida por Cristo no es puramente conceptual, sino relacional, **implica una nueva forma de conocimiento que surge de la comunión viva con Dios.**

Esta transformación comporta, asimismo, una reconfiguración radical del acceso a Dios. Mientras que en la economía antigua dicho acceso estaba regulado por estructuras culturales y mediaciones sacrificiales, ahora se establece una relación inmediata, aunque no autónoma, fundada en la mediación perfecta de Cristo como sumo sacerdote (cf. Hebreos 10:19-22). La declaración de Jesús de que **"el Padre**

mismo os ama” introduce una dimensión de extraordinaria profundidad teológica, **el amor divino, que en el Antiguo Testamento se manifestaba en la elección y la alianza, se revela ahora como el fundamento directo de la relación del creyente con Dios, en virtud de su unión con el Hijo.**

Desde esta perspectiva, la oración en el nombre de Cristo, el gozo cumplido y la paz victoriosa no deben ser considerados como realidades independientes, sino como expresiones integradas de la participación en la vida del Resucitado. La teología anglicana, fiel a la Escritura y en continuidad con la tradición patristica, reconoce en esta participación el principio constitutivo de la vida cristiana, **una existencia que no se origina en la iniciativa humana, sino en la gracia soberana de Dios, y que se despliega en la confianza filial, la obediencia perseverante y la esperanza escatológica.**

De este modo, el pasaje no sólo instruye a la Iglesia en la práctica de la oración, sino que la sitúa ontológicamente en el dinamismo de la Pascua, donde la victoria de Cristo sobre el mundo —**“yo he vencido al mundo”** (ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον)— se convierte en el fundamento inquebrantable de su vida, su misión y su testimonio. **La Domínica de Rogación, por tanto, no es simplemente una invitación a orar, sino una convocación a orar desde la certeza de la victoria, desde la plenitud del gozo y desde la paz que trasciende toda tribulación, en comunión viva con el Hijo y en la presencia amorosa del Padre.**

1. La Oración en el Nombre de Cristo: Participación en la Filiación del Hijo (vv. 23-27). ²³ En aquel día no me preguntaréis nada. De cierto, de cierto os digo, que todo cuanto pidiereis al Padre en mi nombre, os lo dará. ²⁴ Hasta ahora nada habéis pedido en mi nombre; pedid, y recibiréis, para que vuestro gozo sea cumplido. ²⁵ Estas cosas os he hablado en alegorías; la hora viene cuando ya no os hablaré por alegorías, sino que claramente os anunciaré acerca del Padre. ²⁶ En aquel día pediréis en mi nombre; y no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros, ²⁷ pues el Padre mismo os ama, porque vosotros me habéis amado, y habéis creído que yo salí de Dios”.

El pasaje que introduce esta primera sección del sermón se sitúa en el corazón del discurso de despedida, donde Cristo, en la inmediatez de su glorificación, redefine de manera radical la naturaleza, el fundamento y el alcance de la oración. Lejos de ofrecer una simple instrucción devocional, el Señor establece una transformación estructural en la relación entre Dios y el creyente, en virtud de su obra redentora. La oración deja de estar configurada por la distancia, la mediación tipológica o la incertidumbre propia de la economía antigua, **para convertirse en una expresión directa de comunión filial, fundada en la participación real del creyente en la relación del Hijo con el Padre.**

Esta reconfiguración no puede comprenderse adecuadamente sin atender al carácter escatológico del lenguaje empleado por Cristo. La reiteración de la fórmula **“en aquel día”** (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ) señala la irrupción de un nuevo orden teológico inaugurado por la Pascua, en el cual las categorías anteriores de acceso a Dios son superadas por la mediación perfecta del Hijo. Así, la oración cristiana no se limita a ser un acto religioso entre otros, sino que **constituye una participación efectiva en la vida trinitaria, en la que el creyente, incorporado a Cristo por la fe, es introducido en la intimidad misma del Padre.**

En este contexto, la expresión **“en mi nombre”** adquiere una densidad teológica que trasciende toda comprensión formal o lingüística. No se trata de una fórmula añadida a la petición, sino de una realidad ontológica que implica conformidad con la persona, la obra y la voluntad del Hijo. **Orar en el nombre de Cristo es orar desde Cristo, es decir, desde una identidad transformada por la gracia, en la cual los deseos humanos son progresivamente ordenados según el querer divino.** Esta enseñanza encuentra su fundamento en la revelación veterotestamentaria del Nombre como expresión de la presencia y autoridad de Dios (cf. Éxodo 3:14), ahora plenamente manifestada en la encarnación del Verbo.

Al mismo tiempo, Cristo introduce una afirmación de extraordinaria profundidad, **“el Padre mismo os ama”**. Con esta declaración, se disipa toda concepción de la mediación como un obstáculo o una interposición entre Dios y el hombre. Por el contrario, la mediación del Hijo revela y comunica el amor eterno del Padre, haciendo posible una relación caracterizada no por el temor servil, sino por la confianza filial. Esta transición encuentra su continuidad en la economía del Antiguo Testamento, donde el amor de Dios se manifiesta en su fidelidad al pacto (cf. Deuteronomio 7:7-8), **pero alcanza aquí su expresión definitiva en la comunión personal con el Hijo.**

De este modo, los versículos 23-27 no sólo instruyen sobre el modo de orar, sino que revelan la identidad misma del creyente como hijo en el Hijo. La oración cristiana, en consecuencia, no es un acto aislado de piedad, sino la expresión viva de una relación transformada, en la que el acceso a Dios, el gozo cumplido y la certeza del amor divino convergen en una misma realidad, **la participación en la vida del Resucitado.** En el marco de la Dominica de Rogación, esta enseñanza adquiere una relevancia particular, pues convoca a la Iglesia a orar no desde la carencia, sino **desde la plenitud de la comunión ya inaugurada en Cristo.**

1.1. La novedad escatológica de la oración (v. 23a).

La declaración de Cristo —οὐκ ἐρωτήσετε οὐδέν (ouk erōtēsete oudén, **“no me preguntaréis nada”**)— introduce una inflexión decisiva en la comprensión de la relación entre el discípulo y su Señor, señalando una transición cualitativa dentro de la economía de la revelación. El verbo ἐρωτάω (erōtāō), que en el uso joánico puede

denotar tanto el acto de interrogar como el de solicitar o suplicar, aparece aquí en futuro indicativo, sugiriendo no una mera cesación funcional del preguntar, sino la superación de una condición previa caracterizada por la incertidumbre, la mediación indirecta y la comprensión fragmentaria. La negación enfática οὐκ... οὐδέν refuerza la totalidad del cambio, **aquello que antes requería interrogación constante será ahora iluminado por una claridad derivada del acontecimiento pascual y de la acción del Espíritu de verdad (cf. Juan 16:13).**

Esta afirmación debe leerse a la luz de la expresión escatológica implícita en el contexto inmediato: ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ("**en aquel día**"), que designa no simplemente un momento cronológico, sino el tiempo inaugurado por la muerte, resurrección y glorificación de Cristo. En este "**día**", la relación con Dios deja de estar mediada por signos velados o por una comprensión incipiente, para convertirse en una comunión directa, inteligible y espiritualmente participada. De este modo, la oración ya no se configura como búsqueda en medio de la oscuridad, sino como respuesta consciente dentro de una revelación plenamente otorgada.

En el horizonte del Antiguo Testamento, el acceso a Dios estaba rigurosamente estructurado por mediaciones culturales, particularmente el sacerdocio levítico y el sistema sacrificial, cuyo momento culminante se expresaba en el rito del Día de la Expiación (cf. Levítico 16). Allí, el sumo sacerdote ingresaba al Lugar Santísimo una vez al año, representando al pueblo ante la presencia divina, en un acto que evidenciaba simultáneamente la cercanía de Dios y la imposibilidad de un acceso inmediato. **Este orden simbólico, aunque instituido por Dios, señalaba su propia provisionalidad, anticipando una mediación definitiva.**

El cumplimiento de esta expectativa se realiza en Cristo, cuya muerte es interpretada por los evangelistas como el acto que desgarrar el velo del templo (cf. Mateo 27:51), eliminando la separación cultural y abriendo un acceso nuevo y vivo a la presencia de Dios. El testimonio del Nuevo Testamento desarrolla esta realidad en términos sacerdotales y existenciales, **el creyente, unido a Cristo, no sólo tiene acceso al Padre, sino que es introducido en una relación filial que transforma la naturaleza misma de la oración (cf. Hebreos 4:14-16; 10:19-22).** Así, la cesación del "**preguntar**" no implica silencio, sino plenitud: la oración deja de ser tentativa y se convierte en participación consciente en la comunión divina.

En consecuencia, la novedad escatológica de la oración consiste en que el creyente ya no se aproxima a Dios desde la distancia, sino desde la incorporación al Hijo, en quien toda revelación ha sido consumada. La incertidumbre que caracterizaba la búsqueda anterior **es sustituida por la certeza que brota de la obra redentora, de modo que la oración cristiana se configura como un acto de confianza filial, sostenido por la mediación perfecta de Cristo y la iluminación interior del Espíritu.**

Pregunta escudriñadora:

¿Permanece mi vida de oración condicionada por la percepción de un Dios distante, o se fundamenta en la certeza del acceso pleno inaugurado en Cristo?

Aplicación práctica:

Ejercitar una espiritualidad de oración arraigada en la revelación consumada, acercándonos con libertad y reverencia al trono de la gracia, no desde la duda, sino desde la confianza que brota de la obra sacerdotal de Cristo (cf. Hebreos 4:16).

1.2. Pedir en el nombre de Cristo: conformidad con su voluntad (vv. 23b-24).

El mandato de Cristo —*αἰτήσητε ἐν τῷ ὀνόματί μου* (*aitēsēte en tō onómati mou*, **"pedid en mi nombre"**)— constituye una de las formulaciones más densas de la teología de la oración en el Nuevo Testamento, en la que convergen cristología, soteriología y espiritualidad. El verbo *αἰτέω* (*aitéō*), en subjuntivo aoristo, no expresa una acción simplemente repetitiva o formal, sino una petición que brota de una relación viva y consciente con Dios. La construcción preposicional *ἐν τῷ ὀνόματί μου* no debe interpretarse en sentido instrumental superficial, como si se tratara de una fórmula añadida al final de la oración, sino en clave ontológica y participativa, **indica el ámbito en el cual se realiza la petición, es decir, la comunión real con la persona del Hijo.**

El término *ὄνομα* (*ónoma*, **"nombre"**) posee en la tradición bíblica una densidad teológica que trasciende la mera designación verbal, pues expresa la identidad, la presencia activa y la autoridad de quien lo porta. En el contexto veterotestamentario, el Nombre de Dios revela su ser y su fidelidad al pacto (cf. Éxodo 3:14; 34:5-7), siendo invocado como garantía de su acción salvadora (cf. Salmo 20:7). **Pedir en el nombre de Cristo implica, por tanto, orar desde la revelación plena de Dios en el Hijo, participando de su identidad filial y de su obediencia perfecta.** No se trata de alinear externamente las palabras con una fórmula, sino de conformar interiormente la voluntad humana con el querer divino manifestado en Cristo.

Esta dimensión se ilumina aún más cuando se considera el propósito explícito de la promesa: *ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾗ πληρωμένη* (*hína hē charà hymōn ē peplērōménē*, **"para que vuestro gozo sea cumplido"**). El participio perfecto pasivo *πληρωμένη* (*peplērōménē*, **"plenamente colmado"**) indica una acción completada cuyos efectos permanecen, subrayando que la plenitud del gozo no es resultado de la autosatisfacción humana, sino don divino establecido de manera estable y duradera. Este gozo no se identifica con estados emocionales transitorios, sino con la participación en la comunión restaurada entre el creyente y Dios,

conforme a la promesa veterotestamentaria de la alegría escatológica en la presencia divina (cf. Salmo 16:11; Isaías 12:3).

En el conjunto del Nuevo Testamento, esta enseñanza encuentra resonancia en la doctrina apostólica de la conformidad con Cristo como criterio de la oración eficaz. El apóstol Pablo exhorta a una transformación del entendimiento (*μεταμορφοῦσθε*, Romanos 12:2) que permita discernir la voluntad de Dios, mientras que la tradición joánica insiste en que la confianza en la oración está condicionada por la permanencia en Cristo y la conformidad con su querer (cf. 1 Juan 5:14-15). Así, pedir en el nombre de Cristo no es un privilegio desligado de la vida espiritual, sino **la expresión de una existencia que ha sido progresivamente configurada por la Palabra y el Espíritu.**

De este modo, la oración cristiana se revela como un acto profundamente teológico, **no consiste en la proyección de deseos autónomos hacia Dios, sino en la recepción y articulación de un querer transformado por la gracia.** En ella, el creyente no busca imponer su voluntad, sino participar en la voluntad del Hijo, de modo que su súplica se convierte en un eco de la obediencia perfecta de Cristo al Padre. Así se comprende que la plenitud del gozo no sea consecuencia de la obtención de bienes particulares, **sino de la comunión misma con Dios, en la cual todo deseo encuentra su orden y su cumplimiento.**

Pregunta escudriñadora:

¿Se configuran mis peticiones según la voluntad revelada de Cristo, o permanecen centradas en la autosatisfacción de mis propios deseos?

Aplicación práctica:

Ordenar la vida de oración conforme al testimonio de la Escritura, cultivando una mente renovada por la Palabra y una voluntad alineada con Cristo, de modo que nuestras peticiones expresen no solo lo que deseamos, sino aquello que Dios, en su sabiduría, ha determinado como verdaderamente bueno (cf. Romanos 12:2).

1.3. El amor del Padre como fundamento de la oración (vv. 25-27)

La afirmación de Cristo —*αὐτὸς γὰρ ὁ πατήρ φιλεῖ ὑμᾶς* (*autòs gar ho patēr philei hymâs*, **"porque el Padre mismo os ama"**)— constituye una de las declaraciones más íntimas y teológicamente decisivas del discurso de despedida, al revelar el fundamento último de la oración cristiana. El uso enfático del pronombre *αὐτός* (*autós*, **"mismo"**) subraya que no existe distancia ni resistencia en el corazón del Padre hacia los creyentes, **desarticulando toda concepción de una mediación que deba persuadir a un Dios renuente.** El verbo *φιλέω* (*philéō*), que expresa un amor de cercanía, afecto y comunión personal, introduce un matiz relacional que

complementa y profundiza la comprensión más amplia del amor divino (*ἀγάπη*), destacando la dimensión de intimidad y reciprocidad que caracteriza la relación entre el Padre y aquellos que están en el Hijo.

Esta declaración no anula la mediación de Cristo, sino que la sitúa en su contexto correcto, **la obra del Hijo no tiene como finalidad cambiar la disposición del Padre, sino manifestarla plenamente y hacerla eficaz en la historia de la salvación**. En términos joánicos, el amor del Padre es el origen de la misión del Hijo (cf. Juan 3:16), y la comunión con este amor se realiza mediante la fe, **“porque vosotros me habéis amado, y habéis creído que yo salí de Dios”**. Aquí, los verbos *πεφιλῆκατε* (*pephilēkate*, **“habéis amado”**) y *πεπιστεύκατε* (*pepisteúkate*, **“habéis creído”**), ambos en perfecto, indican acciones pasadas con efectos presentes duraderos, subrayando que la relación con Cristo no es episódica, sino constitutiva de la identidad del creyente.

En el horizonte del Antiguo Testamento, el amor de Dios se manifiesta primordialmente en su fidelidad al pacto, no como respuesta a méritos humanos, sino **como expresión de su libre elección (cf. Deuteronomio 7:7-8)**. Este amor, designado frecuentemente por el término hebreo *hesed*, combina **fidelidad, misericordia y compromiso irrevocable**. Sin embargo, aunque real, esta relación estaba mediada por estructuras culturales y por una revelación progresiva que no alcanzaba aún la plenitud de la comunión filial. En Cristo, esta economía alcanza su consumación, **el amor que antes se experimentaba en clave corporativa y tipológica se revela ahora en forma personal y directa, permitiendo al creyente acceder a Dios no sólo como Señor del pacto, sino como Padre**.

El Nuevo Testamento desarrolla esta realidad en términos de adopción y participación en la vida trinitaria. El apóstol Pablo afirma que el Espíritu clama en el corazón del creyente **“Abba, Padre” (cf. Romanos 8:15)**, indicando que la oración cristiana no es simplemente un acto devocional, sino la expresión de una identidad transformada. De igual modo, la tradición joánica insiste en que el amor a Cristo y la fe en su origen divino constituyen la condición de esta comunión (cf. 1 Juan 4:16). Así, **la oración deja de ser un intento de acceder a Dios desde la distancia y se convierte en el ejercicio natural de una relación ya establecida por la gracia**.

En consecuencia, el fundamento de la oración no reside en la intensidad del deseo humano ni en la perfección de la expresión verbal, **sino en la realidad objetiva del amor del Padre revelado en el Hijo y comunicado por el Espíritu**. Esta certeza transforma radicalmente la disposición interior del creyente, **el temor servil cede ante la confianza filial, y la incertidumbre es sustituida por una seguridad que no se apoya en la propia dignidad, sino en la fidelidad**

divina. Orar, en este sentido, es entrar conscientemente en la corriente del amor trinitario, donde la súplica se convierte en comunión y la petición en participación.

Pregunta escudriñadora:

¿Se configura mi vida espiritual desde la certeza del amor paternal de Dios, o permanece condicionada por una percepción de distancia y temor?

Aplicación práctica:

Cultivar una espiritualidad filial arraigada en la revelación del amor del Padre, de modo que la oración brote no de la ansiedad o la autosuficiencia, sino de la confianza serena en aquel que, en Cristo, ya ha dispuesto su corazón hacia nosotros con benevolencia eterna.

2. La Revelación Plena del Padre en el Hijo (vv. 28-30). ²⁸ Salí del Padre, y he venido al mundo; otra vez dejo el mundo, y voy al Padre. ²⁹ Le dijeron sus discípulos: He aquí ahora hablas claramente, y ninguna alegoría dices. ³⁰ Ahora entendemos que sabes todas las cosas, y no necesitas que nadie te pregunte; por esto creemos que has salido de Dios. ³¹ Jesús les respondió: ¿Ahora creéis?"

El desarrollo del discurso joánico alcanza en estos versículos una formulación de singular densidad cristológica, en la que Cristo articula, con claridad progresiva, el origen, la misión y la consumación de su obra redentora. La afirmación "**Salí del Padre, y he venido al mundo; otra vez dejo el mundo, y voy al Padre**" condensa en una sola expresión el movimiento descendente y ascendente del Verbo eterno, revelando no solo la preexistencia del Hijo, sino también la finalidad teleológica de la encarnación, la restauración de la comunión entre Dios y el hombre mediante su retorno glorificado al Padre. Este dinamismo, que abarca desde la eternidad hasta la historia y de la historia a la gloria, constituye el eje interpretativo desde el cual debe comprenderse la revelación cristiana en su totalidad.

A diferencia de las manifestaciones divinas en el Antiguo Testamento, caracterizadas por su carácter parcial, simbólico y transitorio, la revelación en Cristo posee un carácter definitivo y pleno. Las teofanías veterotestamentarias —aunque verdaderas— operaban como anticipaciones tipológicas que señalaban hacia una manifestación superior (cf. Génesis 18; Éxodo 33:18-23). En contraste, la encarnación del Hijo no es una mera aparición, sino la autocomunicación personal de Dios en la historia, en quien "**habita corporalmente toda la plenitud de la Deidad**" (cf. **Colosenses 2:9**). Por ello, el retorno de Cristo al Padre no implica la cesación de la revelación, sino su consumación y universalización mediante la mediación del Espíritu.

La reacción de los discípulos, al afirmar que ahora comprenden y creen, introduce una dimensión crítica en el texto, la tensión entre la claridad objetiva de la revelación y la capacidad subjetiva de aprehenderla plenamente. Su confesión, aunque sincera, revela una fe aún incipiente, marcada por la inmediatez de la comprensión intelectual más que por la profundidad de una adhesión probada. La respuesta de Jesús —“¿Ahora creéis?”— no niega la autenticidad de su fe, pero la sitúa en el horizonte de una purificación necesaria, que tendrá lugar en el contexto de la pasión, la dispersión y, finalmente, la restauración pascual.

En este sentido, el pasaje no solo presenta una cristología elevada, sino también una pedagogía espiritual, **la revelación divina, aun cuando es objetiva y perfecta en Cristo, requiere un proceso de asimilación progresiva en el creyente, mediado por la experiencia, la prueba y la acción del Espíritu Santo**. Así, la fe verdadera no se reduce al reconocimiento intelectual de una verdad revelada, sino que se configura como una adhesión existencial que persevera incluso cuando la evidencia sensible parece contradecirla.

En el marco de la Dominica de Rogación, esta enseñanza adquiere una relevancia particular, pues orienta la oración no sólo hacia la petición confiada, sino también hacia la maduración de la fe. Orar en este contexto implica reconocer a Cristo como la revelación plena y suficiente del Padre, al tiempo que se suplica la gracia de una fe que trascienda la comprensión inicial y se afirme en la fidelidad divina. De este modo, **la Iglesia es llamada no solo a confesar que Cristo ha salido de Dios, sino a vivir en la certeza transformadora de que en Él ha sido plenamente revelado el misterio del Padre**.

2.1. La procedencia y misión del Hijo (v. 28)

La declaración de Cristo —*ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα* (*exélthon parà tou patrós kai elélytha eis tòn κόσμον; pάλin aphíēmi tòn κόσμον kai poreúomai pròs tòn patéra*, **“salí del Padre y he venido al mundo; otra vez dejo el mundo y voy al Padre”**)— constituye una síntesis teológica de extraordinaria densidad, en la que se articula el movimiento total de la economía de la salvación. El verbo *ἐξῆλθον* (*exélthon*, **“salí”**), en aoristo, no describe simplemente un origen temporal, sino que remite a la procedencia eterna del Hijo desde el Padre, afirmando implícitamente su preexistencia y su relación intratrinitaria. La expresión *παρὰ τοῦ πατρὸς* (*parà tou patrós*) indica no solo procedencia, sino comunión íntima y coexistencia personal, subrayando que **el Hijo no es una criatura enviada, sino aquel que comparte la misma naturaleza divina**.

El segundo movimiento —*ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον* (*elélytha eis tòn κόσμον*, **“he venido al mundo”**)— emplea el perfecto, lo cual indica una acción pasada con efectos permanentes, destacando que la encarnación no es un evento transitorio,

sino una realidad cuyas consecuencias permanecen en la historia de la salvación. Aquí se expresa el misterio del *Logos* encarnado (cf. Juan 1:14), en quien la trascendencia divina asume la condición humana sin perder su identidad divina. **Este descenso no implica disminución, sino condescendencia redentora, mediante la cual Dios se hace accesible en términos históricos y personales.**

El tercer y cuarto elementos —*ἀφίημι τὸν κόσμον* (“**dejo el mundo**”) y *πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα* (“**voy al Padre**”)— completan el arco narrativo de la misión del Hijo. El verbo *ἀφίημι* (*aphiēmi*) sugiere no abandono, sino transición deliberada, mientras que *πορεύομαι* (*poreúomai*) indica un retorno activo y voluntario. Este retorno no es un simple regreso al estado previo, sino la consumación de la obra redentora mediante la exaltación del Hijo, **que incluye su muerte, resurrección y ascensión (cf. Filipenses 2:6-11). Así, el movimiento descendente (misión) y ascendente (glorificación) no son eventos aislados, sino dimensiones integradas de un único designio salvífico.**

En el contexto del Antiguo Testamento, este patrón encuentra analogías parciales en las teofanías, donde Dios se manifiesta en formas visibles y luego se retira (cf. Génesis 18; Éxodo 3). Sin embargo, tales manifestaciones eran episódicas y simbólicas, destinadas a preparar al pueblo para una revelación más plena. En contraste, la encarnación del Hijo constituye la autocomunicación definitiva de Dios, en la cual **lo invisible se hace visible de manera permanente (cf. Juan 1:18). Lo que antes era anticipación tipológica alcanza aquí su cumplimiento ontológico.**

El Nuevo Testamento profundiza esta verdad al presentar a Cristo como el mediador único y suficiente entre Dios y los hombres (cf. 1 Timoteo 2:5), en quien converge la revelación plena del Padre y la reconciliación efectiva del mundo. Su procedencia divina garantiza la veracidad de su revelación, mientras que su misión encarnada asegura la eficacia de su obra redentora. De este modo, conocer a Cristo no es simplemente acceder a una enseñanza sobre Dios, sino participar en la revelación misma de Dios en su plenitud.

En consecuencia, este versículo no solo describe el itinerario del Hijo, sino que establece el fundamento de la fe cristiana, la certeza de que en Cristo Dios ha hablado de manera definitiva y ha actuado eficazmente para la salvación. **La procedencia eterna, la encarnación histórica y el retorno glorioso constituyen un único acto divino mediante el cual el Padre se da a conocer y reconcilia al mundo consigo mismo.**

Pregunta escudriñadora:

¿Reconozco en Cristo la revelación plena, suficiente y definitiva de Dios, o busco aún mediaciones que pretendan complementar su obra?

Aplicación práctica:

Afianzar la fe en la suficiencia absoluta de Cristo como revelador y mediador del Padre, orientando toda comprensión teológica y toda práctica espiritual hacia su persona, en quien Dios ha dicho su palabra final y ha consumado la redención.

2.2. La fe imperfecta de los discípulos (vv. 29-30).

La reacción de los discípulos —*νῦν οἶδμεν ὅτι πάντα οἶδας... ἐν τούτῳ πιστεύομεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες* (*nýn oídamen hótí pánta oídas... en toutō pisteúomen hótí apò theoû exēlthes*, **"ahora sabemos que sabes todas las cosas... por esto creemos que has salido de Dios"**)— expresa una confesión que, aunque teológicamente correcta en su formulación, revela una comprensión aún incipiente en su profundidad. El adverbio *νῦν* (*nýn*, "ahora") indica una percepción inmediata de claridad, mientras que el verbo *οἶδμεν* (*oídamen*, "sabemos") sugiere un conocimiento adquirido que los discípulos consideran suficiente. Sin embargo, este conocimiento permanece en el ámbito de la aprehensión intelectual, sin haber sido todavía probado en la experiencia de la cruz.

El verbo *πιστεύομεν* (*pisteúomen*, "creemos") se sitúa aquí en presente, indicando una adhesión real, pero no necesariamente consolidada. La estructura de la frase muestra que la fe de los discípulos se apoya en la evidencia de la omnisciencia de Cristo —**"sabes todas las cosas"** (*πάντα οἶδας, pánta oídas*)—, lo cual, si bien es un reconocimiento válido de su identidad divina, no alcanza aún la madurez que implica confiar en Él incluso cuando su obra se manifiesta en formas paradójicas, como la humillación y la muerte. Así, el texto pone de relieve la diferencia entre **una fe que nace de la comprensión inmediata y aquella que ha sido purificada por la prueba.**

Esta tensión encuentra resonancia en el testimonio del Antiguo Testamento, donde el pueblo de Israel, aun habiendo sido testigo de las obras poderosas de Dios, muestra repetidamente una fe inestable frente a las dificultades (cf. Éxodo 14:11-12; Números 14:1-4). El conocimiento de los actos divinos no garantizaba una confianza perseverante, evidenciando que la verdadera fe no se reduce a la constatación de hechos, sino que implica una adhesión continua a la fidelidad de Dios. **De manera análoga, los discípulos, a pesar de su cercanía con Cristo, aún no han interiorizado plenamente el sentido redentor de su misión.**

El Nuevo Testamento desarrolla esta pedagogía de la fe al mostrar que la verdadera comprensión de Cristo solo se alcanza a la luz de la resurrección y mediante la acción

iluminadora del Espíritu Santo (cf. Lucas 24:25-27, 44-45; Juan 20:9). La fe apostólica, que en este momento aparece como incipiente, será posteriormente fortalecida y confirmada a través de la experiencia pascual y la efusión del Espíritu en Pentecostés. Así, el proceso de maduración espiritual no niega la autenticidad de la fe inicial, sino que la conduce hacia su plenitud mediante la prueba y la revelación progresiva.

En consecuencia, este pasaje no desacredita la confesión de los discípulos, sino que la sitúa dentro de un proceso dinámico en el que la fe debe ser purificada de su dependencia de la evidencia inmediata y arraigarse en la fidelidad de Dios. La pregunta implícita que emerge del texto no es si los discípulos creen, sino **si su fe será capaz de sostenerse cuando las circunstancias contradigan sus expectativas.**

Pregunta escudriñadora:

¿Reducen mis convicciones espirituales a un conocimiento intelectual, o se manifiestan como una fe que permanece firme incluso en medio de la prueba?

Aplicación práctica:

Cultivar una fe que, más allá de la comprensión conceptual, se fortalezca en la obediencia y la perseverancia, reconociendo que la madurez espiritual se alcanza no solo mediante la claridad doctrinal, sino a través de la fidelidad en medio de las pruebas que Dios permite para afirmar nuestra confianza en Él.

3. La Paz de Cristo en Medio de la Tribulación (vv. 31-33). ³¹ Jesús les respondió: ¿Ahora creéis? ³² He aquí la hora viene, y ha venido ya, en que seréis esparcidos cada uno por su lado, y me dejaréis solo; mas no estoy solo, porque el Padre está conmigo. ³³ Estas cosas os he hablado para que en mí tengáis paz. En el mundo tendréis aflicción; pero confiad, yo he vencido al mundo.”

El pasaje que culmina esta sección del discurso de despedida introduce una de las tensiones más profundas de la existencia cristiana, **la coexistencia entre la fragilidad humana y la certeza de la victoria divina.** Cristo, al interpelar a sus discípulos con la pregunta “¿Ahora creéis?”, no cuestiona simplemente la autenticidad de su fe, sino que la sitúa en el umbral de una prueba decisiva que revelará sus límites. La inminente dispersión, anticipada con el verbo *σκορπισθήσεσθε* (*skorpisthēsēsthe*, “**seréis esparcidos**”), no es un accidente histórico, sino la manifestación concreta de la debilidad humana frente al escándalo de la cruz, en continuidad con el testimonio profético de Zacarías 13:7. De este modo, el texto no idealiza al discípulo, sino que lo presenta en su condición real, vulnerable, inconstante y necesitado de gracia.

Sin embargo, esta constatación de la fragilidad no constituye el centro último del mensaje, sino el trasfondo sobre el cual resplandece la fidelidad inquebrantable de Cristo. Aun cuando los discípulos lo abandonan, Él afirma con absoluta certeza, **“no estoy solo, porque el Padre está conmigo”**. Esta declaración no solo revela la comunión intratrinitaria que sostiene la misión del Hijo, sino que establece el fundamento ontológico de la esperanza cristiana, **la obra redentora no depende de la consistencia del hombre, sino de la fidelidad de Dios**. En este sentido, la soledad de Cristo en la pasión no implica abandono divino, sino el cumplimiento de la voluntad del Padre en perfecta obediencia.

Sobre esta base, el Señor introduce la promesa de la paz, **“para que en mí tengáis paz”** (ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε). Esta paz no debe entenderse en términos simplemente psicológicos o circunstanciales, sino como una realidad escatológica que brota de la unión con Cristo. En continuidad con el concepto veterotestamentario de *shalom* (cf. Isaías 26:3), **se trata de una plenitud integral que abarca la reconciliación con Dios, la estabilidad interior y la esperanza futura**. La localización de esta paz **“en mí”** subraya su carácter cristológico, no es un estado autónomo del alma, sino una participación en la vida del Resucitado.

Finalmente, la declaración **“yo he vencido al mundo”** (ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον) introduce el fundamento definitivo de esta paz. El uso del perfecto *νενίκηκα* (*neníkēka*) indica una victoria ya consumada cuyos efectos permanecen de manera continua. Esta victoria no se limita a un triunfo moral o ejemplar, sino que constituye la derrota efectiva del sistema de oposición a Dios, anticipada desde la promesa primigenia de Génesis 3:15 y consumada en la obra pascual de Cristo. En consecuencia, la tribulación —lejos de ser negada— es reinterpretada a la luz de esta victoria, **no como signo de derrota, sino como el ámbito en el que se manifiesta la participación del creyente en el triunfo del Hijo**.

En el contexto de la Domínica de Rogación, esta enseñanza adquiere una dimensión pastoral particularmente relevante. La Iglesia, llamada a perseverar en la oración, no lo hace desde la ilusión de una vida exenta de conflicto, sino desde la certeza de una paz que trasciende la tribulación y de una victoria ya asegurada en Cristo. Así, **la oración se convierte no sólo en súplica, sino en acto de confianza escatológica, mediante el cual el creyente se afirma en la realidad de la redención y participa anticipadamente en la plenitud del Reino**.

3.1. La fragilidad humana frente a la prueba (vv. 31-32).

Jesús anticipa la inminente crisis de fe de sus discípulos mediante una afirmación de carácter profético y pastoral: **“seréis esparcidos”** (σκορπισθήσεσθε). El verbo proviene de σκοπνίζω (*skorpízō*), **“dispersar, desparramar, esparcir”**, y aquí aparece en **futuro pasivo indicativo, segunda persona plural**: *skorpisthēsethe* (σκορπισθήσεσθε). El uso del **pasivo teológico o divino implícito** sugiere que la

dispersión no es solamente un accidente sociológico, sino un acontecimiento permitido dentro del plan soberano de Dios.

Esta imagen remite directamente a la profecía de Zacarías 13:7, **“Heriré al pastor, y las ovejas serán dispersadas”**. En el trasfondo hebreo y su recepción en la LXX, la dispersión del rebaño simboliza el colapso de la cohesión comunitaria ante la prueba del juicio. En el Nuevo Testamento, esta profecía es reinterpretada cristológicamente, **Jesús se identifica con el Pastor herido, y los discípulos con el rebaño vulnerable que sucumbe momentáneamente a la desintegración de la fe.**

La afirmación de Jesús no solo describe un evento futuro, sino que revela una antropología teológica profundamente realista, la **fragilidad humana ante la presión del sufrimiento y la incompreensión del plan divino**. La dispersión de los discípulos manifiesta que la proximidad física a Jesús no garantiza, por sí sola, la perseverancia espiritual. En este sentido, el texto dismantela cualquier pretensión de autosuficiencia espiritual, subrayando la tensión entre la confesión verbal de fidelidad y la resistencia efectiva en la prueba.

Desde la perspectiva del Antiguo Testamento, esta fragilidad ya había sido anticipada en múltiples relatos paradigmáticos. La historia de Israel en el desierto (Éxodo–Números) muestra reiteradamente cómo el pueblo, aun habiendo experimentado la liberación divina, cede ante la ansiedad, el miedo y la incertidumbre. De manera similar, los Salmos penitenciales (cf. Sal 51) reconocen que la estabilidad espiritual no surge de la voluntad humana autónoma, sino de la restauración graciosa de Dios. Así, la dispersión de los discípulos se inserta en una larga tradición bíblica que **evidencia la incapacidad humana de sostenerse fielmente sin la intervención divina.**

En el marco del Nuevo Testamento, este anuncio se conecta con la enseñanza general sobre la debilidad de la carne frente a la vigilancia espiritual. Jesús mismo, en otros contextos sinópticos, advierte, **“el espíritu está dispuesto, pero la carne es débil”** (cf. Mt 26:41). Asimismo, la epístola a los Romanos desarrolla esta misma tensión al describir la lucha entre la voluntad de Dios y la inclinación humana al fracaso moral y espiritual (cf. Rm 7).

El segundo elemento del pasaje —implícito en la restauración futura— es decisivo, **la dispersión no constituye la última palabra**. Aunque los discípulos serán esparcidos, el relato joánico (y sinóptico en paralelo) presupone la reunificación posterior bajo la iniciativa del Resucitado. **Por tanto, la fragilidad humana no cancela la fidelidad divina.**

El texto articula una teología de la prueba donde la debilidad humana no es negada ni idealizada, sino asumida como parte del proceso formativo de la fe. La dispersión

(*skorpismos*) se convierte así en un momento revelador, expone la insuficiencia del discipulado basado únicamente en la proximidad externa y abre paso a una fe purificada que depende de la gracia sustentadora de Dios.

Pregunta escudriñadora:

¿Cómo respondo cuando mi fe es puesta a prueba?

¿Mi fidelidad depende de mis propias fuerzas o de la permanencia de la gracia de Dios en medio de la crisis?

Aplicación práctica:

El reconocimiento honesto de la propia fragilidad constituye el punto de partida de una espiritualidad madura. La dispersión de los discípulos enseña que el fracaso momentáneo no invalida el llamado, pero sí revela la necesidad de dependencia continua de Dios. La fe auténtica no se sostiene por autosuficiencia, sino por la gracia que restaura, reúne y fortalece incluso después de la dispersión.

3. 2. La paz escatológica en Cristo (v. 33a)

La declaración de Jesús **“para que en mí tengáis paz”** introduce una de las formulaciones teológicas más densas del discurso joánico. El texto griego reza: **ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχετε** (*en emoi eirēnēn échēte*). La construcción preposicional **ἐν ἐμοὶ** (*en emoi*, **“en mí”**) establece una esfera de existencia espiritual, no simplemente relacional o ética, sino ontológica, **la paz no es un estado psicológico autónomo, sino una realidad que se experimenta únicamente dentro de la unión vital con Cristo.**

El verbo **ἔχετε** (*échēte*), del verbo **ἔχω** (*échō*, **“tener, poseer, mantener”**), se encuentra en **presente de subjuntivo activo, segunda persona plural**, lo cual expresa finalidad continua, **“para que tengáis y mantengáis paz”**. No se trata, por tanto, de un evento puntual, sino de una condición sostenida de existencia espiritual. Esta paz, **εἰρήνη** (*eirēnē*, pronunciación: **ei-RÉE-nee**), traduce profundamente el concepto hebreo **שָׁלוֹם** (*shalom*), el cual en el Antiguo Testamento no se limita a la ausencia de conflicto, sino que designa una **plenitud integral de bienestar, armonía, justicia y restauración del orden divino.**

En este sentido, el trasfondo veterotestamentario es fundamental. Isaías 26:3 afirma, **“Tú guardarás en completa paz a aquel cuyo pensamiento en ti persevera”**. La expresión hebrea *shalom shalom* enfatiza la intensidad y totalidad de esta paz, la cual no depende de las circunstancias externas, sino de la confianza estable en **YHWH**. Así, la promesa de Jesús no es una innovación conceptual aislada, sino la consumación mesiánica de la esperanza profética, **la paz**

escatológica que Isaías, Jeremías y Ezequiel habían anunciado como fruto del reinado definitivo de Dios.

En el Nuevo Testamento, esta paz se revela como una realidad cristológica. No es simplemente un don otorgado por Cristo, sino una realidad que existe **"en Él" (ἐν ἐμοί)**. Esto implica una cristología de la mediación absoluta, **Cristo no solo comunica la paz, sino que Él mismo es el ámbito donde la paz acontece**. Esta idea se refuerza en otros textos joánicos y paulinos, como Juan 14:27 (**"mi paz os dejo"**) y Efesios 2:14, donde Cristo es descrito como **"nuestra paz"** (αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, *autos gar estin hē eirēnē hēmōn*).

Teológicamente, esta paz posee una dimensión escatológica, ya que anticipa la realidad consumada del reino de Dios, donde toda fractura será restaurada. Sin embargo, también tiene una dimensión presente, **el creyente participa anticipadamente de esa realidad futura en medio de la tensión del mundo caído**. Así, la paz en Cristo no elimina la tribulación, sino que la reconfigura desde la certeza de la victoria divina.

El contraste implícito del texto es significativo, **la paz "en Cristo" se opone a la inestabilidad del "mundo" (κόσμος), que en el versículo siguiente es descrito como fuente de tribulación**. De este modo, Jesús establece dos esferas existenciales mutuamente excluyentes, la esfera de la paz en Él y la esfera de la angustia en el mundo.

Pregunta escudriñadora:

¿Busco la paz en circunstancias externas cambiantes o en la estabilidad permanente de mi unión con Cristo?

¿Mi comprensión de la paz es bíblica (shalom integral) o básicamente emocional y circunstancial?

Aplicación práctica:

La exhortación implícita del texto es permanecer vitalmente en Cristo como única fuente de paz verdadera. Esto implica una espiritualidad de comunión constante, donde la seguridad interior no depende de la ausencia de conflictos externos, sino de la permanencia en aquel que constituye la paz misma. En términos bíblicos, vivir **"en Cristo"** significa habitar en una realidad donde el caos del mundo no tiene la última palabra, porque la reconciliación escatológica ya ha comenzado a irrumpir en la historia mediante Él.

3.3. La victoria definitiva de Cristo (v. 33b)

La afirmación conclusiva de Jesús —**“Yo he vencido al mundo”**— constituye la culminación teológica del discurso: **ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον** (*egō neníkēka tòn kósmōn*). El pronombre enfático **ἐγὼ** (*egō*, **“yo”**) subraya la exclusividad de la agencia cristológica, la victoria no es compartida, derivada ni asistida, sino plenamente atribuida a la acción personal del Mesías.

El verbo **νενίκηκα** (*neníkēka*), del verbo νικάω (*nikáō*, **“vencer, conquistar, superar”**), se encuentra en **perfecto activo indicativo, primera persona singular**. El aspecto del perfecto en griego koiné es teológicamente significativo, expresa una acción **completada en el pasado con resultados que permanecen vigentes en el presente**. Por tanto, la traducción más precisa no es simplemente **“he vencido”**, sino **“he vencido y la victoria permanece en efecto”**. Esta forma verbal indica una victoria definitiva, irreversible y ontológicamente establecida. No se trata de una batalla en curso incierto, sino de un triunfo consumado cuya eficacia continúa desplegándose en la historia.

El objeto de esta victoria es **τὸν κόσμον** (*tòn kósmōn*, **“el mundo”**), término joánico cargado de densidad teológica. En el Evangelio de Juan, *κόσμος* no designa simplemente la creación en su totalidad, sino el sistema humano de rebelión organizado contra Dios, **estructuras de incredulidad, oposición espiritual y resistencia a la revelación divina**. Así, la victoria de Cristo no es militar ni política, sino **escatológico-espiritual**, dirigida contra el orden de pecado que domina la condición humana caída.

Desde la perspectiva del Antiguo Testamento, esta declaración se enraíza en la protoevangelización de Génesis 3:15, donde se anuncia la enemistad entre la simiente de la mujer y la serpiente, culminando en la herida infligida al enemigo. Este texto, tradicionalmente conocido como el *protoevangelium*, establece el marco de una victoria futura del representante humano designado por Dios sobre la fuerza del mal. La afirmación de Jesús en Juan 16:33b puede leerse como la realización definitiva de esta promesa primigenia, **la derrota del poder adversario ya ha sido ejecutada en la persona del Mesías**.

Asimismo, esta victoria encuentra resonancias en la literatura profética y sapiencial, donde **YHWH** es presentado como el único vencedor de los poderes caóticos que amenazan el orden creado (cf. Isaías 45:23; Salmo 2). En este sentido, la victoria de Cristo no sustituye la soberanía divina, sino que la encarna de manera plena en la historia redentora.

En el Nuevo Testamento, este motivo se desarrolla de forma coherente. En el Apocalipsis, Cristo es descrito como el Cordero que ha vencido (cf. Ap 5:5), y los creyentes participan de esta victoria mediante la fe perseverante. Asimismo, en 1

Juan 5:4-5 se afirma que **“esta es la victoria que ha vencido al mundo: nuestra fe”**, vinculando la victoria de Cristo con la participación activa del creyente en ella.

Teológicamente, el texto establece una tensión escatológica característica del pensamiento joánico, la victoria ya ha sido lograda (perfecto consumado), pero su plena manifestación histórica aún se despliega en medio de la tribulación. Esta tensión entre el “ya” de la victoria consumada y el “todavía no” de su plena consumación configura la existencia cristiana como una vida vivida desde el triunfo, no hacia el triunfo.

Pregunta escudriñadora:

¿Vivo como alguien que participa activamente en la victoria ya consumada de Cristo, o como alguien que aún espera su realización incierta?

¿Mi percepción del mundo está determinada por la derrota del mal o por su aparente dominio presente?

Aplicación práctica:

La enseñanza de este versículo convoca a una existencia cristiana marcada por la esperanza firme y la resistencia perseverante. El creyente no enfrenta las tribulaciones desde la incertidumbre del resultado, sino desde la certeza de una victoria ya establecida en Cristo. Esta convicción transforma el sufrimiento en espacio de fidelidad, la oposición en oportunidad de testimonio y la angustia en ejercicio de confianza escatológica. Vivir a la luz de **νενίκηκα** (*neníkēka*) significa habitar el presente desde la seguridad irreversible del triunfo de Cristo sobre el mundo.

Conclusión:

El conjunto del discurso joánico de Juan 16:23–33 revela una arquitectura teológica de notable coherencia interna, articulada en torno a un movimiento progresivo que conduce **desde la experiencia de la prueba hasta la plena participación en la vida del Resucitado**. Lejos de constituir una serie de afirmaciones fragmentarias, el texto presenta una unidad orgánica en la que cada elemento —**la dispersión de los discípulos, la promesa de la paz en Cristo y la proclamación de su victoria definitiva sobre el mundo**— se integra en una misma lógica salvífica, la transformación de la fragilidad humana en comunión estable con la obra consumada del Hijo.

En primer término, el anuncio de la dispersión de los discípulos expone con sobriedad teológica la condición estructural del discipulado en el marco de la tribulación. La fe

no es presentada como una fortaleza autónoma, sino como una realidad expuesta a la crisis, cuya estabilidad no radica en la consistencia subjetiva del creyente, sino en la fidelidad objetiva de Dios. Esta fragilidad, lejos de ser un elemento accesorio, cumple una función revelatoria, **desenmascara cualquier pretensión de autosuficiencia espiritual y prepara el terreno para la irrupción de la gracia como único principio de perseverancia.**

En segundo lugar, la promesa de la paz en Cristo introduce una reconfiguración radical del horizonte existencial del creyente. La εἰρήνη (*eirēnē*) joánica, en continuidad orgánica con el שָׁלוֹם (*shalom*) del Antiguo Testamento, no designa simplemente la ausencia de conflicto, sino la restauración integral del orden creado bajo la soberanía divina. Sin embargo, en el marco del Evangelio de Juan, esta paz adquiere una densidad cristológica decisiva, **no es solo un don procedente de Cristo, sino una realidad que existe exclusivamente “en Él” (ἐν ἐμοί, *en emoi*), es decir, en la esfera vital de su comunión.** De este modo, la paz deja de ser una condición externa para convertirse en una participación ontológica en la vida del Hijo, único mediador de la reconciliación plena.

En tercer lugar, la afirmación conclusiva —νενίκηκα τὸν κόσμον (*neníkēka ton kósmōn*)— establece el fundamento definitivo de la esperanza cristiana. El uso del perfecto verbal **νενίκηκα (*neníkēka*, “he vencido y la victoria permanece”)** expresa una acción consumada cuyos efectos se mantienen vigentes de manera irreversible. La victoria de Cristo no pertenece al orden de lo potencial ni de lo únicamente futuro, sino al ámbito de lo definitivamente realizado, cuya eficacia se extiende sobre toda la historia. El κόσμος (*kósmos*), entendido en clave joánica como el sistema de resistencia a la revelación divina, queda así declarado como una realidad ya vencida en su principio estructural, aunque aún no plenamente consumada en su manifestación histórica.

Desde esta perspectiva, el pasaje no se limita a ofrecer consuelo espiritual en sentido afectivo, sino que articula una auténtica teología de la participación. El creyente es incorporado a la dinámica de la obra pascual de Cristo, de modo que **la oración en su nombre, el gozo cumplido y la paz en medio de la tribulación no constituyen aspiraciones idealizadas, sino participaciones reales en los frutos objetivos de la victoria ya lograda.** Esta comprensión se inscribe en la tradición teológica de la Iglesia, particularmente en su expresión reformada anglicana, donde la Palabra, la oración y la fe no operan como actos devocionales aislados, sino como medios de gracia mediante los cuales el creyente es unido a Cristo y sostenido en esa unión vital.

En consecuencia, la Domínica de Rogación adquiere una profundidad teológica decisiva. La Iglesia no se presenta ante Dios desde una lógica de carencia ontológica, como si intentara suplir una ausencia divina, **sino desde la plenitud objetiva de la redención ya realizada en Cristo.** La oración cristiana, en este marco, no

inaugura la acción de Dios ni la condiciona, sino que participa de ella; no se dirige a un Dios distante en términos de negociación, sino a **un Padre ya reconciliado en el Hijo, en cuya mediación el acceso ha sido definitivamente abierto.**

De este modo, la existencia cristiana se configura como una tensión escatológica estable, la coexistencia entre la experiencia real de la tribulación en el mundo y la certeza irrevocable de la victoria de Cristo sobre el mundo. Esta tensión no produce inestabilidad existencial, sino madurez teológica; no genera incertidumbre, sino perseverancia fundamentada. **La fe madura no ignora la realidad del conflicto, pero interpreta dicha realidad desde el acontecimiento decisivo de la Pascua.**

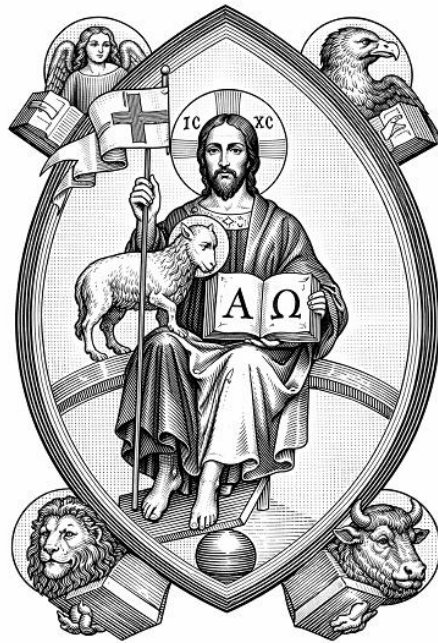
En última instancia, la exhortación implícita del texto converge en una respuesta integral de la comunidad creyente, **perseverar en la oración como ejercicio de dependencia constante, afirmarse en la fe como apropiación continua de la promesa divina y sostenerse en la esperanza como participación anticipada de la consumación escatológica.** A la luz de esta revelación, la Iglesia no camina hacia una victoria aún incierta, sino que avanza dentro de una victoria ya acontecida, proclamada y garantizada en Cristo, quien ha vencido al mundo y, en su victoria, ha introducido definitivamente a los suyos en la esfera irrevocable de su paz y de su vida.

Amén.

LEX ORANDI, LEX CREDENDI: LA RESURRECCIÓN COMO PRINCIPIO ESTRUCTURANTE DE LA TEOLOGÍA ANGLICANA

"Y si Cristo no resucitó, vana es entonces nuestra predicación, vana es también vuestra fe". 1 Corintios 15:14

"En lo esencial unidad, en lo dudoso libertad, en todo caridad o amor". San Agustín



El presente estudio se propone examinar la doctrina de la resurrección en la tradición anglicana a partir de la correlación normativa entre sus estándares confesionales y su praxis litúrgica, conforme al principio hermenéutico *lex orandi, lex credendi*. En este marco, la resurrección no se considera un artículo aislado del depósito de la fe, sino el principio estructurante que articula la inteligibilidad de la cristología, la soteriología y la vida eclesial. El análisis se centrará, por una parte, en la formulación doctrinal contenida en los Treinta y Nueve Artículos de Religión y en la Homilía XIV del Segundo Libro de Homilías, donde la resurrección es presentada como fundamento de la justificación y garantía de la consumación escatológica; y, por otra, en su expresión litúrgica en el Libro de Oración Común, cuya economía pascual configura performativamente la fe de la Iglesia. A través de esta doble aproximación —doctrinal y litúrgica— se buscará mostrar que, en el anglicanismo clásico, la resurrección no sólo fundamenta el contenido de la fe, sino que determina su forma de expresión, su apropiación sacramental y su proyección ética en la vida cristiana.

El cristianismo, en su desarrollo histórico, se ha configurado como un entramado plural de comunidades, denominaciones y tradiciones que, pese a sus diferencias disciplinarias, litúrgicas y teológicas, comparten un núcleo confesional común centrado en la fe en Jesucristo como Señor y Salvador. Esta pluralidad estructural no implica una disolución de la identidad doctrinal, sino más bien una diferenciación interna que se mantiene dentro de los límites establecidos por la tradición apostólica. De manera análoga, el anglicanismo se presenta como una comunión eclesial caracterizada por una diversidad teológica que puede generar confusión — frecuentemente esta diversidad es descrita en términos de corrientes o sensibilidades— que, sin embargo, converge en la adhesión a las formulaciones dogmáticas fundamentales contenidas en los credos ecuménicos y definidas normativamente en los primeros cuatro concilios de la Iglesia antigua.

En este contexto, resulta metodológicamente imprescindible distinguir entre doctrinas que poseen un carácter constitutivo y aquellas que admiten un margen de discusión teológica. Las primeras, en cuanto expresiones normativas del depósito de la fe, delimitan la identidad misma del cristianismo; su negación no representa una básica variación interpretativa, sino una alteración sustancial del contenido de la fe que compromete su continuidad histórica y teológica. Por el contrario, las doctrinas no esenciales, aun siendo significativas para la vida eclesial, se sitúan en el ámbito de la legítima diversidad y el discernimiento crítico, sin que su debate implique, por sí mismo, una ruptura con la confesión cristiana. Esta distinción, lejos de ser un recurso simplemente clasificatorio, constituye una clave hermenéutica indispensable para comprender tanto la unidad como la diversidad dentro del anglicanismo, y permite situar adecuadamente la doctrina de la resurrección en el lugar que le corresponde como principio estructurante de la fe cristiana.

La delimitación de las doctrinas esenciales dentro del anglicanismo exige, en primer lugar, precisar los criterios que configuran su identidad eclesial y teológica. ¿Qué elementos permiten reconocer a una iglesia como genuinamente anglicana y no simplemente como una variante del cristianismo occidental? La respuesta no puede reducirse a factores históricos o institucionales, sino que debe situarse en la convergencia entre continuidad apostólica, fidelidad doctrinal y forma litúrgica. En este sentido, el anglicanismo se autocomprende como una expresión de la Iglesia una, santa, católica y apostólica, arraigada en la tradición de la Iglesia primitiva, en diálogo constante con la teología patristica y en conformidad sustancial con los dogmas definidos por los concilios ecuménicos.

Ahora bien, esta identidad no permanece en el nivel de una afirmación genérica, sino que se articula normativamente a través de un conjunto de estándares que delimitan su confesión de fe y su vida eclesial. Entre ellos destacan los Treinta y Nueve Artículos de Religión, que establecen los principios doctrinales fundamentales; los libros de Homilias, que ofrecen una interpretación autorizada de la enseñanza cristiana en clave pastoral y catequética; y el Libro de Oración Común,

cuya estructura no sólo regula el culto, sino que configura performativamente la fe de la comunidad creyente. En la interrelación de estos tres ejes —doctrina, enseñanza y liturgia— se define con precisión aquello que constituye el núcleo identitario del anglicanismo, así como el conjunto de doctrinas que, por su carácter normativo, resultan esenciales para su autocomprensión teológica y su continuidad histórica.

En coherencia con el marco teológico previamente delineado, el presente artículo se propone examinar de manera sistemática la comprensión, relevancia y función estructurante de la doctrina de la resurrección en el anglicanismo, atendiendo a la convergencia normativa entre sus fuentes doctrinales, litúrgicas y disciplinarias. Este análisis se desarrollará a partir de tres ejes fundamentales que reflejan la articulación interna de la teología anglicana. En primer lugar, se abordará la formulación de la resurrección en los Treinta y Nueve Artículos de Religión, en cuanto expresión confesional que delimita el contenido doctrinal de la fe. En segundo lugar, se examinará su exposición en la Homilía XIV del Segundo Libro de Homilías, cuya función catequética y pastoral permite observar la apropiación eclesial de esta doctrina en el contexto de la predicación. Finalmente, se analizará su despliegue en el Libro de Oración Común, particularmente en la economía litúrgica de la Estación de Pascua, donde la resurrección no sólo es proclamada, sino también celebrada y vivida como principio configurador de la existencia cristiana. Esta triple aproximación permitirá evidenciar que, en el anglicanismo clásico, la resurrección no constituye un elemento aislado del sistema teológico, sino el fundamento dinámico que integra confesión, culto y praxis en una unidad coherente.

Dentro del sistema doctrinal cristiano —y, por extensión, en la teología anglicana— la resurrección no ocupa un lugar marginal ni derivado, sino que se erige como un principio estructural y normativo que confiere coherencia interna al conjunto de la fe. A la luz de los estándares doctrinales y litúrgicos del anglicanismo, puede ser comprendida con precisión como el núcleo articulador desde el cual se ordenan las diversas dimensiones de la teología. En primer lugar, constituye un principio cristológico decisivo, en cuanto ratifica la identidad de Jesucristo como Hijo de Dios y Señor, de tal modo que, sin la resurrección, tanto la encarnación como la cruz quedarían teológicamente incompletas e incapaces de sostener su alcance salvífico (cf. 1 Cor 15). En segundo término, opera como eje soteriológico, no sólo confirmando la eficacia de la redención, sino actualizándola como victoria real sobre el pecado, la muerte y el mal, lo que implica una concepción de la salvación que trasciende lo exclusivamente forense para situarse en el orden de la transformación ontológica.

Asimismo, la resurrección fundamenta la ecclesiología al constituir a la Iglesia como comunidad del Resucitado, cuya existencia se define por la participación en su vida nueva, particularmente a través de la liturgia. En este sentido, adquiere también una dimensión sacramental, pues tanto el bautismo como la eucaristía son comprendidos

como inserción efectiva en la muerte y resurrección de Cristo (cf. Rom 6; Lc 24), configurando existencialmente al creyente. De igual modo, la resurrección establece el horizonte escatológico de la fe cristiana, al anticipar la consumación final en la resurrección universal y sostener la esperanza en la plenitud de la vida en Dios. Finalmente, funciona como criterio hermenéutico que reconfigura la lectura de la Escritura y de la historia, no como un acontecimiento aislado del pasado, sino como principio de inteligibilidad que transforma la comprensión misma de la realidad.

En síntesis, la resurrección actúa como principio articulador que integra cristología, soteriología, eclesiología, sacramentalidad y escatología en una unidad teológica coherente. En el anglicanismo, esta centralidad se expresa de manera inseparable en su formulación doctrinal —particularmente en los Treinta y Nueve Artículos de Religión y la Homilía XIV— y en su realización litúrgica en el Libro de Oración Común. De este modo, el presente artículo sostiene que la doctrina de la resurrección, lejos de constituir un elemento accesorio, se revela como fundamento constitutivo que configura integralmente la doctrina, el culto, la disciplina y la vida cristiana en la tradición anglicana.

La doctrina de la resurrección se halla sólidamente atestiguada en el conjunto de las fuentes normativas del cristianismo, manifestándose con particular densidad en la Sagrada Escritura, en los credos ecuménicos de la Iglesia antigua, en las definiciones de los concilios, así como en los formularios confesionales y litúrgicos propios de la tradición anglicana. En efecto, su presencia en los símbolos de fe —especialmente en el *Symbolum Apostolicum*, el *Symbolum Nicaenum* y el *Symbolum Athanasianum*— no sólo confirma su antigüedad, sino también su carácter constitutivo dentro del depósito de la fe. Esta misma continuidad doctrinal se prolonga en el anglicanismo mediante su formulación explícita en los Treinta y Nueve Artículos de Religión, su desarrollo catequético en el Segundo Libro de Homilias y su expresión performativa en el Libro de Oración Común, donde la resurrección no sólo es afirmada doctrinalmente, sino también celebrada y apropiada en la vida litúrgica de la Iglesia.

Esta convergencia de testigos —bíblicos, patrísticos, conciliares, confesionales y litúrgicos— permite afirmar, en primera instancia, que la resurrección constituye una doctrina esencial del cristianismo en su conjunto y, de manera específica, un elemento estructurante de la identidad teológica anglicana. No se trata, por tanto, de un enunciado accesorio susceptible de relativización, sino de un principio normativo que articula la comprensión de la obra de Cristo, la economía de la salvación y la esperanza escatológica. En consecuencia, resulta necesario examinar con detenimiento la forma en que esta doctrina es establecida y delimitada en la propia confesión de fe anglicana, a fin de discernir no sólo su contenido, sino también su función dentro del sistema teológico que la sostiene.

El Artículo IV de los Treinta y Nueve Artículos de Religión ofrece una de las formulaciones más rigurosas y teológicamente densas de la doctrina de la

resurrección en el marco del anglicanismo clásico: “Cristo resucitó verdaderamente de entre los muertos, y tomó de nuevo su cuerpo, con carne, huesos y todas las cosas que pertenecen a la integridad de la naturaleza humana; la que subió al cielo, y allí está sentado, hasta que vuelva a juzgar a todos los hombres en el último día¹”. Esta afirmación, en su primera instancia, establece con precisión la historicidad y objetividad de la resurrección, rechazando de manera implícita toda reducción simbólica o espiritualizante, y subrayando la identidad sustancial entre el cuerpo crucificado y el cuerpo resucitado. No se trata, por tanto, solamente de una supervivencia espiritual, sino de la restauración y glorificación de la naturaleza humana en su integridad.

En continuidad con la tradición dogmática de la Iglesia antigua, el artículo se inscribe en la línea cristológica definida por el Concilio de Calcedonia, al afirmar implícitamente que el sujeto de la resurrección es el mismo Cristo, verdadero Dios (*vere Deus*) y verdadero hombre (*vere homo*). La naturaleza humana asumida en la encarnación no es abandonada en la resurrección, sino llevada a su plenitud gloriosa, sin menoscabo de sus propiedades esenciales. De este modo, la resurrección no sólo confirma la realidad de la encarnación, sino que la conduce a su consumación, revelando que la humanidad de Cristo —y, por extensión, la humanidad redimida— es destinada a la incorruptibilidad y a la comunión plena con Dios.

La mención de la ascensión y de la sesión a la diestra del Padre introduce una dimensión de exaltación que amplía el horizonte de la resurrección más allá de su carácter histórico inmediato. El Cristo resucitado es entronizado como Señor, participando del dominio y autoridad divinos, lo que implica no sólo su vindicación, sino también su investidura como mediador universal. Esta exaltación posee una orientación teleológica clara, se dirige hacia la consumación escatológica, cuando Cristo retornará como juez de vivos y muertos. En este sentido, la resurrección no se agota en el pasado, sino que inaugura un dinamismo histórico orientado hacia su plenitud última.

Finalmente, el artículo articula de manera implícita un entramado de dimensiones teológicas que revelan la centralidad estructurante de la resurrección. En el plano antropológico, Cristo es presentado como el nuevo Adán, cuya resurrección inaugura una nueva condición para la humanidad, caracterizada por la vida incorruptible. En el ámbito soteriológico, se proclama la victoria definitiva sobre el pecado, la muerte y las potestades del mal, estableciendo la resurrección como fundamento de la redención efectiva. En el orden teológico, se manifiesta la fidelidad del Padre y la eficacia de su poder en la vindicación del Hijo. Y en su proyección escatológica, se reafirma el juicio final como culminación de la historia, en el cual la resurrección de Cristo se revela como criterio último de verdad, justicia y esperanza. De este modo,

¹ Artículo IV de los Treinta y Nueve Artículos de la Religión Cristiana.

el Artículo IV no sólo define un contenido doctrinal, sino que expone la resurrección como principio integrador que articula la totalidad de la economía salvífica.

En el mismo horizonte doctrinal, la Homilía XIV del Segundo Libro de Homilías — prescrita para el día de Pascua— ofrece una elaboración teológica de gran profundidad, en la que la resurrección es presentada no sólo como un dato de fe, sino como el fundamento constitutivo de toda la economía cristiana. En ella se afirma con particular énfasis: “Este artículo es la base y fundamento de toda nuestra religión²” y, en una formulación aún más expresiva, “este artículo es muy grato a nuestra conciencia, siendo la misma cerradura y llave de toda nuestra religión y fe cristiana³”. Estas expresiones, lejos de responder a un mero recurso homilético, condensan una convicción doctrinal rigurosa: la resurrección no se sitúa en el mismo plano que otras proposiciones de la fe, sino que constituye el principio que asegura su cohesión interna, su inteligibilidad teológica y su eficacia salvífica.

La imagen de la “cerradura y llave” revela, en este contexto, una doble función que conviene precisar. En su dimensión hermenéutica, la resurrección actúa como clave de interpretación que permite acceder al sentido pleno de la revelación, iluminando retrospectivamente tanto el misterio de la encarnación como la significación redentora de la cruz. Sin la resurrección, ambos eventos quedarían abiertos a interpretaciones incompletas o equívocas. En su dimensión estructural, en cambio, opera como principio de clausura que garantiza la consistencia del sistema doctrinal, impidiendo su fragmentación y asegurando la unidad orgánica de la fe. Así entendida, la resurrección no sólo esclarece el contenido de la revelación, sino que establece el marco dentro del cual dicho contenido adquiere su carácter definitivo.

La homilía fundamenta esta afirmación apelando al testimonio apostólico, particularmente al argumento desarrollado por el apóstol Pablo en 1 Corintios 15, donde se expone con rigor lógico la consecuencia de negar la resurrección: “Si Cristo no resucitó... perecieron los que durmieron en Él... y los que esperan en Cristo son los más miserables de todos los hombres”. Esta formulación, de tono radical, no busca suscitar una reacción simplemente afectiva, sino establecer un principio teológico de carácter inapelable, sin la resurrección, la fe cristiana queda desprovista de objeto real, la redención pierde su eficacia y la esperanza escatológica se reduce a una expectativa ilusoria. En tal escenario, la humanidad permanecería bajo el dominio irreversible de la muerte, privada de toda posibilidad de bienaventuranza.

De este modo, la Homilía XIV no sólo reafirma la enseñanza contenida en los Treinta y Nueve Artículos de Religión, sino que la intensifica en clave pastoral, mostrando sus implicaciones existenciales y su alcance totalizador. La resurrección emerge así

² Homilía de la Resurrección de Nuestro Salvador Jesucristo para el Día de Pascua (Homilía XIV, Segundo Libro de Homilías).

³ Homilía de la Resurrección de Nuestro Salvador Jesucristo para el Día de Pascua (Homilía XIV, Segundo Libro de Homilías).

como fundamento de la certeza cristiana, criterio normativo de la predicación apostólica y soporte último de la esperanza del creyente. En estricta coherencia con el principio *lex orandi, lex credendi*, esta formulación homilética no se limita a transmitir un contenido doctrinal, sino que orienta su apropiación vital, configurando la conciencia eclesial en torno al acontecimiento pascual como núcleo generador de la fe, la adoración y la vida cristiana.

Se hace, por tanto, indispensable no sólo afirmar —como ya se ha señalado— los propósitos teológicos de la Homilía XIV, titulada "*Homilía de la Resurrección de Nuestro Señor Jesucristo para el Día de Pascua*", atribuida a Richard Taverner, sino también someter su contenido a un análisis sistemático que permita extraer con rigor su densidad doctrinal. Tal examen resulta particularmente necesario en la medida en que la enseñanza contenida en esta pieza homilética no permanece en el nivel discursivo, sino que es posteriormente asumida, depurada y configurada en clave litúrgica en el Libro de Oración Común, para finalmente proyectarse en la praxis cotidiana del creyente. Nos encontramos, así, ante un proceso de mediación teológica en el que la doctrina, la liturgia y la vida cristiana se entrelazan de manera orgánica, conforme al principio *lex orandi, lex credendi*, de modo que lo que se proclama en la predicación se celebra en el culto y se encarna en la existencia.

Desde esta perspectiva, la homilía ofrece una exposición teológica de gran coherencia interna y alta densidad conceptual, estructurada en torno al eje fundamental de la resurrección de Cristo como fundamento absoluto de la fe cristiana. Su desarrollo argumentativo no responde solo a una acumulación de afirmaciones piadosas, sino a una arquitectura doctrinal cuidadosamente articulada que integra múltiples dimensiones de la teología. En términos analíticos, dicho desarrollo puede organizarse en cuatro núcleos interrelacionados, en primer lugar, la afirmación de la centralidad irreductible de la resurrección como principio constitutivo de la fe; en segundo término, su verificación histórica y escriturística, mediante el recurso al testimonio apostólico; en tercer lugar, la explicitación de su eficacia redentora, en cuanto victoria sobre el pecado, la muerte y las potestades del mal; y, finalmente, la exposición de sus consecuencias éticas y existenciales, que configuran la vida del creyente como participación en la vida nueva del Resucitado. De este modo, la homilía no sólo instruye, sino que ordena teológicamente la comprensión del misterio pascual, preparándolo para su plena expresión en la vida litúrgica y en la experiencia cristiana. Veamos entonces la estructura de esta homilía:

1. La resurrección como fundamento de la fe cristiana

Desde su apertura, la Homilía XIV establece con inequívoca claridad la primacía absoluta de la resurrección como principio constitutivo de la fe cristiana, al describirla como "ese gran y más confortable artículo de nuestra religión y fe cristianas, la

resurrección de nuestro Señor Jesús⁴". Esta formulación no sólo introduce el tema, sino que delimita el marco hermenéutico desde el cual debe comprenderse la totalidad de la doctrina cristiana, la resurrección no es un elemento añadido, sino el fundamento sobre el cual descansa la integridad del sistema teológico.

El argumento se apoya explícitamente en la enseñanza paulina, particularmente en 1 Corintios 15:14–19, donde el apóstol articula una *reductio ad absurdum* de notable rigor lógico, sin la resurrección, la predicación apostólica carece de contenido, la fe se vacía de significado y la esperanza cristiana se revela ilusoria. La homilía no se limita a citar este pasaje, sino que lo desarrolla con profundidad teológica, mostrando su carácter estructural dentro de la economía de la salvación: "Si Cristo no resucitó, vana es entonces nuestra predicación, vana es también vuestra fe...". Esta afirmación no constituye una hipérbole retórica, sino la explicitación de un principio fundamental, la resurrección es la condición de posibilidad de toda afirmación cristiana coherente.

A partir de este presupuesto, la homilía despliega una lógica sistemática en la que la resurrección actúa como causa y garantía de los restantes momentos de la obra salvífica. En efecto, de ella se derivan la ascensión, el envío del Espíritu Santo, el establecimiento del reinado de Cristo y la certeza del juicio final. Este encadenamiento doctrinal no responde a una simple secuencia narrativa, sino a una comprensión orgánica de la historia de la salvación en la que cada elemento encuentra su fundamento en el acontecimiento pascual. Tal perspectiva refleja una apropiación consistente de la teología paulina (cf. Rom 4:25; Hch 2:32–36), en la que la resurrección no sólo confirma la justificación, sino que inaugura el señorío universal de Cristo y garantiza la consumación escatológica.

De este modo, la homilía presenta la resurrección como el principio generador que otorga unidad, coherencia y eficacia a la totalidad del mensaje cristiano. No se trata simplemente de un artículo de fe entre otros, sino del eje a partir del cual la predicación, la doctrina y la esperanza adquieren su consistencia y su orientación última.

2. La confirmación histórica y escriturística de la resurrección

La Homilía XIV desarrolla con notable rigor una argumentación destinada a afirmar la veracidad histórica de la resurrección, recurriendo a una acumulación deliberada y sistemática de testimonios apostólicos que trascienden el mero relato narrativo para situarse en el ámbito de la demostración apologética. En este sentido, se afirma que Cristo "se mostró a sí mismo después de haber resucitado... por su frecuente aparición a diversas personas en diversos momentos", subrayando no sólo la realidad del acontecimiento, sino también su carácter públicamente verificable. La

⁴ Homilía de la Resurrección de Nuestro Salvador Jesucristo para el Día de Pascua (Homilía XIV, Segundo Libro de Homilías).

resurrección no es presentada como una experiencia subjetiva o interior de los discípulos, sino como un hecho objetivo, accesible a múltiples testigos en contextos diversos.

El fundamento escriturístico de esta afirmación es amplio, preciso y teológicamente integrado. La referencia a Hechos 1:3 destaca la manifestación prolongada del Resucitado durante cuarenta días, lo que refuerza la continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo glorificado. Por su parte, Lucas 24:27 introduce una dimensión hermenéutica decisiva, al mostrar cómo el mismo Cristo interpreta las Escrituras “comenzando desde Moisés y todos los profetas”, revelando la coherencia interna del testimonio bíblico en torno a su persona. La aparición a los discípulos con las puertas cerradas (Juan 20:19) pone de relieve tanto la realidad corporal como la condición glorificada del Resucitado, mientras que el testimonio de 1 Corintios 15:6 —la aparición a más de quinientos hermanos— aporta un argumento de peso en términos de corroboración comunitaria.

Lejos de constituir una simple yuxtaposición de episodios, esta multiplicidad de testimonios configura una estrategia apologética orientada a establecer la credibilidad histórica del acontecimiento pascual. La diversidad de testigos, tiempos y circunstancias excluye la posibilidad de una construcción legendaria o de una ilusión colectiva, y sitúa la resurrección en el ámbito de los hechos fundacionales de la fe cristiana. En este sentido, la homilía se alinea con la tradición apostólica al presentar la resurrección como evento verificable, cuya certeza sostiene la predicación y la fe de la Iglesia.

Asimismo, la homilía vincula estrechamente la resurrección con el cumplimiento de las Escrituras del Antiguo Testamento, afirmando que Cristo, “comenzando desde Moisés... les declaraba... lo que de él decían”. Esta perspectiva establece una hermenéutica cristocéntrica en la que la totalidad del testimonio bíblico converge en el acontecimiento pascual, en consonancia con lo afirmado en Lucas 24:44. De este modo, la resurrección no aparece como un hecho aislado o inesperado, sino como la consumación de la economía revelada, anticipada tipológica y proféticamente en la Escritura. Tal enfoque no sólo refuerza su legitimidad teológica, sino que integra la historia de la salvación en una unidad coherente cuyo centro es Cristo resucitado.

3. La eficacia redentora de la resurrección

Uno de los desarrollos teológicos más significativos de la Homilía XIV radica en su articulación soteriológica de la resurrección, presentada no como un acontecimiento solamente constatativo, sino como un evento intrínsecamente eficaz en el orden de la salvación. En este sentido, la homilía afirma: “murió por nuestros pecados, y resucitó para nuestra justificación”, estableciendo una relación causal entre la resurrección y la condición justificada del creyente. Esta formulación, enraizada en Romanos 4:25, no sólo distingue, sino que integra orgánicamente la muerte y la

resurrección de Cristo como momentos inseparables de una única economía redentora, la cruz como acto expiatorio y la resurrección como su ratificación y consumación efectiva.

A partir de este fundamento, la homilía despliega una teología de la victoria que amplía el alcance de la resurrección más allá de la justificación individual, situándola en el contexto de un conflicto cósmico en el que Cristo emerge como vencedor absoluto. Así se afirma que “su muerte destruyó la muerte y venció al diablo”, integrando una constelación de testimonios escriturísticos que refuerzan esta visión. Hebreos 2:14 presenta la destrucción del poder del diablo mediante la muerte de Cristo; 1 Corintios 15:54–57 proclama la victoria definitiva sobre la muerte; y Colosenses 2:15 describe el despojo y triunfo sobre las potestades. Estos textos, leídos en conjunto, configuran una comprensión de la resurrección como acto de triunfo en el que no sólo se revierte la condición caída del ser humano, sino que se inaugura un nuevo orden de vida reconciliada con Dios.

La homilía articula, además, una dinámica teológica de carácter descendente y ascendente que refleja la lógica interna del misterio pascual. Cristo desciende al ámbito del pecado, la muerte y el poder del mal, asumiendo plenamente la condición humana en su estado de caída, para luego ascender victorioso, liberando a los creyentes y abriendo el acceso a la vida incorruptible. Este movimiento no es puramente narrativo, sino ontológico, implica una transformación real de la condición humana en virtud de la participación en la victoria de Cristo.

Dicha estructura es reforzada mediante una lectura tipológica del Antiguo Testamento, en la que figuras como Sansón, David y Jonás son interpretadas como prefiguraciones de la victoria pascual. Sansón (Jueces 14) anticipa la derrota del enemigo mediante la fuerza divina; David (1 Samuel 17) representa la victoria del ungido sobre el adversario; y Jonás (Jonás 2) prefigura el tránsito a través de la muerte hacia la vida. Estas tipologías no operan como analogías aisladas, sino como parte de una hermenéutica unificada de la historia de la salvación, en la que el acontecimiento de la resurrección aparece como su cumplimiento definitivo.

De este modo, la Homilía XIV presenta la resurrección como el principio eficaz de la redención, en el que convergen la justificación, la victoria sobre el mal y la transformación ontológica del creyente. No se trata únicamente de un signo de esperanza futura, sino de una realidad operante que redefine la condición humana y establece las bases de la vida nueva en Cristo.

4. La resurrección como principio de vida nueva

La Homilía XIV no se limita a exponer la resurrección en su dimensión doctrinal o soteriológica, sino que avanza hacia una explicitación rigurosa de sus implicaciones éticas y espirituales, estableciendo una relación intrínseca entre el acontecimiento pascual y la transformación de la vida del creyente. En este sentido, la resurrección

no sólo es objeto de fe, sino principio operativo que exige una reconfiguración existencial conforme a la vida del Resucitado. De ahí la exhortación central del sermón, “levantarnos diariamente del pecado a la justicia y santidad de vida⁵”, la cual traduce en términos prácticos la participación del cristiano en la victoria de Cristo.

El fundamento escriturístico de esta exigencia se encuentra sólidamente anclado en la teología paulina y petrina. Romanos 6:4 articula la noción de “andar en vida nueva” como consecuencia directa de la participación en la muerte y resurrección de Cristo; Colosenses 3:1–10 desarrolla una antropología renovada en la que el creyente, resucitado con Cristo, orienta su existencia hacia “las cosas de arriba”, abandonando las estructuras del hombre viejo; mientras que 2 Pedro 2:20–22 introduce una advertencia de carácter parenético, subrayando la gravedad de recaer en el pecado tras haber sido liberado de él. Estos textos, leídos en conjunto, configuran una ética pascual que no se reduce a la imitación moral, sino que se fundamenta en una participación real en la vida del Resucitado.

La homilía, en consecuencia, desarrolla una lógica de participación que vincula inseparablemente la resurrección de Cristo con la renovación del creyente: “Si, pues, resucitamos con Cristo... resucitemos también... a una vida nueva”. Esta formulación no implica una simple analogía, sino una relación ontológica en la que la vida cristiana se comprende como prolongación existencial del acontecimiento pascual. La ética cristiana aparece así no como un conjunto de preceptos externos, sino como la manifestación concreta de una vida transformada desde su raíz por la gracia.

Esta dimensión encuentra, además, su expresión sacramental en la participación en el cuerpo y la sangre de Cristo, en la que la comunión eucarística se presenta como garantía de salvación y medio efectivo de unión con el Resucitado (cf. Juan 6:53–56). En este contexto, la sacramentalidad no sólo recuerda el evento pascual, sino que lo actualiza en la vida del creyente, haciéndolo partícipe de sus frutos. De este modo, la resurrección se revela como principio dinámico que configura la totalidad de la existencia cristiana, integrando doctrina, sacramento y ética en una unidad coherente, donde la vida nueva no es simplemente exigida, sino otorgada y sostenida por la gracia del Cristo resucitado.

5. La esperanza escatológica y la perseverancia

La Homilía XIV culmina su desarrollo teológico con una proyección escatológica de gran peso, en la que la resurrección de Cristo se presenta como fundamento y garantía de la resurrección futura de los creyentes: “nuestros cuerpos igualmente

⁵ Homilía de la Resurrección de Nuestro Salvador Jesucristo para el Día de Pascua (Homilía XIV, Segundo Libro de Homilías).

resucitarán... glorificados en la inmortalidad⁶". Esta afirmación no sólo prolonga las implicaciones del acontecimiento pascual hacia el futuro, sino que establece una continuidad ontológica entre la resurrección de Cristo y la transformación final de la humanidad redimida. En este sentido, la escatología no aparece como un apéndice doctrinal, sino como la consumación necesaria de la economía salvífica inaugurada en la resurrección.

El soporte escriturístico de esta esperanza se articula de manera coherente a partir de diversos testimonios apostólicos. Filipenses 3:20–21 subraya la transformación del cuerpo de humillación en conformidad con el cuerpo glorioso de Cristo, afirmando así la continuidad transfigurada de la identidad humana; 1 Pedro 1:3–5 introduce la noción de una herencia incorruptible, reservada en los cielos, que confiere a la esperanza cristiana un carácter objetivo y permanente; mientras que Romanos 8:11 vincula la vivificación futura con la acción presente del Espíritu Santo, estableciendo una relación dinámica entre la experiencia actual de la gracia y su consumación escatológica. Estos textos configuran una visión integral en la que la resurrección futura no es una expectativa abstracta, sino la culminación de un proceso ya iniciado en la vida del creyente.

No obstante, la homilía evita cuidadosamente toda concepción pasiva o puramente contemplativa de la esperanza escatológica. Por el contrario, la presenta como un principio dinámico que impulsa a la perseverancia, al arrepentimiento continuo y a la lucha sostenida contra el pecado. La promesa de la resurrección futura no exonera al creyente de la responsabilidad moral, sino que la intensifica al situarla bajo el horizonte de la consumación final. En este marco, la afirmación "el pecado no tendrá poder sobre vosotros... su Espíritu Santo os ayudará⁷" introduce una dimensión pneumatológica esencial, la perseverancia no se fundamenta en la capacidad humana, sino en la asistencia activa del Espíritu, quien hace efectiva en el presente la victoria de Cristo.

De este modo, la esperanza escatológica se revela como un elemento constitutivo de la vida cristiana, en el que convergen promesa y responsabilidad, don y exigencia. La resurrección futura no sólo orienta la existencia hacia su fin último, sino que configura el presente como un tiempo de transformación progresiva, sostenida por la gracia y dirigida hacia la plena participación en la gloria del Cristo resucitado. En esta síntesis, la homilía reafirma que la escatología, lejos de ser una especulación sobre el porvenir, constituye el horizonte normativo que da sentido, dirección y consistencia a la vida cristiana en su totalidad.

⁶ Homilía de la Resurrección de Nuestro Salvador Jesucristo para el Día de Pascua (Homilía XIV, Segundo Libro de Homilías).

⁷ Homilía de la Resurrección de Nuestro Salvador Jesucristo para el Día de Pascua (Homilía XIV, Segundo Libro de Homilías).

Síntesis final

La Homilía XIV del Segundo Libro de Homilías configura una teología pascual de notable coherencia interna, en la que la resurrección de Cristo se despliega como principio integrador de la totalidad del sistema teológico. En ella, la resurrección se presenta simultáneamente como fundamento doctrinal de la fe —en consonancia con la argumentación paulina de 1 Corintios 15—, como acontecimiento histórico verificable sostenido por el testimonio apostólico (cf. Hechos 1; Juan 20), como acto redentor eficaz que asegura la justificación (cf. Romanos 4:25), como principio generador de vida nueva en el creyente (cf. Romanos 6; Colosenses 3), y como garantía objetiva de la esperanza escatológica (cf. Filipenses 3).

La fuerza teológica de la homilía reside, de manera particular, en la integración armónica de estos niveles, evitando tanto la fragmentación doctrinal como la reducción moralista. Escritura, tipología veterotestamentaria y exhortación pastoral convergen en una síntesis orgánica que refleja una comprensión unificada de la economía de la salvación. La resurrección no es tratada como un locus aislado, sino como el eje hermenéutico desde el cual se interpretan y ordenan las diversas dimensiones de la fe cristiana.

En este sentido, el texto homilético trasciende su función sólo didáctica para asumir un carácter formativo, no sólo comunica contenidos doctrinales, sino que orienta la transformación del sujeto creyente. La progresión interna de su argumento conduce desde la afirmación objetiva del acontecimiento pascual hacia su apropiación existencial, conforme al paradigma apostólico de una fe viva que participa efectivamente del poder de la resurrección. De este modo, la homilía encarna de manera ejemplar el principio *lex orandi, lex credendi*, en cuanto la verdad proclamada no permanece en el ámbito conceptual, sino que se traduce en vida, configurando la conciencia, la práctica y la esperanza de la comunidad eclesial.

Ahora bien, la articulación del principio *lex credendi* en la *lex orandi* dentro del anglicanismo encuentra su expresión paradigmática en el Libro de Oración Común, cuya naturaleza trasciende la de un simple compendio ritual para constituirse en un verdadero instrumento teológico normativo. En él, la fe de la Iglesia no sólo es formulada, sino también configurada y transmitida mediante la práctica litúrgica. Su leccionario, cuidadosamente ordenado, responde a una lógica pedagógica y teológica que orienta al creyente a recorrer la totalidad de la Escritura desde una clave cristológica, estructurando el año litúrgico en torno a los misterios centrales de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. En este contexto, la Estación de Pascua se presenta como el momento culminante en el que la doctrina de la resurrección —previamente articulada en los estándares confesionales y homiléticos— alcanza su expresión más plena en el ámbito de la oración común.

La organización interna de este tiempo litúrgico se articula de manera particularmente significativa mediante las colectas, cuya forma breve y densidad conceptual las convierte en auténticas síntesis doctrinales. Estas oraciones no sólo acompañan las lecturas prescritas —especialmente la epístola y el evangelio—, sino que las interpretan y condensan, estableciendo un vínculo intrínseco entre la proclamación de la Palabra y su recepción orante. De este modo, la doctrina de la resurrección es simultáneamente escuchada, interiorizada y confesada, generando una dinámica en la que la fe se forma a través de la oración misma.

La comprensión anglicana de la resurrección, tal como se articula en el Libro de Oración Común, no constituye únicamente una afirmación dogmática de carácter cristológico, sino una estructura teológica integral en la que liturgia, Escritura y vida moral convergen en torno al misterio pascual⁸. En este sentido, la Pascua no opera como simple conmemoración histórica, sino como actualización sacramental del acontecimiento salvífico en la vida eclesial, en la que el creyente participa efectivamente en la vida del Resucitado.

La tradición anglicana, en su desarrollo clásico, ha interpretado este dinamismo salvífico en profunda continuidad con la herencia patrística, particularmente a la luz de la noción de *recapitulatio* elaborada por Ireneo de Lyon, según la cual la obra de Cristo no se limita a una reparación extrínseca, sino que comporta una restauración integral de la humanidad mediante su asunción obediente. En efecto, al afirmar que Cristo “recapituló en sí mismo todas las cosas”⁹ (Ireneo de Lyon, *Contra las herejías*, III, 16, 6), el obispo de Lyon expresa una visión teológica en la que la encarnación y la redención constituyen un único movimiento de reintegración ontológica, **el Verbo encarnado rehace en sí la historia humana, conduciéndola desde la dispersión del pecado hacia la comunión plena con Dios**. Esta formulación no solo subraya la dimensión representativa de Cristo como nuevo Adán (cf. Ro 5:12–21), sino que destaca el carácter inclusivo y restaurador de su obediencia, en la cual la humanidad es asumida, sanada y reorientada hacia su fin último.

Lejos de permanecer en el ámbito de la especulación teológica, esta clave hermenéutica es recibida y reconfigurada por la Reforma inglesa dentro del marco del culto común, donde la centralidad de la Escritura proclamada litúrgicamente y su apropiación eclesial operan como mediaciones efectivas de dicha recapitulación. En este contexto, la doctrina de la resurrección deja de ser un simple enunciado doctrinal para convertirse en principio configurador de la existencia cristiana, en cuanto actualiza en la comunidad creyente la vida nueva inaugurada en Cristo (cf. Ef 1:10). Así, el *Libro de Oración Común* se erige como un *locus theologicus* privilegiado en el que la fe es simultáneamente confesada, celebrada y existencialmente apropiada, haciendo visible la unidad orgánica entre *lex credendi*,

⁸ *Libro de Oración Común*, Oficios de Pascua, Vigilia Pascual y Domingo de Resurrección.

⁹ Ireneo de Lyon. (2000). *Contra las herejías* (A. Orbe, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original del siglo II).

lex orandi y lex vivendi. De este modo, la identidad teológica del anglicanismo se articula como una síntesis viva en la que la verdad revelada no solo se profesa, sino que se encarna en la praxis litúrgica y en la configuración cotidiana del creyente conforme al misterio pascual.

I. Vigilia Pascual: participación bautismal en la muerte de Cristo

La colecta de la Vigilia Pascual, tal como se presenta en el Libro de Oración Común, articula con notable precisión una antropología sacramental en la que el bautismo es comprendido como participación real y efectiva en la muerte de Cristo: “que los que estamos bautizados en la muerte de tu bendito Hijo... podamos ser sepultados con Él...”¹⁰. Esta formulación no se limita a un lenguaje metafórico o conmemorativo, sino que expresa una teología de la unión con Cristo en sentido ontológico, en la cual el creyente es incorporado a la economía pascual mediante una participación que transforma su condición existencial. En este marco, el bautismo no sólo remite a un acontecimiento pasado, sino que configura al sujeto en una dinámica continua de muerte al pecado y apertura a la vida nueva.

Dicha perspectiva se sitúa claramente en continuidad con la teología paulina, particularmente con el argumento de Romanos 6, donde la inmersión bautismal es interpretada como sepultura con Cristo y, simultáneamente, como principio de una vida resucitada. La muerte de Cristo, por tanto, no debe entenderse únicamente en términos de eficacia redentora externa, sino como principio configurativo que reordena el ser mismo del creyente, introduciéndolo en una nueva economía de existencia marcada por la gracia.

La lectura de 1 Pedro 3:17–22 refuerza esta comprensión al presentar el bautismo como antitipo salvífico del diluvio, estableciendo una tipología en la que el paso a través de las aguas se convierte en signo de juicio y salvación simultáneamente. Este paralelismo no sólo amplía el horizonte interpretativo, sino que sitúa el bautismo dentro de la continuidad de la historia de la salvación. Por su parte, el evangelio de Mateo 27:57–66 subraya la realidad histórica del sepulcro, asegurando la concreción del acontecimiento pascual como condición de posibilidad de la resurrección¹¹. La conjunción de estos textos establece una tensión fecunda entre historia y sacramento, el evento histórico fundamenta la eficacia sacramental, mientras que el sacramento actualiza existencialmente el evento.

En la recepción anglicana, esta articulación teológica ha sido comprendida en continuidad sustantiva con la tradición patrística, particularmente a la luz de la noción agustiniana de *veritas carnis*, mediante la cual la realidad corpórea de Cristo se erige como fundamento irreductible de la fe pascual. Para Agustín de Hipona, la resurrección no constituye una simple afirmación espiritualizada, sino la vindicación

¹⁰ Libro de Oración Común, Colecta de la Vigilia Pascual.

¹¹ Santa Biblia, 1 Pedro 3:17–22; Mateo 27:57–66.

histórica y ontológica de la carne asumida por el Verbo. Así lo expresa con claridad al afirmar, “El mismo que fue crucificado, el mismo resucitó; la misma carne que fue sepultada, la misma fue glorificada¹²” (Agustín de Hipona, *Sermón 242*, 1), subrayando la identidad sustancial entre el Cristo padeciente y el Cristo resucitado. Esta insistencia no responde únicamente a una preocupación apologética frente a tendencias docetas, sino que salvaguarda la inteligibilidad sacramental de la salvación, aquello que no es asumido no es redimido, y, por consiguiente, la carne glorificada de Cristo se convierte en el principio eficaz de la participación del creyente en la vida nueva.

Desde esta perspectiva, la *veritas carnis* garantiza no solo la historicidad del acontecimiento pascual, sino también su comunicabilidad en la economía sacramental de la Iglesia. En efecto, la corporeidad resucitada de Cristo fundamenta la eficacia de los signos sacramentales, particularmente en la Eucaristía, donde el creyente es incorporado realmente al misterio pascual (cf. 1 Co 10:16–17). De ahí que la Vigilia Pascual, en la tradición litúrgica anglicana, no se reduzca a una conmemoración simbólica, sino que opere como actualización participativa del tránsito de muerte a vida, introduciendo al fiel en el dinamismo transformador de la resurrección. En este horizonte, la antropología cristiana se configura como una ontología de la participación, en la cual la identidad del creyente no se define por categorías simplemente éticas o psicológicas, sino por su inserción real en el misterio de Cristo muerto y resucitado (cf. Ro 6:3–5). Así, la liturgia pascual se revela como el espacio privilegiado donde la verdad de la carne glorificada se hace experiencia eclesial, integrando de manera orgánica fe, sacramento y existencia.

II. Domingo de Pascua: primacía ontológica del Resucitado

Las antífonas pascuales del Libro de Oración Común despliegan una cristología de clara raigambre paulina en la que Cristo es proclamado como “primicias de los que durmieron” (1 Cor 15:20–22). Esta designación, lejos de poseer un carácter solamente cronológico, comporta una densidad ontológica y representativa, el Resucitado no sólo precede a los suyos en el orden temporal, sino que inaugura en sí mismo una nueva condición de existencia, constituyéndose en principio causal de la futura resurrección de la humanidad. En este sentido, la resurrección de Cristo establece un nuevo régimen del ser, en el que la muerte pierde su carácter definitivo y queda subordinada a la vida incorruptible que Él inaugura.

La colecta central del día de Pascua, en coherencia teológica con el kerigma de la resurrección, articula con precisión soteriológica el triunfo definitivo de Dios sobre la muerte y la apertura real —no simplemente simbólica— de la vida eterna¹³. Este lenguaje litúrgico, en el pensamiento de Thomas Cranmer, trasciende el ámbito de

¹² Agustín de Hipona. (2007). *Sermones* (Vol. III, Sermón 242). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original del siglo V).

¹³ *Libro de Oración Común*, Colecta del Domingo de Pascua.

la expresión devocional para inscribirse en una comprensión objetiva y eficaz de la gracia. En efecto, al afirmar que Dios “*por la muerte de tu Hijo Jesucristo destruiste la muerte, y por su resurrección a la vida nos restauraste a la vida eterna*”¹⁴ (Cranmer, 1549/2019), la formulación no solo proclama un acontecimiento salvífico consumado, sino que pone de relieve su vigencia operativa en la economía de la redención, donde el acontecimiento pascual se constituye en principio activo de vida nueva.

Desde esta perspectiva, la gracia no se concibe como una simple disposición extrínseca o imputación forense, sino como δύναμις (*dýnamis*, “poder eficaz”) transformadora que reconfigura ontológicamente la condición humana sin suprimir la libertad creada, sino elevándola y orientándola hacia su telos. La victoria de Cristo, por tanto, no se agota en su dimensión ejemplar o paradigmática, sino que posee un carácter eficaz y participativo, **introduce al creyente en una nueva economía de vida (οἰκονομία ζωῆς, *oikonomía zoēs*, “administración de la vida”)**, en la cual la acción divina opera como principio interno de renovación, conforme al testimonio neotestamentario que vincula la resurrección con la nueva creación (cf. 2 Co 5:17; Ro 6:4). Así, la liturgia pascual no solo conmemora un evento pretérito, sino que actualiza sacramentalmente su potencia salvífica, configurando al creyente con el Cristo viviente y orientándolo hacia la consumación escatológica.

Por su parte, el relato evangélico de Juan 20:1–10 pone de relieve el carácter progresivo y mediado del reconocimiento de la resurrección. La experiencia de los discípulos no se presenta como una aprehensión inmediata y evidente, sino como un proceso de interpretación de signos —el sepulcro vacío, los lienzos, la ausencia del cuerpo— que adquieren significado pleno en el contexto de la comunidad creyente. La tradición anglicana ha leído este dinamismo como un paradigma epistemológico de la fe, en el que la verdad revelada no se impone de manera coercitiva, sino que se discierne a través de la interacción entre testimonio, Escritura y comunidad eclesial.

De este modo, el Domingo de Pascua, tal como es configurado en el Libro de Oración Común, no sólo proclama la resurrección como evento fundante, sino que la presenta como principio ontológico que transforma la realidad, como acto eficaz de la gracia que renueva al creyente y como criterio hermenéutico que orienta la inteligencia de la fe.

III. Ética pascual: mortificación y vida nueva

La colecta alternativa del día de Pascua, tal como se presenta en el Libro de Oración Común, introduce de manera explícita la dimensión ética del misterio pascual mediante una súplica que condensa su exigencia existencial: “Concédenos morir

¹⁴ Cranmer, T. (2019). *El Libro de Oración Común (1549)*. Oxford University Press. (Trabajo original publicado en 1549).

diariamente al pecado...¹⁵". Esta formulación no constituye una simple exhortación moral, sino la expresión litúrgica de una antropología transformada por la participación en la muerte y resurrección de Cristo. En ella se establece una continuidad intrínseca entre el acontecimiento pascual y la vida del creyente, de tal modo que la resurrección no sólo se afirma como realidad objetiva, sino que se despliega como principio operativo de renovación moral.

Esta dinámica encuentra un sólido fundamento en la epístola de 1 Corintios 5:6–8, donde la imagen de la levadura funciona como símbolo de corrupción que debe ser eliminada para dar lugar a una vida nueva caracterizada por la sinceridad y la verdad. La metáfora paulina, asumida en el contexto litúrgico, no sólo denuncia la persistencia del pecado, sino que articula una lógica de purificación continua que responde a la identidad pascual del creyente. Así, la ética cristiana aparece inseparablemente vinculada a la ontología inaugurada por la resurrección, quien ha sido incorporado a Cristo está llamado a vivir conforme a esa nueva condición.

En la recepción anglicana clásica, esta exigencia adquiere una formulación particularmente densa en el pensamiento de Lancelot Andrewes, quien sitúa la mortificación del pecado en una dimensión simultáneamente personal y eclesial. Lejos de concebirla como un ejercicio exclusivamente introspectivo, Andrewes la inscribe en la dinámica sacramental de la Iglesia, donde la conversión se nutre de la Palabra proclamada y de la gracia comunicada. En este horizonte, afirma: "*No basta lamentar el pecado; es necesario abandonarlo, pues la verdadera penitencia consiste en apartarse de él y volverse a Dios*"¹⁶ (Andrewes, 1629/2001), subrayando así que la contrición auténtica implica una reorientación efectiva de la existencia. Esta formulación no solo enfatiza el carácter práctico de la penitencia, sino que revela su fundamento teológico, **la transformación moral es inseparable de la comunión con Dios.**

De este modo, la purificación ética se configura como el punto de convergencia entre ortodoxia y praxis, donde la verdad confesada encuentra su verificación en una vida conformada a Cristo (cf. Ga 2:20). La mortificación, en consecuencia, no se reduce a una disciplina ascética aislada, sino que se integra orgánicamente en la economía de la gracia, en la que el creyente, incorporado al misterio pascual, participa tanto en la muerte al pecado como en la vida nueva (cf. Ro 6:6–11). Así entendida, la ética pascual se despliega como una realidad comunitaria: la Iglesia, en cuanto cuerpo de Cristo, no solo proclama la santidad, sino que la encarna históricamente mediante prácticas de corrección fraterna, acompañamiento espiritual y vida sacramental. En este contexto, la mortificación del pecado deviene expresión

¹⁵ *Libro de Oración Común*, Colecta alternativa de Pascua.

¹⁶ Andrewes, L. (2001). *Sermones y devociones* (ed. moderna). SPCK. (Obras originales publicadas en el siglo XVII).

concreta de la santificación, en la cual la gracia no anula la responsabilidad humana, sino que la capacita para una obediencia renovada.

Por su parte, el evangelio de Marcos 16:1–8, con su final abrupto y abierto, ha sido interpretado en la tradición anglicana como una indicación narrativa de la proyección misionera del acontecimiento pascual. La ausencia de una clausura definitiva no señala una carencia, sino una apertura, la resurrección no concluye el relato salvífico, sino que lo prolonga en la historia a través de la misión de la Iglesia. En este horizonte, la ética pascual adquiere una dimensión dinámica y testimonial, en la que la vida nueva no sólo se vive en clave de transformación interior, sino que se manifiesta en la proclamación y encarnación del Evangelio en el mundo.

Así, la mortificación del pecado y la vida nueva aparecen como dos dimensiones inseparables de una misma realidad, la participación efectiva en la vida del Resucitado, que configura al creyente tanto en su interioridad como en su acción histórica.

IV. Tiempo pascual: reconocimiento sacramental del Resucitado

El ciclo litúrgico posterior a la Pascua, tal como se despliega en el Libro de Oración Común, articula una verdadera fenomenología del reconocimiento del Resucitado, en la que la revelación pascual se manifiesta de manera progresiva y mediada. Lejos de presentarse como una evidencia inmediata e incontestable, la presencia del Cristo resucitado es discernida a través de signos, gestos y palabras que requieren interpretación dentro del horizonte de la fe eclesial. Esta dinámica no sólo refleja la experiencia de los primeros discípulos, sino que establece un paradigma normativo para la vida de la Iglesia, en la que el conocimiento de Cristo se da siempre en clave relacional, sacramental y comunitaria.

En el relato de Lucas 24:13–35, proclamado en la liturgia del Lunes de Pascua, el reconocimiento del Resucitado en la fracción del pan se reviste de una densidad teológica que articula de manera orgánica la economía de la revelación. El itinerario de los discípulos de Emaús —caracterizado por la opacidad inicial del entendimiento, la iluminación progresiva mediante la exposición de las Escrituras y la epifanía culminante en el gesto eucarístico— configura un paradigma hermenéutico en el que *Verbum* y *Sacramentum* convergen como loci privilegiados de manifestación del Cristo viviente. No se trata de una simple secuencia narrativa, sino de una estructura teológica que revela el modo ordinario en que el Resucitado se da a conocer a su Iglesia, **por la inteligencia espiritual de la Palabra y por la comunión sacramental en su Cuerpo.**

Esta lectura ha sido asumida de manera consistente en la tradición anglicana, que reconoce en la unidad de Escritura y Sacramento los medios ordinarios de gracia instituidos por Cristo. En este contexto, John Jewel subraya la continuidad sustancial entre la Iglesia apostólica y la Iglesia reformada, al afirmar: “*En la Cena del Señor*

*no se nos ofrece una figura vacía, sino la verdadera participación del Cuerpo y la Sangre de Cristo, según Él mismo lo instituyó*¹⁷ (Jewel, 1562/1845). Esta afirmación, lejos de toda comprensión simplemente simbólica o reductiva, pone de relieve que la experiencia de Emaús no constituye un episodio irrepetible, sino un testimonio normativo de la presencia real de Cristo en los medios de gracia.

Así, el reconocimiento del Señor en la fracción del pan no solo remite a la experiencia fundante de los discípulos, sino que establece una continuidad ontológica y sacramental en la vida de la Iglesia, **el mismo Cristo que abre las Escrituras es quien se entrega en el Sacramento**. De este modo, la hermenéutica pascual no se agota en la interpretación intelectual del texto sagrado, sino que culmina en la participación eucarística, donde el conocimiento se transforma en comunión. La teología de John Jewel, en fidelidad a esta estructura, reafirma que la Iglesia reformada no introduce una novedad sustancial, sino que persevera en la misma economía de gracia que dio origen a la Iglesia primitiva, donde la presencia del Resucitado se actualiza continuamente en la conjunción inseparable de la Palabra proclamada y el Sacramento celebrado.

Por su parte, el relato de Lucas 24:36–48, correspondiente al Martes de Pascua, introduce un énfasis decisivo en la corporalidad del Resucitado, mediante la insistencia en su presencia tangible —“palpad y ved”— y en su capacidad de interactuar físicamente con los discípulos. Este acento evita toda reducción espiritualista o docetista, reafirmando la continuidad, aunque transformada, entre el cuerpo crucificado y el cuerpo glorificado. La resurrección, en este marco, no implica la negación de la materialidad, sino su transfiguración, lo que posee implicaciones profundas tanto para la antropología cristiana como para la comprensión sacramental de la realidad.

De este modo, el tiempo pascual no sólo prolonga la celebración del acontecimiento fundante, sino que educa a la Iglesia en el reconocimiento del Resucitado en los signos ordinarios de la vida eclesial. La convergencia entre Escritura, sacramento y comunidad configura un espacio hermenéutico en el que la presencia de Cristo es simultáneamente revelada y acogida, permitiendo que la fe se desarrolle como conocimiento participativo. Así, la *lex orandi* no sólo expresa la fe de la Iglesia, sino que la forma activamente, conduciendo al creyente a una percepción cada vez más profunda de la realidad transformada por la resurrección.

V. Dimensión eclesial y ética progresiva

Las dominicas posteriores al día de Pascua, tal como se ordenan en el Libro de Oración Común, articulan un proceso de interiorización progresiva del misterio pascual en la vida de la Iglesia, en el que la resurrección deja de ser únicamente

¹⁷ Jewel, J. (1845). *Apología de la Iglesia de Inglaterra* (trads. al español). Oxford University Press. (Obra original publicada en 1562).

proclamada para convertirse en principio formativo de la existencia cristiana. Este desarrollo litúrgico no responde sólo a una secuencia temporal, sino a una pedagogía teológica en la que la comunidad eclesial es conducida, de manera gradual, hacia una apropiación más profunda de la vida del Resucitado.

En este contexto, la epístola de 1 Juan 5:4–12 subraya la fe como principio victorioso sobre el mundo, no en términos de evasión, sino como participación en la vida divina que supera las estructuras de pecado y muerte. La victoria pascual se actualiza así en el creyente como una capacidad real de vivir conforme a la verdad revelada. Por su parte, 1 Pedro 2:11–25 desarrolla una ética de la imitación de Cristo sufriente, en la que la conformidad con el Señor no se limita a su gloria, sino que incluye su obediencia en medio del padecimiento. De este modo, la resurrección no elimina la dimensión del sufrimiento, sino que la reconfigura dentro de una lógica redentora.

En la recepción anglicana, esta dinámica ha sido elaborada con notable hondura espiritual por Jeremy Taylor, quien concibe la vida cristiana como un itinerario de santificación progresiva en el que el creyente, incorporado al misterio pascual, participa de manera continua en la muerte al pecado y en la conformación a la vida del Cristo resucitado. Lejos de entender la transformación como un evento puntual o instantáneo, Taylor la describe como un proceso sostenido por la gracia, en el que la cooperación humana —expresada en la disciplina espiritual— se integra armónicamente con la acción divina. En este sentido, afirma: “*La santidad no es obra de un solo acto, sino de una vida entera; no se alcanza de una vez, sino que se va formando por grados, mediante la obediencia constante y la gracia de Dios*”¹⁸ (Taylor, 1655/2003), destacando así el carácter dinámico y acumulativo de la vida en Cristo.

Esta perspectiva sitúa la santificación en el marco de una economía sacramental y ascética en la que la gracia no suprime la agencia humana, sino que la suscita, la orienta y la perfecciona. La vida cristiana, por tanto, se configura como una sinergia —en sentido analógico— donde la participación en los sacramentos, particularmente la Eucaristía, y el ejercicio de prácticas devocionales (oración, examen de conciencia, disciplina moral) operan como medios mediante los cuales el Espíritu Santo va conformando al creyente a la imagen del Hijo (cf. 2 Co 3:18). Así entendida, la santificación no es una adición extrínseca a la justificación, sino su despliegue existencial en el tiempo, **una transformación real, gradual y perseverante que anticipa, en la historia, la plenitud escatológica de la comunión con Dios.**

El evangelio de Juan 20:19–23 introduce, además, una dimensión pneumatológica esencial para la comprensión eclesial de la resurrección. La aparición del Resucitado a los discípulos, acompañada del don del Espíritu Santo y del envío apostólico, establece una relación intrínseca entre resurrección, misión y constitución de la Iglesia. El sople del Espíritu no sólo comunica paz, sino que capacita para la

¹⁸ Taylor, J. (2003). *Santo vivir y santo morir*. Edición Kindle. (Obra original publicada en 1655).

continuidad de la obra de Cristo en el mundo, vinculando inseparablemente la experiencia pascual con la responsabilidad misionera.

De este modo, la dimensión eclesial y ética del tiempo pascual revela que la resurrección no sólo funda la Iglesia, sino que la sostiene y la orienta en su desarrollo histórico. La interiorización progresiva del misterio pascual se traduce en una vida comunitaria configurada por la fe, la obediencia y la misión, en la que la Iglesia se manifiesta como el cuerpo vivo del Resucitado, llamado a encarnar en el tiempo la realidad de la nueva creación.

VI. Dimensión escatológica: orientación del deseo

La quinta dominica después de Pascua, tradicionalmente conocida como de Rogaciones, tal como se configura en el Libro de Oración Común, introduce una dimensión escatológica que puede describirse con precisión como una teología del deseo ordenado hacia su fin último. La colecta de este día, al evocar “la mansión de la verdadera felicidad”, no se limita a una expresión devocional, sino que articula una antropología teleológica en la que el ser humano es comprendido como orientado constitutivamente hacia la plenitud en Dios. El deseo, lejos de ser suprimido, es purificado y reordenado por la gracia, de modo que su dinamismo natural encuentra su cumplimiento en la comunión definitiva con el Creador.

En este horizonte, la epístola de Santiago 1:17–27 desempeña una función decisiva al vincular dicha orientación escatológica con la obediencia activa a la Palabra. La perfección del don divino —que desciende “del Padre de las luces”— no conduce a una actitud pasiva, sino que exige una respuesta concreta en la praxis: ser “hacedores de la palabra” y no meros oyentes. De este modo, la esperanza escatológica se traduce en una ética encarnada, en la que la anticipación de la plenitud futura se manifiesta en una vida presente caracterizada por la justicia, la pureza y la caridad.

En clave anglicana, esta articulación evita cuidadosamente dos reduccionismos opuestos. Por un lado, se distancia del escapismo, que desvincularía la esperanza futura de la responsabilidad presente; por otro, rehúye el inmanentismo, que absolutizaría el orden temporal clausurando la apertura a la trascendencia. En su lugar, propone una comprensión de la vida cristiana como existencia en tensión escatológica, en la que el ya de la gracia recibida y el todavía no de su consumación coexisten en una dinámica fecunda.

Así, la dimensión escatológica del tiempo pascual no sólo orienta el deseo humano hacia su cumplimiento último, sino que configura la totalidad de la vida cristiana como peregrinación hacia la plenitud prometida. La resurrección de Cristo, en este contexto, se revela como el principio que no sólo inaugura esta orientación, sino que garantiza su cumplimiento, haciendo de la esperanza no una proyección incierta, sino una certeza fundada en la victoria definitiva del Resucitado.

El Libro de Oración Común configura, en su economía litúrgica, una teología de la resurrección articulada de manera orgánica en cuatro dimensiones fundamentales, sacramental, ontológica, ética y escatológica. Esta cuádruple estructura no responde a una sistematización abstracta, sino que emerge del dinamismo propio de la celebración eclesial, en la cual la fe es simultáneamente proclamada, orada y vivida. La dimensión sacramental introduce al creyente en la participación efectiva en el misterio pascual; la ontológica afirma la transformación real de la condición humana a partir de la victoria del Resucitado; la ética traduce esta participación en una existencia configurada por la muerte al pecado y la vida nueva; y la escatológica orienta todo el proceso hacia su consumación en la plenitud prometida.

En este sentido, la estructura litúrgica no se limita a transmitir contenidos doctrinales, sino que configura una verdadera antropología espiritual, en la que el sujeto creyente es progresivamente conformado a la vida del Resucitado. La repetición ritual, la proclamación ordenada de la Escritura y la densidad teológica de las oraciones convergen en un proceso formativo que integra inteligencia, afectividad y praxis, haciendo de la liturgia el lugar privilegiado donde la doctrina se interioriza y se convierte en principio de vida.

Por su parte, la recepción patrística en el anglicanismo —representada de modo eminente por figuras como Richard Hooker y Jeremy Taylor— no puede ser entendida como un recurso solamente erudito o decorativo, sino como una auténtica matriz hermenéutica. A través de ella, la tradición anglicana articula una doble fidelidad, por un lado, continuidad sustantiva con la Iglesia antigua y su comprensión del misterio cristiano; por otro, adhesión crítica y normativa a la autoridad de la Escritura, tal como es recibida y proclamada en el contexto reformado.

Esta síntesis entre patrística, Escritura y liturgia permite que la doctrina de la resurrección no quede confinada al ámbito especulativo, sino que se despliegue como principio estructurante de la vida eclesial en su totalidad. Así, el anglicanismo manifiesta, en su forma más característica, la unidad intrínseca entre creer, orar y vivir, mostrando que la resurrección de Cristo no sólo fundamenta la fe, sino que configura integralmente la existencia cristiana.

La siguiente tabla nos ayudará a entender la forma en que el Libro de Oración Común estructura la Pascua:

Tiempo / Celebración	Dimensión teológica	Colecta (síntesis)	Epístola	Evangelio	Desarrollo teológico
Vigilia de Pascua	Bautismal	Unión con la muerte de Cristo	1 Pe 3:17–22	Mt 27:57–66	El bautismo introduce al creyente en la

Tiempo / Celebración	Dimensión teológica	Colecta (síntesis)	Epístola	Evangelio	Desarrollo teológico
					muerte redentora de Cristo como tránsito necesario hacia la vida nueva, configurando una participación real en la economía salvífica.
Domingo de Pascua	Ontológica	Triunfo sobre la muerte	Col. 3:1-7	Jn 20:1-10	La resurrección inaugura una nueva condición del ser: Cristo es primicia de la nueva creación, principio activo de vida incorruptible.
Segundo Oficio de Pascua	Ética	Morir al pecado	1 Cor 5:6-8	Mc 16:1-8	La participación en la resurrección exige una transformación moral: la vida nueva implica purificación interior y ruptura con el pecado.
Lunes de Pascua	Sacramental	Reconocimiento en el pan	Hch 10:34-43	Lc 24:13-35	El Resucitado se hace presente en la mediación litúrgica: Palabra y Sacramento constituyen los

Tiempo / Celebración	Dimensión teológica	Colecta (síntesis)	Epístola	Evangelio	Desarrollo teológico
					lugares privilegiados de su manifestación.
Martes de Pascua	Kerigmática-salvífica	Gozo eterno por la Pascua de Cristo	Hch 13:26–41	Lc 24:36–48	El anuncio apostólico actualiza la salvación: la resurrección es proclamada como fuente de fe, gozo escatológico y misión eclesial.
I Domínica después de Pascua	Eclesial-justificadora	Pureza de vida fundada en la justificación	1 Jn 5:4–12	Jn 20:19–23	La victoria de la fe configura una comunidad reconciliada: la paz del Resucitado y el don del Espíritu constituyen la Iglesia como sujeto misionero.
II Domínica después de Pascua	Cristológica-pastoral	Cristo, sacrificio y modelo de vida	1 Pe 2:19–25	Jn 10:11–16	El Buen Pastor integra redención y ejemplaridad, orientando la vida cristiana hacia el seguimiento, incluso en el sufrimiento redentor.
III Domínica después de Pascua	Conversión-ética	Retorno a la verdad y coherencia de vida	1 Pe 2:11–17	Jn 16:16–22	La iluminación divina impulsa una conversión continua: la fe exige

Tiempo / Celebración	Dimensión teológica	Colecta (síntesis)	Epístola	Evangelio	Desarrollo teológico
					coherencia entre identidad cristiana y conducta.
IV Domingo después de Pascua	Teleológica-espiritual	Ordenación del deseo hacia el bien supremo	Stg 1:17–21	Jn 16:5–15	La gracia reordena las facultades humanas mediante el Espíritu, guiando hacia la verdad plena y orientando la vida hacia su fin último.
V Domingo (Rogación)	Escatológica	Aspiración a la felicidad verdadera	Stg 1:17–27	Jn 16:23–33	La vida cristiana se orienta hacia su consumación: la oración confiada y la paz en Cristo anticipan la plenitud escatológica.

En conclusión, el presente estudio ha evidenciado con rigor que, en el anglicanismo clásico, la resurrección de Jesucristo no puede ser comprendida como un enunciado doctrinal aislado o subordinado dentro del conjunto de la fe, sino como el principio estructurante que confiere inteligibilidad, cohesión interna y dinamismo a la totalidad del sistema teológico. La convergencia normativa entre los Treinta y Nueve Artículos de Religión, la Homilía XIV del Segundo Libro de Homilías y el Libro de Oración Común permite constatar que la resurrección actúa simultáneamente como fundamento confesional, contenido de la predicación apostólica, realidad litúrgicamente actualizada y principio configurador de la existencia eclesial. En esta articulación, no sólo se define lo que la Iglesia cree, sino también el modo en que esa fe es celebrada, interiorizada y vivida.

El análisis ha mostrado, además, que el principio *lex orandi, lex credendi* adquiere en el anglicanismo una densidad teológica que trasciende su formulación descriptiva para constituirse en una verdadera estructura operativa de la tradición. La liturgia

no se limita a reflejar un contenido doctrinal previamente establecido, sino que participa activamente en su configuración y transmisión. En este sentido, la economía pascual del Libro de Oración Común se presenta como un espacio teológico en el que la doctrina de la resurrección es simultáneamente proclamada, interpretada y actualizada, formando progresivamente al creyente en una participación real en la vida del Resucitado. Así entendida, la resurrección integra de manera orgánica sus dimensiones sacramental, ontológica, ética y escatológica, evitando tanto la fragmentación conceptual como su reducción a una simple exigencia moral.

Por otra parte, la recepción de la tradición patrística en el anglicanismo ha sido puesta de relieve como una instancia hermenéutica de primer orden. Lejos de constituir un recurso erudito o accesorio, dicha recepción articula una continuidad sustantiva con la Iglesia antigua, al tiempo que se mantiene en fidelidad crítica a la primacía normativa de la Escritura. Esta doble pertenencia —a la tradición católica y a la renovación reformada— permite que la resurrección sea comprendida no sólo como acontecimiento histórico fundante y verdad revelada, sino como principio de inteligibilidad que reordena la comprensión de la economía salvífica, de la naturaleza de la Iglesia y de la vocación cristiana.

En consecuencia, puede afirmarse con precisión que la teología anglicana encuentra en la resurrección su eje integrador y su criterio normativo último. Desde este acontecimiento se estructuran la proclamación evangélica, la celebración litúrgica y la praxis ética, de modo que la fe cristiana no permanece en el nivel de la afirmación conceptual, sino que se despliega como participación efectiva en la vida nueva inaugurada por Cristo. De este modo, el anglicanismo ofrece una síntesis teológica de notable coherencia, en la que creer, orar y vivir constituyen dimensiones inseparables de una misma realidad, cuyo centro irreductible es el misterio pascual como fuente permanente de la identidad, la unidad y la misión de la Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA:

Santa Biblia.

Libro de Oración Común. *El Libro de Oración Común*. Edición en español. Oficios de Pascua, Vigilia Pascual, Domingo de Resurrección y tiempo pascual.

Agustín de Hipona. *Sermones pascales*. Especialmente sermón 229. En *Opera Omnia Sancti Augustini*.

Ireneo de Lyon. *Adversus Haereses*. Libro V, capítulos 14–16.

Thomas Cranmer. *The Book of Common Prayer* (1549; 1552). Prefacios y estructura litúrgica.

Richard Hooker. *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*. Libro V.

Lancelot Andrewes. *Selected Sermons*, especialmente sermones pascales.

John Jewel. *An Apology of the Church of England*.

Jeremy Taylor. *The Rule and Exercises of Holy Living*.



LA ESTACIÓN DE PASCUA



Este libro ofrece una profunda reflexión teológica y litúrgica
sobre el tiempo pascual en la tradición anglicana,
desde la Vigilia de Pascua hasta la quinta dominica.

A través de la Escritura, la liturgia y la tradición,
se despliega el misterio de Cristo resucitado que transforma
la vida del creyente y de la Iglesia.

LA PASCUA ES UN ENCUENTRO CON EL RESUCITADO

*“¿No ardía nuestro corazón en nosotros,
mientras nos hablaba en el camino,
y cuando nos abría las Escrituras?”*

(Lucas 24:32)

