



## La unción compartida: un vestigio del mesianismo de grupo

Comparación -basada en la aplicación de análisis híbridos- entre el “mesianismo de grupo”, reconocido en el logion correspondiente a Lc 22, 29-30, y la “unción compartida”, identificada en 1 Jn 2, 20 y 27

**RAÚL ERNESTO ROCHA GUTIÉRREZ**

Seminario Internacional Teológico Bautista

La unción espiritual que compartían los lectores de la primera epístola juanina, según figura en sus textos de 2, 20 y 2, 27, ha sido interpretada de diversas maneras. Entre ellas se destacan las referidas a la comprensión de la unción como referida al Espíritu Santo o a la influencia de la Palabra de Dios. La presente ponencia propone entenderla como un vestigio de lo que, en varias de sus obras, Gerd Theissen denomina “mesianismo de grupo”, un concepto que se desprende del *logion* presente en Lucas 22, 29-30 (y en su texto paralelo: Mt 19, 28). Para fundamentar la hipótesis, se efectúa una comparación entre los textos bíblicos que se han mencionado, con base en un análisis que integra las contribuciones de la exégesis pragmalingüística con los propios de la exégesis sociológica, concibiéndolas a la luz de la metodología de la hibridación propuesta por Matei Dogan y Robert Pahre.

### Propuesta de integración entre dos métodos exegéticos híbridos

A inicios de la última década del siglo pasado, Matei Dogan, sociólogo político, y Robert Pahre, economista político, integraron sus conocimientos y experiencias para proponer una metodología innovadora en el campo de las ciencias sociales. La que califican como su “principal idea” fue planteada del siguiente modo: “La innovación en las ciencias sociales aparece con mayor frecuencia y produce resultados más importantes en la intersección de

las disciplinas”, donde “intersección” se concibe como “el punto de confluencia de dos dominios especializados de disciplinas diferentes” (Dogan y Pahre 1993: 11). Ahora bien, los autores citados consideran que recurrir a la hibridación no es algo privativo a las ciencias sociales, sino que fue determinante para que —a mediados del siglo XIX, y sobre todo en Alemania— la teología dejara de ser “una disciplina estancada” al tomar “prestados los métodos de otras disciplinas, gracias a lo cual resucitó” (Dogan y Pahre 1993: 89).

Tomando en cuenta lo anterior, el presente trabajo propone la integración de dos metodologías exegéticas que se fundamentan en la hibridación: el método pragmalingüístico y la exégesis sociológica. La primera constituye una hibridación entre la exégesis bíblica y un subdominio de la lingüística: la lingüística extratextual (centrada más en la ejecución concreta propia del habla que en el sistema propio de la lengua, de acuerdo con la clásica distinción formulada por Ferdinand de Saussure) que analiza las tres dimensiones del texto reconocidas por el discípulo más destacado de Charles Peirce, Charles Morris: “‘sintáctica’ (relaciones formales entre los signos), ‘semántica’ (relaciones entre los signos y los objetos a los cuales se aplican) y ‘pragmática’ (la ciencia de la relación del signo con sus intérpretes)” (Mora Paz, Grilli y Dillmann 1999: 15). La segunda implica una hibridación entre la exégesis bíblica y un subdominio de la sociología

que se realiza con el propósito de, en términos de un especialista español, “descubrir y explicar la interacción dialéctica de expresión literaria teológica y experiencia social, analizar la correlación entre realidades sociales y simbolizaciones religiosas” (Aguirre 1998: 14).

### El “mesianismo de grupo” en el *logion* de Lc 22, 29-30

Gerd Thiessen (2005: 50) ha propuesto que “Jesús ‘democratizó’ la idea del Mesías, convirtiéndola en un mesianismo de grupo, instituyendo a otros como ‘mesías’ (en plural)”. Cómo se observa esto al aplicar las dos metodologías exegéticas ya mencionadas en el *logion*<sup>1</sup> que aparece en el texto de Lc 22, 29-30 será el objeto de análisis del presente apartado. Antes de ello, dos precisiones. La primera es que no se puede ignorar que “en un sentido más preciso y técnico”, el término *logia* “se refiere a las máximas de carácter parenético sapiencial de Jesús” (Flor Serrano y Alonso Schökel 2000: 70), pero no es este el caso del texto del evangelio según Lucas que ha sido mencionado. La segunda, que se ha elegido el pasaje de Lucas y no el que figura en el texto paralelo de Mt 19, 28, debido a que generalmente se evalúa a Lucas como el evangelio que refleja con mayor fidelidad el orden de la fuente Q, aquella que constituye una colección de los *logia* de Jesús presentes en los dos evangelios sinópticos citados<sup>2</sup>.

Al analizar la primera parte del *logion* conforme aparece en Lc 22, 29 (καὶ γὰρ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν —según NTGr.1, como en el resto de los versículos citados en el presente trabajo— literalmente “y yo hago testamento” o “dispongo” —siguiendo la propuesta de traducción de A. T. Robertson (Hanna 1993: 198)— “para vosotros, como dispuso para mí el padre de mí un reino”) desde la perspectiva del método pragmlingüístico puede observarse:

El texto constituye una oración aseverativa o enunciativa que tematiza —poniéndolo de relieve— el rasgo sintáctico-semántico de coordinación mediante la palabra compuesta καὶ γὰρ integrada por la conjunción copulativa καί y por el pronombre personal de primera persona nominativo singular ἐγώ. De allí que naturalmente remita a la causa del privilegio al que se refiere, la que se

encuentra en el texto del versículo de Lc 22, 28, que funciona como contexto inmediato anterior (ὅτι οἱ διαμεμνημένοι μετ’ ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου, literalmente “pero vosotros sois los que habéis permanecido conmigo en las pruebas de mí”) que actúa como contexto inmediato anterior. En efecto, dicho texto daría pie a la interpretación de que el privilegio de que el Mesías disponga un reino —que debe ser interpretado en sentido abstracto, o sea, de soberanía, ya que figura sin artículo (cf. ISEDET 1986: 180)— para los apóstoles se fundamenta en el hecho de que ellos han permanecido fieles a su lado, compartiendo las pruebas que ha debido enfrentar en el ejercicio de su mesiazgo. O sea que constituye una recompensa o premio por la actitud asumida por los discípulos que lo acompañaron de manera más intensa.

\* Se pueden identificar dos reiteraciones que, actuando como recursos de cohesión, expresan matices semánticos significativos. La primera tiene que ver con el verbo διατίθεμαι que significa básicamente “hacer (un pacto o testamento)” (Támez y Foulkes 1978: 45) y que, además de aparecer en su forma de primera persona singular del presente del indicativo medio (διατίθεμαι), con la que se identifica el verbo en los léxicos, también aparece conjugado en tercera persona singular del aoristo del indicativo medio: διέθετο. Ahora bien, según Kittel, “en la promesa escatológica de Lucas 22:29” no se encuentra “idea alguna de hacer un testamento”. De acuerdo con esta clásica obra lexicográfica: “Así como el Padre por libre resolución ha ordenado un reino para Jesús, así por libre resolución parecida ha ordenado que los discípulos deben reinar con él” (Bromiley 2003: 158). Esto concuerda con lo señalado por una obra que consiste en una ayuda léxica para leer con provecho el nuevo testamento griego, cuando expresa que el sintagma διατίθημαι βασιλείαν significa “asignar, conferir, dar a alguien el derecho de gobernar” (Hanna et al. 1995: 203).

La otra reiteración tiene que ver con dos empleos del pronombre personal de primera persona, que figura en su primera aparición en el caso dativo (μοι) y en la segunda en el caso genitivo (μου). En este sentido debe recordarse que los pronombres personales son “los más evidentes y mejor cono-

cidos de los deícticos” (Kerbrat-Orecchioni 1986: 52), o sea, de aquellas “unidades lingüísticas cuyo valor referencial depende del entorno espacio-temporal en el que ocurren” (Maingueneau 2003: 34). En este caso, los deícticos enfatizan la participación del locutor en dos niveles: por un lado, el pronombre personal en dativo de objeto indirecto con sema de interés lo señala como el beneficiario de una acción de Dios el Padre (que ha dispuesto un reino ‘para’ él); por otro lado, en genitivo con sema de posesión (no hay que olvidar que después de los personales, los pronombres posesivos son los deícticos más característicos y el caso genitivo de posesión debe traducirse al español, precisamente, como pronombre posesivo) señala la íntima relación mantenida con el Todopoderoso (es el padre de él, ‘su’ padre).

Por último, puede notarse un claro indicio pragmático en el uso del pronombre personal de segunda persona plural, en caso dativo (ὕμῖν), y del adverbio modal, con sema comparativo (καθώς). En efecto, el uso del dativo del pronombre como marca de la dimensión dialógica del texto advierte a los alocutarios sobre el propósito comunicativo del locutor —según Tzvetan Todorov, “el que enuncia” (Ducrot y Todorov 1974: 365)— original (Jesús) al alocutario —“aquel a quien se dirige el enunciado” (Ducrot y Todorov 1974: 365)— plural original (los apóstoles). A su vez, el empleo comparativo del adverbio modal señala una equivalencia entre dos relaciones: la de Dios Padre con Jesús y la de éste con los apóstoles. Dicha equivalencia puede llegar a tal punto que se pueda concebir a “los cristianos” como “representantes de Cristo en el mundo, como los Santos del Altísimo se asocian en la apocalíptica al reino del Hijo del hombre (Dn 7,13s. 18)” (Sabourin 2000: 364).

En cuanto a la aplicación del método pragmalingüístico a la segunda parte del *logion*, según como aparece en Lc 22, 30 (ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου, καὶ καθήσεσθε ἐπὶ θρόνων τὰς δώδεκα φυλὰς κρίνοντες τοῦ Ἰσραὴλ, literalmente “para que comáis y bebáis en la mesa de mí en el reino de mí; y os sentareis sobre tronos, para juzgar las doce tribus de Israel”) se pueden reconocer:

\* Una oración final o quizás consecutiva (esta úl-

tima posibilidad propuesta por Zerwick y Grosvenor 2008: 75) introducida por la conjunción ἵνα, lo que la muestra como si señalara la finalidad o consecuencia de lo expresado en Lc 22, 29 a favor de los apóstoles. Propósito o consecuencia que se determina en dos aspectos que se exponen en forma sucesiva: en primer lugar, el de participar de un estrecho compañerismo con el Mesías, lo que es simbolizado a través de las acciones de comer y beber (conjugadas en presente de subjuntivo activo) a su mesa en el ámbito de su reino. En segundo lugar, el privilegio de juzgar —sentados sobre tronos— a las doce tribus de Israel. Algo que se expresa en tiempo futuro y que es conectado a lo primero mediante el empleo de la conjunción copulativa καὶ que, de esta manera, pone al mismo nivel —indicando que son privilegios simultáneos— el referido a la comunión y el vinculado con la acción de gobernar.

\* Un empleo adverbial del participio de presente activo del verbo κρίνω que adquiere, por el contexto, un sentido de propósito y —a la luz de su trasfondo veterotestamentario (“con el sentido veterotestamentario de *gobernar*”, Balz y Schneider 1996, I: 2407) y por el hecho de estar vinculado sintácticamente con la acción de sentarse sobre tronos— el significado de ejercer una acción de gobierno. Como expresa un comentario cuyo marco teórico es el propio del método pragmalingüístico: “El sentarse sobre un trono es expresión de soberanía (cf. Sal 122, 4-5), pero también de la categoría de ‘guías’ (cf. 1 S 8, 20). De modo semejante, pudo ser clara también la imagen de ‘juzgar sobre las doce tribus de Israel’. Dios reconstruirá el nuevo pueblo suyo bajo la guía y el cayado de los apóstoles” (Dillmann y Mora Paz 2006: 507).

\* Un uso de la segunda persona plural en la conjugación de todos los verbos, lo que señala nuevamente la dimensión dialógica del discurso transmitido por el locutor primario (Jesús) a los alocutarios primarios (los apóstoles); pero que también le confiere carácter solemne de promesa al propósito que completa lo ya expresado en la primera parte del *logion* (Lc 22, 29). De tal forma que el locutor secundario (el redactor del texto) evidencia su propósito pragmático de que los alocutarios secundarios (los lectores del texto) puedan identificar la trascendencia del lugar que Jesús les asignó a los doce.

Completando aquello que ha evidenciado la aplicación del método pragmalíngüístico en el texto de Lc 20, 29-30, se puede afirmar a partir de la exégesis sociológica desarrollada por Thiessen en varias de sus obras lo siguiente:

\* El “mesianismo de grupo” se explica a partir del hecho de que Jesús propusiera un cambio en la concepción tradicional del mesiazgo. Como expresan Thiessen y Merz (2004: 590): “El *logion* sobre los Doce que juzgarán a Israel indica [...] que Jesús asumió las expectativas mesiánicas, pero no las afirmó en el sentido del título del Mesías [...] la misión del Mesías es reunir al pueblo (de la dispersión) y juzgar a sus (doce) tribus. El *logion* sobre los Doce transfiere esta misión a los discípulos. El material común a Mt 19, 28 y Lc 22, 28-30 dice que se sentarán en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel. Ellos forman un colectivo mesiánico”.

\* El cambio en la concepción del “mesianismo de grupo” implica que a partir del legado de Jesús como el Mesías que se identifica con la imagen del Hijo del hombre lo importante no va a ser tanto el Mesías en sí mismo, sino el movimiento mesiánico instaurado por él. En palabras de Thiessen y Merz (2004: 570): “Más decisivo que el mesías individual es el movimiento mesiánico”. De allí que resulte fundamental la “acción simbólico-política de Jesús” mediante la que nombró a “los Doce”. Según Thiessen (2005: 282): “Con el nombramiento de los Doce, Jesús recordó, por un lado, a las doce tribus y a sus príncipes, que se hallan en contraste con el único sumo sacerdote. Además, Jesús nombró a personas sencillas del pueblo como príncipes y jueces de esas doce tribus”. En esto coincide Martin Karrer (2002: 382), cuando expresa: “Lc 22, 30 Q rememora a los antiguos jueces de Israel y al juicio escatológico de Dios”.

\* Dentro de la perspectiva del “mesianismo de grupo”, entonces, los discípulos tienen acceso al banquete y a los poderes mesiánicos. En relación con lo primero, Thiessen (1997: 59), al referirse a “Los comienzos de la tradición de los dichos en Palestina”, afirma: “El dicho sobre el ‘juicio a las doce tribus’ (Mt 19, 28//Lc 22, 28-30) [...] presupone un retorno de los judíos dispersos; y, sobre todo, en la versión lucana asocia este retorno con la esperanza de un banquete en el reino de Dios”. En cuanto a lo segundo, Thiessen y Merz (2004:

247) destacan al respecto: “El discipulado es [...] ‘participación en la promesa’: El *logion* sobre los Doce promete a los discípulos un puesto de honor en el tiempo final [...]. Se atribuyen aquí poderes mesiánicos a los discípulos”. Reafirmando lo anterior, Horacio Lona (2009:106) señala: “El Hijo del hombre es el juez del fin de los tiempos, pero no está solo. Los doce discípulos representan las doce tribus del nuevo Israel, y participan del poder del Hijo del hombre en cuanto que también ellos están sentados en tronos, símbolos del poder real”.

Como ha podido notarse, el “mesianismo de grupo” —como concepto interpretativo propuesto por Thiessen para referirse a la participación del privilegio del mesiazgo del que hace participar Jesús como Mesías a sus discípulos más allegados, los apóstoles— no sólo ha podido sostenerse desde la perspectiva de la exégesis sociológica, sino que ha podido encontrar en la aplicación del método pragmalíngüístico un aporte para su establecimiento.

Habiendo concluido el sintético análisis de Lc 22, 29-30, se pasa a considerar el otro texto señalado a inicios de este trabajo: el correspondiente a 1 Jn 2, 20 y 27.

### La unción como don compartido en 1 Jn 2, 20 y 27

A lo largo de la historia del cristianismo se ha producido en forma constante una tensión entre dos posturas. La primera consiste en concebir las experiencias vividas en la relación con Dios como patrimonio común a todos los creyentes, de modo que las diferencias vividas entre unos cristianos y otros sólo se traten de distintos niveles de consagración. La segunda, en cambio, se basa en considerar que existe tal nivel de estratificación espiritual que sólo algunos privilegiados tienen acceso a la relación plena con Dios sobre la base de algunos conocimientos esotéricos. Según Wilhelm Thüsing (1986:89) estas dos posturas, reflejadas en 1 Jn 2, 19-21, constituyen una “antítesis” entre “herejes y cristianos”. De allí que definir en qué consiste la unción como don compartido conforme a 1 Jn 2, 20 y su correspondiente ampliación en 1 Jn 2, 27 sea el objetivo de este segundo apartado.

En primer lugar, se procurará analizar el texto de 1 Jn 2, 20 (καὶ ὑμεῖς χοῖσμα ἔχετε ἀπὸ

τοῦ ἁγίου, καὶ οἶδατε πάντες, literalmente “pero vosotros unción tenéis de parte del santo y todos tenéis conocimiento”) con base en la aplicación del método pragmatolingüístico. Pero antes debe señalarse que el texto reproducido adolece de un importante problema textual, que ha llevado al Comité de las Sociedades Bíblicas Unidas a calificar la variante que ellos mismos han propuesto con una letra B, lo cual implica un cierto grado de duda de que ésta sea la más cercana al texto original. En efecto, en un número significativo de manuscritos —entre los que se destacan los unciales Alejandrino (A) y el *Codex Ephraemi* (C), evaluados como “algunos de los principales mss mayúsculos” (O’Callaghan 1999: 38)— en vez de la forma nominativa masculina plural del adjetivo que figura al final del versículo (πάντες, “todos”, con función sintáctica de sujeto y que figura en pocos manuscritos, pero incluyendo los unciales más importantes, como es el caso del Sinaítico y del Vaticano) aparece la forma acusativa neutra plural (πάντα, “todas las cosas”, con función sintáctica de objeto directo).

Bruce Metzger (2006: 636) explica la decisión tomada del siguiente modo: “La mayoría del Comité, que dio por hecho que este pasaje iba dirigido a una minoría que se ufana de poseer un conocimiento esotérico, adoptó la lectura πάντες [...] La lectura πάντα [...] fue considerada como una corrección que algunos copistas introdujeron por pensar que el verbo οἶδαμεν requería de un objeto directo”. Ahora bien, la situación planteada explica por qué José Bover y José O’Callaghan decidieron pronunciarse por la variante πάντα y traducir al español “lo sabéis todo” (véase, NTGr 3: 1260). Volviendo ahora al texto de 1 Jn 2, 20 citado, en el mismo se puede reconocer lo siguiente:

\* Una oración adversativa introducida por un empleo excepcional de la conjunción καί —generalmente copulativa— con sentido adversativo. Algo que se determina con base en la consideración del contexto inmediato anterior provisto por el versículo 19 y por el carácter enfático que reviste el pronombre personal de segunda persona plural en caso nominativo (ὕμεῖς), ambos factores favorecedores de un contexto de contraste. Marshall (1991: 149-150), aunque prefiere mantener el sentido copulativo habitual de la conjunción, admite

que: “Las distintas traducciones expresan un contraste al principio de este versículo entre los anticristos que han dejado la iglesia y los verdaderos miembros a quienes Juan está escribiendo (‘Pero vosotros [...]’)” y cita a dos de los más destacados expertos de la gramática del nuevo testamento griego, Blass y Debrunner, para quienes “puede tener fuerza adversativa —sin perder, según puede notarse en la traducción propuesta, su carácter copulativo— ‘y sin embargo’”.

\* La utilización de un término con una fuerte connotación<sup>3</sup> teológica: χρῖσμα. Tal es así que W. Brunotte, en la primera parte del artículo “Ungir”, asegura en forma categórica que dentro del Nuevo Testamento, “χρῖω y χρῖσμα tienen exclusivamente un sentido figurado religioso” (Coenen, Beyreuther y Bietenhard 1984, IV: 303). Conforme amplían Balz y Schneider (1998 II: 2116): “En el NT el término aparece únicamente en 1 Jn 2, 20.27 y significa (el ‘aceite para ungir’ o) la ‘unción’ que la comunidad recibió por medio de Cristo y que permanece en ella y la instruye sobre todas las cosas [...] significa ‘aceite para la unción, ungüento’ (así en la LXX, ‘aceite para la unción’, Ex 30, 25, y también ‘unción’ (así en la LXX Ex 29, 7; 35, 15 y ‘passim’))”.

Por su parte, Marshall (1991: 152), asumiendo una posición conciliadora entre las dos interpretaciones más recurrentes, en el sentido de que la unción se refiere ya sea al Espíritu Santo o a la Palabra de Dios, propone lo siguiente: “La unción es la Palabra enseñada a los conversos antes del bautismo y aprehendida por ellos por medio de la obra del Espíritu Santo en sus corazones”.

\* La escasa claridad en cuanto a determinar cuál es el referente que corresponde al adjetivo ἅγιος, que en el texto analizado aparece declinado en el caso genitivo masculino singular (ἁγίου) con matiz semántico de posesión. Es evidente, como apunta Beyer, que “Santo” constituye “un título de Dios mismo (Is 5, 16; 6, 3; Ha 3, 3; cp. 1 Co 1, 21; Ap 4, 8; 6, 10)”. Sin embargo, como reconoce dicho comentarista: “puede referirse aquí también a Jesucristo (cp. Mc 1, 24; Jn 6, 69; Hch 3, 14; Ap 3, 7; cp. también Jn 1, 33; 3, 34; 15 26; Hch 2, 33), porque el v. 27 y el contexto señala más a Cristo que a Dios” (Beyer 2000: 142).

\* La dimensión dialógica propia del género episto-

lar, al que pertenece el texto analizado, se observa en el uso de la segunda persona plural tanto en relación con el pronombre personal como en cuanto a la conjugación de los dos verbos presentes; así como de la utilización de un adjetivo que connota inclusividad, como es el caso de *πᾶς, πᾶσα, πᾶν*. Es así como resulta evidente la intencionalidad pragmática del locutor en el sentido de transmitir una enseñanza espiritual a los alocutarios, con marcas definidas de concebirllos como grupo y sin ningún tipo de diferenciación cualitativa entre sus miembros.

Ahora bien, como ya se ha dicho, el tema abordado en el texto de 1 Jn 2, 20 es completado en el mucho más extenso que se encuentra en 1 Jn 2, 27 (καὶ ὑμεῖς τὸ χρισμᾶ ὃ ἐλάβετε ἀπ’ αὐτοῦ μένει ἐν ὑμῖν, καὶ οὐ χρειᾶν ἔχετε ἵνα τις διδάσκη ὑμᾶς· ἀλλ’ ὡς τὸ αὐτοῦ χρισμᾶ διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, καὶ ἀληθὲς ἔστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος, καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς, μένετε ἐν αὐτῷ, literalmente “y vosotros —o “en vuestro caso”, como sugieren Zerwick y Grosvenor (2008: 856)— la unción, la que recibisteis de parte de él, permanece en vosotros y no necesidad tenéis de que alguien enseñe a vosotros, sino como la de él unción enseña a vosotros acerca de todas las cosas; y verdadera es y no es mentirosa —de acuerdo con un significado secundario adjetival del sustantivo ψεῦδος (Támez y Foulkes 1978: 198)— y tal como enseñó a vosotros, permaneced en ello” —o “en ella”, dado que, aunque el pronombre de tercera persona αὐτῷ tiene como antecedente al sustantivo χρισμᾶ, que es neutro en griego, se traduce por un sustantivo que es femenino en español. En dicho texto pueden destacarse los siguientes aspectos sintácticos, semánticos y pragmáticos:

\* Tres de las primeras cuatro palabras son idénticas a aquellas con las que se inicia 2, 20. La única diferencia consiste en la inclusión en 2, 27 del artículo, que en este caso constituye un empleo del recurso retórico denominado anáfora<sup>4</sup>, ya que el locutor —por medio de él— remite a la unción a la que había hecho referencia en 2, 20. De manera que se puede identificar un paralelismo en la estructura sintáctica de ambos versículos, lo que justifica considerar al segundo como una ampliación del tema abordado en el primero.

\* La oración de relativo (ὃ ἐλάβετε ἀπ’ αὐτοῦ)

que sigue al sustantivo neutro nominativo singular χρισμᾶ. La misma constituye una oración adjetiva que, como es habitual en esta clase de oraciones de relativo, cuya función consiste en “limitar directamente o definir a un sustantivo” (Dana y Mantey 1975: 265), determina con tanta precisión de qué ‘unción’ se está hablando. Se trata de la que los alocutarios recibieron “de él”, donde el pronombre personal de tercera persona αὐτός en caso genitivo (αὐτοῦ) está en paralelo con el adjetivo ἅγιος, no sólo desde el punto de vista sintáctico sino también retórico. Incluyendo aún la falta de certeza explícita en su identificación, por lo que resulta necesario —con base en la consideración del contexto— reconocer una presuposición, o sea, una suposición de lo que el locutor considera que conoce el alocutario (cf. Van Dijk 1978: 50). En este caso, parece que el locutor supuso que los alocutarios reconocerían, tanto mediante el adjetivo como a través del pronombre personal, que se estaba refiriendo a Cristo.

\* Las dos reiteraciones reconocibles aportan como recursos de cohesión a la labor interpretativa. El primer caso es el referido a χρισμᾶ, cuya reiteración llevó, posiblemente, a algunos escribas a reemplazarla por otra que podría ubicarse dentro de un campo semántico similar: χάρισμα, “don”. Según el aparato crítico que acompaña al NTGr. 2, dicha variante figura en el códice Vaticano (B), en el minúsculo 1505 y en algunos manuscritos independientes de la Vulgata. En cuanto a la segunda aparición de dicho término define su función educativa, o sea, que ella es la que enseña sobre todas las cosas. Debido a esto, el conocimiento espiritual es algo que puede ser compartido y no un privilegio para unos pocos. Como expresa D. Müller, en la segunda parte del artículo “Ungir”: “En Juan el *chrisma* es el espíritu de verdad, que otorga a los cristianos la fuerza del conocimiento, de forma que no tienen necesidad de ser enseñados por nadie (1 Jn 2, 27)” (Coenen, Beyreuther y Bietenhard 1984, IV: 306). Con respecto a la reiteración del verbo μένω, puede observarse que el locutor distingue la permanencia de la unción en todos los cristianos como obra de Cristo y el permanecer en ella como consecuencia de una decisión que debe tomarse como respuesta a un mandato transmitido mediante el modo imperativo.

Para terminar, se puede notar nuevamente el uso de la segunda persona plural tanto en la declinación del pronombre personal como en la conjugación de los verbos. El interés pragmático del autor resulta evidente, la apelación del locutor es directa. Como afirma un comentarista, “él demanda la atención total de sus lectores” (Kistemaker 1992: 326). La razón para ello es sintetizada por el último autor citado, cuando manifiesta que el texto bajo análisis, “enseña” nada menos que “la igualdad fundamental de todos los creyentes” (Kistemaker 1992: 326). O como sostiene Harvey Blaney: “Juan [...] está diciendo [...] que los cristianos no dependen de una ‘sabiduría’ tal como los gnósticos pretendían poseer. La advertencia de Juan aquí era contra esa filosofía engañosa” (Earle et al. 2008, X: 386).

### La unción compartida como vestigio del mesianismo de grupo

La exégesis sociológica no resulta fácil de aplicar a microtextos como los que forman parte del macrotexto epistolar neotestamentario conocido como 1 Juan. El locutor ni siquiera se identifica de manera explícita, como es lo habitual en el género epistolar, sino que presuponiendo ser reconocido mediante sus referencias testimoniales que recurren al uso de la primera persona plural (1, 1b: ἀκηκόαμεν, ἑώρακάμεν, “hemos oído, hemos visto”) entra en tema directamente (1, 1a: Ὁ ἦν ἀπ’ ἀρχῆς, “lo que era desde principio”). En cuanto a los alocutarios, el único dato que permite ubicarlos dentro de una perspectiva temporal concreta consiste en saber que constituye un grupo cristiano del que se desprendió un grupo de ‘infiltrados’ (2, 19a: ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν, ἀλλ’ οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, “desde adentro de nosotros salieron, pero no eran desde adentro nuestro”). No obstante, en este trabajo se pretende hacer una contribución a la exégesis sociológica de 1 Jn al demostrar cómo el concepto de la “unción compartida” planteado en 1 Jn 2, 20 y 27 resulta ser un vestigio del mesianismo de grupo, identificado en textos procedentes de la fuente Q y que, como tales, aparecen en forma paralela en los evangelios según Lucas y Mateo.

Theissen (2005: 64) ha señalado que “entre los tres conceptos de funciones con los que se interpreta a Jesús, tan sólo uno se aplica a sus discí-

pulos en los textos más antiguos: son denominados profetas, pero nunca ‘ungidos’ o maestros”. Sin embargo, el paso del tiempo trajo como parte de la problemática que debió enfrentar el pueblo cristiano el surgimiento de grupos pre-gnósticos (si —tomando en cuenta que sus escuelas más representativas son las dirigidas durante el siglo II por Basíides y Valentín (cf. Rivas 2006: 14-15)— se ubica al gnosticismo propiamente dicho a partir del siglo II y no como otros autores, para quienes se remonta a un período “contemporáneo o algo anterior al nacimiento del cristianismo” (Leipoldt y Grundmann 1973: 412)), que pretendieron un acceso especial a conocimientos ocultos, que, según su pensamiento, estaban vedados a los creyentes comunes y corrientes. Ello determinó que el locutor de 1ª Juan evaluara como necesario destacar que todo cristiano es un ungido de Dios, en tanto ha recibido la unción transmitida mediante el Espíritu Santo, bajo la autoridad del Ungido de Dios, el Mesías, y que esto lo convierte en una persona con autonomía espiritual, que no tiene por qué depender de los ‘iluminados’.

De manera que así como en Lc 22, 29-30 se nota la privilegiada participación dentro del mesiazgo por parte de los apóstoles como parte del movimiento instaurado por el Hijo del Hombre, en 1 Jn 2, 20 y 27 se observa también un privilegio: el que tiene todo discípulo del Hijo de Dios de ser un ‘ungido’ gracias a la unción permitida mediante la obra realizada por el Ungido por excelencia: Jesús el Cristo. Es por todo lo anterior que puede afirmarse que el concepto referido a la ‘unción’ como un don compartido por todos los cristianos planteado en 1 Jn 2, 20 y 27 es interpretable como un vestigio del concepto de mesianismo de grupo, que —de acuerdo con la exégesis sociológica, y sobre todo de la postura de Theissen— se desprende del dicho de Jesús reproducido en Lc 22, 29-30. Y, aunque es cierto que el primer privilegio es de mayor envergadura, también lo es que está supeditado a los doce apóstoles, por lo que el segundo, aun en su nivel de mayor modestia, resulta más ‘democratizador’ debido a que incluye a todos los cristianos.

## Notas

<sup>1</sup> *Logia*, su plural, se define así: “palabras de Jesús citadas por los relatos evangélicos” (Aletti et al. 1997: 134).

<sup>2</sup> “Lc [...] es el evangelio que parece conservar mejor el orden de la fuente.” (Vidal 2003: 9)

<sup>3</sup> “[...] aparición de valores semánticos que tienen un estatus especial porque su naturaleza misma es específica; las informaciones que proporcionan esos valores van referidas a algo que nada tiene que ver con el referente del discurso y/o porque su modalidad de afirmación es específica: vehiculados por un material significativo mucho más diversificado que el que sostiene a la denotación, estos valores son sugeridos, más que realmente asertados, y son secundarios respecto de los contenidos denotativos a los cuales se subordinan.” (Kerbrat-Orecchioni 1983: 23)

<sup>4</sup> “Tipo de deixis que desempeñan ciertas palabras [...] consistente en asumir el significado de una palabra anteriormente mencionada en el discurso.” (Lázaro Carreter 1974: 41-42)

## Ediciones y traducciones

NUEVO TESTAMENTO GRIEGO: Aland, B. et al. (Eds.) (1994). *The Greek New Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft-United Bible Societies (NTGr.1).

NUEVO TESTAMENTO GRIEGO: Aland, B. et al. (Eds.) (1998). *Greek-English New Testament* (Greek text: *Novum Testamentum Graece*, 27<sup>th</sup> edition). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft (NTGr.2).

NUEVO TESTAMENTO GRIEGO: Bover, J.M. y O’Callaghan, J. (Eds.) (1999). *Nuevo Testamento Trilingüe*, reimpresión de la 4<sup>a</sup> edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (NTGr.3).

## Bibliografía

- Aguirre, R. (1998). *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Estella, Navarra: Verbo Divino.
- Aletti, J. et al. (2007). *Vocabulario razonado de la exégesis bíblica. Los términos. Las aproximaciones. Los autores*, traducción de P. Barrado y M. P. Salas. Estella, Navarra: Verbo Divino.
- Balz, H. y Schneider, G. (Eds.) (1996; 1998). *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*, traducción de C. Ruiz G., vol. I y II. Salamanca: Sígueme.
- Beyer, H. (2000). *Las cartas de Juan. Notas exegeticas*. Terrassa, Barcelona: Clie.
- Bromiley, G. (Ed.) (2003). *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* de la edición alemana editada por Kittel, G. y Friedrich, G. (Trad. C. A. Vargas y el equipo de la Comunidad Kairós de Buenos Aires). Grand Rapids: Libros Desafío.
- Coenen, L.; Beyreuther, E. y Bietenhard, H. (Eds.) (1984). *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. IV. Salamanca: Sígueme.
- Dana, H.E. y Mantey, J. R. (1975). *Manual de gramática del Nuevo Testamento Griego*, traducción de A. Robleto, C. de Clark y S. Clark. El Paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones.

- Dillmann, R. y Mora Paz, C. (2006). *Comentario al evangelio de Lucas. Un comentario para la actividad pastoral*. Estella, Navarra: Verbo Divino.
- Dogan, M. y Pahre, R. (1993). *Las nuevas ciencias sociales. La marginalidad creadora*, traducción de A. Castillo. México: Grijalbo.
- Ducrot, O. y Todorov, T. (1974). *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, traducción de E. Pezzoni. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Earle, R. et al. (2008). *Comentario bíblico Beacon*, tomo X (Hebreos hasta Apocalipsis), traducción de A. Sosa, 5<sup>a</sup> edición. Kansas City: Casa Nazarena de Publicaciones.
- Flor Serrano, G. y Alonso Schökel, L. (2000). *Diccionario de la ciencia bíblica*. Estella, Navarra: Verbo Divino.
- Hanna, R. (1993). *Ayuda gramatical para el estudio del Nuevo Testamento Griego*, traducción de E. Álvarez. El Paso, Texas: Mundo Hispano.
- Hanna, R. et al. (1995). *Ayuda léxica para la lectura del Nuevo Testamento Griego*. El Paso, Texas: Mundo Hispano.
- ISEDET (1986). *Clave lingüística del Nuevo Testamento Griego*. Buenos Aires: La Aurora.
- Karrer, M. (2002). *Jesucristo en el Nuevo Testamento*, traducción de C. Ruiz G. Salamanca: Sígueme.
- Kerbrat-Orecchioni, C. (1983). *La connotación*, traducción de S. Vassallo y E. Villamil. Buenos Aires: Hachette.
- \_\_\_\_\_ (1986). *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*, traducción de G. Anfora y E. Gregores. Buenos Aires: Hachette.
- Kistemaker, S. (1992). *Exposición de Santiago y de las Epístolas de Juan en Comentario del Nuevo Testamento*, traducción de N. Wolf. Grand Rapids: Libros Desafío.
- Lázaro Carreter, F. (1974). *Diccionario de términos filológicos*. Madrid: Gredos.
- Leipoldt, J. y Grundmann, W. (1973). *El mundo del Nuevo Testamento. Tomo I. Estudio histórico-cultural*, traducción de Luis Gi. Madrid: Cristiandad.
- Lona, H. (2009). *Jesús, según el anuncio de los cuatro evangelios*. Buenos Aires: Claretiana.
- Maingueneau, D. (2003). *Términos clave del análisis del discurso*, traducción de P. Mahler. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Marshall, I. H. (1991). *Las cartas de Juan*, traducción de W. Padilla. Buenos Aires-Grand Rapids: Nueva Creación-William Eerdmans Publishing Company.
- Metzger, B. (2006). *Un comentario textual al Nuevo Testamento Griego*, traducción de M. Silva y A. Tepox. Stuttgart: Sociedad Bíblica Alemana.
- Mora Paz, C.; Grilli, M. y Dillmann, R. (1999). *Lectura pragmatolingüística de la Biblia. Teoría y aplicación*. Estella, Navarra: Verbo Divino.
- O’Callaghan, J. (1999). *Introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento*, traducción de R. Lázaro B. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Rivas, L. H. (2006). *Los gnósticos y el evangelio de Judas*. Buenos Aires-México: Lumen.
- Sabourin, L. (2000). *El evangelio de Lucas*, traducción de X. Serra. Valencia: EDICEP.

- Támez, E. y Foulkes, I. de (1978). *Diccionario conciso griego-español del Nuevo Testamento*. Stuttgart: United Bible Societies.
- Theissen, G. (1997). *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, traducción de M. Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_ (2005). *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, traducción de C. Ruiz-Garrido. Salamanca: Sígueme.
- Theissen, G. y Merz, A. (2004). *El Jesús histórico. Manual*, traducción de M. Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- Thüsing, W. (1986). *Las cartas de San Juan*, traducción de C. Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder.
- Van Dijk, T. (1978). *La ciencia del texto. Un enfoque interdisciplinario*, traducción de S. Hunzinger. Barcelona-Buenos Aires: Paidós.
- Vidal, S. (2003). “Introducción” a *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente. Un ensayo de reconstrucción histórica*. Salamanca: Sígueme.
- Zerwick, M y Grosvenor, M. (2008). *Análisis gramatical del Griego del Nuevo Testamento*, traducción de J. Pérez E. Estella, Navarra: Verbo Divino.