

*Conflictos en El Evangelio de Juan.
Tiempo de generar algo novedoso*

*Conflicts In Juan.
The Time to Generate Something New*

Resumen

La tradición sitúa la redacción del evangelio de Juan en la ciudad de Éfeso, en la provincia romana de Asia Menor. El contexto de pluralidad cultural, social y religiosa caracterizó a la joven comunidad cristiana, que tuvo que lidiar con grupos diferentes en su interior, cuanto a la proveniencia como a la experiencia religiosa. El evangelio es fruto de la relación entre las diversidades presentes que podían originar conflictos de visiones e de interpretaciones como también síntesis novedosas. En este artículo se busca identificar los diversos grupos que integraron la comunidad de Juan en sus inicios, para explicar cómo la originalidad del evangelio es producto de la generación de novedad, con relación a otras propuestas del momento, proponiendo una relación intercultural positiva y constructiva.

Palabras Clave. Evangelio; Interculturalidad; Gnósticos; Samaritanos; Éfeso

Abstract

The tradition places the redaction of the Gospel of Juan in the city of Ephesus. The context of cultural, social and religious plurality is characteristic of the young Christian community, which try to negotiate with different groups in your interior, in terms of different visions and religious experience. The Gospel is the result of the relationship between the diversities present that could rise to conflicts of visions and interpretations as well as new theological synthesis. This article will try to identify the different groups that integrated the community of Juan in its beginnings, to explain how the originality of the gospel is the product of a positive and constructive intercultural relationship.

Keyword. Gospel; Interculturality; Gnostic Movement; Samaritans; Ephesus

¹ Formado en Teología (1985) y Filosofía (2000) por la Pontificia Universidad de Goiás, Brasil. Consiguió su Maestría (2000) y Doctorado en Ciencias de la Religión (2003) por la Universidad Metodista de São Paulo, con especialización en Biblia. En 2008 fue Visiting Researcher en la Oxford University (Faculty of Theology). Investigador y autor de numerosos artículos académicos y libros en las siguientes áreas: orígenes cristianos, apocalíptica judaica y cristiana, Jesús Histórico. Contacto: gigi.schiavo57@gmail.com

Introducción

Juan es un evangelio diverso. Refleja contextos sociales y religiosos distintos y contenidos originales. Su redacción fue situada por la tradición en Éfeso, capital de la provincia romana de Asia, entre los siglos I y II de nuestra era. Ese evangelio es un caldero de ideas, resultado de un largo proceso de elaboración de puntos de vistas y perspectivas diferentes relativas a la figura de Jesús de Nazaret. De hecho, es propio de los orígenes cristianos revelar una gran pluralidad de ideas que testimonian las diversas comprensiones del evento cristiano². Sin embargo, si por un lado la pluralidad y diversidad de concepciones relativas a la figura de Jesús de Nazaret podían representar un problema, generando conflictos y contraposiciones peligrosas; por otro, se puede también transformar en la ocasión de una rica confrontación que puede desembocar en una propuesta nueva y novedosa. Es como cuando se ponen varios ingredientes en una olla para preparar una sopa: su sabor depende de la variedad de productos que se le agregan. Así, en Juan, la diversidad de grupos, perspectivas, creencias y visiones teológicas, si al inicio pueden ser interpretadas como problema, en un momento acaban transformándose en una interesante oportunidad para generar una visión original, capaz de influenciar todo el movimiento cristiano posterior. En ese sentido, la pregunta que orienta este texto es: ¿de qué manera los conflictos en Juan se descubren como una oportunidad para la generación de una propuesta novedosa?

Siguiendo esta inquietud, después de presentar Éfeso y su contexto cultural y religioso, analizaremos los conflictos que aparecen en el evangelio de Juan, fruto de los diversos grupos sociales que integraban la comunidad juanina. Al final, destacaremos brevemente algunas líneas de la nueva síntesis que, poco a poco, va surgiendo, desde la interacción cultural entre grupos e ideas diferentes.

1. Éfeso a finales del siglo I

La provincia de Asia Menor era la más importante del Imperio, la puerta de entrada de Oriente, lugar desde donde partían las grandes rutas comerciales hacia Mesopotamia e India. Oriente fue también una de las direcciones predilectas de la expansión del cristianismo, con la fundación de importantes iglesias cristianas en Siria, Armenia, Persia e India, y con la notable tradición del apóstol Tomás. Éfeso, la capital de la provincia de Asia, era una ciudad floreciente, rica y cosmopolita, un famoso centro comercial al que llegaban mercancías de Oriente, Mesopotamia, Arabia y Egipto. Era una ciudad hermosa que había absorbido plenamente el estilo romano, con teatros, templos, termas, ágora, foros. Los restos de la Biblioteca de Celso testimonian la vocación cultural de Éfeso, ciudad famosa también por ser la cuna de Heráclito, uno de los principales filó-

² He tratado ese tema en SCHIAVO, L. (2019), *Cristianesimi originari. Lettura interculturale delle origini cristiane*. Milano, San Paolo.

sofos presocráticos. En Éfeso, al igual que en otras ciudades de Asia Menor (“la provincia de las quinientas ciudades”, como era considerada la región suroeste), existían importantes colonias judías, a las que Pablo se refiere continuamente en sus cartas.

A continuaciones ofrecemos algunos elementos de la pluralidad religiosa de Éfeso, con los cuales la comunidad cristiana tendrá que confrontarse.

1.1 Éfeso era la sede del culto a la diosa Artemisa, la diosa matrona de la provincia de Asia, cuyo templo era considerado una de las siete maravillas del mundo, según Pausanias. Artemisia encarnaba el espíritu de autonomía y libertad. Era considerada la Reina de los Bosques. Su ocupación favorita era la caza, por lo que vestía ropas cortas, llevaba el cabello recogido y arco y flechas. La estatua de Artemisia de Éfeso, cuya copia del siglo II a.C. se encuentra en el Museo Arqueológico de Napoli, era originariamente de ébano, adornada de joyas preciosas e imágenes de animales salvajes, flores y esfinges. Llevaba 4 hileras de escrotos de toro en el pecho, símbolo de la fertilidad de la diosa madre. Su cabeza está adornada por una torre, que recordaba los muros de la ciudad que ella protegía.

Artemisa tenía muchos nombres: en la tierra, era Artemisa; en el cielo, Luna o Febe; en el infierno, Hécote. Cuando Apolo, el Sol, desaparecía en el horizonte, Artemisa, o Diana para los romanos -la Luna-, brillaba en el cielo con su discreta luz. Apolo y Artemisa eran hermanos debido a su función compartida de iluminar el mundo. Como diosa de la luna, en otras representaciones estaba coronada de estrellas. Artemisa encarnaba la total independencia del espíritu femenino y representaba el ideal de la mujer libre y autónoma. Era la matrona de Asia, pues representaba la perfección del espíritu de libertad y autonomía económica, política y cultural.

Existen testigos de un culto en el lugar del actual templo de Artemisia en Éfeso desde mediados del segundo milenio a.C. (siglo XIV-XIII), aunque la fundación de un templo, el *Artemision*, se remonta al siglo VIII a.C. Esto testimonia la antigüedad del culto a la diosa matrona de Éfeso. Su templo era meta de peregrinaciones y concentraba mucha riqueza. Fue quemado el año 356 a.C. por Erostrato, que quería ser recordado por la historia. Luego fue reconstruido, y definitivamente destruido en el siglo III d.C.

Cuando Pablo llegó a Éfeso, en el año 53 d.C., entró en conflicto con los artesanos que vivían allí fabricando y vendiendo estatuillas de Artemisa, destinados a los peregrinos, llegando a afirmar que “no son dioses los que se fabrican con las manos” (Hch 19,26) y causando un gran tumulto contra él y los misioneros cristianos.

1.2 Rechazado y considerado bárbaro en la Roma republicana, por sus ambiciones monárquicas, el culto al emperador se afirmó en las provincias, sobre todo en Asia Menor y Éfeso. Desde allí fue asumido por el resto del Imperio como un instrumento de reconocimiento al poder central de Roma, y de cohe-

sión social en el Imperio que inspiraba al culto de Alejandro Magno; a partir del año 41 se extendió a todas las provincias del Imperio como signo e instrumento tangible de sometimiento a Roma. Fue promovido por las clases clientelares diseminadas por las provincias, que necesitaban del favor del emperador y del ejército para mantenerse en el poder local. Consistía en fiestas, homenajes, juegos en honor al emperador, y en ceremonias religiosas, cuya participación expresaba la lealtad al Imperio, con procesiones, sacrificios, festivales musicales, etc. El desarrollo del culto imperial se dio a lo largo de tres siglos, y llevó a

“una mayor estructuración jerárquica del imperio y a un aumento del control central. El senado cesa de ser importante en la administración de las Provincias después de la segunda mitad del II siglo, la burocracia imperial aumenta significativamente y los poderes de las comunidades locales son disminuidos. Por ejemplo, a partir del final del I siglo, solamente aparecen oficiales imperiales, para eso indicados, en la supervisión de los negocios, sobre todo los financieros, en las ciudades griegas. A pesar de pocos, ellos representan un importante, cualitativo e institucional desarrollo, indicativo del aumento de la intervención imperial” (Price, 2002, p. 245).

La consecuencia contra el culto imperial fueron las persecuciones contra quienes, como los cristianos, no se sometían al poder imperial. Parece que eso aconteció en Éfeso a partir de tres escenarios: una persecución después de la expulsión de la sinagoga, con la pérdida de la necesaria protección del judaísmo; la persecución desencadenada por Domiciano en el 96 d.C.; la persecución a que hace referencia Plinio en su carta a Trajano (Carter, 2008, 69).

Sin embargo, el culto imperial, tan presente en la provincia de Asia y en Éfeso, tuvo un papel decisivo para el desarrollo de la cristología y la atribución de títulos divinos para Jesús (Schiavo, 2019, pp. 211-227).

Una importancia no muy indiferente, en Éfeso y en todas las provincias orientales, tenían las religiones de misterio, que eran muy comunes en los estratos más populares de la sociedad y, sobre todo, entre los miembros del ejército. Originales de Oriente, estos cultos proponían una salvación que consistía en la comunión con la divinidad. Tenían una visión bastante negativa de la realidad histórica, entendida como miserable, y defendían la total liberación de las miserias de esta vida para entrar en el mundo de los dioses. Eran portadoras de una fuerte escatología, proyectando todas sus atenciones a la vida después de la muerte. También ofrecían caminos de iniciación para los “misterios divinos”, que eran revelados, poco a poco, a los iniciados. Un momento culmen de la unión con la divinidad ocurría en el banquete sagrado, una especie de cena fraterna que proporcionaba la unión mística con los dioses venerados.

El camino religioso era marcado por ritos, símbolos, fórmulas de culto, catequesis, fiestas, etc. Acuñado a medios populares, sus centros de reunión se transformaban en auténticas asociaciones que ofrecían ayuda y garantizaban varios derechos civiles. El fuerte llamado a la vida comunitaria era extrema-

mente atractivo en un ambiente de mucha migración, abandono y fragmentación social.

Las religiones de misterio eran muy diferentes entre sí, y cada una se refería a un dios específico, alrededor del cual surgía un culto, como el de Cibeles, Orfeo, Dionisio, Eleusis, Mitra, Serapis, Isis, entre otros. Pero había una estructura mítica común a todos los misterios: el del dios que muere y renace. Tal mito correspondía a la estructura literaria común a los mitos de Oriente Medio, una especie de “género literario” al que estas religiones se referían. El cristianismo fue inicialmente considerado una religión mística. Podría ser este el significado de la expresión de Tácito, cuando define la nueva secta como “fúnesta superstición” (*exitibilis superstitione*, Ann. 15,44,3).

Éfeso se caracterizaba por vivir una importante pluralidad religiosa, con la que la joven comunidad cristiana tenía que confrontarse para definir su identidad y sus espacios de acción. Hechos de los Apóstoles, relatando la llegada de Pablo de Tarso a la ciudad de Éfeso, enumera varios conflictos del apóstol con los grupos religiosos allí presentes: había discípulos de Juan Bautista que recibieron el don del Espíritu Santo de manos de Pablo (Hch 19,1-7); existía una fuerte comunidad de judíos, de la que Pablo se separa, recogiendo a un pequeño grupo de cristianos de la Escuela de Tirano (Hch 19,8-10). También se hace referencia a un grupo de siete exorcistas judíos ambulantes que hacían uso del nombre de Jesús para sus curaciones (Hch 19,13-16); existía una intensa corriente que practicaba la magia que, por miedo al poder de Pablo, hizo que sus practicantes quemen sus libros en la plaza pública, con enorme prejuicio económico que, según Hechos alcanzaba las 50000 piezas de plata (Hch 19,18-19). En fin, como ya hemos detallado, estaban los artesanos fabricantes de estatuillas de Artemisa, la diosa matrona de Éfeso; ellos también se sintieron amenazados por la predicación y el poder de Pablo.

Las dificultades para las relaciones entre grupos religiosos en Éfeso afectaron también a la pequeña comunidad cristiana, cuya composición social reflejaba el variado pluralismo religioso de la ciudad. Los cristianos eran parte de un grupo que se sumaba a otros tantos grupos. En este contexto, lo importante era hacer una buena propuesta religiosa, que les permita conquistar su propio espacio dentro del vasto panorama religioso de aquel tiempo.

2. Grupos y conflictos en el evangelio de Juan

El evangelio de Juan hace referencia a varios grupos religiosos que hacían parte de la comunidad cristiana de Éfeso. Ciertamente, cada uno de ellos tenía sus expectativas, sus propias experiencias religiosas y su visión social y política. La pequeña comunidad era como un techo bajo el cual se encontraban personas diversas, preocupadas por definir un piso común, que debía ser la base de un proyecto de vida comunitaria.

Este aspecto, que garantizaba un mínimo de identidad y unidad, podía haber sido la perspectiva escatológica del movimiento de Jesús, que alimentaba la esperanza de un cambio radical en el ámbito social y político, bajo el concepto de “Reinado de Dios”. Por otro lado, la pluralidad social y religiosa de Éfeso representaba otro campo de posibles conflictos, con actitudes de intolerancia, fanatismo y etnocentrismo, pero también de intercambio creativo de ideas, de estructuras simbólicas y de maneras diversas de ser, pensar, actuar y creer. Tal riqueza cultural provocaba influencias y afectaciones recíprocas, como también conflictos culturales y religiosos. Si la diversidad era asumida positivamente, podía transformarse en una posibilidad de cambios y de transformaciones que desembocarían en algo nuevo.

Vamos a describir brevemente a los grupos sociales y religiosos que interactúan en el evangelio de Juan, destacando, en la medida de lo posible, el trayecto histórico-cultural y la especificidad de cada uno.

2.1 Ya desde el Prólogo aparecen los discípulos de Juan Bautista. Marcos 6,17-29 había descrito la ejecución del profeta en manos de Herodes Antípas, alegando cuestiones de carácter moral (el matrimonio de Herodes con la mujer de su hermano). Este hecho es confirmado por Josefo en *Antigüedades Judaicas* (XVIII,106-119), pero poniendo como razón para ello la crítica de Juan a la política exterior del rey, durante la guerra contra los nabateos. La muerte de Juan Bautista implicó la dispersión de sus discípulos. El cuarto evangelista afirma en 1,35-39 que habría sido el mismo Bautista quien orientó a sus discípulos a que vayan con Jesús. De hecho, como se presume, Jesús no sólo conocía al Bautista, sino que habría sido su discípulo, y el profeta lo habría apuntalado como el Mesías esperado (Jn 1,19-34). Detrás de esos textos hay un claro conflicto entre los discípulos de Juan y los discípulos de Jesús, con relación a quien era el Mesías, ¿el Bautista o Jesús?

En el prólogo del evangelio de Juan se afirma la mesianidad de Jesús: Juan sería el “testigo de la luz”, en cuanto que Jesús sería “la luz” (Jn 1,6-8). El evangelista Juan usa dos imágenes tomadas de la ley del levirato (Deut 25,5-6) para afirmar que Jesús era el esposo, destacando su superioridad con relación al Bautista: la del pariente más cercano con derecho de casarse con la viuda para dar una descendencia al marido muerto sin hijos (Jn 1,15.27); y el hecho de desatar la correas de sus sandalias (Rut 4,7-8).

En fin, el mismo Bautista afirma que Jesús es el “elegido de Dios”, porque posee el Espíritu divino (Jn 1,31-34), tema que será tratado a lo largo del evangelio³.

Se puede suponer que algunos de esos discípulos de Juan Bautista vengan del movimiento esenio. De hecho, el Bautista fue asociado a esa “secta” judía y es probable que con su muerte, y después del 70 d.C., muchos de sus discípulos se hayan adherido al cristianismo (Rainer, 2001), con el cual compartían varias

³ La confrontación con Juan Bautista se retorna nuevamente en Juan 3,29-36.

creencias, además de una visión parecida de la historia. Llegados a Éfeso, ellos habrían aportado su visión dualista y escatológica de la historia: oposición entre Dios y el Diablo (Jn 8,42-52; luz y tinieblas (Jn 8,12); vida y muerte (Jn 3,16; 5,24); verdad y falsedad (Jn 8,4-46); el Padre y el mundo (Jn 8,23; 17,9; 14,16).

2.2 Otro grupo importante y que tiene gran influencia en el Cuarto Evangelio, es el judío. Presentes en Asia desde antes de la destrucción de Jerusalén, el año 70 d.C., desde la diáspora se multiplicaron las comunidades judías organizadas en asociaciones que garantizaban a sus afiliados varios derechos civiles. Según Arens, dos tercios de los judíos, de un total de seis a ocho millones, en el siglo I vivían en la diáspora. De estos, cerca de un millón residía en la provincia de Asia Menor (Arens 1995, p. 159). Los judíos fueron los primeros en recibir el anuncio del Evangelio por parte de los misioneros cristianos. Sin embargo, las dificultades de las sinagogas para reconocer a Jesús como el enviado de Dios, causó la separación de estos dos grupos y la expulsión de los cristianos de las sinagogas, por parte de rabinos que en Jamnia (cerca de 90 d.C.) intentaban reorganizar el judaísmo y purificarlo de doctrinas heterodoxas como el cristianismo y el gnosticismo. Hechos 19,8-10 se refiere a la salida de la comunidad cristiana de Éfeso de la sinagoga judía, para establecerse en la Escuela de Tirano (Hch 19,9), con la consecuente adhesión de numerosos paganos convertidos. Los conflictos con los judíos atraviesan todo el evangelio de Juan desde el prólogo, donde se afirma con relación a la predicación de Jesús que “los suyos no lo recibieron” (Jn 1,11).

El conflicto de Jesús con los judíos refleja, justamente, este posterior conflicto con la sinagoga. Lo encontramos en la crítica de Jesús a las instituciones judaicas, a la Ley y al templo (Jn 2,1-22); en el encuentro con Nicodemo, a quien Jesús invita a “nacer de nuevo”, a pesar de ser viejo (Jn 3); en la polémica sobre el sábado (Jn 5) y en la relectura del evento del Éxodo (Jn 6-8), metáfora con la cual Jesús invita el judaísmo a salir de su inmovilismo legal en favor del amor que solamente Jesús, el enviado de Dios, superior a Moisés y Abraham, puede dar.

Juan propone una relectura de la historia de Israel bastante original. La figura de Moisés (Jn 1,17; 5,1-18; 6,25-58; 9,14-21), muy conocida por las demás culturas paganas, no es usada por el evangelista para afirmar la distinción y separación con los demás pueblos. Por el contrario, para los cristianos de Éfeso Moisés era un sabio, valiente, fundador de ciudades, legislador y gobernador, anterior a otros sabios del mundo griego como Pitágoras, Sócrates y Platón, para los cuales Moisés habría sido una referencia importante cuando ellos también escucharon la voz divina acerca del ordenamiento del universo.

En este contexto, para Josefo, Moisés era el más antiguo de los legisladores, en comparación con Licurgo, Solón y Zaleuco (Carter, 2008, p. 110). Tal actitud no niega la aversión a los extranjeros, al punto de que continúa alejándose del énfasis monoteísta con el rechazo de las imágenes sagradas. Sin embargo,

se trataba de una estrategia de atracción de los paganos a la comunidad cristiana, ofreciéndoles una imagen menos radical con relación al culto al emperador, en Éfeso. Pero, el evangelista Juan quiere demostrar que Jesús es superior a Moisés, anterior a él por haber estado desde siempre con Dios; así lo legitima como el único y verdadero revelador de la sabiduría divina. La identificación de Jesús con la sabiduría que reside con Dios y actúa en la creación (Prov 8,23) y que toma la palabra en el templo de Jerusalén (Jn 7,28), no siendo escuchada, lo legitima en su origen divino, confirmado con los siete “Yo soy” que revelan su naturaleza divina (Jn 6,34; 8,12; 10,7; 10,11; 11,25; 14,6; 15,1).

En Juan 8,31-59, la relectura del pasado involucra también a la figura de Abraham. En el debate con los judíos, que apenas refleja el pensamiento posterior de la comunidad juanina, Jesús relaciona el ser hijo de Abraham con la libertad, ignorando el pasado de la esclavitud del pueblo judío. Abraham es comprendido desde la libertad, el “libre Abraham”, abierto a las culturas gentiles, que deja a los caldeos y se aventura por el mundo. Durante este viaje es siempre protegido por Dios: sea en Egipto (Gén 12,10-20) o cuando se deja envolver en cuestiones internacionales (Gén 14,13-24) o cuando hospeda a unos extranjeros (Gén 18). Abraham aprende que la defensa y el miedo no son necesarios cuando Dios toma control de él y de los otros (Gén 20,11-18). Tal relectura de la figura de Abraham también sirve como puente entre judíos y no judíos; de esta forma los descendientes de Abraham podrán participar del mundo de los gentiles, aunque manteniendo su propio rasgo distintivo (Carter, 2008, pp. 102-108). El uso de la retórica de la distancia legítima, entonces, a Jesús como el Revelador del Padre frente a los judíos, al contrario de Abraham y de Moisés que son inferiores a él.

El conflicto con los judíos estaba orientado a definir la autoridad de Jesús como enviado divino. Pero este conflicto, a finales del siglo I, acabó con la separación de los cristianos de la sinagoga (Jn 9,22). Se afirmó así la idea de que la guerra judaica y la diáspora representaban un rechazo de Dios al pueblo de Israel, y su sustitución con un nuevo pueblo, los cristianos.

2.3 Los samaritanos fueron otro importante grupo dentro de la comunidad juanina. Samaria, antiguamente, hacía parte del Reino del Norte. Primero estaba su capital Siquém y, en seguida, estaba Samaria (1Re 12). Despues de la invasión asiria a Samaria en el año 722 a.C., con la consecuente deportación de la corte y de los notables, la población fue mezclada con colonias de soldados extranjeros. A los ojos de los judíos los samaritanos se volvieron, por eso mismo, en personas impuras y paganas. En el diálogo con la mujer samaritana, que en el evangelio representa a ese pueblo, Jesús señala a los cinco esposos de esta mujer, y a un sexto hombre con quien ella estaba viviendo, sin que fuese realmente su esposo (Jn 4,16-18). Esto hace referencia a los diversos pueblos extranjeros que habían dominado a los samaritanos (2Re 17,24), introduciendo con ellos sus cultos paganos (2Re 17,30-34).

Al cisma político siguió el cisma religioso. Los samaritanos⁴ se consideraban a sí mismo los verdaderos custodios de la Ley mosaica que, en su forma de entender, había sido modificada desde el regreso de Babilonia. Sus lugares sagrados eran depositarios de grandes tradiciones religiosas: Siquém era asociada con las sagas patriarcales de Abraham, Jacob (Gen 12,6; 33,18) y José (Gén 24,32); el Monte Garizín, era el centro de un antiguo culto cananeo (Gén 24,26), pasando en seguida a ser referencia de las tradiciones de Moisés (el Pentateuco y la Ley). Se empezó a atribuir a Moisés la orden de reunir en el monte Garizín y en el monte Ebal a las tribus de Israel (Deut 11,29; 27,11-13); de construir un altar; de redactar la Ley y leerla para el pueblo, renovando la Alianza y pronunciando la bendición y la maldición (Gén 8,30-35). En el siglo V a.C. los samaritanos construyeron su propio templo en el monte Garizín, estableciendo allí su sacerdocio, adoptando el Pentateuco como único libro y originando una gran hostilidad en contra de los judíos de Jerusalén, que culminó con la destrucción del templo samaritano por parte de Juan Hircano en el 108 a.C. De hecho, Samaría era depositaria de la tradición profética del Norte, mientras que la tradición sacerdotal se instaló en Judá, en el templo de Jerusalén.

Los samaritanos esperaban su Mesías (el *Ta'eb*), aquel que habría de restaurar a los justos y condenar a los impíos. Tenían en gran consideración a su profeta Moisés, el “amigo” de Dios, considerado “como un dios” (Éx 24,12; Deut 5,31), atribuyéndole una naturaleza “celestial” (Deut 34,7), a la par que Enoc y Elías. La fe samaritana se refería al mesianismo mosaico, pues Moisés había estado con Dios y era su agente humano y el revelador del plan divino. Estas creencias, traídas a la comunidad juanina de Éfeso, se convirtieron en la base de la “alta cristología” de Juan (Jn 1,1-3), es decir la confesión de la preexistencia de Jesús, que había estado con Dios, que había creado el mundo y que se había convertido en el revelador del Padre para la humanidad. El choque con el rígido monoteísmo judío, que no toleraba otras figuras divinizadas, contribuyó a la expulsión de los cristianos de la sinagoga (Jn 19).

2.4 Otro grupo religioso que también pasó por la violenta depuración doctrinal de los judíos y que encontró su espacio dentro de la comunidad cristiana de Éfeso fueron los gnósticos⁵. El gnosticismo era un movimiento filosófico-religioso de origen judaico, que se había desarrollado principalmente en Éfeso y en Alejandría de Egipto. Como movimiento fusionó el concepto platónico

⁴ El término “samaritano” deriva del hebreo *shamerim* (שָׁמָרִים), es decir “custodios (de la Ley)”.

⁵ En la duodécima bendición de la *Birkat-ha-Minim* que, en realidad, es una maldición, se afirma contra los herejes del judaísmo: “Para los apóstatas, que no haya esperanza. El dominio de la arrogancia está siendo rápidamente eliminado en nuestros días. Y que los *Nazireos* y los *Minim* perezcan en un instante. Que sean borrados del libro de la vida. Y que no sean inscritos entre los justos”. Los *Nazireos* se identificarán con los cristianos, mientras que los *Minim* se identificarán con los gnósticos.

de la *gnosis* divina⁶, revelada a la humanidad, con la estructura simbólica de la apocalíptica judía (ascenso y descenso del cielo).

Además, adoptaba elementos míticos persas (la oposición entre el bien y el mal) y orientales, especialmente budistas e hindúes (la corrupción del espíritu y la decadencia del ser humano, como aparece en Génesis 3). El problema de fondo para los gnósticos era el mal y la idea de cómo recuperar la dignidad perdida. Ellos creían en la necesidad de acceder a un conocimiento secreto, revelado -la *gnosis*-, con el poder de salvar de la corruptibilidad de la materia. Esta revelación sagrada transformaba a los miembros de este grupo en “aquellos que saben”, y Jesús fue para ellos “aquel que trae este conocimiento” (Ehrman, 2005, p. 152).

El gnosticismo cristiano debe ser considerado en el contexto del proceso de afirmación de una nueva identidad, que tenía como polos extremos la diferenciación de la cultura greco-romana, de un lado, y el judaísmo, por otro lado. Esta representa, por lo tanto, la tercera vía o “la tercera raza”, que se oponía a los clásicos binomios: judíos-gentiles y griegos-bárbaros. Los gnósticos son ese nuevo grupo que se identifica con “la simiente de Set” (Brakke, 2010, p. 3).

Intentando caracterizar a los gnósticos cristianos, podemos decir que “ellos se reconocen por diferenciar la realidad espiritual de la material, el espíritu del cuerpo, dando mayor importancia al elemento espiritual y despreciando lo material; distinguen entre un dios más alto, y otro inferior, no totalmente trascendente (Demiurgo, ndr.), responsable por la creación del mundo; afirman que la humanidad posee una centella divina que representa su relación originaria y su destino final en dirección al mundo espiritual; creen en un movimiento de energía y conocimiento divino (*Sofia*) que baja de lo divino hace lo humano” (Schiavo, 2019, p. 239).

En el evangelio de Juan, la influencia gnóstica se percibe, sobre todo, en la cristología: Jesús es “el revelador” por excelencia del Padre celestial y de su sabiduría (*gnosis*), necesaria para restablecer la identidad originaria. Para la salvación era necesario el acceso al conocimiento divino revelado por Jesús, sintetizado por esta frase: “Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero y a quien enviaste, Jesús, el Cristo” (Jn 17,3). Por eso, Jesús es presentado con atributos divinos (el *logos*⁷ encarnado: el ordenamiento divino que sustenta la creación, Jn 1,1-3) y como la sabiduría divina que, en Proverbios 8,30 es definida como el “maestro de obras” de la creación, el encanto y el deleite de Dios. Tal idea es retomada en Proverbios 3,19: “Dios fundó la tierra con

⁶ Platón, en el libro V de la *República*, distingue entre conocimiento (*gnosis*) y opinión (*doxa*), como concernientes, respectivamente, a lo real y a lo aparente (el fenómeno), concluyendo que las cosas visibles, objeto de la intuición, pertenecen a la clase de los fenómenos y son objetos de opinión; a diferencia de la esencia invisible que corresponde a la realidad y es perceptible solamente por el intelecto. En ese sentido, el término *gnosis* coincide con *filosofía* (Schiavo, 2019, p. 233).

⁷ El concepto del *logos* fue formulado por Heráclito de Éfeso. Para el filósofo, el *logos* es la racionalidad que gobierna el mundo y que da armonía al caos. El devenir del universo y el constante conflicto entre elementos opuestos encuentran su equilibrio en el *logos*.

sabiduría; consolidó los cielos con inteligencia”. Aquí, el término “fundar” (*בָּנָה* yasád) significa “establecer sobre el fundamento”, “hacerlo estable”.

La sabiduría aparece como el fundamento que, a la par que el *logos*, da estabilidad, orden, armonía y racionalidad al proyecto creativo de Dios. Para los gnósticos, el término hebreo *hokmah* (sabiduría), traducido al griego como *sofia*, se refiere, en su estado femenino, a la diosa-madre, y el verbo “fundar” de Proverbios 3,19 podría entenderse en el sentido de “concebir” físicamente a un ser humano o concebir intelectualmente un nuevo pensamiento. Este doble sentido es la base para el pensamiento gnóstico. Para ellos Jesús era la personificación y la encarnación de Sofía (“Y el Verbo/Sofía se hizo carne y habitó entre nosotros”, Jn 1,14); y solamente a través de él se accede a la *gnosis* divina (“A Dios nadie le ha visto jamás; el Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre, él lo ha dado a conocer”, Jn 1,18).

La crítica de Jesús al Templo de Jerusalén es descrita, en el evangelio de Juan, con la imagen de la Sabiduría que levanta su voz por los lugares públicos sin ser escuchada (Prov 1,21-23). En el templo Jesús grita contra el rechazo de los judíos que lo acusaban de “violar el sábado y hacerse igual a Dios” (Jn 5,18). Denunciando la aridez de las instituciones judaicas (el templo y la Ley), Jesús afirma ser él el agua de vida: “Jesús se puso en pie y alzó la voz, diciendo: Si alguno tiene sed, venga a mí y beba. El que cree en mí, como dice la Escritura, de su interior correrán ríos de agua viva. Esto dijo del Espíritu que habían de recibir los que creyesen en él” (Jn 7,37-39).

Con estas argumentaciones, los gnósticos y la comunidad cristiana de Éfeso cuestionaban a los judíos que se creían el único camino para la salvación; pero también criticaban el culto al emperador, que afirmaba que la salvación venía desde Roma. También encontramos aquí una postura crítica contra los discípulos de Juan Bautista, que pensaban que este era el Mesías enviado por Dios. Jesús sale de todos los recintos y creencias cerradas y propone algo nuevo: afirma a la mujer samaritana que el culto a Dios no depende más de los lugares sagrados y de sus propuestas religiosas tradicionales, sino del Espíritu que él mismo daría, “pues los verdaderos adoradores del Padre adorarán en Espíritu y verdad” (Jn 4,23-24). Pero, para eso, es necesario “nacer de nuevo” o “nacer del otro”, como había pedido a Nicodemo: o sea salir de las religiones tradicionales para volverse seguidores de su Espíritu.

3. La relación intercultural: originalidad de la propuesta juanina

El recorrido realizado evidencia que el pluralismo religioso de la comunidad de Éfeso se reflejaba también en la comunidad cristiana que, con el propósito de definir su propia identidad específica, tenía la difícil tarea de armonizar las diversas interpretaciones de la figura de Jesús y de los diferentes grupos sociales que la componían. Ciertamente esto terminaba en conflictos entre creencias di-

versas; podía darse la impresión de una cierta heterodoxia, sobre todo a los ojos de los judíos y de otras iglesias cristianas. No podemos olvidar que el acontecimiento histórico relacionado con Jesús de Nazaret fue diversamente interpretado por grupos sociales que vivían en lugares geográficos diferentes. Es decir, no existe en los primeros siglos de la era cristiana una visión unívoca y homogénea del cristianismo, sino diversos puntos de vista, fruto de ambientes culturales y sociales diferentes. Es el pluralismo cristiano de los orígenes. Así, úes, el Evangelio no cayó desde el cielo como algo acabado para todos los pueblos, sin distinción. Más bien, era un mensaje situado histórica, geográfica y culturalmente. No podía universalizarse sin un esfuerzo de adaptación a otras culturas e idiomas. Se volvió monolítico solamente con el emperador Constantino, en el año 325 d.C., después de tres siglos de duros debates y de conflictos teológicos.

Con el término “relación intercultural”, entendemos la traducción (*trans-ducere*, en latín) o la transposición de conceptos a un lenguaje y a estructuras simbólicas comprensibles a otras culturas. En palabras de Jullien, la traducción es la sola ética posible para el mundo global que va a venir (Jullien, 2014). Sin ella se corre el riesgo de asumir actitudes colonialistas, convencidos de que nuestra cultura, fe y civilización son superiores a la de los demás.

Por eso, la relación intercultural nunca es neutral, sino que debe caracterizarse por un profundo respeto y aceptación de las diversidades. Sobre todo debe estar abierta a esa pluralidad que impide reducir el pensamiento y las creencias ajenas a nuestra tradición cultural y religiosa. Desafortunadamente, la historia está llena de situaciones en las que la expansión misionera del cristianismo coincidió con la evangelización forzada de poblaciones enteras, y su conversión significó la imposición de la civilización, cultura y política occidentales. El resultado fue la homogeneidad occidental, un nuevo nombre que define el imperialismo de esta civilización.

La clave de lectura de los cristianismos originarios es, por lo tanto, la relación intercultural que enfoca las diversidades como elementos de originalidad y de transformación. La interculturalidad se propone superar las razones y las certezas absolutas, las evidencias irrefutables, las verdades últimas, expresiones de los regímenes totalitarios, a favor de la promoción de la “diversidad y de la diferencia, del diálogo y del contraste, que suponen a su vez procesos de apertura, de indefinición e incluso de contradicción” (Fornet-Betancourt, 2006, p. 23).

Frente a la diversidad hay dos posibles actitudes: Una actitud es rechazarlas como peligrosas, erradas, inferiores; como amenaza para la homogeneidad social y política. Estas son las armas de la colonización colonial, cuyo objetivo es la eliminación de pensamientos y posturas alternativas para imponer su cultura hegemónica. La otra posibilidad es el diálogo intercultural como proceso creativo, que yendo más allá de los dos polos, se abre a una tercera solución, fruto de la interacción creativa y a la superación de las posiciones iniciales. Es así como surge lo nuevo, que nunca será definitivo o universal, pues lo que nos

caracteriza son las conexiones, las interrelaciones, las dependencias mutuas. El acento cae, entonces, en el proceso y no en la estabilidad o la identidad; en lo histórico y contextual más que en lo universal.

El resultado será unas relaciones entre iguales, donde “los trazos característicos van componiendo un nuevo rostro, se aclara la propuesta, se evidencian las especificidades y su identidad toma forma. También se afina su pensamiento y puntualiza su culto; surgen normas que limitan costumbres y formas de vivir. En una palabra, una nueva religión está naciendo. El cristianismo fue un producto, una “invención” de la interrelación, resultado de dinámicas conflictivas y de oposición, como también de asimilación, aculturación e hibridación” (Schiaovo, 2019, p. 72).

El evangelio de Juan resultó creativo de esta confrontación, donde las diversas posiciones, traídas por los diferentes grupos que confluyeron en la composición de la comunidad efesina, más allá de representar solamente un problema y generar conflictos, encontraron lugares comunes desde donde producir una nueva síntesis. Lo que resultó en un evangelio de características diversas e interculturales, diferente a los sinópticos, pero también de los demás documentos contemporáneos. Y, lo que nos parece importante, esa diversidad fue en parte absorbida por la Iglesia posterior, sobre todo la cristología juanina, que se volvió decisiva para la afirmación “divina” de Jesús.

Otros elementos, como el papel de las mujeres y la cuestión jerárquica, se dejaron de lado, en nombre de una actitud patriarcal del poder que, desde los inicios, se firmó en la estructuración de la posterior Iglesia cristiana.

Conclusión

Para concluir, quiero recordar de forma rápida algunas contribuciones surgidas del proceso intercultural de la comunidad de Juan, en Éfeso.

La “alta cristología” como ya hemos comentado, es decir la preexistencia de Jesús desde la creación del universo, que lo legitima como revelador del Padre. Esta contribución proviene de los samaritanos (el mesianismo mosaico) y de los gnósticos (la identificación de Jesús con el *Logos* divino y la Sabiduría encarnada).

El fuerte énfasis al elemento espiritual que fundamenta, por ejemplo, la creencia en la resurrección. Jesús Resucitado no necesita más de un cuerpo, pues su presencia será, de ahora en adelante, espiritual (Jn 20,11-18). Ser cristiano significará seguir el “Espíritu de Jesús” (Jn 20,22). También ese aspecto viene de los gnósticos.

El concepto de salvación como acceso a la sabiduría divina revelada (gnosis, Jn 17,3). Se apoya en el dualismo de la filosofía griega, que en el cristianismo posterior enfatizará la vida espiritual sobre lo material. Lo histórico aquí es garantizado por la encarnación del *logos* y de la sabiduría.

La importancia de una iniciación a los misterios divinos para la obtención de la sabiduría sagrada. Tal proceso llevará a un nuevo “nacimiento” (Jn 3)

La relevancia de lo femenino, que en el cuarto evangelio destaca el papel de Sofía, la diosa madre representada en Éfeso por Artemisa. Los mitos gnósticos contemplaban la presencia de lo femenino en Dios; Jesús es identificado como la encarnación del *logos* y de la Sabiduría personificada, uno de sus atributos divinos. El énfasis en la *gnosis* destaca el aspecto carismático de la comunidad de Juan, y la importancia de las mujeres en su evangelio (María, su madre, la samaritana, Marta y María, María Magdalena). Más allá de recordar la presencia física de María, la madre de Jesús en Éfeso es María Magdalena quien destaca por su sintonía con Jesús y por volverse la “Apóstola de los apóstoles” en el anuncio de la resurrección.

El elemento carismático se opone al elemento jerárquico/patriarcal de las demás formas de cristianismos originales, que tenían el testimonio de los apóstoles como el fundamento de sus creencias y, en consecuencia, de las estructuras sociales de sus comunidades.

Los conflictos presentes en el evangelio de Juan entre grupos religiosos, sobre todo, los samaritanos y los judíos, llevaron a la superación de los tradicionales lugares sagrados de referencia (los templos) para una adhesión espiritual al mensaje evangélico que no contemplaba más sacrificios o lugares de culto específicos. Es una nueva manera de concebir y de expresar la adhesión religiosa, que destaca, sobre todo, la espiritualidad y que se traduce en el amor fraterno más que en las prácticas de piedad religiosa.

En sintonía con lo dicho anteriormente, también la Ley es superada como pretensión universal. La adhesión a Jesús exigirá un cambio de visión y una postura profundamente ética, alimentada por el Espíritu del Resucitado. La consecuencia será el amor/servicio en una comunidad que se entrega a la fraternidad y convivencialidad, como sus valores supremos.

Bibliografía de referencia

- ARENS, E. (1995). *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João. Aspectos sociales e econômicos para a comprensaão do Novo Testamento.* São Paulo, E. Paulus.
- BRAKKE, D. (2010). *The Gnostics. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- BROWN, R.E. (1991). *La Comunidad del Discípulo Amado.* Ediciones Sígueme, Salamanca.
- CARTER, W. (2008). *John and Empire. Initial Explorations.* New York, T&T Clark.
- EHRMAN, B. (2005). *Cristianesimi perduti. Apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le Sacre Scritture.* Roma, Carrocci ed.

- FORNET-BETANCOURT, R. (2006). *La interculturalidad a la prueba*. Verlag Mainz: Auflage Aachen.
- JULLIEN, F. (2014). *Contro la comparazione. Lo “scarto” e il “tra”. Un altro accesso all’alterità*. Milano, Ed. Mimesis.
- MATEOS, J. Y BARRETO, J. (1999). *O evangelho de João. Análise linguística e comentário exegético*. São Paulo, Ed. Paulus.
- PRICE, S.R.F. (2002). *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RAINER, R. (2001). *Esseni e prima comunità cristiana a Gerusalemme, Nuove scoperte e fonti*, LEV.
- SCHIAVO, L. (2019). *Los cristianismos originarios. Lectura intercultural de los orígenes cristianos*. Bogotá, San Pablo.
- SEGALLA, G. (2012). *Il Quarto Vangelo come storia*. Bologna, Ed. Dehoniane.

Luigi Schiavo