

O EVANGELHO DE JOÃO.

Leituras e Aproximações para hoje

Pedro Robledo Ramírez

José Guerra Carrasco

Luiz José Dietrich

Luigi Schiavo

Moisés Pérez Espino

Santa González

Mercedes Lopes

Ariel Álvarez Valdés

Carmiña Navia Velasco

Enrique Vega-Dávila

Daylins Rufin Pardo

Tiago Pavinato Klein



**O EVANGELHO DE JOÃO.
LEITURAS E APROXIMAÇÕES
PARA HOJE**

Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana

Nº 97 - 2025/3

***O Evangelho de João.
Leituras e aproximações para hoje***

RIBLA – Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana

Conselho de Redação Internacional

Carmen B. Ubieta (Espanha), Carlos Mesters (Brasil), Elisabeth S. Fiorenza (EUA), Elsa Tamez (México), Erhard S. Gerstenberger (Alemanha), Fernando Segovia (EUA), Haroldo Reimer (Brasil), Israel Finkelstein (Israel), Jean L. Ska (Itália), Johan Konings (Brasil), Lauren Fernández (Equador), Nancy Cardoso (Brasil), Néstor O. Míguez (Argentina), Pablo Richard + (Costa Rica), Paulo A. Nogueira (Brasil), Rafael Aguirre (Espanha), Rainer Kessler (Alemanha) Richard A. Horsley (EUA), Sandro Gallazzi (Brasil), Sharon H. Ringe (EUA), Shigeyuki Nakanose (Brasil), Tércio M. Siqueira (Brasil), Teresa Okure (Nigéria), Thomas Römer (França).

Equipe Coordenadora Internacional

Elsa Tamez (México), Mercedes Lopes (Brasil), Maria Cristina Ventura (Costa Rica), Maricel Mena (Colômbia), Esteban Arias (Colômbia), Jorge Franco (Equador), José Ademar Kaefer (Brasil).

Equipe Coordenadora Brasileira

José Ademar Kaefer (articulador e editor), Haroldo Reimer, Ivoni Richter Reimer, Marcos P. Monteiro da Cruz Bailão, Mercedes Lopes, Silas Klein, Sirley Antoni, Cecília Toseli.

Equipe Editorial Internacional

Jorge Franco (Ecuador), José Ademar Kaefer (Brasil), Elsa Tamez (México)

Equipe Editorial Brasileira

José Ademar Kaefer e Omar João da Silva

Coordenadores deste número

José Guerra Carrasco, Moisés Pérez Espino

Artigos individuais: © os/as autores/as Conjunto

desta revista: © Conselho de redação

Tradução, revisão e

Diagramação: Centro Bíblico Verbo Divino; José Ademar Kaefer

ISSN 1676-3394

Dezembro 2025

Esta revista é editada em espanhol e em português

Em português: Faculdade Unida de Vitória – ES (revista.fuv.edu.br)

Em espanhol: Centro Bíblico Verbo Divino, Apartado 17-03-252, Quito, Equador

Para pedidos:

SOCIEDADES BIBLICAS UNIDAS NO EQUADOR

Juan Galíndez Oe3-11 y Veracruz

Quito, Ecuador

E-mail: info@sbuec.org

Telefone: (593-2) 331-7371

Conteúdo

Apresentação-----	7
Seguimiento y Testimonio: La Estructuración Simétrica en Juan -----	11
<i>Pedro Robledo Ramírez</i>	
El prólogo del IV Evangelio (1,1-18), Una perspectiva Cristo-Eclesiológica-----	44
<i>José Guerra Carrasco</i>	
O “Sexto Marido” da Mulher Samaritana De onde vem e quem é o Jesus que seguimos?-----	72
<i>Luiz José Dietrich</i>	
Conflictos en El Evangelio de Juan. Tiempo de generar algo novedoso-----	88
<i>Luigi Schiavo</i>	
El Evangelio (Libro) de las señales -----	103
<i>Moisés Pérez Espino</i>	
Los Signos del Reino de Dios en Juan-----	116
<i>Santa González</i>	
La Confesión de Marta-----	126

Con las brasas encendidas: Relectura de Juan 21,1-14 desde el ardor del seguimiento y la esperanza -----	172
<i>Daylín Rufin Pardo, Tiago Pavinato Klein</i>	

Reseñas

- Comblin, José (2025), <i>El Espíritu Santo y la tradición de Jesús: versión definitiva del testamento teológico-espiritual del P. Comblin</i> . Centro Bíblico Verbo Divino, Quito. -----	188
- Torres Millán, Fernando (compilador). <i>Eclesiología para una Iglesia en salida: Aproximaciones desde el Evangelio de Juan</i> . Colombia. Universidad de Santo Tomás, Ediciones USTA, 2023. 244 pp.1 -----	190
- <i>Dios creó al ser humano: polvo de la tierra. Comunidades indígenas en América Latina leen la Biblia desde contextos marginados</i> . Hans de Wit, Edgar A. López López, eds. Bogotá: PUJ, 2025, 754 pp. -----	193

José Guerra Carrasco Moisés

Pérez Espino

Tradução: José Ademar Kaefer

Apresentação

O presente número da RIBLA é um estudo dedicado ao Quarto Evangelho ou evangelho de João. Seguindo o estilo e a tradição próprios da revista, os editores organizamos o número a partir dos grandes temas que esta obra abrange, porém, a partir de leituras inovadoras sobre eles.

Pedro Robledo Ramírez inicia o presente número da RIBLA, fazendo uma introdução à estrutura geral do Quarto Evangelho. O autor nos apresenta uma provocativa estruturação quiásmica do conteúdo desse evangelho. Para Robledo, tanto nas grandes quanto nas pequenas seções deste evangelho encontram-se algumas simetrias que ajudam a clarificar o significado teológico do pensamento joanino.

A seguir, apresentam-se uma série de artigos que propõem interpretações atuais de alguns dos temas fundantes da Comunidade Joanina. Os temas abordados são: o Prólogo, as mulheres em João, os conflitos, os sinais, o Reino, a confissão de Marta, o Paráclito, a despedida de Jesus e a análise do capítulo 21.

José Guerra Carrasco apresenta em seu artigo uma abordagem do Prólogo do Quarto Evangelho. O autor nos propõe como ideia central que a salvação permeou toda a história, não apenas em um sentido espiritual e confessional, mas também cósmico e ecumênico. Por isso, neste artigo, propõe-se que o Prólogo apresenta o Verbo Encarnado como Boa Notícia que traz o amor libertador do Pai.

Luiz José Dietrich nos oferece em seu artigo “O ‘sexto marido’ da mulher samaritana: De onde vem e quem é o Jesus que seguimos?” algumas diretrizes para descobrir como a comunidade joanina desenvolveu uma sensibilidade aguçada e crítica em relação à religião oficial, tanto do judaísmo quanto do Império Romano. E faz, ademais, uma interpretação do sexto marido da mulher samaritana, que busca ser uma releitura descolonizada do Evangelho de João, promovendo o amor como o verdadeiro caminho para chegar a Deus.

O tema “Os conflitos em João” é abordado por Luigi Schiavo, que busca identificar os diversos grupos que integraram a comunidade de João desde seus primórdios, para explicar como a originalidade do Evangelho é produto da geração de novidades. Em sua conclusão, o autor propõe uma relação intercultural positiva e construtiva de todos os grupos que conviviam na comunidade. Todo um desafio para o nosso ser eclesial hoje.

Moisés Pérez Espino revisa “O Livro dos Sinais” e mostra que, por meio dos sete sinais que o Quarto Evangelho registra, João quer apresentar Jesus como o Enviado e o Messias que torna presente a glória de Deus e que concede vida plena. Por outro lado, mostra que cada sinal implica o aumento das tensões com seus inimigos, em uma espécie de dialética vida-morte.

Santa González escreve sobre “Os sinais do Reino de Deus”. Em seu breve, mas denso artigo, ela nos apresenta os sinais linguísticos presentes no diálogo entre Jesus e Nicodemos, colocando ênfase no significado das palavras “nascer de novo”, “ver”, “entrar” e “acreditar”, termos que sustentam a mensagem do Reino de Deus.

A seguir, Mercedes Lopes nos apresenta um artigo, “A confissão de Marta”, uma confissão de fé apostólica feita a partir de um espaço público, o que a torna um modelo para um discipulado ativo, amoroso e transformador, válido para todos os tempos. O artigo deixa aberta a porta para retomar uma leitura nova e inovadora da atividade protagonista das mulheres no Quarto Evangelho.

Em seu artigo “Por que João chama o Espírito Santo de Paráclito?”, Ariel Álvarez Valdés analisa os cinco textos que o Evangelho de João oferece sobre Paráclito, e tenta explicar o que está escondido por trás dessa figura emblemática para a obra joanina, que a princípio não pode ser identificada com o Espírito Santo.

Segue o artigo “As mulheres em João”, escrito por Carmiña Navia. A autora sustenta que o Quarto Evangelho dá às figuras femininas um papel protagonista ao longo de suas narrativas. Sem dúvida, elas aparecem nos momentos-chave do itinerário de Jesus neste livro, mostrando sua influência nos acontecimentos que o evangelista narra e transmite da vida pública de Jesus.

Enrique Vega-Dávila nos propõe uma releitura queer de João 13, sob o título “Tocar é intimidade. Queerizando Jo 13,1-30. Uma perspectiva hermenêutica Latino-americana”. Com este trabalho, o autor busca deslocar o enfoque tradicional na “pedagogia do serviço” para a performatividade do toque como lugar teológico. Ele nos diz que a lavagem dos pés desordena gramáticas de decência, pureza e honra, e funda uma comunidade na vulnerabilidade compartilhada.

O último artigo, escrito por Daylins Rufin Pardo e Tiago Pavinato Klein, propõe analisar o capítulo 21 do evangelho de João, a partir de uma perspectiva de análise que convida a refletir sobre dois aspectos centrais para a comunidade de fiéis de ontem e de hoje: o desafio do seguimento e a conquista da esperança. Este artigo tem um sabor de esforço e desprendimento porque os autores o fazem a partir do compromisso desprendido com a revista.

Na parte final deste número da revista são feitas três resenhas de livros que foram publicados recentemente. Uma trata sobre a obra “El Espíritu Santo

y la Tradición de Jesús”, considerado o testamento teológico-espiritual de seu autor, José Comblin; a outra é “Eclesiología para una Iglesia en salida. Aproximaciones desde el Evangelio de Juan”, obra compilada por Fernando Torres Millán; e a terceira “Dios creó al ser humano: polvo de la tierra. Comunidades indígenas en América Latina leen la Biblia desde contextos marginados”, de Hans de Wit e Edgar A. López López.

Esperamos que este número da RIBLA seja de ajuda para nossas leituras comunitárias da Bíblia, a partir da proposta que um grupo de autores faz do evangelho de João. Os tempos que vivemos, não só em nosso continente, mas em todo mundo, são uma oportunidade para ler este número a partir da opção por seguir contribuindo nas lutas de nossas comunidades, que como a comunidade joanina, buscam viver num só espírito, a partir da diversidade de grupos que as compõem, promovendo a igualdade entre as filhas e os filhos de Deus. Estamos, portanto, convidados a viver e a construir um mundo melhor, onde se experimente a solidariedade e o discipulado igualitário.

Seguimiento y Testimonio: La Estructuración Simétrica en Juan

Follow-Up and Testimony: Symmetrical Structuring in John

Resumen

En este ensayo se presentan formas en que el Evangelio según Juan (EvJn) ha sido estructurado. Además de señalar los criterios que se han usado para esto, en este trabajo se guía por la estructuración quiasmica del contenido del escrito. Por lo que en las grandes y pequeñas secciones se presentan las simetrías manifiestas, que ayudan a clarificar el significado teológico del pensamiento joánico. Con aproximaciones estilísticas y narrativas, se hacen interpretaciones cristológicas del cuarto evangelio. El ensayo se propone rescatar la interpretación histórica del EvJn en clave liberadora, comunitaria, inclusiva y misiológica. A partir del contexto histórico y cultural, se muestra la forma en que el EvJn hace una interpretación teológica sobre las tradiciones de Jesús. Debido a las tensiones con el helenismo y la sinagoga judía, en la comunidad joánica se asume una acción apologética contra el docetismo y el judaísmo; como también un llamado al seguimiento y testimonio sobre Jesús resucitado y glorificado.

Palabras clave: Sabiduría; Verdad; Comunidad; Creer; Vida, Envío.

Abstract

This essay presents ways in which the Gospel according to John (EvJn) has been structured. In addition to pointing out the criteria that have been used for this, this work is guided by the chiasmic structuring of the content of the writing. Therefore, in the large and small sections, manifest symmetries are presented, which help to clarify the theological meaning of Johannine thought. With stylistic and narrative approaches, Christological interpretations of the fourth gospel are made. The essay aims to rescue the historical interpretation of the EvJn in a liberating, community, inclusive and missiological key. Starting from the historical and cultural context, the way in which the EvJn makes a theological interpretation of the traditions of Jesus is shown. Due to tensions with Hellenism and the Jewish synagogue, in the Johannine

¹ Licenciado en Teología con énfasis en Biblia, por el Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL) y Doctor en Teología por el *South African Theological Seminary* (SATS). Actualmente es investigador y profesor de Hermenéutica y Teología Bíblica en el Centro de Estudios Bíblicos “YOBEI”, de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; México.

community an apologetic action is taken against Docetism and Judaism; as well as a call to follow and witness about the resurrected and glorified Jesus.

Keywords: Wisdom; Truth; Community; Believe; Life, Sending.

Introducción

Desde la época de la patrística y hasta la actualidad, se han escrito comentarios sobre el cuarto evangelio. Existen escritos que enfatizan los aspectos históricos y literarios, como también otros que hacen lecturas sincrónicas y diacrónicas del material discursivo y narrativo.

Las obras de más influencia en los estudios joánicos y que han sido traducidas al español, son de la autoría de R. Bultmann, Rudolf Schnackenburg, Charles H. Dodd, Raymond E. Brown, Josep Oriol Tuñí, Sjef van Tilborg y Jean Zumstein. En complemento, existen también estudios sobre la teología juanina (Evangelio y Cartas) y sobre cristología paulina y joánica. Otros aportes de ejes temáticos se han reflejado en disertaciones doctorales. Además del análisis exegético, se han hecho acercamientos narrativos y estructurales al EvJn. Algunos de los libros contienen excursos con ensayos exegéticos, vocabularios teológicos e información sobre bibliografía selecta o comentada².

Del Cuarto Evangelio también existen libros y manual que sirven para la formación popular y el discipulado cristiano en comunidades eclesiales³. Para referirse al mensaje, análisis e interpretación del evangelio de Juan, se usan expresiones como las de: pensamiento joaneo, joánico o juanino; cuarto evangelio o 4 evangelio y también las siglas de EvJn, EJ o CE. En este trabajo se usa la abreviatura de EvJn. En seguida se comparte información acerca de los aspectos generales del Cuarto Evangelio.

Composición

El EvJn se compuso mediante un trabajo de redacción. Este proceso consideró varias fuentes como estas: Juan, el hijo de Zebedeo y que fue considerado el discípulo amado; las experiencias de la comunidad joánica. Cada una de estas fuentes conservaron los recuerdos acerca de la vida y ministerio de Jesús. En

² Véase una bibliografía amplia preparada por la University of Pretoria, etd-HWuang, H-W (2007:338-376). Otra fuente importante para consultar es la página www.JohannineStudies.com, donde se encuentra una valiosa información bibliográfica acerca de las investigaciones que se han hecho sobre el Cuarto Evangelio desde 1871 y hasta 2010. Con una extensión de 54 páginas, el trabajo que se publicó con fecha 28 de febrero de 2012.

³ Aquí algunos de los títulos que se han escrito para estudiar el EvJn en grupos pequeños: Material catequético elaborado por Víctor J. Godino, Delia Panizza y Marina G. A. Rubino, publicado en *Revista Bíblica* 177 (1980) 145-157 y antes distribuido por Editorial Stella, Buenos Aires; Néstor O. Míguez (2020), con base a la versión publicada en 1991. *Para que tengan Vida. Encuentros con Jesús en el Evangelio de Juan*, en coautoría con José Míguez Bonino, 104 p.; Armando Noguez Alcántara (2010). *Manual para leer el Evangelio de Juan. Narrador, intérprete y evangelizador*. Ciudad de México: Ediciones Dabar, 112 p.

su edición final fueron añadidos el prólogo de 1:1-18 y el capítulo 21 del libro. Por algunos *paulinismos* usados, se piensa que posiblemente Lucas pudo ser el editor final del EvJn.

Aunque Juan sabía que ya se habían escrito otros evangelios canónicos, sin embargo, no los podía tener al alcance. Mediante un esquema, Paul N. Anderson (2007:126, tabla 3.3) presenta el proceso cronológico que siguió la composición y redacción del cuarto evangelio y de los evangelios sinópticos. Es así, como se distinguen las relaciones Inter fluyentes juaninas-sinópticas. En el caso del EvJn, se explicaría de esta forma: Primero fue el ministerio de Jesús. Con base a la tradición oral, se integró la temprana tradición juanina entre el 30-85, la cual influyó en el documento Q, en la tradición premarcana y los comienzos de la tradición lucana. Después, se escribió la primera edición del EvJn del 80 al 85. Luego, entre el 85 y el 95 se escribieron las tres cartas joaninas; destacando que alrededor del 90, se da una predicación continua con el evangelio según Mateo. La redacción final del EvJn sucede en la cercanía del año 100 d. C.

Aunque hay diferencias doctrinales y de género literario entre el EvJn y las cartas joánicas⁴, sin embargo, son dos ejes que les unen: el mensaje cristológico y la comunidad cristiana joánica como destinataria. Pablo Richard (1994) dice que “El Evangelio y las tres cartas atribuidas tradicionalmente a Juan, han sufrido a lo largo de la historia un proceso de helenización y espiritualización, que ha impedido a nuestras comunidades leerlos e interpretarlos en clave histórica y liberadora” (p. 7).

Autoría

Especialistas afirman que el evangelista juanino fue un testigo ocular y auditivo que al apoyarse en el pecho de Jesús en la última Cena y estar presente en la crucifixión, comparte su testimonio verdadero (Juan 13:23; 19:26, 34-35; 21:7, 20, 24). En la opinión de J. O. Tuñí (2010):

La autoría del EvJn ha sido discutida al paso de los años. “el interés y esfuerzo de una parte de la exégesis ha sido invariablemente identificar la autoría del EvJn. Las propuestas siguen siendo múltiples y reiterativas. Si bien es verdad que la opinión de que el autor es Juan, el hijo de Zebedeo ha experimentado una clara recesión, en cambio se continúa proponiendo a Juan el Presbítero, a Lázaro, a María Magdalena e incluso a Tomás como autores (p. 171).

⁴ Consultar los aportes de Pablo Richard en: “Claves para una re-lectura histórica y liberadora (Cuarto Evangelio y Cartas)”, en *RIBLA* No. 17 DEI, San José, Costa Rica, 1994, pp. 7-33; “Espíritu y Palabra que liberan. El Espíritu Santo en el IV Evangelio y Primera Carta de Juan”, en *Vida y Pensamiento* Vol. 19, 1:50-69. San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 1999). Véase también Bultmann, Rudolf. (1981). “Teología del Evangelio y de las cartas de Juan”, en *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, pp. 417-511.

Cuando Juan escribió su evangelio, ya habían tenido lugar algunos acontecimientos como la destrucción de la ciudad y el templo de Jerusalén, como también la muerte de casi todos los apóstoles como Pedro y Pablo. En este sentido, Juan escribe a una comunidad judeocristiana que se encontraba desanimada ante la demora de la parusía e influenciada por las corrientes gnósticas. Ahí la importancia, el Evangelio de Juan presentar una historia de Jesús⁵ en el marco del contexto de la comunidad.

Datación y localización

La fecha en que el Cuarto Evangelio se terminó de escribir data entre el 90 y el 120 d. C. Los lugares que se sugieren de su redacción son Éfeso o Alejandría. A propósito, fue en este último lugar, donde se encontró el Papiro 52. Así como de los libros del Nuevo Testamento, existen también manuscritos⁶ del EvJn.

Comunidad destinataria

Desde antes del 30 y 60, como también después del 80 y 90 d. C., la comunidad joánica vive en medio de diferentes posturas de grupos. Por un lado, se da el gnosticismo y por el otro, el judaísmo. La filosofía y la religiosidad derivadas de estos dos grupos, será lo que determina el contenido del mensaje escrito por el discípulo amado y, por consiguiente, la identidad y misión de la comunidad joánica. Es por eso por lo que se dice la comunidad estaba compuesta por personas judeocristianas y helénico-cristianas.

En medio de conflictos internos y en una cultura gnóstica, el evangelio de Juan fue escrito y recibido en distintos núcleos del cristianismo floreciente en el segundo siglo. Es por eso por lo que muchos de los términos usados como el de logos en el EvJn, eran de uso también en la cultura del helenismo griego. Por lo que el autor del EvJn hace es darles un significado cristológico y soteriológico en la cultura judeo-palestinense.

La historia de la comunidad joánica contempla cinco fases que abarca el período desde el 50 y hasta el segundo siglo d.C. Quienes la conformaron fueron por hombres y mujeres que, en respuesta a la actuación de Jesús, se

⁵ Sabido es que la vida y la historia de Jesús más se han estudiado desde la perspectiva de los evangelios sinópticos. Por lo que, J. H. Charlesworth (2010:3) plantea la necesidad de rescatar la interpretación histórica del EvJn con estas palabras: “El Cuarto Evangelista sabía más sobre las costumbres y los debates judíos que los autores de los Sinópticos y más sobre la topografía y el paisaje arquitectónico de Jerusalén que los autores de los Rollos de Qumrán o Josefo”. A propósito, véase la presentación del Jesús terreno que hace el Evangelio de Juan en J. Oriol Tuñí (1983:107-114).

⁶ En su publicación: “Los papiros más antiguos del evangelio de Juan: Breve descripción”. *Estudios Bíblicos* 66 (2008:55-74), Juan Chapa comparte información referida a 31 manuscritos que se han encontrado sobre el evangelio según Juan. De estos manuscritos se resalta el número 52 que contiene Jn 18:31-33, 37-38, y que es fechado del siglo 2 d. C. La edición del manuscrito se hizo en 1935. Actualmente este manuscrito se encuentra en la Biblioteca de la Universidad de John Rylands de Manchester.

pueden estudiar en dos grandes clases de grupos religiosos. Por un lado, estaba la gente que no creía en Jesús y por el otro, la gente que, según ella, sí creía en Jesús como el enviado de Dios. La primera clasificación estaba compuesta por la gente que vivía en pecado en el mundo, los judíos propiamente y los seguidores de Juan el Bautista. A la segunda clase de personas pertenecían los cristianos judíos que no hacían pública su fe cristiana, los judíos cristianos que ya no frecuentaban las sinagogas y las comunidades apostólicas compuestas por personas judías y no judías.

Para ilustrar lo anterior, Raymond E. Brown (1979:158-161), elaboró un esquema en donde explica las cinco etapas literarias del Evangelio según Juan. Los cuadros sintetizadores que usa se refieren al proceso que siguió la reconstrucción histórica de la comunidad joánica. Con base al estudio de Donald A. Carson, Hugo Zorrilla (1981:122, 124) presenta dos cuadros comparativos en donde describe mediante cinco elementos, las teorías de las fuentes y las teorías redaccionales del EvJn.

La comunidad a la que Juan escribió estaba compuesta por personas gentiles (no judías), griegas, samaritanas y judías. Cada uno de estos grupos recibían calificativos como lo de creyentes, adoradores e incrédulos. Lejos de asumir una actitud etnocentrista o antijudía, el EvJn desarrolla su mensaje inclusivo y universalista. En este sentido, lo que hace el EvJn es una interpretación teológica acerca de la vida y práctica misiológica de Jesús, el Cristo. Derivado de esto, se desprenden implicaciones eclesiológicas y pastorales y misiológicas. En la opinión de P. Richard, 1994:

La comunidad del discípulo amado acepta la elevada eclesiología apostólica; y la Iglesia apostólica acepta a su vez la elevada cristología de la Iglesia del discípulo amado. La unidad de la Iglesia permitió salvar el cuarto Evangelio, que en gran medida quedó en el siglo segundo en manos de los gnósticos. Esta unidad no suprimió el pluralismo en la Iglesia. (p. 33)

En el evangelio de Juan se distingue la forma en que la comunidad joánica muestra su inconformidad con lo que se enseñaba en la sinagoga de los fariseos. La madurez de la comunidad joánica se fundamenta en la perseverancia que mostraba al testimonio de Jesucristo, la cual había sido enseñada por los apóstoles. De acuerdo con el deseo de Jesucristo, y a diferencia de la gente incrédula; la comunidad o comunidades joánicas debían distinguirse por santificarse en la palabra y ser obedientes a la voluntad de Dios.

Propósito

Ante la situación prevaleciente en la comunidad, el propósito es fortalecer la fe cristológica de judeocristianos y pagano-cristianos y así impulsarlos mediante el Espíritu Santo a su compromiso testimonial en el mundo.

Juan y los Sinópticos

Al leer detenidamente el evangelio según Juan, se pueden apreciar las afinidades y diferencias que el autor guarda en relación con el mensaje de los evangelios sinópticos de Marcos, Lucas y Mateo. Las semejanzas y diferencias entre Juan y los sinópticos son muy notorias⁷. Esto se verifica al hacer una lectura horizontal y vertical de los cuatro evangelios. El material tiene que ver con las narrativas, los discursos, dichos y la alusión a los lugares y a los tiempos que se manejan. En este sentido, Josef Blinzler (1968) tiene varios ejemplos con textos bíblicos y que proporcionan información sobre el material que Juan tiene y que no aparece en los sinópticos y viceversa. Blinzler dice que hay pasajes que reflejan que Juan uso el material de Marcos y que tuvo presente el programa que este siguió. Se puede comprobar que algunas tradiciones de Juan tienen influjo en Lucas y que este también tuvo su influencia en Juan. Hay siete paralelos verbales y temáticos entre Marcos y Juan como también entre Lucas y Juan. Si bien Juan tiene afinidades con diez narrativas con los sinópticos, también Juan han conservado cinco narrativas propias de él y que no aparecen en los sinópticos.

Robert Morgenthaler (1958:182) presenta un cuadro sobre las palabras que usa el evangelio de Juan y que también son incluidas en los evangelios sinópticos. Las siguientes, son unos ejemplos de las palabras que aparecen con más frecuencia en el cuarto evangelio: *agapan* (36), *aleteia* (25), *ginoskein* (56), *ego* (465), *erxestai* (156), *zoe* (36), *Iesous* (237), *ioudaios* (71), *kosmos* (78), *lalein* (60), *lambanein* (46), *matetes* (78), *marturia* (14), *pater* (137), *pisteuein* (98), *poiein* (110).

Aunque Juan sigue el esquema geográfico de los otros evangelistas, no incluye mucha referencia acerca del ministerio que Jesús realizó en Galilea y sus cercanías. Lo distintivo en Juan, es que comparte datos acerca de los hechos ocurridos en Caná y en algunos lugares de Samaria, cosa que está ausente en los otros evangelios. Cuando Juan hace referencia a algunos lugares de Palestina, agrega algunos detalles adicionales descriptivos de los mismos. Sin embargo, es notorio que a Juan más le interesa relatar todo lo que Jesús hizo en el marco de sus viajes a la ciudad de Jerusalén y en sus alrededores para la celebración de algunas de las fiestas judías. En el caso de los dichos de Jesús, hay algunos de los sinópticos que Juan usa y viceversa. Ciertos temas de los sinópticos Juan los cambia por otros, por ejemplo: en lugar del reino de Dios, prefiere los temas de verdad y vida.

Para estructurar el evangelio según Juan se han considerado aspectos como el geográfico, litúrgico o teológico. En la complementariedad de estos aspectos, se manejan criterios hermenéuticos para comprender el mensaje del

⁷ Véase similitudes y diferencia entre Juan y los Sinópticos, como también las influencias de Juan sobre los sinópticos en Anderson, Paul N., "Why this Study is Needed, and Why it is Needed Now (from John, Jesús, and History, vol. 1)" (2007), Faculty Publications - College of Christian Studies. Paper 111; Schackenburg, Rudolf. (1987). *El Evangelio según San Juan. IV Exégesis y excursus complementarios*. Barcelona: Editorial Herder, pp. 78-108.

cuarto evangelio. En cuanto al primer aspecto, Hugo Zorrilla (1984:17-18) presenta esta propuesta:

Prólogo (1:1-18).

En Galilea y Samaria (poco en Jerusalén) (1:19-6:71).

En Jerusalén y alrededores (7:1-12:43).

En Jerusalén (13:1-20:31).

Epílogo (21:1-25).

El ministerio de Jesús se realizó en varias direcciones y espacios. Desde Galilea se trasladó a Judea. Debido a las circunstancias que enfrentó, Jesús cruzó en embarcaciones de ida y vuelta, el lago de Galilea. Algunas veces se fue al otro lado del río Jordán; cuando así la situación lo ameritó, de ahí viajó a la región de Judea. Fue así, que Jesús varias veces subió a la ciudad de Jerusalén. Los siguientes textos hacen referencia a lugares de Galilea y de Judea donde Juan y Jesús ministraron: Río Jordán (1:28; 3:22-36; 10:40b); Caná (2:1)-Capernaúm (2:12)-Jerusalén (2:13)-Judea (3:22, 11:7)-Samaria (4:4-6)-Jerusalén (5:1; 12:12)-al otro lado del lago de Galilea, el lago de Tiberias (6:1)-Capernaúm (6:17, 24, 59)-Galilea (7:1, 9)-Jerusalén (7:14)-monte de los Olivos (8:1)-Al otro lado del Jordán (10:40-42)-Judea (11:7)-Betania (11:1; 12:1)-Jerusalén (12:12)-Lago de Tiberias (21:1).

En un mapa se puede ubicar la topografía en donde Jesús, Juan el bautista y el equipo discipular viajaron para realizar su tarea testimonial entre la gente. Al respecto, en su trabajo, E. J. Young Hong, (2012:113-115), presenta un cuadro a tres columnas con textos, indicaciones geográficas, duración de tiempo y la hora de la actuación de Jesús en las secuencias narrativas.

Juan relata la vida y ministerio de Jesús teniendo un sentido muy marcado por las estaciones del año y las horas de cada día y de las celebraciones de las fiestas judías. Es por eso por lo que se encuentran muchas referencias a los momentos en que se realizaron las fiestas judías, a las cuales llegaba mucha gente y en donde al encontrarse Jesús también con sus discípulos, le buscaban personas para oírle, como también los dirigentes de los judíos para cuestionar todo lo que decía y hacía en el templo.

Hugo Zorrilla (1981:123) dice que se han hecho aportaciones acerca de la influencia de la liturgia de Israel en la estructura del Evangelio de Juan. Algunos nombres exponentes son: David M. Stanley, A. Guilding y Donatien Mollat. Según el último autor, las narrativas y discursos del EvJn se desarrollan y explican en el marco de estas fiestas judías: tres fiestas pascales (1:19-3:21; 6:1-71; 11:56-19:42); un sábado (5:1-47), tabernáculos (7:1-10:21) y la dedicación (10:22-11:54). Es durante los diálogos y controversias que Jesús sostiene, que se abordan cuestiones que tienen que ver con los nombres de las instituciones religiosas del pueblo de Israel.

J. Mateo y J. Barreto (1971:14-15, 22, 26) dicen que en la estructura teológica del evangelio de Juan se distinguen líneas maestras del autor. Se refieren a la delimitación de unidades y el plan del evangelio. Por lo que proponen un criterio hermenéutico que consiste en decir que “la exposición de Juan se hace mediante el esquema teológico-temporal ‘día-hora’. El día anticipa y explica la hora, la hora cumple el día y manifiesta su contenido”.

Además de su prólogo y epílogo, el contenido del cuarto evangelio ha sido estudiado en dos secciones con estos nombres: El libro de los signos (cc. 2-12) y el libro de la gloria o de la pasión (cc. 13-20). Para R. Bultmann, Juan relata la actuación de Jesús en dos secciones: La revelación ante el mundo (2-12) y la revelación ante la comunidad de los creyentes (13-17 o 20). A la primera sección de Juan 1-12, J. Zumstein (2016), le titula “La revelación de la gloria de Dios ante el mundo”. El tema del testimonio es un eje esencial que une todas las secciones del EvJn. Los grandes temas de los signos y la gloria se desarrollan en forma paralela; mientras en la primera sección más son los signos, en algunos momentos se anticipa la gloria de Jesús. Cada una de las dos principales secciones de Juan, también se ha bosquejado mediante incisos y sub incisos.

Un panorama detallado del contenido de Juan es presentado por Juan, Giorgio Zevini (1995:31-39) y Xavier León Dufour (1989:333-343) como apéndice en el primer volumen de su comentario a Juan. Después del prólogo (1:1-18), el autor detalla con subsecciones y algunas correspondencias simétricas, las dos grandes secciones del EvJn: (1:19-12:50) y (13:1-21:5).

En lo personal he realizado un bosquejo del EvJn. En sus secciones y capítulos hay indicaciones sobre las subidas realizadas por Jesús a Jerusalén para participar de las fiestas judías, las confesiones cristológicas y los siete “yo soy” (*ego eimi*) que Jesús pronunció en algunos momentos.

Al hacer un bosquejo del EvJn se puede tener una visión general acerca de la teología y de los personajes con quienes Jesús interactúa en diferentes circunstancias y lugares. La estructura del evangelio se desarrolla narrativamente mediante ciertos diálogos y controversias que se encuentran en varias secuencias narrativas. Conforme estas se van desarrollando, al mismo tiempo los temas van siendo profundizados. En complemento a la estructura presentada anteriormente, en el desarrollo de este trabajo se presentan estructuraciones literarias que se encuentran en las narrativas o discursos en las dos grandes secciones de EvJn.

Estudio estructural del Evangelio de Juan

Especialistas en los estudios joánicos han encontrado algunas pistas hermenéuticas y estructurales⁸ para estudiar el contenido del EvJn. Investigar la

⁸ Véase N. W. Lund, “The Influence of Chiasmus upon the Structure of the Gospels”, *Anglican Theological Review* 13, 1931; Peter F. Ellis, *The Genius of John: A Composition-Critical Commentary on the Fourth*

estructura literaria y teológica del evangelio de Juan, puede ayudar a distinguir las fuentes y el propósito del Cuarto Evangelio.

De acuerdo con la opinión de John Breck (1987:70-73), a partir de los aportes de John Gerhar, en su comentario Peter Ellis (1984) empezó a rescatar el análisis retórico del EvJn. De modo que, tanto Ellis como Gerhar, han demostrado que toda la obra literaria del Cuarto Evangelio se encuentra estructurada conforme al esquema quiástico, preferencialmente con la fórmula ABCB'A'. En el caso de P. Ellis (1984), ofreció un correctivo importante a la opinión común expresada por John W. Welch: "Aunque las secciones individuales del Evangelio de Juan son quiásticas, el libro en su conjunto no lo es" (p. 242).

En seguida, otros aportes que complementan la estructura del Evangelio de Juan. Carolina Artana dice que las dos grandes secciones del EvJn se distinguen por tener ambas una especie de inclusión al inicio y al final respectivamente: Primera sección 1-12: Precedida de un prólogo teológico (1:1-18) y cierra con un epílogo (12:37-50). Segunda sección 13-20: Precedida por un prólogo (13:1) y cierra con un epílogo (20:30-31). El apéndice se encuentra en 21. Francisco Rubeaux (1994:58), al presentar un esquema de la construcción literaria de Juan, coloca entre las dos grandes secciones el bloque de 13:1-17:26, al cual le llama el libro de la comunidad. Con esta aportación de Rubeaux se pudiera pensar en una estructuración concéntrica de todo el Evangelio de Juan con esta fórmula literaria: ABCB'A'.

George Mlakuzhyil, se ha especializado en los estudios de Juan desde un enfoque retórico. En su principal libro explica la unidad y composición literaria del cuarto evangelio. El desarrollo de su estudio, Mlakuzhyil (1987:18-19) lo hace en base a cinco estructuras simétricas quiásticas que distingue en las dos grandes secciones del EvJn. Al citar a Mlakuzhyil, Sjef van Tilborg (2005:9) se refiere a dos secciones puente (2:1-11 y 11:1-12:50), las cuales tienen la función de unir las dos secciones del evangelio y en las diversas correspondencias al modo de quiásmos que existen en distintos niveles en la estructura del Evangelio. Antes de la segunda transición, en 10:40-42 se encuentra un sumario de los signos de Jesús.

En su investigación, M. Rodríguez Ruíz, (1998:91,93) presenta las dos secciones del EvJn mediante las siguientes dos estructuraciones concéntricas:

Gospel. Collegeville: Liturgical Press, 1984, 330 p., en Nils Wilhelm Lund, 1942: xviii, cita 49; Howard Brook, Wes. *Becoming children of God: John's Gospel and radical discipleship*. Marykoll, N. Y. Orbis Books, 1994, 510 p; tengo trece hojas fotocopias de la traducción de algunas páginas de este libro, que hizo mi profesor Ricardo Foulkes, y que compartió en unas clases sobre Juan en el Seminario Bíblico Latinoamericano en 1993. El material trata sobre los pasajes de Jn 4:4-45; 9:1-41; Miguel Rodríguez Ruíz (1998), presenta un pequeño listado de autores que se han ocupado de compartir modelos estructurales usados en el estudio del Evangelio de Juan.

A 1:1-18;
B 1:19-36;
C 1:37-51; 2:1-4:54; 6:1-71;
D 5:1-47; 7:1-11:54;
C' 11:55-12:36a;
B' 12:36b-43; A' 12:44-50.
A 13:1-17:26; B 18:1-19:42; A' 20:1-21:25

Estructuraciones simétricas en los capítulos del evangelio de Juan

Las estructuraciones que se presentan son el resultado de un estudio personal de las perícopas y capítulos del EvJn. Cada una de ellas contienen fórmulas que se componen con variados elementos como: ABB'A'; ABCC'B'A; ABCB'A'. Cuando un elemento contempla más de cinco textos, las letras se ponen en mayúscula. En algunos casos y mediante uso de minúsculas abcd'd'c'b'a', también se insertan micro estructuraciones que aparecen en algunos elementos de una estructuración literaria mayor. A veces las simetrías son concéntricas o sino quiásticas; mientras las primeras poseen un elemento, las otras, dos. Es a partir del centro, que el desarrollo del pensamiento o relato muestra correspondencias. Es ahí, donde aparecen temas teológicos, nombres de lugares o alusión a diálogos con ciertos personajes.

Aunque con poca frecuencia, se encuentran algunas estructuraciones llamadas invertidas con fórmulas como la de: abca'b'c'. Las palabras clave se han escrito en negrita. De todo el vocabulario teológico usado por el EvJn, en forma especial los términos creer y no creer con sus sinónimos aparecen en forma subrayada. En la lectura personal del texto del EvJn en Word, se han usado estas claves de colores: testimonio (rojo), mundo (dorado), títulos cristológicos (verde), Espíritu (morado) y para el verbo creer o no creer (amarillo).

El contenido de la mayoría de las estructuraciones se escribe conforme a dos versiones de la Biblia, siendo estas la Reina Valera versión sesenta (RV1960) y la Reina Valera Contemporánea (RVC). Por falta de espacio, no se escribe todo el contenido de una simetría, a veces solamente aparece el título con su respectiva fórmula o, en su caso, solamente se hace un resumen del contenido de un elemento. En ocasiones se insertan algunas inclusiones. Cuando así se crea conveniente, se hará referencia bibliográfica sobre algunas propuestas de estructuraciones literarias que comprenden bloques de discursos, secuencias narrativas o alguna de las dos grandes secciones del Evangelio de Juan. Tanto al inicio como al final de estas dos secciones, se incluye un resumen del contenido teológico de cada una. Antes de terminar el artículo, se presentan ejemplos que muestran la relación que existe entre los primeros y últimos capítulos del Cuarto Evangelio.

Para cumplir con los límites de extensión en RIBLA, en este artículo no se incluye todo el resultado de la investigación realizada. Lo que aquí se publica es solamente el cuarenta por ciento de ese trabajo. Por lo que, el resto del material escrito quedará disponible para otra publicación.

El prólogo (1:1-18)

Así como en otros escritos del Nuevo Testamento, el prólogo de Juan 1:1-18, anticipa los principales temas que se seguirán presentando y ampliando en los discursos y narrativas de los siguientes capítulos. Algunos temas se van alternando. Es aquí, donde se encuentran los elementos esenciales de la teología joánica que desarrolla una mediante una cristología, eclesiología, escatología y pneumatología con dirección misiológica. En la opinión de Sharon H. Ringe (1999):

Del himno al logos/Sabiduría no se vuelve a hablar en el resto del Evangelio -al menos no en forma explícita-. Sin embargo, el himno sí sirve como prólogo al Evangelio porque expone la armazón teológica alrededor de la cual se teje la narración que sigue. Temas centrales en el himno se vuelven a levantar en el texto, son reforzados con temas adicionales y se les da vuelta un poco en nuevas direcciones mientras asumen ahora la humanidad del Encarnado, cuyo relato se desenvuelve en el Evangelio (p. 57).

Marie E. Boismard (1970:126) presenta la siguiente simetría del prólogo de Juan 1:1-18

- a. El verbo de Dios (vv. 1-2)
- b. Su papel de creación (v. 3)
- c. Don a los hombres (vv. 4-5)
- d. Testimonio de Juan Bautista (vv. 6-8)
- e. Venida del verbo al mundo (vv. 9-11)
- f. Hijos de Dios (vv. 12-13)
- e'. Encarnación (v. 14)
- d'. Testimonio de Juan Bautista (v. 15)
- c'. Don a los hombres (v. 16)
- b'. Papel de recreación (v. 17)
- a'. El Hijo en el Padre (v. 18)

Con base a la estructuración propuesta por Boismard, quien complementa este acercamiento es Roland Meynet (2010). En su trabajo, Meynet hace un análisis retórico del prólogo de Juan. Para precisar mejor la interrelación y significado de los elementos de la estructuración, colorea el desglose de los términos clave que se desarrollan en el prólogo (p. 26). En palabras del propio R. Meynet (p. 27): “El lexema más frecuente en todo el pasaje es el verbo

“advenir” (nueve veces: 3a.3b.3c.6a.10b.12b.14a.15d.17b); sus ocurrencias se distribuyen a lo largo del pasaje”.

En los elementos de la estructuración concéntrica del prólogo de Juan⁹, se pueden apreciar las correspondencias y complementariedades de temas como: Verbo, Dios-Hijo unigénito, cosas, vida, luz, testimonio, mundo, creer, recibir-no recibir, hijos de Dios, contemplar, gracia y verdad.

En el centro de la estructuración literaria se encuentra la manifestación de Jesús. En vista de que Jesús se ha “encarnado” o “personalizado”, es por eso por lo que los títulos y atributos de Dios se han hecho realidad entre los seres vivientes en la tierra. Es por medio de Jesús, el Hijo; que Dios el Padre se ha revelado en forma general y especial. Es por medio de Jesús, que Dios crea, salva y sustenta todo. Es por medio de Jesús que ahora la luz y vida se pueden contemplar y experimentar en forma plena.

Lo que se hace en el prólogo es una reflexión teológica acerca de la preexistencia de Jesús como el Logos de Dios. El evangelista dice que, desde el principio, la iniciativa es tomada por Dios. Tanto en su proyecto de creación de todas las cosas y la redención, Dios actúa por medio del Logos, su Hijo Unigénito. A partir del prólogo de Juan se han hecho algunas relecturas del Génesis¹⁰. De ahí, se derivan algunos temas teológicos como los de Vida y Luz que Dios ofrece a la humanidad que cree. Contrario al deseo de Dios, el mundo e Israel, asumen una postura negativa en cuanto al conocer, creer y recibir al enviado suyo.

El Evangelio de Juan inicia hablando acerca de la preexistencia y manifestación del Logos de Dios. En su contexto histórico y mediante un estilo literario, los temas que se desarrollan en todo el Evangelio aparecen en el capítulo 1 en forma poética y en prosa. Conforme se leen los capítulos de Juan, se pueden rastrear y encontrar ecos de este vocabulario teológico y misiológico. Mediante el paralelismo progresivo, el autor de Juan va acumulando y completando la información sobre un tema expuesto anteriormente. La repetición de los temas teológicos permite ver el crecimiento del sentido que se desarrollan en la estructura general del escrito.

⁹ Al paso de las décadas, el prólogo del EvJn también ha sido estudiado por más especialistas. A continuación, dos aportes que se han hecho desde el continente latinoamericano-caribeño: Francisco Mena Oreamuno. (2010). “Lectura barroca del Prólogo del Cuarto Evangelio”, en *Los tejidos del caos: hermenéutica bíblica desde América Latina*. San José, Costa Rica: Escuela Ecueménica de ciencias de la Religión, Universidad Nacional-Editorial SEBILA de la Universidad Bíblica Latinoamericana, pp. 455-530; Maricel Mena López. “Cuerpo y espiritualidad: Para una comprensión del cuerpo de Jesús en el Prólogo de Juan”, en *SIWO* Vol. 8, Número 1, 2015, 29 p.

¹⁰ Véase Ricardo Foulkes B. *Génesis Motifs in the Johannine Literature*. Disertación doctoral inédita. (Université de Strasbourg, 1968), 287 p; Jeannine K. Brown. La renovación de la creación en el evangelio de Juan. Asociación bíblica católica, Periódico bíblico católico vol. 72, núm. 2 (abril de 2010), pp. 275-290 y Adam Kubis. The Creation Theme in the Gospel of John. *Collectanea Theologica*. (2020) No. 5, 375-414; Sosa Siliézar, Carlos Raúl. La creación en el Evangelio de Juan: Una revisión bibliográfica de autores anglófonos, en *SCRIPTA THEOLOGICA* Vol. 45/2013/445-463, en este trabajo el autor hace un recuento de la producción que se ha hecho sobre el tema durante los siglos XX (desde Edwin C. Hoskns en 1920 a Paul Sevier Minear en 1994) y el XXI (desde John Painter en 2007 a M. L. Coloe en 2011).

La pregunta de los sacerdotes y levitas a Juan el Bautista (1:19-28)

La escena sucede en Betabara, al otro lado del Jordán, lugar en donde Juan se encontraba bautizando. Al llegar de Jerusalén, los dirigentes judíos cuestionaron a Juan sobre su identidad. En respuesta, Juan les dijo que no era el Cristo, y que él solamente era alguien que conforme a las Escrituras había venido a prepararle el camino de su ministerio. Esta primera narrativa es el inicio de un bloque que comprende 1:19-5:47¹¹.

Testimonio de Juan y primeras apariciones y llamamientos de Jesús (1:29-51): a (vv. 29-30); b (v. 31); c (vv. 32-34); a' (vv. 35-42); b' (vv. 43-48); c' (vv. 49-51).

Antes que Jesús se manifestara, Juan vino para a dar testimonio del Cordero de Dios. Como enviados de Dios, ambos dieron testimonio sobre su propósito redentor en la tierra. Desde el inicio de su ministerio, Juan señaló que Jesús era la luz verdadera enviada de Dios.

A partir de Juan 1:19 y en adelante, cada uno de los temas que aparecen en el prólogo se va repitiendo y complementando en forma gradual; además, aparecerán también otros temas. Para muestra, dos ejemplos: 1. El “Verbo”, quien es “Jesucristo” (1:17b) y el “Hijo unigénito” (1:18b), es anunciado por Juan como el “Cordero de Dios” (1:29b, 36a), el “Hijo de Dios” (1:34b, 49a) y es seguido y creído por los discípulos como el “Mesías-Cristo” (1:41) y el “Hijo del Hombre”. 2. La frase “a lo suyo vino y los suyos no le recibieron” (1:11), se refiere a “Israel”, a quien Jesús se manifestó primeramente (1:31b), y a quien se le proclamaría como “Rey de Israel” (1:49b).

A partir del segundo capítulo se encuentran de monólogos, encuentros, diálogos que Jesús tuvo con hombres y mujeres que le buscaron y a quienes les enseñó y sanó de enfermedades. Dependiendo de las preguntas que le hicieron en algunas discusiones o controversias que le hacen, Jesús explica temáticas alusivas al judaísmo o a la fe cristiana.

La primera sección llamada el libro de los signos, representa una unidad bien marcada en donde el autor va desarrollando orgánica y progresivamente varios temas soteriológicos y escatológicos que tienen que ver con la identidad y misión de Jesús como el Hijo unigénito de Dios y como el Hijo del Hombre. En los capítulos 2 al 11 de Juan se registran 7 relatos de signos y también 7 discursos realizados y pronunciados por Jesús. A propósito de los signos¹² del EvJn, Joseph A. Grassi (1987) propone la estructuración concéntrica siguiente: A (2:1-22); B (4:46-54); C (5:1-16); D (6:1-71); C' (9:1-41); B' (11:1-41); A' (19:25-38).

¹¹ Véase Charles H. Talbert also argued that most of John, especially 1:19-5:47, was chiasmic; “Artistry and Theology: An Analysis of the Architecture of Jn 1:19-5:47”, *Catholic Biblical Quarterly* 32, 1970: 341-366, en Nils Wilhelm Lund, 1942: xviii, cita 49.

¹² Véase también Brandon D. Crowe, “The Chiasmic Structure of Seven Signs in the Gospel of John: Revisiting a Neglected Proposal”, *Bulletin for Biblical Research* 28 (2018) 65-81.

Lo que Juan anticipa en la primera sección del cuarto evangelio acerca de los anuncios que hizo Jesús acerca de sus acciones proféticas y eventos escatológicos (2:1-12:50), lo amplía en los discursos de despedida (13-17) y es cumplido durante el resto de la segunda sección de su obra que trata de la historia de la pasión de Jesús (18:1-21:25).

Jesús convierte el agua en vino en las bodas de Caná de Galilea (2:1-12). a (vv. 1-2); b (vv. 3-4); c (vv. 5-7); b' (vv. 8-10); a' (vv. 11-12).

Durante la primera semana Jesús asiste a una fiesta en Caná, en donde realiza una señal (2:1-11). Tanto el milagro en las bodas de Caná, como la purificación que Jesús hace en el templo de Jerusalén son dos relatos con significación pascual. El tema de la muerte de Cristo se explica en una variada terminología y desde diferentes enfoques. En forma transversal, en el EvJn se desarrolla el tema de la pasión de Jesús.

Jesús purifica el templo en Jerusalén (2:13-22).

Jesús hace señales durante la fiesta de pascua en Jerusalén (2:23-25).

Jesús tiene un diálogo con Nicodemo, quien le pide señales (3:1-21).

Testimonio de Juan sobre Jesús (3:22-4:3)

a (3:22a); b (3:22b); c (3:23-29); d (3:30); c' (3:31-36); b' (4:1-2); a' (4:3).

Después del encuentro con Natanael, Jesús se dirige a Judea. A raíz de una discusión que se originó entre sus discípulos y los judíos por el tema de la purificación, Juan complementa el testimonio que antes había dado sobre Jesús (1:19-36). En forma firme, humilde y alegre, Juan negó ser el Cristo y antes bien, afirmó que Jesús era el enviado desde el cielo para dar testimonio sobre Dios, su Padre. (1:19-28; 3:27-30). Ante el rechazo e incredulidad al testimonio del unigénito Hijo de Dios (3:9-12, 33), Juan insiste en decir que se tiene que aceptar el testimonio de Jesús, el cual trasmite las palabras y el Espíritu del Dios veraz (3:5-8, 33-35).

De esa manera, lo que hace Juan es confirmar y ampliar lo que Jesús le había dicho a Natanael. Quien cree en el Hijo y práctica la verdad, vive en luz y tiene vida eterna; lejos de condenación, recibe salvación (3:14-18^a, 21, 36a). Como la gente mala aborreció la luz y amó más a las tinieblas (3:19-20), no recibió el testimonio de Jesús acerca de su Padre (3:32); por consiguiente, quedó expuesta a la condenación eterna y a la ira de Dios (3:18b, 19^a, 36b). Otros temas como el del amor y los atributos de Dios, también se amplían más adelante en forma dialéctica, apologética y con énfasis misiológico.

El encuentro de Jesús con la mujer samaritana (4:4-42)

- a Mientras sus discípulos fueron a la ciudad para comprar alimentos, Jesús al estar cansado por el camino, se sentó junto al pozo, y en eso una **mujer** de Sicar vino a sacar agua, y Jesús le dijo: Dame de beber (vv. 4-7)
- b Una **mujer** samaritana al acercarse al pozo para sacar agua, inicia un diálogo con Jesús, el cual, a petición de ella, le ofrece el tomar del agua de la **vida eterna** (vv. 8-24)
- b' Ante el asombro de sus discípulos que habían regresado, Jesús se revela a la **mujer** como el Cristo (vv. 25-27)
- a' La **mujer**, tomando su cántaro, se fue a anunciar a sus conocidos que se había encontrado con el Cristo, quien la perdonó de sus pecados (vv. 28-42)

En el relato de Juan 4:1-42 se distingue un proceso en el reconocimiento y confesión sobre Jesús. En reacción a las palabras y comportamiento de Jesús, se pronuncian estas frases: “veo que eres un profeta” (4:19), “sé que el Mesías vendrá” (4:25), “¿No es él quizás el Cristo?” (4:29) y “este es el libertador del mundo” (4:42). Mientras las primeras tres frases provienen de la mujer samaritana, la última es de las personas a quienes la mujer les compartió lo que Jesús le dijo a ella.

Jesús sana al hijo de un noble (4:43-54)

4:43-54- a (vv. 43-47); b (vv. 48-50); c (vv. 51-52); b' (v. 53); a' (v. 54).

A manera de síntesis, en Juan 2-4 se narran algunas de las acciones de Jesús en los primeros días de su ministerio. El marco geográfico considera dos ciudades de Galilea: Caná y Capernaum (2:1-12; 4:43-54). En la cercanía y durante la pascua judía, Jesús llega y se queda en Jerusalén (2:13-21). Después de permanecer en Judea (3:22-36), Jesús emprende su viaje a Galilea (4:1-3), no sin antes pasar a Sicar en Samaria (4:4-42). Después de ministrar en la región de Samaria, Jesús llegó nuevamente a Galilea (4:43-54). Acompañado de sus discípulos y familiares, en este itinerario y estadías, Jesús evangelizó mediante diálogos y varias señales en beneficio de muchas personas. No obstante, los cuestionamientos y oposición de los judíos (2:18-21), mucha gente creyó en Jesús (2:11b, 23; 4:39-42; 50, 53b).

Jesús sana al paralítico de Betesda (5:1-18)

Con las acciones de los personajes, la narrativa se desarrolla de esta forma: Jesús sana a un cojo en el estanque en el día de reposo (vv. 1-9) - prohibición y controversia de los judíos con el sanado (vv. 10-13) - Jesús se encuentra

con el sanado en el templo (v. 14) - testimonio del sanado a los judíos (v. 15) - respuesta de Jesús a la oposición de los judíos, quienes lo perseguían y querían matarlo (vv. 16-18).

El relato acontece en un día de reposo en Jerusalén. Después que Jesús sanó al hombre paralítico y lo encontró en el templo, le pidió que no pecará más. Al enterarse de esto, el coraje de los judíos era por que Jesús había sanado en día de reposo y porque decía que Dios era su Padre. Fue por eso por lo que los judíos empezaron con sus planes para matar a Jesús. (vv. 1-18). Derivado de lo anterior, Jesús inicia un discurso diciendo que el Padre le ha dado autoridad al Hijo para tener vida en sí mismo, para resucitar, hacer juicio y dar vida a quien hace lo bueno y condenar a quien hace lo malo (vv. 19-30).

El discurso de Jesús a los judíos 5:19-30

- a El **Hijo** ve las obras del **Padre** (vv. 19-21^a)
- b El poder del Padre y del Hijo para **resucitar** y **juzgar a los muertos** (vv. 21b-22)
- c El resultado del escuchar, creer y honrar al Padre y al Hijo. (vv. 23-24)
- b' La hora de la **resurrección** y el **juicio de los muertos**. (vv. 25-29)
- a' El **Hijo** busca el hacer la voluntad del **Padre** (v. 30)

Ya para terminar su discurso, Jesús insiste en decir que él solamente ha venido para hacer la voluntad de su Padre, quien le envió (v. 31). En seguida, menciona los actores que intervienen para dar el testimonio verdadero sobre Dios, a saber, son los que provienen de: Juan el Bautista (vv. 33-35), las obras de Jesús (v. 36), de él Padre mismo (vv. 37-38), de las Escrituras (vv. 39-41) y de Moisés (vv. 46-47).

Estructuración invertida de 5:31-47

- a (vv. 31-35); b (v. 36); c (vv. 37-38); d (vv. 39-40); a' (v. 41); b' (vv. 42-43); c' (vv. 44-45a); d' (vv. 45b-47).

Ante las actitudes de los judíos que se resistían para reconocerlo como el enviado del Padre, Jesús les reprochó tanto su incredulidad con estas palabras: “nunca han oído la voz ni visto su rostro del Padre” (v. 37b), “nunca habita su palabra en ellos” (v. 38^a), “no creen en Jesús (vv. 38b, 40^a)”, “no tienen el amor de Dios” (v. 42), “no reciben a Jesús” (v. 43), “no buscan la gloria de Dios sino la personal” (v. 44).

En el capítulo 5 se concentran temas del esquema teológico que desarrolla el Evangelio de Juan. Es desde aquí, que se pueden buscar referencias a los anteriores y próximos capítulos de la primera sección.

Jesús alimenta a cinco mil personas (6:1-59)

6:1-15- a (vv. 1-4); b (vv. 5-7); c (vv. 8-11); b' (vv. 12-13); a' (vv. 14-15)
6:16-24- a (vv. 16-18); b (v. 19) b' (vv. 20-21) a' (vv. 22-24)

La superioridad de Jesús sobre Moisés (6:25-71)

a (vv. 25-30); b (vv. 31-34) c (v. 35a) d (vv. 37-40) d' (vv. 41-47) c' (v. 48)
b' (vv. 49-51) a' (vv. 52-71)

- Para tener vida eterna, hay que creer y conocer que Jesús, es el Cristo, el Hijo del Dios viviente (vv. 25-30, 52-71).
- Dios, el Padre es el que da y envió el verdadero pan del cielo (vv. 31-34, 59-51)
- Jesús dijo: “Yo soy el pan de vida” (vv. 35^a, 48).
- Quien viene a Jesús y cree en él, tiene vida eterna y será resucitado por él en el día final (vv. 37-40, 41-47).

En vista de la forma en que vivía, hablaba y actuaba Jesús, la gente que escuchaba sus enseñanzas y veía sus señales, se hacía muchas preguntas y afirmaciones acerca de su identidad. Había quienes decían que verdaderamente era el profeta que había de venir (Jn 6:14), que era hijo de José, el carpintero y que tanto a él como a su madre María le conocían (Jn 6:42).

Tanto el Padre viviente (6:57) como el Dios viviente (6:69), guardan relación con la experiencia del Hijo en la eternidad y la encomienda que se le hizo a Cristo al ser enviado para dar testimonio. Como Jesús vive por el Padre, toda persona que cree en él como el Salvador, también obtiene la vida en abundancia y con dimensión eterna.

Palabras de Jesús a sus hermanos, a los judíos y a las multitudes (7:1-8:1)

Estadía de Jesús en Galilea (7:1-9)

- a Después de estas cosas, Jesús andaba en **Galilea**; no quería andar en Judea porque los judíos procuraban matarlo (v. 1)
- b Palabras de Jesús a sus hermanos que no creían en él:
Mi tiempo aún no ha llegado, pero vuestro tiempo siempre está preparado. (vv. 2-6)
- c No puede el mundo **odiaros** a vosotros; (v. 7^a)
- c' pero a mí **me odia**, porque yo testifico de él, que sus obras son malas. (v. 7b)
- b' Subid vosotros a la fiesta; Yo no subo todavía a esa fiesta, **porque mi tiempo aun no se ha cumplido**. (v. 8)
- a' Después de decirles esto, se quedó en **Galilea** (v. 9)

Llegada de Jesús a Jerusalén para participar de la fiesta de los tabernáculos (7:10-31).

- a Al tiempo que los judíos **buscan a Jesús durante la fiesta, la multitud murmuraba** mucho acerca de él, diciendo que era una buena persona o que engañaba a la gente (vv. 10-13)
- b A la mitad de la fiesta y en el **templo**... “Jesús les respondió: Esta **enseñanza** no es mía, sino de aquel que me envió. El que quiera hacer la voluntad de Dios, sabrá si la **enseñanza** es de Dios, o si yo hablo por mi propia cuenta... (vv. 14-18)
- c Acaso no les dio Moisés la ley, y ninguno de ustedes la cumple? ¿Porque **procuran matarme**?... (vv. 19-24)
- c’ Algunos de Jerusalén decían: Qué, no es éste al que **buscan para matarlo**? (vv. 25-27).
- b’ “Mientras Jesús **enseñaba** en el **templo**, exclamó: A mí me conocen, y saben de dónde soy, y que no he venido por mi cuenta; pero el que me envió, a quien ustedes no conocen, es verdadero. Yo sí lo conozco, porque de él procedo, y él fue quien me envió”. (vv. 28-29).
- a’ Aunque había gente que **procuraba aprehender a Jesús**, no le ponían la mano encima, porque su hora aún no había llegado; por lo que mucha gente **creyó en él** (vv. 30-31). Como **mucha gente murmuraba**, los principales sacerdotes y los fariseos enviaron guardias para que arrestaran a Jesús, lo cual no hicieron (7:32-8:1).

Encuentro de Jesús con una mujer pecadora (8:2-11)

- a (vv. 2-5); b (v. 6); c (v. 7); b’ (vv. 8-9); a’ (vv. 10-11).
 - Mientras enseña en el templo, Jesús perdona a una mujer que los escribas y fariseos le trajeron acusada de adulterio (vv. 2-5, 10-11).
 - Mientras Jesús escribe en tierra, les dijo a los judíos: “Aquel de ustedes que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra” (vv. 6-9).

Controversia de Jesús con los fariseos (8:12-59)

- A Jesús enseña en el lugar de las ofrendas del **templo** y se defiende ante los fariseos, a quienes les dice que su testimonio es verdadero (vv. 12-30)

Jesús dijo: “**Yo soy la luz del mundo**; el que me sigue, no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida” (v. 12).
- B Jesús y Abraham (vv. 31-47).
 - a (vv. 31-36); b (vv. 37-43); b’ (v. 44); a’ (vv. 45-47).

C Jesús es acusado de tener un demonio (vv. 48-52a).

B' Jesús y Abraham (vv. 52b-58).

Jesús dijo: “Antes de que Abraham fuera, **yo soy**” (v. 58).

A' Entonces tomaron piedras para arrojárselas; pero Jesús se escondió y salió del **templo** (v. 59).

Jesús contrasta las consecuencias de las actitudes de las personas ante él: Mientras las que no creen y permanecen en su pecado andarán en tinieblas, serán esclavas y morirán (vv. 21, 24, 34); las creyentes que le siguen son obedientes y permanecen en su palabra, serán verdaderamente libres y vivirán o tendrán la luz de la vida (vv. 12, 36, 51, 52). No obstante, las enseñanzas de Jesús, los principales sacerdotes y los fariseos hicieron varios intentos por aprender y arrestar a Jesús por las murmuraciones y disensiones de la gente.

Jesús sana a un ciego de nacimiento (9:1-41)

a (vv. 1-7); b (vv. 8-12); b' (vv. 13-34); a' (vv. 35-41).

Después del inicio, la complicación, clímax, el desenlace y hasta su final, el relato de Juan 9:1-41 muestra que las situaciones cambian. Mientras que el que era ciego y considerado pecador, ahora miraba y daba testimonio de haber sido sanado (9:11,15, 25, 30) y aunque había sido expulsado, había tenido un encuentro con Jesús a quien confesó y adoró como el Hijo de Dios; quienes miraban ahora quedaron ciegos en su incredulidad y por supuesto considerados como pecadores. Lo cierto es que la manera de pensar y juzgar de Jesús no era igual a la de sus discípulos, los vecinos y familiares del sanado, ni mucho menos a la de los judíos.

Jesús enseña sobre la parábola del redil (10:1-30)

a (vv. 1-10); b (vv. 11-15); c (v. 16); b' (vv. 17-26); a' (vv. 27-30).

- Jesús dice que el pastor da su vida por las ovejas que conoce, las cuales oyen su voz, le siguen y reciben de él su cuidado y la vida eterna (vv. 1-10, 27-30).
- A diferencia del asalariado, Jesús dice que él como el buen pastor que conoce a sus ovejas que creen en él, y que pone su vida por ellas (vv. 11-15, 17-26).
- Jesús dice: “también tengo otras ovejas, que no son de este redil; también a aquéllas debo traer, y oirán mi voz, y habrá un rebaño y un pastor” (v. 16).

El rechazo judío a Jesús (10:31-42)

- a (vv. 31-32); b (vv. 33-36); b' (vv. 37-38) a' (vv. 39-42).
 - Como los judíos tomaron piedras para apedrear a Jesús y procuraron aprehenderlo, él escapó y se volvió al otro lado del Jordán, en donde muchos creyeron en él (vv. 31-32, 39-42).
 - Los judíos acusan de blasfemia a Jesús, porque según ellos, se hacía pasar por Dios (vv. 33-38).

Por decir que era el Hijo de Dios, en varias ocasiones los judíos buscaron a Jesús para matarlo (5:18; 7:1, 19, 25; 8:37, 40) e intentaron apedrearlo y aprehenderlo (10:31-32, 39). En forma gradual, toda la controversia con los judíos fue creciendo. De ellos Jesús escuchó muchas cosas ofensivas. Tanto era el coraje que tenían, que llegaron a decir que Jesús tenía demonio (10:20-21) y que era un blasfemo (10:33-36). Ante estas calumnias sin fundamento alguno, Jesús supo defenderse con autoridad. Como resultado de esto, mucha gente creyó en él.

Muerte y resurrección de Lázaro (11:1-44)

- a Jesús se entera de la enfermedad de Lázaro y anuncia que Lázaro ha **muerto** (vv. 1-16).
- b Jesús llega a la casa de Lázaro en Betania y ante la actitud de creer de Marta, le anuncia que su hermano Lázaro **resucitará**, ya que él es la resurrección y la vida (vv. 17-27).
- a' Jesús llora ante la tumba de Lázaro en donde lo habían enterrado hacía cuatro días (vv. 28-37).
- b' Después de recordarle a Marta que debía creer, Jesús **resucita** a Lázaro (vv. 38-44).

Mientras la *hora* de Jesús no había llegado, él ministraba abiertamente en el templo, sin que nadie intentara aprehenderlo y ponerle la mano encima (7:8, 9, 30b, 43-44; 8:20). Pero cuando por fin llegó su *hora*, las cosas cambiaron, cuando los judíos al aumentaron su molestia por el actuar de Jesús en el templo en el día de reposo y durante la fiesta de pascua, y su postura en relación con la ley de Moisés. Las acciones de los judíos consistieron en murmurar ante Jesús (7:12,15, 32a), ponerle trampas para poderlo acusar (8:6), búsqueda para intentarlo matar (5:16-18; 7:1, 19, 25; 8:37, 40), apedreamiento (8:59; 10:31-33), gestiones para aprehenderlo (7:30a, 32b, 44; 10:39), acuerdo para matarlo (11:53) y oportunidad para arrestarlo (11:57b).

Reacciones después de la resurrección de Lázaro (11:45-12:11)

- a Muchos judíos que visitaban a María y que habían presenciado **lo hecho por Jesús al resucitar a Lázaro**, creyeron en él (11:45).
- b Conspiración del sanedrín del templo encabezado por Caifás **para arrestar y matar a Jesús**, por temor a que todos los judíos fueran a creer en él (11:46-57).
 - c María unge a Jesús en Betania (12:1-9).
- b' Resolución de los jefes de los sacerdotes para **matar también a Lázaro** (12:10).
- a' Muchos judíos creían en Jesús, por haber resucitado a Lázaro (12:11).

Como los judíos habían querido matar a Jesús, fue por eso por lo que Jesús decidió irse al otro lado del Jordán (10:40). Al enterarse de la enfermedad de Lázaro que vivía en Betania, Jesús decidió regresar a Judea juntamente con sus discípulos (11:7). Antes y después de la resurrección de Lázaro, muchos judíos creyeron en Jesús por todo lo que habían visto hacer (10:42; 11:45; 12:11).

La entrada de Jesús a Jerusalén (Juan 12:12-30)

- a Jesús es aclamado y **glorificado** por la multitud a su entrada a Jerusalén (vv. 12-15).
- b Aunque no entendieron al principio lo que sucedía, si lo entendiesen después de que Jesús fuera **glorificado** (v. 16).
 - c Disgusto de los fariseos porque a Jesús le seguía la gente por haber resucitado entre los muertos a Lázaro (vv. 17-19).
- b' Ante la visita de algunos griegos que habían llegado a adorar en la fiesta, Jesús dijo que había llegado la hora en que el Hijo del hombre debía ser **glorificado** (vv. 20-26).
- a' Ante la petición de Jesús, el Padre le dice que, así como lo había hecho, ahora también volvería a **glorificar** su nombre por medio de él (vv. 27-30).

Discurso de Jesús ante las multitudes (12:31-50)

- a Jesús anuncio que había llegado **el juicio de este mundo** y que era necesario que como Hijo del Hombre fuera levantado (vv. 31-34).
- b Jesús anuncia que todavía iban a tener por un poco de tiempo de **luz**, por lo que debían creer en la **luz** y caminar en ella, para no ser sorprendidos por las **tinieblas** (vv. 35-36a).
- c “Y a pesar de que Jesús había hecho tantas señales ante los judíos, no creían en él, conforme a lo anunciado por el profeta Isaías (vv. 36b-41).

- c' Con todo, muchos judíos, incluyendo algunos gobernantes, creyeron en Jesús, aunque no lo confesaban por temor a ser expulsados de la sinagoga (vv. 42-43).
- b' Jesús dijo que él era la **luz** y que había venido al mundo para que todo aquel que crea en él y en su Padre, no permanezca en **tinieblas** (vv. 44-46).
- a' Jesús dice: “Al que oye mis palabras, y no las obedece, **no lo juzgo**; porque no he venido a **juzgar al mundo**, sino a salvar al mundo” (vv. 47-50 cf. 3:17).

Existían muchos judíos que habían creído en Jesús y daban testimonio acerca de cómo Jesús había resucitado a Lázaro de entre los muertos (Jn 12:9-11, 17). Por otro lado, a pesar de las señales que Jesús hacía, había judíos que no creían en él (Jn 12:34-41). Mientras muchos sí creían en Jesús, la realidad es que no lo confesaban por causa y temor de los fariseos para no ser expulsados de la sinagoga (Jn 12:42-43). Según Juan 12:44-50, Jesús había venido a salvar al mundo, para que todo aquel que creyera en él y obedeciera sus palabras, no permaneciera en tinieblas sino más bien en luz y tuviera la vida eterna. Mientras que quien rechazara sus palabras, estaría expuesto al juicio en el día final.

En varios relatos y discursos se contempla una explicación soteriológica entre el ver y creer. En forma particular y general, en el EvJn se cuenta que mucha gente creía en Jesús al ver todo lo que él hacía y también al oír todo lo que decía. Por su creer en Jesús, el Cristo; hombres y mujeres vieron la gloria de Dios por medio de la sanidad o un milagro que recibieron. Si bien a veces el signo beneficio directamente a alguien, en otras ocasiones fue para un familiar suyo. Como lo expresa J. O. Tuñí, 2001:

Lo más característico del evangelio de Juan es la relación de los signos con la fe. Es suficiente dar una breve ojeada a los lugares principales del evangelio para darse cuenta de que los signos están ligados a la fe: (2:11, 23; 3:2; 4:54; 7:31; 9:16; 10:41; 11:47; 12:37; cf. 20:30) (p. 38).

Cuando grandes multitudes oían y veían todo lo que decía y hacía Jesús, mucha gente lo confesaba como el Cristo (1:34, 41; 4:29; 6:69; 9:33; 11:27), creía en su nombre (2:11, 23) y le seguían (6:1-2). A pesar de tantas señales que Jesús hacía, había quienes no creían en él (12:37-41). Mucha gente que creía en Jesús, no se atrevía a confesarlo por el miedo que tenían a los judíos, ya que estos, habían acordado expulsarlo de las sinagogas (9:22; 12:42-43; cf. 16:2).

Para confirmar la complementariedad entre los capítulos 1-3 y 12 de Juan, he aquí algunas correspondencias: El anuncio de que ha llegado la hora de que el Hijo del Hombre sea glorificado (1:51; 12:23). El anuncio de que era necesario que el Hijo del Hombre fuera levantado (2:19-22; 3:14-15; 12:31-34). Jesús no había venido a juzgar al mundo, sino a salvar al mundo (3:17; 12:47-

50); Jesús es la luz del mundo que fue aceptada y rechazada (3:19-1; 12:35-36, 44-46). El Padre le dio autoridad al Hijo para tener vida en sí mismo, para dar testimonio de él, para resucitar y para hacer juicio en el día final, para dar vida a quien hace lo bueno y condenar a quien hace lo malo (5:19-30; 12:44-50).

Durante su ministerio, Jesús mantuvo una lucha fuerte con la religiosidad de los judíos. En Juan, se aprecia de una manera más intensa y creciente la oposición judía vivida por Jesús. Esto se palpa en las controversias con los fariseos, escribas y sacerdotes, que integran el sanedrín del templo.

Los judíos¹³ insistían en decir que Jesús engañaba a la gente y lo acusaban que tenía demonio. Por sus mentiras, maldades y toda clase de acusaciones falsas, en una ocasión Jesús les dijo que tenían por padre al diablo. Aun siendo descendientes de Abraham, no hacían caso a las palabras de Jesús. Por esto y muchas otras cosas falsas contra Jesús, los judíos conspiraron y buscaban alguna oportunidad para arrestarlo y matarlo.

Durante todo su ministerio, los judíos siempre quisieron enjuiciar a Jesús mediante calumnias. Es por eso por lo que en los discursos y narrativas de Juan se maneja un vocabulario judicial como el de “juicio”, “juzgar”, “acusar”, “convencer”, “declarar”, entre otros. Con sus palabras y hechos, Jesús demostró que él no había venido a condenar, sino al contrario: a *salvar* (*sozein*) (3:17; 5:34; 10:9; 12:47). No obstante, los judíos siguieron con su postura de consumir un juicio contra Jesús. De acuerdo con lo que Jesús anunció, después de su muerte, el juicio divino fue revertido para los judíos.

Cuando se refiere a “*los judíos*”, Juan no señala el aspecto étnico de ellos, ni tampoco lo que tiene que ver con sus tradiciones judaicas y prácticas religiosas. Antes bien, usa esa frase para insistir en la postura de “hostilidad” que mostraba el grupo de autoridades religiosas contra Jesús en las sinagogas y en el templo.

A diferencia de la primera sección del libro, en la segunda (13 al 21:25), Jesús prefiere permanecer más tiempo con su grupo de personas que habían vivido en comunidad y compañerismo misional con él. Según Juan, estos últimos capítulos se refieren a lo sucedido durante la semana de la celebración de la pascua judía. A sabiendas que su hora está por llegar, y con ello el clímax de su glorificación, Jesús toma las provisiones necesarias para terminar su ministerio.

Los discursos de despedida de Jesús en Juan 13 al 17

La sección de estos capítulos está compuesta por una cadena de discursos de despedida que pronuncia Jesús a sus discípulos en particular en donde el evangelista amplía de acuerdo con su vocabulario, unos temas que ya ha tocado

¹³ Se recomienda leer el Excursus: “Los judíos en el evangelio de Juan”, en Jean Zumstein (2016:88-114) y también Ricardo Pietrantonio, Los “ioudaioi” en el Evangelio de Juan, en *Revista bíblica*, Vol. 47, No. 1-2, 1985, pp. 27-41.

en la primera sección de su libro y que también han sido reflexionados por los evangelios sinópticos. En tales discursos se intercalan diálogos, monólogos y que termina con una oración muy fraternal, en donde al sentir Jesús que su hora está muy cerca, habla como el Cristo que ha resucitado y ha sido glorificado por su Padre celestial. Ante la hora que ha llegado con todas sus angustias y sufrimientos que lo llevarían a la muerte, Jesús asume acciones en relación con el Padre, consigo mismo y con su grupo que le sigue y testifica sobre él.

En su estudio sobre el “el libro de la comunidad” en Juan 13-17, Francisco Rubeaux (1994) dice que esta sección forma un bloque entre el libro de los signos (1:19-12:50) y el libro de la realización o glorificación (18:1-20, 31). En su apreciación, se distinguen dos secciones: 13:1-14, 35 y 15:1-16:33. Mientras la primera responde más bien a la época de Jesús, la segunda a la época de la comunidad joanina que sufre persecución y odio de parte de la sinagoga y el mundo. (p. 57)

En su disertación, Wayne Brouwer (1999:148-149) presenta una estructuración concéntrica de Juan 13-17 con cinco elementos simétricos, además de encontrar cinco paralelos verbales y cuatro conceptuales directos entre los segmentos emparejados. Pueden encontrarse también otros paralelos en Juan¹⁴. En complemento a lo anterior, presentó algunas estructuraciones simétricas que he encontrado en los capítulos de esta sección central del cuarto evangelio.

Jesús instruye y lava los pies de sus discípulos, y anuncia sobre quien lo traicionaría en seguida (13:1-38)

- a (v. 1); b (v. 2) c (vv. 3-10a); d (vv. 10b-11); c' (vv. 12-17); b' (vv. 18-30); a' (vv. 31-38).
 - Jesús dice que ha llegado su hora para ser glorificado y volver al Padre, por lo que amó a sus discípulos hasta el fin y les pidió que se amaran unos a otros. (v. 1, 31-38). Además, Jesús anuncia que antes que el gallo canté, Pedro le negará tres veces (vv. 36-38).
 - De acuerdo con las Escrituras, el diablo entró en Judas para que traicionara a Jesús (vv. 2, 18-30).
 - Jesús lava los pies de sus discípulos y les manda que hagan lo mismo entre ellos (vv. 3-17).

El llamado para confiar en Dios y en Jesús (14:1-14)

- a Jesús dice a sus discípulos que confíen en Dios y en él, ya que, los llevará al lugar que va a preparar para que estén con él (vv. 1-4).

¹⁴ Véase paralelos entre Jesús y el Paraclete en Sharon H. Ringe, 1999:93, citando a Gary M. Burge (1987:141), cita 11 del cap. 6). Aquí algunos de los paralelos que presenta la autora: “los dos enseñan” (7:14-15; 8:20; 14:26; 18:19); dan testimonio (5:5:31-38; 7:7; 8:13-18; 15:26); revelan, anuncian y proclaman (4:15; 16:13-15, 25) y convencen al mundo de su pecado (3:19-20; 9:41; 15:22; 16:18).

- b Tomás le dice a Jesús que les muestre **el camino** (v. 5).
- b' Jesús dice: **Yo soy el camino**, la verdad y la vida, nadie llega al Padre sino por mí (vv. 6-7).
- a' Jesús dice a sus discípulos que crean que él está en el Padre y el Padre en él para hacer obras y que todo lo que le pidan al Padre en su nombre, él lo hará para glorificarle (vv. 8-14).

Discurso de Jesús a sus discípulos (14:15-16:33)

- a Jesús anuncia que volverá a sus discípulos y promete el **Espíritu Santo** (14:15-28).
- b Jesús dice a sus discípulos que permanecieran como pámpanos unidos a él como la vida verdadera, y también les anuncia que, así como a él, también a ellos **les aborrecerían y perseguirían** (15:1-25).
- c Jesús anuncia que el Consolador **testificará** acerca de él (15:26).
- c' Jesús anuncia que los discípulos también **darán testimonio** de él (15:27).
- b' Jesús prepara a sus discípulos para cuando **los expulsaran** de las sinagogas y los **mataran** (16:1-4).
- a' Jesús se despide porque ahora vuelve al que le envió, se va para enviar al **Consolador**, y anuncia la obra que realizará cuando venga (16:5-33).

En el diálogo con los personajes, Jesús les habla acerca de la necesidad de creer, la relación de él con su Padre, la presencia de Jesús y de su Padre, el envío del Espíritu Santo y el regreso de Jesús glorificado. Con estas palabras en su discurso, Jesús anima a sus discípulos y amigos para que no desmayen al saber de su partida. Al recordar que el Espíritu Santo los acompañará en tanto esperan su regreso, ellos y ellas deben alejar todo miedo y tener alegría. La clave para agradar a Dios y llevar frutos para su reino, radica en la importancia de permanecer en unión a Jesucristo como la vida verdadera.

La oración de Jesús por su comunidad (17:1-26)

- a (vv. 1-10); b (v. 11); c (v. 12); b' (vv. 13-21); a' (22-26)
 - Como la hora había llegado, Jesús le pide al Padre que glorifique a su Hijo, para que él también le glorifique también; y así los suyos a quienes les manifestó su nombre, contemplen su gloria (vv. 1-10, 22-26).
 - Jesús le pide al Padre que cuide a los suyos y los proteja del mal en el mundo, así como él los cuidó en su nombre (vv. 11-21).

De acuerdo con Roland E. Man (1984): el punto central del quiasmo pre-para este enfoque en la oración en su conjunto. “Ser dado” y “conocer” también son temas destacados en el resto de la oración (vv. 6-9, 12, 22-26). El énfasis de esta estructura introductoria en Juan 17 establece el tono y el tema de todo el capítulo” (p. 151).

Durante el tiempo en que Jesús realizó sus señales en el templo, las casas, en el monte y otros lugares, vivió una tensión entre lo que sentía y decía a su madre María, a sus hermanos y a los fariseos, escribas y sacerdotes. En el caso de estos últimos, no lograron aprehender a Jesús, “porque aún no había llegado su hora (2:4; 7:6a, 8, 30; 8:20b). Sin embargo, ahora Jesús dijo: “Padre, la hora ha llegado; glorifica a tu Hijo, para que también tu Hijo te glorifique” (17:1). Fue entonces, cuando las cosas cambiaron; Jesús inició instruir a sus seguidores y se los encargó “al único Dios verdadero” (17:3), al “Padre santo” (17:11a) y “justo” (17:25a) para que los cuidara.

Fue en un ambiente de comunión, cariño y compromiso, que Jesús estaba listo para iniciar el proceso de su pasión hasta la cruz en Jerusalén. Aunque los momentos de traición, negación y sufrimiento que venían, lo cierto es que Jesús confiaba en que su Padre lo acompañaría y le daría la victoria sobre el mal y la muerte.

Inició de la pasión de Jesús y la negación de Pedro (18:1-19:12)

- a Jesús es entregado y atado en el torrente de Cedrón, para luego ser llevado por los soldados ante Anás, suegro de **Caifás** el sumo sacerdote. (vv. 1-14).
- b Pedro **niega** a Jesús (vv. 15-18).
 - c Jesús ante el sumo sacerdote, quien lo interrogó acerca de sus discípulos y de su enseñanza (vv. 19-24).
 - b’ Pedro **niega** a Jesús (vv. 25-27).
- a’ Jesús es llevado de la casa de **Caifás** al pretorio, donde después de interrogarlo, azotarlo, escarnecerlo, Pilato “no halló en él ningún delito” (18:38b; 19:c), por lo que intentaba ponerlo en libertad. Como los judíos no estuvieron de acuerdo con esto último, le insistieron en varias ocasiones que soltará al ladrón Barrabás y crucificará a Jesús. (8:28-19:12).

Jesús es sentenciado a muerte por Pilato (19:13-37)

- a Pilato presenta a Jesús como su **rey** ante la multitud, la cual no estuvo de acuerdo y grito: ¡“**Crucifícalo**”! (vv. 13-15).
- b Pilato entrega a Jesús para que **lo crucificaran** y los soldados se lo llevaron (v. 16).

- b' Jesús camina llevando su cruz hasta el Gólgota, donde **lo crucificaron** en medio de dos ladrones (vv. 17-18).
- a' Pilato manda que sobre la cruz de Jesús se pusiera el letrero que decía: Jesús Nazareno, **rey de los judíos**; fue así, como los soldados lo **crucificaron** y murió en medio de un gran sufrimiento y agonía (vv. 19-37).

En la entrada a Jerusalén, Jesús es recibido con la aclamación que le reconoce como el “Rey de Israel” (12:13, 15). En un ambiente de rechazo, en el proceso de Jesús se dejan escuchar expresiones de Pilato y los judíos en relación con dos títulos cristológicos: “Hijo de Dios” (19:7) y “Rey de ustedes” o “de los judíos” (19:15a, 19b, 21b y 21c).

Las controversias que Jesús tuvo con los Fariseos y Escribas se centraron en los temas de la ley, el templo y el culto judío. En su oposición y rechazo a lo que Jesús les decía, los judíos lo blasfemaron, insultaron y apedrearon. En su incredulidad y dureza de corazón, la gente, líderes religiosos y políticos, le hacían muchas preguntas a Jesús.

Todo el rechazo hacia Jesús, culminó en el complot que los dirigentes judíos hicieron con las autoridades romanas para matarlo. Después del castigo fuerte que sufrió ante las autoridades religiosas y políticas, como también durante la vía dolorosa, Jesús fue crucificado en el Gólgota. No obstante Jesús murió y fue sepultado, sus recuerdos quedaron en la gente que le acompañó durante su ministerio.

Jesús es sepultado (19:38-42)

Apariciones de Jesús resucitado (20:1-21:25).

A María Magdalena (20:1-18)

En el cuarto evangelio se distingue el protagonismo que tuvieron las mujeres en el ministerio de Jesús. A ese grupo pertenecen María, la madre de Jesús (2:1-5, 12a); la mujer samaritana (4:4-42); Marta y María (11:1-44; 12:1-18); María, la madre de Jesús y otras Marías al pie de la cruz (19:25-27) y María Magdalena y otras Marías en la resurrección junto al sepulcro (20:1-2, 11-18). En obediencia al mandato de Jesús resucitado, María Magdalena asumió el rol de “apóstola de los apóstoles”. El relato dice que fue en forma inmediata fue y contó al resto del grupo lo que había oído al reconocer a Jesús su Señor y Maestro.

Así como Jesús se solidarizó con estas mujeres, también ellas lo acompañaron y participaron antes, durante y después de su pascua. Jesús compartió con estas mujeres momentos de alegría y tristeza. Desde el inicio y hasta el final, ellas fueron leales a su Maestro, Señor y Cristo. Por esto mismo, Jesús creo una buena amistad, fraternidad y alianzas con estas mujeres.

Al grupo de discípulos y discípulas en una casa (20:19-29)

- a (vv. 19-20); b (vv. 21-23); a' (vv. 24-29)
 - Jesús les saluda y confirma en la fe, mostrándoles sus manos y su costado, al mismo tiempo sopló y les dio el Espíritu Santo (vv. 19-20, 24-29).
 - Después de soplarles y concederles el Espíritu Santo, Jesús les hace un encargo misionero con estas palabras: “Así como el Padre me envió, también yo los envío a ustedes” (vv. 21-23).

El propósito del libro (20:30-31)

A siete de sus discípulos en el lago de Tiberias (21:1-23).

- a **Jesús** les pregunta a sus discípulos si tienen algo que **comer** (vv. 1-5a).
 - b Ante la respuesta negativa de los **discípulos**, Jesús les dice que echaran su **red** a la derecha de la barca (vv. 5b-7).
 - b' Todos los **discípulos** arrastran a la orilla, la **red llena** con ciento cincuenta y tres pescados (vv. 8-11).
- a' **Jesús** invita a sus discípulos para **comer** y les compartió el pan y el pescado que había preparado encima de las brasas; luego, Jesús establece un diálogo con Simón Pedro (vv. 12-23).

Jesús inicia y termina su ministerio haciendo milagros en la región de Galilea. Mientras en el primer milagro transformó agua en vino durante una fiesta en Caná (2:1-12); en el segundo produjo una pesca abundante en la red de sus discípulos en el lago de Tiberias (21:1-14). Tanto en el inicio como al final del evangelio, se encuentran narrativas en donde hombres y mujeres dicen que han hallado y se han reencontrado con Jesús manifestado y glorificado. Una vez que Jesús les llama por su nombre, les confirma en la fe y les hace un encargo testimonial y pastoral.

El autor del libro como testigo ocular y auditivo de Jesús (21:24-25)

Relación entre el inicio y el final del Evangelio de Juan

En todo el desarrollo del Evangelio de Juan, se evidencia la unidad literaria, estilística y teológica que existe en el cuarto evangelio. Así lo confirman algunas citas de los siguientes temas: “*Cosas*” (1:3, 28; 3:12, 31; 4:25; 5:1; 7:1, 32b; 8:30; 12:16; 13:17; 21:24, 25); “*pecado*” (1:29b; 8:21; 9:39-41), pecados (8:24; 20:23); pecador (9:24b); “*señales*” (2:11, 23b; 3:2; 4:48, 54; 6:2, 14, 26; 7:31; 9:16b; 11:47b; 12:17-18, 37; 20:30) y “*vida eterna*” (3:15, 16-17, 36; 4:14b, 36; 5:24, 39; 6:27, 40, 47, 58b, 63b, 68; 10:10, 28; 11:25; 12:25, 50; 20:31b).

Los primeros y últimos dos capítulos del EvJn reflejan algunos paralelos¹⁵. Ahí se encuentran referencias a nombres de lugares como el de “Caná de Galilea” y “lago de Tiberias” (2:1, 11; 21:1-2), de títulos cristológicos de el “Mesías”, el “Cristo”, “Rabí”, “Rey de Israel”, “Hijo del Hombre”, “Jesús” y el “Hijo de Dios” (1:41, 20:31), de temas teológicos como las “cosas” que sucedieron de acuerdo con lo anunciado en las Escrituras (1:3, 28; 21:24, 25) y las “señales” (2:11, 23b; 20:30) realizadas por Jesús, y de nombres del grupo de discipulado de Jesús. En el inicio y al final de su manifestación y actuación, se señala el imperativo de Jesús de decir: “Sígueme” (1:43; 21:19b, 22). De acuerdo con lo anticipado en el prólogo, en el final se dice el propósito por el cual el evangelio fue escrito, a saber: que se creyera en Jesús, el Cristo y el Hijo enviado de Dios. (20:31). Como resultado del creer y conocer a Jesús como el Hijo de Dios, se da la obtención de la vida y la dicha y compromiso de pertenecer a la familia de Dios.

Conclusiones y perspectivas

En su interpretación sobre la manifestación testimonial del Hijo de Dios, el autor del EvJn orienta a las comunidades cristianas para que perseveren en su creer y vivir en Jesucristo glorificado. La presencia de Jesucristo como palabra y sabiduría del Dios y Padre, veraz, santo y viviente, crea relaciones de amistad y compromiso testimonial en la comunidad eclesial. Es el acompañamiento del Espíritu de Dios, que santifica e impulsa al pueblo en el seguimiento y testimonio de Jesucristo.

La práctica testimonial de Jesucristo fue incansable. Jesús asistía a diferentes reuniones como fue una fiesta y un funeral. Todo el actuar de Jesús se enfocó para conceder vida plena en cada palabra y señal. Después que se lo pidieron, ahí Jesús hizo milagros que maravillaron a la gente. Así como en los otros evangelistas, aquí en Juan la geografía juega una función teológica y misiológica.

Debido a que le fue necesario, Jesús ministró en casas, sinagogas, el templo, en un pozo, en un lago o en un río, entre otros lugares al aire libre. Fue ahí, donde Jesús demostró que había sido enviado por el Padre celestial. La misión transformadora de Jesús consistió en anunciar la palabra de Dios a toda clase personas. Quien así respondió con fe y obediencia, empezó a disfrutar ya de una vida en abundancia.

¹⁵ Véase J. Beutler, (2016:321), “La conclusión del Evangelio de Juan (Jn 21,20-25)” y también el Apéndice de J. Oriol Tuñí (2010:205-214) que trata sobre la función del prólogo del EvJn: Jn 1:1-18. En estas páginas Oriol Tuñí habla de la “íntima trabazón entre el prólogo y el EvJn, y también sobre el prólogo como himno a la revelación de Jesús”. Para verificar lo primero, explica cinco ejemplos temáticos. Según J. Oriol Tuñí, (2010:207, cita n. 95), la monografía más completa sobre el tema es la de M. Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Jn*, Münster, 1988. Véase también J. O. Tuñí, “Evangelio diferente”, en *Reseña Bíblica* 24 (1999), 5-14.

La actividad misionera de Jesús se distinguió por salvar, perdonar, santificar, sanar, alimentar y resucitar a hombres y mujeres. Con los milagros que realizó, Jesús manifestó la gloria de Dios delante de la vista de multitudes. Todo esto, Jesús lo hizo en ejercicio de sus oficios de profeta, sacerdote y rey. Fueron los títulos de Jesús, que demostraron su identidad y la relación estrecha que tenía como Hijo con su Padre celestial, y, al mismo tiempo, su vocación de servicio con la humanidad.

Personas que por muchos años habían estado oprimidas por el maligno, fueron liberadas totalmente por la mirada y el toque misericordioso que recibieron del Hijo de Dios. Al ser transformadas por todas las cosas que vieron y oyeron de Jesús, muchas personas creyeron y le siguieron.

No obstante, Jesús era judío, rompió las barreras culturales y las fronteras territoriales. Jesús que vivió la marginalidad, fue alguien que supo acercarse a la gente despreciada del sistema religioso y social. En su “gracia y verdad”, se solidarizó con los pueblos de Galilea y Samaria. En varias de las ciudades de estas regiones, Jesús como el buen pastor se preocupó por reunir a todas sus ovejas su redil. Es por eso por lo que, cuando a Jesús despectivamente le llamaron galileo o samaritano, no presentó objeción alguna. Por su lenguaje y estrategia misiológica, el EvJn se ha considerado como un importante material que puede ser útil en los procesos de diálogo interreligioso como el cristiano-judío; cristiano-samaritano o cristiano con otras creencias religiosas.

Según el mensaje del EvJn, toda persona que cree en el Padre y en el que ha enviado, es decir Jesús, el Cristo y el Hijo de Dios, tiene vida plena y recibe salvación. Sentirse hijo e hija de Dios y haber nacido del Espíritu Santo significa asumir compromisos en la cotidianidad de la vida.

La comunidad creyente y confesante de Jesucristo, debe distinguirse por ser fraterna, inclusiva, amorosa y gozosa; adoradora e intercesora. El desafío ahora es que la iglesia comparta un testimonio de vida y luz en el mundo, a la manera en que lo hizo Jesucristo como el Logos, la luz, la vida y la verdad de Dios.

Como hermano mayor, Jesucristo sigue acompañando a sus hermanos y hermanas. Todos ellos y ellas, ahora conforman la gran familia de Dios. Al estar ella en el mundo, tiene el desafío para marcar diferencia delante de las personas incrédulas que viven en tinieblas y en perdición. De ahí, el desafío para aceptar el llamado para mantenerse firme en el seguimiento y el envío para dar testimonio de Jesucristo presente y glorificado en el mundo y la creación de Dios.

Referencias bibliográficas

Barrett, Charles Kingsley. (2003). *El Evangelio según San Juan. Una introducción con comentarios y notas a partir del texto griego*. Trad. Dionisio Mínguez. Madrid: Ediciones Cristiandad.

- Beutler, Johannes. (2016). *Comentario al Evangelio de Juan*. Trad. Gerardo Vanegas. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Blinzler, Josef. (1968). *Juan y los Sinópticos*. Trad. del alemán por José Alcaraz. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Boismard, Marie Emile. (1970). *El prólogo de San Juan*. Actualidad bíblica 5. Madrid: Ediciones FAX.
- Breck, John. "Biblical Chiasmus: Exploring Structure for Meaning", en *Biblical Theology Bulletin* vol. xvii, # 2, abril, 1987:70-74.
- Brown, Raymond Edward. (1980). *El evangelio según Juan*, 2 vols. Madrid: Ediciones Cristiandad, (originales de 1966 y 1971).
- _____. (1983). *La comunidad del discípulo amado. Estudio de ecle-siología joánica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Brouwer, Wayne (1999). *The Literary Development of John 13-17. A Chiastic Reading*. A Dissertation for the degree doctor of Philosophy MacMaster University.
- Cothenet, Edouard. et. al. (1985). *Teología del cuarto evangelio, en Escritos de Juan y Carta a los Hebreos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, pp. 89-101.
- Coloe, Mary L. "The Structure of the Johannine prologue and Génesis 1". *Aus-tralian Biblical Review* 45/1997, pp. 40-55.
- Crowe, Brandon D. "The Chiastic Structure of Seven Signs in the Gospel of John: Revisiting a Neglected Proposal", *Bulletin for Biblical Research* 28 (2018) 65-81.
- Culpepper, R. Alan. (2021). *Designs for the Church in the Gospel of John*. Col-lected Essays 1980–2020. Mohr Siebeck.
- Dodd, Charles H. (1978). *Interpretación del cuarto evangelio*. Madrid: Edicio-nes Cristiandad.
- Ellis, Peter F. (1984). *The Genius of John: A Composition-Critical Comentario on the Fourth Gospel*. Collegeville: The Liturgical Press.
- Foulkes, Foulkes B., Ricardo. (1968). *Génesis Motifs in the Johannine Literatu-re*. Disertación doctoral inédita. Université de Strasbourg.
- León Dufour, Xavier. (1988-1996). *Lectura del Evangelio de Juan*, 4 Vols. Sa-lamanca: Ediciones Sígueme.
- Man, Ronald E. "The Value of Chiasm for New Testament Interpretation", en *Biblioteca Sacra* Vol. 141, abril-junio, No. 562, (1984) 146-157. Dallas Theological Seminary.
- Mateos J. y Barreto, J. (1980). *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- _____. (1982). *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y co-mentario exegético*. 2ª. Edición. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Meynet, Roland. "L'analyse rhétorique du Prologue de Jean", *Studia Rhetorica* 31 (2010) 1-28.

- Mlakuzhyl, George. (1987). *Christocentric Literary-Damatic Structure of John's Gospel*. Roma: Editrice Pontificio Instituto Bíblico.
- _____. *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, (AnBib 117, Roma 1987) 17-85.
- Míguez, Néstor O. (1991). *Para que tengan Vida. Encuentros con Jesús en el Evangelio de Juan*, en coautoría con José Míguez Bonino. Buenos Aires.
- Morgenthaler, Robert. (1958). *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*. Francfort Maine-Zúrich.
- Oriol Tuñí, Josep. "Evangelio según san Juan". En: Oriol Tuñí, Josep y Alegre, Xavier. (2001). *Escritos joánicos y cartas católicas*. 4ª. Ed. ESTELLA (Navarra): Ed. Verbo Divino. Segunda revisión revisada y actualizada es del 2022, pp. 21-192.
- _____. (2010). *El evangelio es Jesús. Pautas para una nueva comprensión del evangelio según Juan*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Richard, Pablo. "Claves para una re-lectura histórica y liberadora (Cuarto Evangelio y Cartas)", en *RIBLA* No. 17 DEI, San José, Costa Rica, 1994, pp. 7-33.
- _____. "Espíritu y Palabra que liberan. El Espíritu Santo en el IV Evangelio y Primera Carta de Juan", en *Vida y Pensamiento* Vol. 19,1 (1999) 50-69. San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Ringe, Sharon H. (1999). *Wisdom's Friends. Community and Christology in the Fourth Gospel*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Rodríguez Ruiz, Miguel. "Estructura del Evangelio de san Juan, desde el punto de visto cristológico y eclesiológico". *Estudios Bíblicos* 56 (1998) 75-96.
- Schnackenburg, Rudolf. *El Evangelio según san Juan, 4 vols.*, Barcelona: Herder, 1980-1987 (originales de 1965-1983).
- Simoens, Yves. *La Gloire d'aimer: Structures stylistiques et interpretatives dans le Discours de la Cene (Jn 13-17)*. *Analecta Biblica* 90. Rome: Biblical Institute, 1981.
- Van Tilborg, Sjef. (2005). *Comentario al Evangelio de Juan*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 452 p. pp.
- Vidal, Senén. (1977). *Los escritos originales de la comunidad del discípulo "amigo" de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Young Hong, Emiliano Ji. (2005). *Análisis narrativo del evangelio según san Juan*. Estudio del discurso joánico: memoria, testimonio, diálogo. Pamplona.
- Zorrilla, Hugo. (1981). *La fiesta de liberación de los oprimidos. Relectura de Juan 7:1-10*. Seminario Bíblico Latinoamericano, San José, Costa Rica.
- _____. (1984). *Estudios en el Evangelio de Juan*. San José, Costa Rica: SEBILA-PRODIADIS.

Zumstein, Jean. (2016). *El Evangelio según Juan. Jn 1-12* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 152). Trad. del francés, Mercedes Huerta Luxán. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Pedro Robledo Ramírez

El prólogo del IV Evangelio (1,1-18), Una perspectiva Cristo-Eclesiológica

The Prologue of The IV Gospel (1,1-18), A Christ-Eclesiological Perspective

Resumen

El artículo parte de una confesión de fe: “en el principio era el Verbo, y el Verbo estaba con Dios” (Jn 1,1). Dios se reveló antes, se reveló en Jesús y se revela hoy, pues su deseo es habitar entre nosotros y permear nuestra realidad limitada, hasta volverla infinita. Si bien esta idea es clara para biblistas y teólogos, para muchos cristianos aún es una verdad difusa, al punto de creer que la salvación comenzó con la Encarnación y se cerró con la Ascensión. El artículo se propone mostrar que la salvación ha permeado la historia, no sólo en sentido espiritual y confesional, sino cósmico y ecuménico. El prólogo presenta al Verbo encarnado que trae el amor liberador del Padre. Y eso es algo que el mundo necesita hoy: una humanidad que se sienta tan divinizada, como Dios se siente tan humanizado. Si Jesús no es el niño de Belén, el hombre de Galilea, el crucificado, no es nuestro Salvador; si se queda sólo como un maestro de elevadas ideas de ética, entonces no alcanzamos a vivirlo como el Redentor.

Palabras clave: Verbo encarnado; Salvación; IV Evangelio, Redención; Prólogo

Abstract

The article begins with a confession of faith: “In the beginning was the Word, and the Word was with God” (Jn 1:1). God revealed himself before, he revealed himself in Jesus and he reveals himself today, because his desire is to dwell among us and permeate our limited reality until it becomes infinite. While this idea is clear to biblical scholars and theologians, for many Christians it is still a diffuse truth, to the point of believing that salvation began with the Incarnation and ended with the Ascension. The article aims to show that salvation has permeated history, not only in a spiritual and confessional sense, but cosmically and ecumenically. The prologue presents the incarnate Word who brings the liberating love of the Father. And that is something the world needs today: a humanity that feels as divinized as God feels so humanized. If Jesus is not the child of Bethlehem, the man of Galilee, the crucified one, he is not

¹ José Guerra Carrasco es doctor en Teología por la UPB (Colombia) y Magíster en Teología Latinoamericana por la UCA (El Salvador). Docente de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y asesor del Centro Bíblico Verbo Divino (Quito). Correo electrónico: jaguerra@puce.edu.ec. Doi: <https://doi.org/10.17163/soph.n24.2018.03>

our Savior; if he remains only a teacher of lofty ethical ideas, then we fail to live him as the redeemer.

Keywords: Incarnate Word; Salvation; IV Gospel, Redemption; Prologue.

1. Introducción

“En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba ante Dios, y el Verbo era Dios. Él estaba ante Dios en el principio. Por Él se hizo todo, y nada llegó a ser sin Él. Lo que fue hecho tenía vida en Él, y para los hombres la vida era luz” (Jn 1,1-4)². La apertura magistral del IV Evangelio³ nos muestra la infinitud del Verbo Divino, autoexpresión de Dios que engloba la confesión de que por medio de Él se crearon todas las cosas, porque su acción comenzó desde los inicios, y no ha parado de crear en beneficio del cosmos, del mundo y de la humanidad. En ese sentido es plausible pensar que aquel trabajo que detalla Génesis 1-2 tenía ya al Verbo Divino como el dínamo inicial.

Ahora bien, este argumento es muy claro para los teólogos y creyentes con una formación sostenida. Pero, para muchos cristianos aún es una verdad de fe que la historia de la salvación comenzó cuando Dios decidió encarnarse en la persona de Jesús, movido por su deseo de acabar con la maldad que se había vuelto irremediable. Es decir, la misión del Hijo de Dios al encarnarse era “salvar almas y llevarlas al cielo”.

La idea algo ingenua de la encarnación para salvaciones espirituales, tan enraizada en nuestras comunidades creyentes, debe ser confrontada con el reconocimiento de que el Verbo Divino trabaja hombro a hombro con el Padre desde el comienzo, “para dar vida, y vida en abundancia” (Jn 10,10). Entonces, inevitablemente, debemos rechazar cualquier teología que niegue o denigre la creación y el trabajo en beneficio de la dignidad humana.

Es necesario corregir este malentendido, pues en el IV Evangelio no se crea una dicotomía entre lo espiritual y lo material, lo sagrado y lo profano, ni se centra la propuesta salvífica de Jesús en la mera liberación de las ataduras corporales. Por desgracia, este pensamiento aún es común entre los cristianos, y no falta quien sustenta sus ideas dualistas con textos joánicos.

Si bien el IV Evangelio presenta algunos contrastes, por ejemplo, luz y oscuridad (1,5; 3,19; 8,12; 11,9-10; 12,35-36), fe e incredulidad (3,12-18; 4,46-54; 5,46-47; 10,25-30; 12,37-43; 14,10-11; 20,24-31) o espíritu y carne (3,6-7), tales contrastes sólo buscan resaltar la tensión entre el bien y el mal, sin ser

² Hemos cambiado la expresión “Palabra”, por “Verbo”, por una convicción personal de que el Hijo de Dios conjuga la realidad temporal, lejos de sustituirla, que es el sentido que implica la expresión “Palabra”. Las citas bíblicas son tomadas de la Biblia Latinoamericana, a menos que se diga lo contrario. versión digital: <https://www.bibliacatolica.com.br/>

³ Preferimos utilizar la expresión “IV Evangelio” en lugar del tradicional “Evangelio de Juan” para evitar ahondar en el error común de creer que su autor fue Juan, el hijo de Zebedeo, personaje no nombrado en el IV evangelio, excepto en el c. 21 donde se menciona a los hijos del Zebedeo. Sólo para algunas citas bíblicas utilizaremos la nomenclatura “Jn”.

una invitación a abandonar el mundo “secular”, para entrar en un mundo “espiritual”. Lo tangible es que “Dios no envió al Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que se salve gracias a él” (3,17), que “el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros” (1,14). Es decir, la encarnación no es el triunfo del espíritu sobre la carne, sino el cumplimiento de la misión para la cual todo se hizo desde el inicio, La carne no es lugar para una acción temporal, sino morada permanente del Verbo. Después de su resurrección, Jesús deja que Tomás toque sus heridas (20,24-31), come con sus discípulos (21,1-14) y les pide esperar “hasta que yo venga” (21,22-23). Dios quiere que su Reino sea permanente en el mundo.

Marcos, Mateo y Lucas presentan a Jesús como un profeta apocalíptico, mientras el IV Evangelio lo presenta como un hombre celestial, cuya enseñanza tiene un fuerte acento griego. Al principio esta obra circuló sin nombre, al igual que los otros evangelios. Esto, pese a que el IV Evangelio habla de un personaje mencionado en tercera persona: “El Discípulo Amado”. En el siglo II d.C., los Padres de la Iglesia sostenían que “Juan, el anciano”, miembro de la comunidad de Éfeso, era el Discípulo Amado. Ese anciano sería hermano de Santiago, hijos de Zebedeo.

Pese a lo que sostiene la tradición, la enseñanza de Jesús en el IV Evangelio parece más espiritual que en los evangelios sinópticos, algo que no cuadra con la idea de un testigo de la vida pública de Jesús, sino más bien con alguien interesado en llevar la experiencia cristiana a otro nivel de la experiencia religiosa, algo difícil de alcanzar para los discípulos presenciales de Jesús, pero plausible para una comunidad de finales del siglo I d.C.

2. Estudio del Prólogo (1,1-18)

El Prólogo del IV Evangelio correlaciona la teología con la poesía en cada una de sus palabras y frases. “En el principio era la Palabra, y la Palabra era con Dios, y la Palabra era Dios”. Esta frase ha inspirado muchos libros, canciones, pinturas y esculturas que buscan escudriñar el misterio del Verbo Encarnado. Sin duda, el Prólogo presenta temas que deben ser conocidos de mejor forma. Por ejemplo, la preexistencia del Verbo (1,1-2); el Padre y el Hijo ejerciendo tareas distintas, pero formando un solo Dios (1,1); Jesús es Dios (1,1.18); Jesús es Vida y Luz (1,4.9); la lucha entre la luz y las tinieblas (1,5); la Buena Nueva anunciada por Juan Bautista (1,6-8.15), que es rechazada por el mundo y por su casa (1,11), pero quien la acoja verá la gloria del Unigénito de Dios (1,14.18)⁴.

⁴ El Prólogo tiene un paralelo en los himnos de Filipenses 2,5-11, Colosenses 1,15-20 y Hebreos 1, perícopas anteriores al IV Evangelio, por lo que puede presumirse que pudieron ser, en cierto sentido, la base para la composición joánica.

Solo Jesús, el Verbo encarnado, revela a Dios con toda claridad, porque Él ha compartido la intimidad del Padre, sin secretos ni desacuerdos. En el Antiguo Testamento, Moisés oyó la voz de Dios en el Monte Sinaí, pero no pudo verlo, y se conformó con transmitir unas palabras que no era propias de él. Por su parte, el Verbo está desde el principio, participando plenamente en cada paso de la creación (1,3) y cuando habla lo hace con la autoridad de ser Dios.

2.1 División quiásmica del Prólogo

El quiasmo es una estructura literaria donde una idea se repite dos veces, sea por afinidad (luz-luz) o por oposición (luz-tiniebla). Por ejemplo, “Los *primeros* serán los *últimos* y los *últimos* los *primeros*”. La cultura judía usaba mucho la repetición como un recurso literario y como un método didáctico para transmitir una noticia.

Quiasmo es un término griego que hace referencia a la figura literaria donde se intercambia el orden de los elementos de dos secuencias. El quiasmo se realiza a partir de la repetición de frases iguales, pero de manera cruzada y conservando la simetría, lo que causa sorpresa y lleva a reflexionar sobre lo dicho. Quiásmos hay en la obra de muchos autores que juegan con diferentes aspectos del lenguaje, para producir diferentes efectos en el lector: humor o tragedia. La estructuración del quiasmo puede entenderse a manera de enumeración, donde los elementos se repiten en orden invertido: **1-2-3 – 3’-2’-1’**. Por ejemplo: 1: Me desperté; 2. Tomé un libro; 3. Empecé a leer; 3’. Terminé de leer; 2’. Dejé el libro; 1’. Me dormí.

Versículos		Texto	Idea fuerza
vv. 1-5	A	En el principio era la Palabra, y la Palabra estaba ante Dios, y la Palabra era Dios. Ella estaba ante Dios en el principio. Por Ella se hizo todo, y nada llegó a ser sin Ella. Lo que fue hecho tenía vida en ella, y para los hombres la vida era luz. La luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la recibieron.	Jesús, el Hijo, desde siempre está con el Padre y lo conoce plenamente.
vv. 6-8	B	Vino un hombre, enviado por Dios, que se llamaba Juan. Vino para dar testimonio, como testigo de la luz, para que todos creyeran por él. Aunque no fuera él la luz, le tocaba dar testimonio de la luz.	Juan Bautista es testigo de la Luz verdadera

vv. 9-11	C	Ella era la luz verdadera, que ilumina a todo hombre, y llegaba al mundo. Ya estaba en el mundo, este mundo que se hizo por Ella, este mundo que no lo recibió. Vino a su propia casa, y los suyos no lo recibieron;	La Palabra se encarna en el mundo, pero no es recibido; tampoco en su casa (Israel).
vv. 12a	D	pero a todos los que lo recibieron les dio capacidad para ser hijos de Dios.	La comunidad joánica
vv. 12b-13	E	Al creer en su Nombre han nacido, no de sangre alguna ni por ley de la carne, ni por voluntad de hombre, sino que han nacido de Dios.	El discipulado no tiene que ver con herencias o leyes
vv. 14	C'	Y la Palabra se hizo carne, puso su tienda entre nosotros, y hemos visto su Gloria: la Gloria que recibe del Padre el Hijo único, en él todo era don amoroso y verdad.	La Palabra se encarna
vv. 15	B'	Juan dio testimonio de él; dijo muy fuerte: De él yo hablaba al decir: el que ha venido detrás de mí, ya está delante de mí, porque era antes que yo.	Juan Bautista es testigo de la Luz verdadera
vv. 16-17	E'	De su plenitud hemos recibido todos, y cada don amoroso preparaba otro. Por medio de Moisés hemos recibido la Ley, pero la verdad y el don amoroso nos llegó por medio de Jesucristo.	El discipulado no tiene que ver con herencias o leyes
vv. 18	A'	Nadie ha visto a Dios jamás, pero Dios-Hijo único nos lo dio a conocer; él está en el seno del Padre y nos lo dio a conocer.	Jesús, el Hijo, desde siempre está con el Padre y lo conoce plenamente.

2.2 Análisis hermenéutico

En el principio era la Palabra, y la Palabra estaba ante Dios, y la Palabra era Dios... Por Ella se hizo todo, y nada llegó a ser sin Ella (Jn 1,1.3). Con esta declaración de fe el IV Evangelio inicia su respuesta a la pregunta: “¿Quién es Jesús?”. El autor se basa en una tradición independiente, que trata sobre las acciones y enseñanzas de Jesús, que ser normativa para la comunidad joánica, formada por creyentes que proclamaban la divinidad de su Maestro. En lugar de

acercarse a Jesús desde una arista humana, el Prólogo lo hace desde la perspectiva del Hijo de Dios, que coexiste con Dios Padre.

El IV Evangelio no comienza con una historia, sino con un himno dedicado al Verbo Divino que existe desde siempre, unido al Padre. Así, se inaugura la “cristología de la Palabra”, que crea el cosmos y al mundo, que trae vida para toda la humanidad. El Prólogo proclama que Juan Bautista vino a dar testimonio de esa luz que vendría pronto.

Bloque A (vv. 1-5)

- *En el principio* (Ἐν ἀρχῇ)⁵ hace referencia al inicio de las Escrituras (Gen 1,1), lo que nos hace pensar si acaso la intención del IV Evangelio era hablar de una “nueva creación” en sintonía con el primer acto creador, con el fin de remarcar que desde el principio el Verbo estaba presente, cocreando con el Padre. Tanto en el relato del libro del Génesis como en el Prólogo del IV Evangelio se habla de los orígenes de la creación, y en ambos eventos está latente el Hijo actuando al unísono con el Padre⁶.

Por otro lado, el Prólogo menciona la luz y las tinieblas. La luz llega a ser por la acción del Verbo que derrota las tinieblas. También se habla de una Vida que reciben los seres humanos, distinta a la vida que se había recibido en el libro del Génesis. Ésta mortal, aquella eterna. En ese sentido, el Prólogo da un paso adelante: el Verbo no es sólo parte de la creación, sino protagonista de ésta. Es decir, el Verbo no fue creado, sino que estaba desde el principio con Dios. Esto contradecía, sin duda, la idea judía, según la cual Dios había obrado solo en la creación.

- *Era el Verbo/Palabra* (ἦν ὁ λόγος). Esta es una brillante elección, puesto que este término cierra la brecha entre el mundo judío y el mundo griego. Si bien los primeros cristianos eran de origen judío, pronto la Buena Noticia se esparció en el mundo grecorromano, ignorante de la promesa mesiánica judía. Por eso el Prólogo presenta al Hijo como el *Logos* (Verbo/Palabra), palabra propia del griego que se usaba por su comprensibilidad para explicar el control divino sobre la volatilidad del mundo. Es como si el IV Evangelio quisiera afirmar categóricamente: *ustedes creen en el Logos; pues bien, jese Logos es Jesús! Él muestra el rostro humano de Dios y pone orden al mundo*⁷.

⁵ Todas las traducciones del griego son tomadas de Biblia Interlineal de Nuevo testamento. En línea: <https://www.logosklogos.com/interlinear/NT/Jn/1/7> Acceso: 5-12-2023.

⁶ Para reafirmar esta idea se suele interpretar la expresión “Hagamos al ser humano a nuestra imagen” (Gen 1,26). El uso de la primera persona del plural implicaría la participación del Padre y del Hijo (y del Espíritu Santo) en la creación del mundo y del ser humano. El Prólogo estaría, así, confesando la activa participación del Verbo en la creación, porque “Él es imagen del Dios invisible, y todo lo demás fue creado en los cielos y en la tierra” (Col 1,15-16).

⁷ El concepto “logos” tiene raíces veterotestamentarias. Por ejemplo: en el relato de la creación, Dios habla y las cosas surgen; en el monte Sinaí Dios habla a través de la Ley y los profetas; Dios habla como Creador, como Salvador y como Redentor. En todos los casos mencionados el Logos está latente (cf. Gen 1,3; Sal 33,6; 107,20; Is 9,8; 38,4; Jer 1,4; Ez 33,7 y Am 3,1.8).

- *Y la Palabra estaba ante el Dios, y la Verbo era Dios* (καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος). Es curioso, pero el v. 1a utiliza la expresión τὸν θεόν (El Dios - con artículo), mientras que las secciones ‘c’ y ‘d’ usa la expresión θεόν (Dios - sin artículo). Es común que el griego, cuando utiliza un sustantivo, casi siempre lo hace acompañar de un artículo definido. Cuando no se usa el artículo, significa que ese sustantivo se convierte en un adjetivo para describir el carácter, la calidad del sujeto en mención. En ese sentido, cuando el Prólogo usa θεὸς ἦν ὁ λόγος quiere confesar que el Verbo y Dios son idénticos, comparten el mismo carácter y la misma esencia.

Pero ¿por qué al inicio utiliza primero la expresión τὸν θεόν (el Dios)? Parece ser que su intención era hacer una distinción entre Dios y el Verbo, en cuanto su tarea, no en cuanto su esencia. Es decir, distinción, pero sin renunciar a su unión. Para algunos puede resultar confusa la idea, pues es, aparentemente, incompatible para definir la unión y la individualidad. Quizá nos ayude en algo utilizar la imagen de una relación matrimonial: varón y mujer son personas que conservan su individualidad siempre, pero se vuelven “una sola carne” (Gen 2,24; Mc 10,8).

Lo tangible es que la expresión “el Verbo era Dios” debió ser motivo de escándalo para los judíos, debido a que, para ellos, el Mesías debía ser un descendiente del rey David, aquel que había sido ungido por Dios, pero no por ello dejaba de ser un ser humano. En ese sentido, sostener que Jesús era el Verbo, y que ese Verbo era Dios, implicaba divinizar a un ser humano. Esta era una blasfemia que lesionaba el acentuado monoteísmo judío.

Igualmente, esta frase debió confundir a la corriente gnóstica⁸, corriente dualista que sostenía que la materia era mala y, por ello no podía haber sido creada por Dios. Para los gnósticos, el Dios del Antiguo Testamento era diferente del Padre de Jesús. Ése era malo y éste era bueno. El IV Evangelio se opone tajantemente a este pensamiento, y desde el inicio enfatiza que el Verbo ha estado desde el inicio con Dios y “por Él se hizo todo, y nada llegó a ser sin Él” (v. 3). Este versículo no pretende decir que todas las cosas fueron creadas propiamente por el Verbo, sino que fueron hechas a través de Él. “Porque por Él fueron creadas todas las cosas que están en los cielos y en la tierra... todo fue creado por Él y para Él (Col 1,16); “por el cual Dios, asimismo, hizo el universo” (Heb 1,2). El Padre es el poder creativo y el Hijo el instrumento que transmite ese poder.

⁸ El gnosticismo dio pie a dos conceptos: la ortodoxia y la herejía. Hereje era quien no estaba de acuerdo con las ideas de otro. Los gnósticos fueron declarados herejes por: 1. Promover un Dios distinto al Dios judeocristiano; el suyo había creado el mundo, pero con materia maligna. 2. Declarar inválido el Decálogo, sosteniendo que la verdadera enseñanza venía sólo de Jesús, que enseñaba cosas secretas a sus discípulos. 3. Decir que el cuerpo era malo, y que Jesús no se encarnó en un cuerpo real, sino aparente, sólo para comunicarse con el hombre; por lo tanto, su crucifixión no tenía mayor valor salvífico. 4. Sostener que la salvación era asunto individual, no comunitario, y no tenía nada que ver con la cruz, la jerarquía o la norma, sino con el esfuerzo propio para vivir el Reino de Dios personalmente. 5. Practicar el celibato, poniendo el alma por encima del cuerpo. En línea: <https://www.worldhistory.org/trans/es/1-19579/gnosticismo/> Acceso: 12-05- 2023.

- *Lo que fue hecho tenía vida en ella, y para los hombres la vida era luz* (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἐστίν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων). Los vv. 4 y 5 presentan el tema de la luz que brilla sobre las tinieblas. Este tema es central en el relato de la creación: “Dijo Dios: haya luz, y hubo luz. Dios vio que la luz era buena, y separó la luz de las tinieblas. Dios llamó a la luz día, y a las tinieblas noche. Atardeció y amaneció: fue el día primero” (Gen 1,3-5). Así lo reconoce el IV Evangelio, que une luz y vida como si binas. Tanto, que más de la cuarta parte de referencias a la vida que hay en el Nuevo Testamento están en el IV Evangelio, por lo general referida a la vida eterna (Cf. Jn 3,15-16.36; 4,14.36; 5,21-40; 6,47.51-68; 8,12; 10,1-28; 11,25; 12,25.50; 14,6; 17,2; 20,31). La vida que Dios ofrece es más que una mera existencia física. Es Vida plena que surge de la unión de la creatura con Dios, por medio del Hijo.

- *La luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la recibieron* (καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν). La primera obra de Dios fue crear la luz (Gén 1). La luz es el primer paso para que pueda ponerse orden en medio del caos. Ahora, el IV Evangelio dice que la luz verdadera viene con el Verbo y con ella se acabará definitivamente el caos que produce el pecado. Frente a esta luz, las tinieblas se resisten; entonces empieza una batalla, que no será librada por los seres humanos, sino por Dios, que es el único que puede asegurar que el bien triunfará definitivamente. Si una lucecita puede dispersar la más tétrica oscuridad, mucho más se logrará con la luz divina, y será una victoria definitiva (Jn 12,35).

Bloque B (vv. 6-8)

- *Vino un hombre, enviado por Dios, que se llamaba Juan* (Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης). En estos versos aparece un personaje nuevo: Juan. Los evangelios sinópticos le ponen un adjetivo, “Bautista”, para diferenciarlo de Juan, el hijo de Zebedeo. El IV Evangelio sólo lo llama Juan, quizá porque en ningún momento menciona al apóstol Juan. Con este Juan del prólogo se retoma la tradición profética, después de cuatrocientos años sin profetismo. Al ser su ministerio muy importante, a finales del siglo I d.C. muchos seguidores de una secta bautista pensaban que él era el verdadero Mesías esperado. El IV Evangelio interviene para aclarar los roles: varias veces nombra a Juan para decir que éste estaba subordinado a Jesús. Juan no era la luz, sino un enviado para dar testimonio de la luz.

- *Vino para dar testimonio, como testigo de la luz* (οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός). La palabra *martureo* puede significar al mismo tiempo “testificar” o “mártir”. Dar testimonio de Jesucristo y de su Evangelio suele provocar, a menudo, violencia de parte de las fuerzas de las tinieblas, haciendo que los testigos se convierten en mártires. Esto pasó en los albores del cristianismo y sigue ocurriendo hoy. Juan no fue la excepción. Termina muriendo como mártir, sin negarse a dejar de lado sus convicciones

religiosas, y sosteniendo su acusación contra Herodes Antipas haberse casado con Herodías, mujer de su hermano Filipo (cf. Mc 6,14-29).

- *Para que todos creyesen por él* (ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ). El propósito de Juan, según describe el Prólogo, es el mismo de todo el IV Evangelio, y que es declarado solemnemente al final del libro: “Muchas otras señales milagrosas hizo Jesús en presencia de sus discípulos que no están escritas en este libro. Estas han sido escritas *para que crean que Jesús es el Cristo*, el Hijo de Dios. *Crean, y tendrán vida por su Nombre*” (Jn 20,30-31).

- *“Aunque no fuera él la luz, le tocaba dar testimonio de la luz* (οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ ὁ τοῦ φωτός). El IV Evangelio remarca una y otra vez que Juan tiene un puesto secundario con relación a Jesús: “No era la luz, sino el que da testimonio de la luz” (v. 8); “no soy el Cristo” (v. 20); no es Elías, ni el profeta (v. 21); es apenas una voz que clama en el desierto: ‘enderecen el camino del Señor’ (v. 23); no es “digno de desatar la correa de la sandalia” (v. 27). La razón por tal énfasis en la subordinación de Juan es simple: Juan y Jesús tienen discípulos, y ambos grupos declaran a sus maestros el verdadero Mesías⁹. Esto creaba confusión y rivalidad (cf. Mt 9,14; Mc 2,18; Lc 5,33; 7,18-23; Jn 3,25-30). Entonces, el IV Evangelio hace su esfuerzo para reconocer el estatus de Juan como un enviado de Dios, pero deja claro que él es subordinado a Jesús, que es el Verbo encarnado.

Bloque C (vv. 9-11)

- *Ella era la luz verdadera, que ilumina a todo hombre, y llegaba al mundo* (Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον). Esta es una fuerte declaración, ya que *kosmos*, en el IV Evangelio, hace referencia al mundo en franca rebelión contra Dios. Es un mundo atrapado en las tinieblas. El declarar que la luz entra al mundo significa confesar que ¡Dios ama a un mundo corrompido! (Jn 3,16), que decide “poner su tienda” en medio del caos y la maldad. Esta declaración se confirmará en los siguientes versículos.

- *Ya estaba en el mundo, este mundo que se hizo por Ella, este mundo que no lo recibió. Vino a su propia casa, y los suyos no lo recibieron* (ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον). ¿Por qué la luz quiso entrar en el mundo? El Prólogo oinsinúa, con cierta claridad, que la razón era para ser visible y ser comprendida con claridad por la humanidad. El ser humano tiene cierta noción de la divinidad, porque es una creatura creada por Dios y, por eso mismo, insuflado del Espíritu Santo. Pero eso no era suficiente para reconocerlo

⁹ Décadas después, Pablo se encuentra con discípulos de Juan en la ciudad de Éfeso; esos discípulos permanecían bastante ignorantes respecto a la persona de Jesucristo, sintiendo Pablo que debe atenderlo y evangelizarlos (Hch 19,1-7). Un caso interesante es Flavio Josefo que en sus obras dice mucho más de Juan que de Jesús.

y hacer un gesto libre y consciente de entrega a Él. Tal es la razón por la que el mundo no le reconoce.

Peor aún, su “propia casa” no le reconoce. Esta expresión hace referencia a Israel, el pueblo de la Alianza, escogido como heredad de Yahvé (cf. Deut 7,6; Ex 19,4-6; Sal 135,4; Is 41,8-9; 43,10; 44,1-2; 45,4; Am 3,2; Rom 11,1-18). El Verbo no quiso ir lugares donde corría el riesgo de no ser reconocida por falta de datos de la revelación o historia. Decidió encarnarse en medio de un pueblo que tenía todos los elementos para poder reconocerlo y ubicarlo en el momento central de la historia de la salvación. Israel era el pueblo de Dios, gente con experiencia de Dios, con capacidad para reconocerle. Pero “los suyos no le recibieron” y prefirieron quedarse en las tinieblas de sus obras malas (cf. Jn 3,19-20).

Bloque D (v. 12a)

- *Pero a todos los que lo recibieron les dio capacidad para ser hijos de Dios* (ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ). Para el IV Evangelio, Jesús es el Hijo de Dios, una cualidad distinta a la filiación que tenemos el resto de los hijos humanos. El IV Evangelio utiliza un término específico y exclusivo para hablar del Hijo: *hijos*. El Verbo es Jesús, el Hijo a quien se le concede el poder para atraer y acoger a todos aquellos que, libremente, lo reciben y creen en su nombre. Ellos son la verdadera “familia de Dios”, ciertamente todos adoptados, pero con plenos derechos a la herencia salvífica, con acceso a todos los derechos y privilegios de los miembros de la familia. ¿Quiénes son éstos? ¡La comunidad destinataria del IV Evangelio! Esto es algo que a lo largo de la obra se irá clarificando, en una serie de tensiones con grupos antagónicos, incluida la comunidad cristiana seguidora de Pedro.

Bloque E (vv. 12b-13)

- *Al creer en su Nombre han nacido, no de sangre alguna ni por ley de la carne, ni por voluntad de hombre, sino que han nacido de Dios* (γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ. οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ’ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν). El pueblo judío organizaba su genealogía a partir de la herencia de Abrahán. Así dejaba establecido con claridad que ellos, y sólo ellos, eran los herederos de la Alianza hecha en el monte Sinaí (cf. Gen 12,1-3; Mt 1,1ss).

Sin embargo, para el Prólogo, no es el linaje sanguíneo lo que importa. Eso es algo irrelevante. La verdadera descendencia de Abrahán se constata en la experiencia de reconocimiento y aceptación de Dios (y el Verbo), siendo obedientes para escuchar y poner en práctica la voluntad de Dios: “Yahvé dijo a Abram: Sal de tu tierra, de tu patria y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré. Haré de ti una nación grande y te bendeciré. Engrandeceré tu nombre;

y serás una bendición. Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré a quienes te maldigan. Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra” (Gen 12,1-3).

Hijos de Dios son aquellos que son atraídos por el Hijo y aceptan libremente la promesa: “que el que no nace de nuevo, no puede ver el reino de Dios” (Jn 3,3). Para R. Brown, esta sección,

“...parece resumir las dos divisiones principales de Juan. Hasta el versículo 11 incluye el Libro de Señales (capítulos I-XII), que relata la historia de cómo Jesús llegó a su propia tierra... y aún su pueblo no lo recibió. Desde el versículo 12 se incluye el Libro de Gloria (capítulos XIII-XX), que contiene las palabras de Jesús para quienes le recibieron, y relata como volvió a su Padre para concederles el don de vida y hacerles hijos de Dios” (Brown, 2003: 19).

Bloque C’ (v. 14)

- *Y la Palabra se hizo carne, puso su tienda entre nosotros, y hemos visto su Gloria: la Gloria que recibe del Padre el Hijo único, en él todo era don amoroso y verdad* (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἑθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας). Esta declaración, hecha con un lenguaje animoso, no deja de ser escandalosa. El término *sarx* (= carne) es una palabra que, a menudo, refleja una realidad desagradable, pues hace referencia a la materia contaminada por la maldad. La declaración de que Dios se hace “carne” es intrépida, por decir lo menos, pues equivale a decir que “El Verbo se hizo algo malo y contaminado”¹⁰.

La expresión “puso su tienda entre nosotros” debe leerse a partir del v. 1: el Verbo que estaba desde el principio con Dios, ahora toma la decisión de habitar entre nosotros, como un ser humano en todos los sentidos y en todas las etapas. Esta es, una vez más, una declaración temible: el mundo de Dios y el mundo nuestro, entre los que había hasta ese momento un gran abismo que era imposible de cruzar (cf. Lc 16,26), ahora han sido unidos por medio del Verbo encarnado.

La idea de “habitar en una tienda” era bastante familiar para los israelitas, pues les recordaba su propia experiencia en el desierto, cuando Yahvé les mandó a construir una tienda donde Él habitaría, mientras caminaba junto a su pueblo (cf. Ex 25-27). Esa tienda, con el tiempo, se volvió un templo. El v. 14 declara que Dios quiere vivir en el mundo, pero no en un templo, sino en una persona, Jesús, verdadera gloria de Dios, aquella que deseó ver en su momento Moisés,

¹⁰ En el fondo, la declaración del Prólogo podría verse como una imagen de Dios bajando a la alcantarilla para compartir las inmundicias que allí se encuentran. Este lenguaje escandaloso pudo ser la génesis de herejías gnósticas o docéticas que negaban la humanidad de Jesús, por resultarles inaceptable la idea de un Dios “contaminado”. Pablo, por su parte, también usa el término *sarx*, pero para hablar del pecado de la carne: “Dios quiso que su propio Hijo llevara esa carne pecadora; lo envió para enfrentar al pecado, y condenó el pecado en esa carne” (Rom 8,3b).

y no le fue concedido. Ahora “su familia” la puede ver en plenitud: “El que me ha visto, ha visto al Padre” (Jn 14,9).

Destruyan este templo y yo lo reedificaré en tres días. Ellos dijeron: Han demorado cuarenta y seis años en la construcción de este templo, y ¿tú piensas reconstruirlo en tres días? En realidad, Jesús hablaba del templo que es su cuerpo. Sólo cuando resucitó de entre los muertos, sus discípulos se acordaron de que lo había dicho y creyeron tanto en la Escritura como en lo que Jesús dijo” (Jn 2,19-22).

Déjame ver tu Gloria. Y Él le contestó: Mi bondad va a pasar delante de ti, y yo pronunciaré ante ti el Nombre de Yahvé. Pues tengo piedad de quien quiero, y doy mi preferencia a quien la quiero dar. Pero mi cara no la podrás ver, porque no puede verme el hombre y seguir viviendo. Mira este lugar junto a mí. Te vas a quedar de pie sobre la roca y, al pasar mi Gloria, te pondré en el hueco de la roca y te cubriré con mi mano hasta que yo haya pasado. Después sacaré mi mano y entonces verás mi espalda; pero mi cara no se puede ver (Ex 33,18-23).

“Gloria como del unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad”. Los evangelios sinópticos relatan la gloria de Dios mostrada a plenitud en el episodio de la transfiguración (Mt 17,1-8; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36). Pero Juan sostiene que esta experiencia luminosa se va dando progresivamente, en todo lo que dice y lo que hace Jesús, siendo el culmen de todo el momento de la crucifixión (Jn 12,23; 13,32; 17,1). El Hijo está lleno de gracia y de verdad porque su relación con Dios es íntima y de comunicación fluida en beneficio de la humanidad, a la que desean irradiarle la salvación, para “que tengan vida, y vida en abundancia (Jn 10,10).

Bloque B' (v. 15)

- *Juan dio testimonio de él; dijo muy fuerte: De él yo hablaba al decir: el que ha venido detrás de mí, ya está delante de mí, porque era antes que yo* (Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων οὗτος ἦν ὃν εἶπον ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν). Por segunda vez aparece Juan como testigo del Verbo (cf. vv. 6-8). ¿Quién es el Verbo? Hasta ahora el Prólogo no lo ha dicho con claridad. Sólo en el v. 17 se revelará que el Verbo es Jesús, el Cristo. Tanto en el v. 8 como en el v. 15 Juan queda subordinado al Verbo. Ciertamente, Juan comienza su ministerio antes que Jesús, pero nunca fue mayor que Él, como creían sus seguidores hasta entrado el siglo II d.C. Para el Prólogo, Jesús comienza su obra antes aun de la creación (vv. 1-3). Por eso precede a Juan en tiempo y en estatus. Con todo, la mención de Juan es una forma de preparación para el testimonio que deberá dar inmediatamente acabado el Prólogo (cf. Jn 1,19-34).

Bloque E' (vv. 16-17)

- *De su plenitud hemos recibido todos, y cada don amoroso preparaba otro. Por medio de Moisés hemos recibido la Ley, pero la verdad y el don amoroso nos llegó por medio de Jesucristo* (ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος. ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο). Para comprender el término “plenitud” debemos volver al v. 15, que declara que el Verbo está lleno de gracia y de verdad, atributos que comparte con Dios, por ser el Unigénito (v. 18), aquel que reparte “un don amoroso, que prepara otro”.

La expresión “cada don amoroso preparaba otro”, en algunas versiones se traduce por “gracia sobre gracia”, que parece mejor lograda teológicamente, porque transmite el mensaje de que recibimos la gracia de Dios una tras otra, en un surtimiento inagotable, que sobrepasa nuestras propias necesidades. La gracia de Dios se asemeja a las olas del mar que una y otra vez mojan las orillas, en una secuencia constante e infinita.

“Por medio de Moisés hemos recibido la Ley, pero la verdad y el don amoroso nos llegó por medio de Jesucristo”. Hasta ahora, la identidad del Verbo había sido un misterio. El Prólogo espera hasta el final para mencionar quién es: el Verbo es Jesús, el Cristo, un don que nos trae una verdad -La Verdad- que sobrepasa los dones anteriormente recibidos, desde la época de Moisés. No es que el Prólogo desdeñe los dones anteriores, sino que quiere resaltar que el don que nos trae Jesucristo es la perfección de la Verdad: Él es el vino nuevo (Jn 2,10), el nuevo templo (2,19), el nuevo nacimiento (3,3-5), la nueva agua (4,13-14), el nuevo pan (6,30s).

Bloque A' (v. 18)

- *Nadie ha visto a Dios jamás, pero Dios-Hijo único nos lo dio a conocer; él está en el seno del Padre y nos lo dio a conocer* (θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο). El Prólogo, igual que antes lo ha hecho con Juan, quiere dejar asentado el contraste existente entre Moisés y Jesús: recibimos la Ley por Moisés, pero la Gracia y la Verdad nos viene por Jesucristo (v. 17). Cuando Moisés pidió ver la gloria de Dios, sólo se fue permitido ver la espalda de Yahvé, lo único posible su no quería morir ante la luminosidad divina (cf. Ex 33,19-20). Ahora, el Hijo, el que estaba en el seno del Padre, nos muestra plenamente el rostro del Padre (v. 18). Por Jesús podemos ver a Dios con claridad. Y este es un “ver” que va más allá del entendimiento sensible; es el ver de los hijos de Dios, que descubren salvación en medio de las tinieblas y de la contaminación.

3. Análisis estilístico del Prólogo

El Prólogo, como hemos visto, es un resumen del proyecto creador de Dios, tal como lo entiende el IV Evangelio. La lectura atenta y aprehensible del mismo nos ofrece las claves para la interpretación de todo el IV Evangelio. De entrada, queda lo suficientemente claro que el Verbo es el protagonista: Él es el Creador y Revelador desde la eternidad, y se hace carne, planta su tienda entre nosotros y nos permite que contemplemos su gloria.

En ese sentido, el IV Evangelio se sitúa no sólo como continuador de la tradición de la presencia de Dios en medio de Israel, sino que la reinterpreta, entendiendo a Jesús como símbolo de la presencia de Dios que habita en medio de su pueblo. Jesús, el Verbo encarnado, ofrece una nueva tienda para que habitemos. Es una tienda que reemplaza el edificio inamovible del templo. Jesús irá a donde nosotros vayamos... Dios caminando con su pueblo (Jn 2,21)¹¹.

En este apartado conviene hacer una aproximación estilística y narrativa del Prólogo, teniendo en cuenta ciertos criterios de contenido que nos dará algunas pistas para una posible aplicabilidad pastoral.

La *primera parte* (vv. 1-5) desarrolla el tema del Verbo con una concatenación de temas: Palabra, Dios, Ser, Vida, Luz, Tinieblas. Estos términos conservan un mismo estilo literario de carácter poético y teológico, que se diferencia de la prosa narrativa que viene a continuación en la obra, a partir de 1,19ss. Esta sección repite la misma palabra al final de un estico¹² y comienzo del siguiente. La sección está formada por tres estrofas relacionadas que hablan de la preexistencia del Verbo, sujeto de todos los verbos (vv. 1-2). El Verbo es el que da sentido a todo lo creado (v. 3), pues tiene en sí todos los dones que hacen posible la vida para la humanidad (vv. 4-5). La cuarta estrofa mantiene la concatenación, pues dice que la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la vencieron.

Todos los pueblos expresan su ser, sentir, pensar y actuar con relación a una divinidad a través de un relato (saga, mito, símbolo) que afecta su actuación ética. Ya Israel tenía el suyo (Gén 1,1ss). Lo que hace el Prólogo, al utilizar la expresión “en el principio” es remitirse a ese mito, para mantener la unidad de fe, y preparar la necesaria ruptura que haga visible el culmen de la Historia de la salvación. El Prólogo, sin duda, tiene un trasfondo que entiende el mito como un evento supra histórico que da sentido a la vida y ofrece unos criterios para la praxis eclesial. En ese sentido, es plausible la idea de que el IV Evangelio tomó textos claves de la tradición sapiencial (Proverbios, Sabiduría y Sirácides) para

¹¹ El testimonio de Juan (Jn 1,19-34) y de sus discípulos (1,35-51), junto con las bodas de Caná (2,1-12) y la purificación del templo (2,13-22) dejan claro que estamos ante una Nueva Alianza que sustituye al Templo de Jerusalén, centro religioso que se había vuelto simbólico para Israel.

¹² En la métrica hebrea, estico es el arte de confeccionar versos formados por dos mitades paralelas. Dicho de otro modo, el estico se construye con dos versos de significado más o menos similar, de manera que el segundo dice lo mismo que el primero, aunque con palabras, formas o imágenes diferentes.

enriquecer el relato mítico del Génesis, según la relectura del Tárgum Palestino¹³, y con ello hacer visible la presencia de Dios en la historia humana.

Es posible establecer un punto de encuentro histórico entre la comunidad joánica y nuestra realidad eclesial. El contexto en que se redacta el Prólogo es conflictivo. Hay tensiones con bautistas, seguidores de Juan, con judíos que cuestionan la nueva fe y hasta con otros cristianos que representan cierta ortodoxia (Pedro) que el IV Evangelio ve como opuesto al carisma original de Jesús. Para enfrentar estas tensiones, el Prólogo acude a la tradición de la sabiduría, memoria femenina en el Antiguo Testamento, aunque sin acoger términos como “sabiduría o sabio”, pues su propuesta es crítica con la jerarquía masculina. Al acudir a los orígenes de la tradición sapiencial, es decir a la Torá, entendida no sólo como los cinco primeros libros de la Biblia, sino como toda la enseñanza del padre-madre a sus hijos: “Escucha, hijo mío, la exhortación de tu padre, no rechaces la torá de tu madre” (Prov 1,8; cf. 6,20; 31,26).

Así, esta primera parte toma conceptos de la tradición sapiencial para elaborar una cristología de la encarnación, con fuertes rasgos femeninos y masculinos: Jesús es la sabiduría y la profecía que está en Dios, y es Dios, pero que libremente decide encarnarse y habitar entre los “suyos”, los marginados y despreciados que buscan justicia, vida, luz. Esta declaración sobre el Verbo es tomada, pues de la tradición sapiencial: existe desde el principio (Prov 8,22.30; Eclo 1,4; 24,9; Sab 9,4), participa activamente en la creación (Prov 3,19; 8,30; Sab 8,6; 9,1-2), es luz que las tinieblas no pueden vencer (Eclo 24,32; Sab 6,12; 7,10.26-27; 24,8; Bar 3,38); es rechazado por algunos (Bar 3,31), pero da vida a quienes lo reciben (Prov 8,35; Sab 6,18-19; 8,17).

El Verbo “era la vida, y la vida era la luz” (cf. Jn 10,10). El Prólogo niega la idea de que la Ley es la luz. Lo primero no es la Ley, sino la vida, que antecede a la norma. Con ello, la invitación es para que los lectores acepten la Luz divina y sean, al mismo tiempo, luz para el mundo. Dicho en términos pastorales, el Prólogo invita a una activa praxis humana, inclusiva, que brille en medio de las tinieblas. Si bien el gran desafío es lidiar con la injusticia y la muerte, lo central para los creyentes es apostar y promover la vida digna, justa, inclusiva. El verdadero proyecto de Dios lo resume así el IV Evangelio:

Jesús, tomando la palabra, les decía: En verdad les digo, el Hijo no puede hacer nada por su cuenta, sino lo que ve hacer al Padre; lo que hace él, eso también lo hace el Hijo. Porque el Padre quiere al Hijo y le muestra todo lo que él hace. Y le mostrará obras aún mayores que estas, para que se asombren. Como el Padre resucita a los muertos y les da la vida, así también el Hijo da la vida a los que quiere (Jn 5,19-21).

¹³ El Tárgum es una interpretación bíblica hecha en arameo, que fue compilada desde finales del Segundo Templo. El arameo fue la lengua de los judíos de la diáspora a partir del siglo VI a.C. Hay dos Tárgum: el Onkelos (la Torá) y el de Jonatán (los profetas). Aunque la tradición pone el Tárgum en Babilonia, es probable que su origen esté en Palestina, dado su acento arameo occidental y mínimo de arameo oriental.

Los primeros cinco versículos del Prólogo deben ser leídos desde la emotividad (con ojos y corazón). En la cultura israelita, los ojos y el corazón tienen que ver con el entendimiento. Por lo tanto, el Verbo no es exclusividad de la razón, sino que afecta la integralidad de la persona humana, hasta llenarla de vida y alejarla de toda exclusión. Así pues, el Verbo encarnado, Jesús, presenta el proyecto de Dios en favor de la vida y en contra de toda forma de exclusión y opresión.

La **segunda parte** (vv. 6-8) nos cae de sorpresa. Es una parénesis¹⁴ sobre Juan, formada por dos estrofas: en los vv. 6-7 se habla de él como testigo enviado por Dios, y en el v. 8 se utiliza por primera vez el verbo “creer”, que tendrá un rol clave en el IV Evangelio. Ambas estrofas, aunque sean consideradas extrañas al himno, empalman bien con la sección anterior (vv. 1-5) y con la que viene (v. 19).

En medio de la dialéctica luz - tinieblas, el Prólogo evoca a Juan como testigo de Jesús. Los seguidores de Juan creían a pie juntillas que el Mesías era su maestro. Juan era la luz. Sin embargo, el Prólogo afirma que él sólo fue enviado por Dios, pero “no es la luz”. Esta insistencia quiere sentar un precedente para quienes consideraban a Juan como luz. ¡El Verbo Divino es la luz verdadera! Y se ha encarnado en la historia humana para redimirla de la maldad. Esta Buena Nueva, no sólo la escucha por Juan, sino que debe anunciarla como mensajero.

La **tercera parte** (vv. 9-18) vuelve sobre la idea desarrollada antes de la parénesis: el Verbo como luz verdadera. Para ello desarrolla dos estrofas: la primera (v. 9) habla de la existencia de la luz que ilumina a todo hombre; la segunda (vv. 10-11) utiliza otra vez el recurso de la concatenación, desarrollando la idea de la acción salvífica del Verbo, pero con la novedad de que los suyos no la reconocen.

La siguiente sección (vv. 12-13) está formada por dos estrofas que matizan el pesimismo de la sección anterior. La primera (v. 12) constituye el centro del quiasmo, pues hace alusión al don de la vida y de la filiación, exclusivos para aquellos que creen y aceptan al Verbo, yendo más allá de la Ley y de la tradición. La filiación no se cierra en el criterio biológico, tal como lo entendían los judíos, ni depende de una iniciativa humana. Dicho de otro modo, el Prólogo no apela a la iniciativa del varón, ni a luz de la Ley, sino que acentúa que todo es iniciativa de Dios y que la aceptación o no corresponde a la libertad humana.

El v. 14 desarrolla nuevamente las ideas expuestas en los vv. 9-11 (la encarnación), pero sin ninguna referencia temporal. La repetición del sujeto indica que estamos ante una nueva sección: el Verbo que se hace carne es el mismo

¹⁴ *Paránesis* (= exhortación). De suyo, el sustantivo no aparece en la Biblia. Sólo aparece el verbo dos veces, con el sentido de consolar/exhortar (Hch 27,9 y 22). Entre los sinónimos usados están: *evangelizar* (Lc 3,18), *dar testimonio* (Hch 2,40), *hablar* (Hch 20,2; Tit 2,15), *profetizar* (1Cor 14,3,31), *enseñar* (1Tim 4,13; Tit 1,9). Todo con relación a la misión (Mc 3,14; 16,15) y al ministerio (Hch 6,4; 20,24), encargado a los ministros de la Palabra (Lc 1,3).

que existe desde el principio, pero ahora se hace creatura, y pone su morada en el mundo, haciendo posible que todos contemplen su gloria como Unigénito, lleno de gracia y de verdad. Aquí se traza claramente el tema de la paternidad y la filiación que recorren todo el IV Evangelio (cf. Jn 14,6).

El Antiguo Testamento ya proclamaba que Yahvé habitaba en medio de su pueblo: “Me harás una tienda para que yo habite en medio de ellos” (Ex 25,8; Núm 35,34). La tienda era, pues, símbolo de la presencia de Dios. En ese contexto, ampliar la idea para decir que también el Verbo habita entre nosotros implica replantear toda la fe judía.

En el v. 15 se forja una nueva parénesis respecto a Juan. Esta vez es presentado en tiempo presente (da testimonio), actuando en forma enfática (grita). El IV Evangelio, de manera clara, pone en labios de Juan una declaración cristológica: el Verbo existía antes que él, y es más que él.

Los tres últimos versículos, aunque antes los hemos separado en dos bloques (E' y A'), pueden, perfectamente, formar un solo cuerpo donde se aclaran los dones del Verbo. El primer versículo (16) empalma con el final del verso anterior (parénesis de Juan) a través del tema de la Gracia. El segundo versículo (17) contrapone el don recibido por intermedio de Moisés con aquel recibido por medio de Jesucristo. Finalmente, el tercer versículo (18) concluye el himno joánico, confesando que Jesús es el Unigénito de Dios, aquel que desde siempre ha estado en el seno del Padre. Con ello se acentúa la intimidad del Padre y del Hijo, relación íntima e inseparable.

A partir del análisis amplio que hemos hecho, podemos concluir que hay una relación entre los vv. 1-5 y vv. 16-18: el Verbo que existió desde el principio es el Unigénito que está en el seno del Padre y ahora, encarnado en la persona de Jesús da a conocer a los hombres quién es y cómo actúa el Padre.

Los versículos 6-8 y v. 15 forman un paralelo sinonímico: Juan da testimonio sobre el Verbo-Luz. La continuidad del Juan en este apartado da unidad temática al himno, que parecía haber sido cortado en su forma original. Igual hay una continuidad temática entre los vv. 9-11 y vv. 13-14, donde se plantea el no reconocimiento del Verbo por parte del mundo y de su propia casa, pese a que el Verbo tiene Gracia y Verdad que quiere compartirles.

En todo este análisis queda el v. 12 “huérfano” de relación. Constituyendo, para nosotros, en el centro del Prólogo. Allí se define en qué consiste el creer. No es una fe dogmática ni legal, sino una certeza sensible y personal: es creer en el Verbo encarnado -Jesús-, algo que supera de largo los meros vínculos de consanguinidad o de voluntad humana de cumplir unos preceptos legales. Creer tiene que ver con la aceptación del Verbo y empezar el camino discipular “desde cero”.

Nicodemo le dijo: “¿Cómo renacerá el hombre viejo? ¿Quién volverá al seno de su madre?”. Jesús le dijo: “En verdad te digo, el que no renace del agua y del Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios. Lo que nace de la carne es carne, y lo que nace del Espíritu es espíritu” (Jn 3,4-6).

En la tercera parte, todos los versículos presentan la acción histórica del Verbo. Ni el mundo, obra del Verbo, ni su casa, que es el pueblo judío al que pertenece Jesús, lo reconocen ni aceptan. Ellos rechazan su proyecto de vida abundante. Pero, hay quienes sí acogen libremente creer en la luz. Esa es la comunidad del Discípulo Amado, destinataria del IV Evangelio. Ellos son los que han nacido de Dios y recibirán la verdadera vida¹⁵. A esta comunidad, a lo largo del IV Evangelio se irán uniendo miembros (¿rechazados?) de otras comunidades: Samaria (4,39), Efraín (11,54), ovejas de otro redil (10,16), gentiles (12,20-22), pescadores de Galilea (21,1ss). ¡El proyecto de Jesús es aceptado por los excluidos de las comunidades que pretenden ser dueñas de la verdad!

Los que reciben la Palabra son hijos de Dios (v. 13) y hermanos del Hijo que está en el seno del Padre (v. 18). En esta comunidad los hijos participan de un proyecto integrador que no admite exclusión por motivos familiares o legales. En la comunidad nadie debe ser dominado, sino vivir el estilo de Jesús: “Si alguien me ama, guardará mis palabras, y mi Padre lo amará. Entonces vendremos a él para poner nuestra morada en él” (Jn 14,23). Por otro lado, dado que en Jesús reside la gloria, el cuerpo humano se convierte en santuario que sustituye al antiguo templo (2,19-22). Desde su corporeidad Jesús se solidariza con el dolor de aquellos que le son encomendados (14,2ss). Es decir, la gloria de Dios reside en la comunidad (17,22): “Destruyan este santuario y en tres días lo levantaré... Él hablaba del santuario de su cuerpo” (2,19.21).

El Prólogo deja claro que el discípulo no se encierra en sí mismo, sino que se pone al servicio, pero **sólo** de la comunidad (¡no el resto del mundo!). Es decir, salir de sí mismo e ir al encuentro **sólo** del hermano y de la hermana. Esta es, sin duda, una espiritualidad comprometida con la liberación del individualismo y de la insolidaridad. La comunidad debe ser el nuevo templo que se abre a todos los que acepten que el Verbo Divino ha “acampado entre nosotros”, y con nosotros camina al encuentro del Padre, cuando haya llegado esa hora (cf. 13,1ss).

¹⁵ Para el IV Evangelio, la relación de Jesús con sus discípulos es modélica: “bienaventurados los que creen sin haber visto” (20,29). El modelo por excelencia es el Discípulo Amado, que sigue a Jesús hasta la cruz (19,26) y es el primero que cree en el sepulcro (20,8). La comunidad joánica busca vivir una relación personal con Él (cf. 1,37-39; 15,4ss); acompañarlo y participar de su misión (4,31-38); vivir con Él la crisis y el escándalo (6,60-66; 7,3-5); amarse mutuamente a través del servicio (13,12-15.34-35). La comunidad debe vivir unida en el amor, signo elocuente “para que el mundo crea” (17,6-26).

4. El Verbo Divino define una eclesiología novedosa

Aún subsisten en nuestros países latinoamericanos y caribeños comunidades de base que se caracterizan por su radicalidad, diversidad, creatividad, variabilidad y flexibilidad litúrgica, pastoral y teológica. El desprecio que muestran ciertos estamentos de la Iglesia “formal” por los aportes versátiles, contracorrientes, cotidianos de las comunidades cristianas de base nos plantea hoy un desafío: ¿cómo sobrevivir a la presión, al desprecio, a la desconfianza de otros hermanos en la fe?

En el IV Evangelio encontramos una historia de Jesús escrita a la luz de la comunidad del Discípulo Amado, de finales del siglo I d.C., que se oponía a la insipiente “Iglesia” que se estaba gestando, forjado a la sombra del modelo petrino. Esto, en principio, no significó gran problema, pues aún eran tiempos de pluralidad. Hubo cristianos que se conformaron con vivir algunas novedades de la Buena Noticia de Jesucristo, pero sin abandonar del todo los rasgos propios de su fe anterior. Por ejemplo, la comunidad de Jerusalén¹⁶.

Los que se unieron a la comunidad del Discípulo Amado formaron una comunidad pequeña en número, pero rica en fervor, dispuesta a alejarse de la corriente eclesial jerosolimitana y petrina, e introducirse en una nueva práctica cultural y carismática, abierta al diálogo con seguidores de Juan Bautista (Jn 1,19-37), con samaritanos (Jn 4,5-29) e incluso griegos (Jn 12,20-23), convencidos de que el mensaje de Jesús era incluyente.

Curiosamente, pese a su apertura religiosa y su radicalidad praxica, el IV Evangelio es punto de partida para un modelo eclesial cerrado, debido a que exalta tanto la divinidad de Jesús, que deja su humanidad como mero soporte, dando pie a dogmas contruidos desde una especulación incontrovertible, olvidándose que la encarnación implica relevancia de la humanidad de Jesús, incluso por encima de su divinidad¹⁷, y que el IV Evangelio no alude a la institución o jerarquía eclesial, al punto que no se mencionan maestros, profetas, guías ni pastores, sólo a Juan como testigo y servidor de la única autoridad que es el Verbo¹⁸.

¹⁶ La comunidad de Jerusalén estaba formada por “cristianos judaizantes”, que creían en la circuncisión y otras tradiciones como medios para la salvación, tanto de judeocristianos, como de gentiles convertidos. A pesar de que Jesús había pedido anunciar el Evangelio a todas las naciones, esta comunidad se quedó entre judíos y samaritanos, alineados a costumbres como los alimentos puros (Hch 10,14.28; 11,3) o frecuentar el templo (2,46; 3,1; 21,20-26). Se puede decir que esta era una “nueva secta judía”, que se distinguía por la caridad cristiana, pero sólo entre sus miembros. *Enciclopedia Católica Omnia Docet Per Omnia*. “Judaizantes”. En línea: <https://ec.aciprensa.com/wiki/Judaizantes> Acceso: 13-06-2024.

¹⁷ El ensalzamiento de lo divino es propio del catecismo católico que resalta dos aspectos, tomados del IV Evangelio: 1. Jesús se identifica con el templo, entendido como morada de Dios y del hombre (2,21); 2. La eclesiología de Jn 21 (capítulo añadido) pone a Pedro como protagonista. Véase la Parte I (“Profesión de la fe”), sobre todo la Sección II, Capítulo 1 (“Creo En Jesucristo, Hijo Único De Dios”), # 456-483.

¹⁸ La palabra *ekklesia* no está presente en el IV Evangelio, ni en 1-2Juan. Sólo aparece en 3Juan (vv. 9-10), para asociarla a Diótrefes, jefe eclesiástico, al que el autor de la carta desaprueba totalmente.

La cristología, en cuanto reflexión teológica, hace dos aproximaciones: Ascendente y Descendente¹⁹. Los evangelios sinópticos son cristología ascendente: Jesús se diviniza después de resucitar; el IV Evangelio es cristología descendente: Jesús vive su divinidad preexistente. En ese sentido, el IV Evangelio es más cercano a la teología paulina, que asevera que Cristo está presente desde el inicio de la creación y se “humilló a sí mismo” para salvar al hombre (Flp 2,8)²⁰.

En este orden, el Prólogo contribuiría a forjar la doctrina de la encarnación, que sostiene que Jesús no nació en la forma tradicional, sino que “tomó carne” para comunicarse al mundo. Para el siglo II d.C. se empezó a utilizar algunos principios de la filosofía griega para clarificar la doctrina de la encarnación. Por ejemplo, se discutía -siguiendo a Platón- la relación entre lo humano y divino, a partir de la idea del Uno, realidad última de la que emanan dos poderes, uno inferior -demiurgo- que creaba la materia que se descomponía, y otro superior -Logos-, encargado de dar orden a las leyes del universo²¹. Y este esfuerzo encontraba sintonía en el Prólogo, donde el Uno era Yahvé y el Logos era el Verbo, antes de encarnarse.

En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios... Todo fue hecho por Él y nada se hizo sin Él... Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, la que le corresponde como Hijo único del Padre, lleno de gracia y de verdad.

A partir de lo declarado en el Prólogo, el IV Evangelio empieza a utilizar alegorías y metáforas para transmitir toda su enseñanza. Por ejemplo, empieza a usar las binas “arriba-abajo”, “espiritual-mundano”, “descender y ascender” para explicar, en su momento, a Nicodemo que él no entiende lo que significa “volver a nacer”, porque él es “de abajo”, mientras que Jesús “de arriba”; es decir Jesús ha descendido al mundo, y luego ascenderá al Padre²². En la misma línea, la divinidad de Jesús enunciada en el Prólogo se ve reforzada a lo largo del IV Evangelio con siete menciones al “Yo soy” (Pan de vida: 6,48; Luz del mundo: 9,5; Puerta de las ovejas: 10,7; Buen pastor: 10,14; Resurrección:

¹⁹ La cristología descendente tuvo su auge entre los siglos III y XVIII, cuando se dejó de lado la humanidad de Jesús, para resaltar su divinidad. Quien reflexionaba la vida de Jesús era declarado hereje, porque se alejaba del dogma. Por su parte, la cristología ascendente tuvo su auge en el siglo XIX, cuando se empezó a valorar lo humano de Jesús, desde un nuevo enfoque que: 1. Dejaba de lado el dogma para estudiar los evangelios; 2. Delimitar el campo de Jesús y Cristo; 3. Escuchar a quien pregunta por Jesús. En línea: Armendáriz, L. *¿Quién es Cristo y cómo acceder hoy a Él?* En línea: http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/l1ib/vol33/129/129_armendariz.pdf Acceso: 10-10-2025.

²⁰ Eso lleva a varios autores a proponer la hipótesis de que la cristología descendente del IV Evangelio pudo haberse desarrollado ya en una fecha temprana del cristianismo.

²¹ En el siglo I d.C. Filón de Alejandría intentó reconciliar el judaísmo con la filosofía griega, diciendo que Moisés había servido como logos para el judaísmo, aportando la estructura legal del judaísmo.

²² La palabra “crucifixión” significa “elevant”. En el IV Evangelio la crucifixión de Jesús no tiene sentido en sí misma, sino que su “necesaria” muerte es la única forma de ser “elevado hasta el Padre”.

11,25; Camino, verdad y vida: 14,6; Vid: 15,5)²³, unidos a siete señales que tienen por objetivo destacar el poder de Jesús, el Hijo de Dios, que está por encima de Moisés y de todos los profetas²⁴.

Por otro lado, el Prólogo destaca que Juan es sólo testigo de la luz, no propiamente la luz. Juan no quiere bautizar a Jesús porque lo considera superior y a él sólo le compete disminuir para que crezca el Cordero (Jn 1,29)²⁵. Este Cordero de Dios, Jesús, curiosamente no enseña con parábolas -como en los evangelios sinópticos-, sino con largos discursos sobre la naturaleza de Dios, del universo y de Él mismo. No debate temas como el divorcio, el sábado, los ritos o el diezmo, sino que se limita a proclamar un nuevo mandamiento: amarse, pero ¡sólo dentro de la comunidad!, pues los que están afuera son “del mundo”, por lo tanto, hijos de las tinieblas. Finalmente, los evangelios sinópticos sostienen que enemigos de Jesús son fariseos, escribas y saduceos, pero el IV Evangelio dice que son los “judíos” (x 71), es decir los descendientes de Abraham, que ya no son seguidores fieles de Yahvé:

Si Dios fuera su Padre, ustedes me amarían, porque yo he salido de Dios para venir aquí. No he venido por iniciativa propia, sino que él mismo me ha enviado. ¿Por qué no entienden mi lenguaje? Ustedes tienen por padre al diablo y quieren realizar los malos deseos de su padre (Jn 8,42-45).

Para el Prólogo del IV Evangelio, la misión salvífica de Jesús va más allá del mundo judío; éstos están fuera del plan de Dios porque no acogen al Verbo encarnado (1, 9-11). Sólo se salvan quienes lo acogen, aunque no compartan la herencia de sangre o de la Ley (1,12-13)²⁶. Es decir, el Reino de Dios anunciado por los evangelios sinópticos como inminente, dado que aún no se concretaba la Parusía, le da un motivo al IV Evangelio para aclarar la naturaleza y concreción de ese Reino. Han transcurrido 70 años desde el ministerio de Jesús, y el IV Evangelio declara que en la casa del Padre hay moradas para todos los discípulos fieles (14,2). Así, Jesús no retornaría en forma física, sino a través del Espíritu Santo. Con ello se confiesa una “escatología realizada”²⁷.

²³ Esta declaración recuerda la respuesta de Dios a Moisés: “Yo soy el que soy” (Ex 3,14). Para el IV Evangelio, la autoridad de Jesús radica en que es el único que ha visto al Padre.

²⁴ Un ejemplo es la resucitación de Lázaro, propio del IV Evangelio. Jesús, a propósito, se mantiene alejado, después de enterarse de la enfermedad de éste; aparece al cuarto día, cuando el cadáver ya está en descomposición. Los sinópticos mencionan historias de resucitaciones, pero al momento de la muerte. Revivir a alguien cuando ya en descomposición es señal de poder divino.

²⁵ Este título aparece por vez primera en el Nuevo Testamento, acabando el siglo I.

²⁶ Tal polémica no es histórica, sino que refleja el resentimiento contra los judíos. La reconstrucción de los eventos sostiene que la comunidad joánica fue expulsada de la sinagoga, luego de ser hostigada por los fariseos, debido a su enseñanza radical: Jesús, presente al momento de la creación, elige sólo una comunidad y ese fue el motivo para ganarse el odio fariseo, que rechazaba la trinidad, fiel al monoteísmo.

²⁷ La escatología realizada hace referencia a la conversión del hombre interior: el reino está dentro nuestro. Es decir, dado que el Reino no llegaba, éste se volvió una metáfora para expresar la forma como el creyente debía incorporar los elementos teológicos tanto en su pensamiento como en su actividad cotidiana.

5. Comentarios finales

El estudio realizado nos permite entender el Prólogo como una reflexión del autor del IV Evangelio en sintonía con la teología de la creación, la profecía y la sabiduría, ahora usada para anunciar la Buena Noticia a la comunidad joánica. El Prólogo evoca el pasado y el futuro de la creación, permeada por el misterio del Verbo encarnado, constituido en nueva tienda donde se debe adorar a Dios, buscando la misericordia.

El Prólogo constituye un desafío para la fe y la praxis comunitaria: debemos repensar la teología de la creación desde un Dios que crea comunitariamente, y que propone misericordia para quienes libremente decidan creer y asumir el compromiso que implica la fe. A esta tarea se invita a todos, sin excepción. Depende de la libertad personal de querer comprometerse con el imperativo cristiano de cuidar la creación, tal como lo plantea el Papa Francisco en la encíclica *Laudato Si*²⁸.

Por la palabra del Señor fueron hechos los cielos (Sal 33,6). Así se nos indica que el mundo procedió de una decisión, no del caos o la casualidad, lo cual lo enaltece aún más. Hay una opción libre expresada en la palabra creadora. El universo no surgió como resultado de una omnipotencia arbitraria, de una demostración de fuerza o de un deseo de autoafirmación. La creación es del orden del amor. El amor de Dios es el móvil fundamental de todo lo creado: “Amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que hiciste, porque, si algo odias, no lo habrías creado” (Sab 11,24). Entonces, cada criatura es objeto de la ternura del Padre, que le da un lugar en el mundo. Hasta la vida efímera del ser más insignificante es objeto de su amor y, en esos pocos segundos de existencia, él lo rodea con su cariño. Decía san Basilio Magno que el Creador es también “la bondad sin envidia”, y Dante Alighieri hablaba del “amor que mueve el sol y las estrellas”. Por eso, de las obras creadas se asciende “hasta su misericordia amorosa” (LS 77).

El proyecto creador del Prólogo, resumido en Juan 1,1-4, enfatiza que la vida verdadera precede a la verdad, porque la vida es la luz que da sentido a la verdad. Por lo tanto, como creyentes debemos reconocer que nuestra apuesta es por la vida, y ojalá una vida abundante, donde todos y todas quepan en el verdadero templo de Dios: la comunidad de hermanos sin distinción. ¡Nuestra opción por cuidar la vida propia, cuidando la vida de los demás!

Jesús es el Verbo encarnado que habita en el seno del Padre y en el seno del mundo. Esta verdad nos impele a leer nuestra vida creyente desde la corporeidad, sin fragmentar la salvación. Es una propuesta plural que debe entenderse desde una experiencia vital, especialmente desde la exclusión social, psicológica, económica, política y religiosa. Y eso es una paradoja para la fe. Por un lado, se dice que “a Dios nadie lo ha visto jamás” (v. 18), es decir que nadie puede definirlo con imágenes, conceptos o palabras. ¡*Deus semper maior*! Por otro lado,

²⁸ Papa Francisco, Carta Encíclica *Laudato Si*, sobre el cuidado de la Casa Común, Roma (2015).

se dice que la Palabra “se hizo carne” (v. 14) y revela a Dios, a quien “nadie ha visto jamás”. ¡*Imagen del Dios invisible!* (Col 1,15). El Prólogo contempla al Verbo en el seno del Padre, luego ve cómo se encarna y, finalmente, declara que vuelve al Padre, llevándose consigo nuestra humanidad, para presentarla a Dios (Jn 13,3; 16,28; 17,8.10). Jesucristo, el Verbo encarnado, humaniza a Dios y diviniza al hombre.

Sólo Jesús, Hijo Único, tiene plena intimidad con el Padre y conoce a la perfección el proyecto de salvación y liberación. Y desea explicárselo a la humanidad con su vida y sus acciones. El Verbo encarnado es el “exegeta” del Padre, el punto de partida para aprehender la experiencia de la Vida. Jesús es la verdad para el hombre y la verdad para Dios. Una verdad hecha carne y debilidad. Y, aun así, es superior a la Moisés, el único que había hablado con Yahvé (Ex 33,11), pero a quien se le dio apenas un conocimiento mediato (Ex 33,20-23), que no refleja plenamente la realidad divina. Eso le corresponde sólo a Jesucristo.

Con la Palabra encarnada el proyecto de Dios es más claro: somos todos iguales en el Hijo. El Otro y el otro forman una sola comunidad. Por lo tanto, el hermano pasa a ser el criterio del reconocimiento de Dios en la historia y en el mundo. Para la exhortación *Verbum Domini*²⁹, “Jesús de Nazaret, es el exegeta del Abbá” (VD 90), que no sólo narra quién es el Padre, sino que, sobre todo, sumerge al ser humano en la comunión con la Trinidad. ¿Tal afirmación tiene implicaciones hoy?

Para responder de forma adecuada a esta pregunta conviene volver a la mejor traducción posible del Prólogo, especialmente del versículo 18: *Nadie ha visto a Dios jamás, pero Dios-Hijo único nos lo dio a conocer; él está en el seno del Padre y nos lo dio a conocer.*

La afirmación de que “nadie ha visto a Dios” rechaza la pretensión judía (y gnóstica), que creía posible que un santo podía ver a Dios. El Prólogo se vale de diversas perícopas para reforzar su idea de que es imposible ver a Dios (Ex 33,20; 19,21; Deut 4,12.15; Jue 13,22; Is 6,5). Ahora bien, es cierto en aquí y allá en el Antiguo Testamento hay textos que sostienen que alguien ha visto a Dios (cf. Ex 24,9-10; 33,11; Núm 12,8; Deut 34,10), pero la afirmación de Juan 1,18 termina siendo una relectura exigente, que relativiza aquellos textos, bajo el argumento de que hay una gran diferencia entre la revelación dada a Moisés y la revelación que da Jesús. La primera tiene por base la Torá, que es una serie de leyes dadas para tener una vida social justa, destinada exclusivamente para los judíos. En el caso de Jesús, su revelación se basa en la “Gracia y Verdad”, dones de Dios, libres e inmerecidos, que están destinados a todos y todas, a condición de que libremente acepten y acojan al Verbo encarnado³⁰.

²⁹ Papa Benedicto, Exhortación apostólica *Verbum Domini*, sobre la Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia (Roma, 2010).

³⁰ La Ley prescribe lo que se debe hacer, pero no da la fuerza para obrar acorde. En cambio, la Gracia es

Por lo tanto, la Gracia no se recibe fuera de Jesús. Él da conocer al Dios, porque es el exégeta del Padre³¹, el que está en el seno del Padre siempre, incluso durante su vida terrena, como el niño que reposa en el seno de su madre. Hablar de regazo descubre la intimidad entre Padre e Hijo (cf. Rut 4,16; 1Re 3,20) o entre esposa y esposo (cf. Gén 16,5; Deut 13,7; 28,54-56).

Jesús sea superior a Moisés (v. 17), y eso se repite a lo largo del IV Evangelio (cf. Jn 5,37; 6,46; 1Jn 4,12.20). Cuando el Prólogo sostiene que “el Hijo nos lo dio a conocer”, ¿qué nos da a conocer? Para unos, el misterio de Dios que se encarna (1,1-18); para otros, el mensaje propio del IV Evangelio: el amor de Dios, mediante el don del Hijo (Jn 2-21). Lo más probable es lo primero: el mensaje central no son las acciones históricas de Jesús, sino su naturaleza divina, para invitarnos a ser “hijos en el Hijo”, es decir para compartir con Él la filiación divina (cf. Job 28, 21.27). En verdad, nadie ha visto a Dios, pero Jesús lo revela, como ejercicio del amor del Padre por la humanidad y por el mundo³².

Al inicio de la creación ya existía la Palabra (v. 1), y Dios crea por medio de Ella. Gracias a la Palabra hay creación y se derrota a las tinieblas. En el libro del Génesis, el culmen de la creación es el ser humano; en el Prólogo, el ser humano es “hijo de Dios”, no por la carne, ni la sangre (v. 12), sino por nacer de Dios, por ser hijos en el Hijo, porque a Dios le interesa su bienestar. En el libro del Éxodo, Él reveló su gloria por medio de la Torá y de Moisés (Ex 19,16-25; 20,2-26); ahora, en la plenitud de los tiempos, la gloria de Dios es Jesús, el Hijo, quien le da sentido y plenitud a la Torá, puesto que es el único que ha visto al Padre, y ahora nos lo va a revelar.

Por todo lo dicho, estamos frente a la realidad más original de la Biblia; Dios crea en el Hijo (Hb 1,1-2), y su misterio se revela en la praxis de Jesús. Por lo tanto, la acción salvífica de Jesús es igual a la acción creadora del Padre. Así, para el Prólogo, Dios no es una idea religiosa, sino una realidad que se experimenta dentro de la comunidad de aquellos que aceptan a Dios, en su Hijo, el único ser autorizado para hablar de Dios, porque Él mismo transparenta la divinidad paterna (Baena, 2011, pp. 1021-1065).

La forma como Dios procede con Jesús -y el ser humano- es una intuición propia de la comunidad joánica. Su postura no debe ser calificada como politeísta, pues se trata del único Dios, pero captado por la comunidad a partir de su experiencia con Jesús, el Hijo de Dios³³. En ese sentido, debemos negar la idea

fuerza que viene del corazón humano, y por ello capacita para vivir como creaturas de Dios.

³¹ El verbo *exêgeomai* está bien representado en la literatura helenista, de manera especial para argumentar religiosamente. Su significado es “contar, relatar, informar con detalle”. En ese sentido, Lucas usa el verbo cinco veces (24,35; Hch 10,8; 15,12.14; 21,19). El v. 18 del Prólogo es la sexta y última vez que se usa el verbo.

³² Jesús crece en la tradición judía y vive como creyente judío. En la Biblia, no es el hombre quien busca a Dios, sino Dios quien busca al pueblo, para que sea comunitario, fruto del amor revelado (Deut 7,7-9).

³³ La religión es la relación del hombre con Dios. Pero esta tesis no cabe en el judeocristianismo, donde es Dios quien toma la iniciativa. Cuando Moisés sale de Egipto, él aún no cree en Yahvé, sino en el Dios de su clan; sólo creará en Yahvé al Salir de Egipto. Por eso, la idea de Dios típica de los sumos sacerdotes, es-

de que la comunidad joánica tomó elementos del pensamiento griego (pese a la huella de éste en la obra), debido a que la captación de Dios entre los griegos era más lejana, comparada con la experiencia judía³⁴.

El Dios revelado por Jesús es Dios que crea desde la pequeñez y se vuelve creatura. Sólo al IV Evangelio se le ocurre tal afirmación, que es contradictoria para la filosofía griega. Dicho de otra manera, Dios obra desde la sencillez, y su acción es permanente (Jn 1,14), y esa propuesta es contradictoria para muchas disciplinas, porque contraviene la tradicional escala de valores. ¡Jesús muestra un Dios pequeño, humilde, de paciencia infinita! El mejor ejemplo es la parábola del grano de mostaza (Mc 4,30-32).

Desde la experiencia de Dios Creador que actúa desde abajo, Jesús sale a buscar al otro, comenzando por los excluidos y marginados. A diferencia de la comunidad judía, la de Jesús es una comunidad salvífica universal. Para los judíos, sólo se salvaba quien estaba dentro y era puro; era una experiencia religiosa en sí misma. Jesús es un judío que busca a quien está fuera de la comunidad, para salvarlo. A nadie se le debe negar la salvación, porque la esencia de Dios es un amor inclusivo (1Jn 4,8.16). Ser exégeta de Dios implica ser testimonio de una experiencia que abarca a todos, por el sólo hecho de existir.

6. Conclusión

El Prólogo comienza declarando que la Palabra “estaba junto a Dios”, y desde allí recorre la historia hasta llegar a su plenitud en la encarnación, evento salvífico que muestra el amor liberador de Dios. El IV Evangelio muestra la vida de Jesús como Verbo Divino que el discípulo experimenta: “Señor mío, y Dios mío” (Jn 20,28). Así, la comunidad joánica, impregnada de la experiencia del Resucitado, se dispone a servir a los débiles. Algunas conclusiones:

- En el IV Evangelio, ser “hijos en el Hijo” es ser el nuevo pueblo de Dios, pueblo que no tiene el camino fácil y sabe que debe enfrentar la polémica y la persecución de parte de judíos, romanos, bautistas y gnósticos. El martirio está latente.
- La separación de la luz de las tinieblas significa el rechazo del Verbo, por parte de muchos, hasta enjuiciarlo y condenarlo a muerte. Pero también significa la victoria de la vida y la justicia, gracias a la resurrección. Jesús, el Verbo hecho carne, no sólo personifica la plenitud de la divinidad (Col 1,19), sino que revela la realidad de Dios:

cribas y fariseos, a finales del siglo I d.C. es distinta a la de comunidad joánica, al punto de ser considerada falsa por los judíos (Mc 14,61-62).

³⁴ Para Platón, Dios es poderoso, pero sólo se puede hablar de Él con un mito que explica vagamente el orden y el movimiento que dieron pie a la creación: el universo fue creado por el demiurgo, quien dotó al mundo de inteligencia, a través del alma, principio ordenador del caos. Este planteamiento, en el siglo IV d.C., fue la base para que san Agustín configure algunas ideas del cristianismo.

conocer a Jesús, es conocer al Padre (Jn 14,6-7); el Padre actúa en Jesús, y el Hijo habita en el seno del Padre (Jn 1,18).

- Según el IV Evangelio, la mayoría del mundo no recibió al Hijo de Dios. Pero aquellos que lo aceptaron -la minoría- son reconocidos como hijos de Dios. El ser humano es Hijo de Dios, no por virtud de su nacimiento, sino porque ha tenido una experiencia personal con el Resucitado. Es imperativo creer que Jesús es el Hijo de Dios para poder alcanzar el estatus de filiación.
- ¿Por qué si el mundo fue obra de Dios Uno y Trino, no reconoce al Hijo? Esta pregunta es difícil de responder, sobre todo cuando la respuesta no tiene sustrato bíblico. Por ejemplo, alguien podría pensar que Jesús no fue aceptado por su origen étnico o estatus social (cf. Is 53,2; Jn 19,23). El problema de esta hipótesis es que aplica criterios modernos para analizar un texto antiguo. La pista para entender por qué el mundo, ni los suyos lo recibieron la encontramos más adelante en el IV Evangelio: “Para quien cree en él no hay juicio. En cambio, el que no cree ya se ha condenado, por el hecho de no creer en el Nombre del Hijo único de Dios. Esto requiere un juicio: la luz vino al mundo, y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz, porque sus obras eran malas” (Jn 3,18-19).
- La mayoría prefiere las tinieblas, eJ169n lugar de la luz, el Señor (Jn 8,12). Pero hay algunos que sí apuestan por la coherencia entre su palabra y su acción. ¡Son los hijos e hijas de Dios! No engendrados de la sangre, ni en la religión, sino por su voluntad para aceptar al Verbo de Dios (v. 13). “Creer” implica aceptar los hechos (Jn 3,16; Sant 2,19), pero también demanda un libre cambio de mentalidad y de conducta. (Jn 3,27; 6,44).
- El Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros. El Prólogo nos da una visión propia del Verbo Encarnado que muestra el amor liberador del Padre. Y eso es algo que el mundo necesita hoy. Una nueva visión, donde la humanidad es divinizada, y la divinidad humanizada. Si Jesús no es el niño de Belén, el hombre de Galilea, el crucificado, no es nuestro Salvador. El Verbo hecho carne camina entre nosotros, haciendo que el Padre se humanice con nosotros. El que se hizo carne y habitó entre nosotros, es la misma Palabra que está en el seno del Padre.

Se dice que Isaac Newton un día estuvo tanto tiempo mirando al sol que se quedó medio ciego. Lo que sea que quería ver, chocaba con el sol... Que la mirada del Verbo impregne nuestras vidas de Dios... “Que donde haya odio, llevemos amor; donde haya ofensa, llevemos perdón; donde haya discordia, llevemos unión; donde haya duda, llevemos la fe; donde haya error, llevemos

la verdad; donde haya desesperación, llevemos alegría; donde haya tinieblas, llevemos la luz” (Francisco de Asís).

Bibliografía de consulta

- Aguirre, R. (2010), *Las comunidades joánicas: un largo recorrido en dos generaciones*. Así empezó el cristianismo. Editorial Verbo Divino: Estella.
- _____ (2011), *Así empezó el cristianismo*, Editorial Verbo Divino: Estella.
- Baena, G. (2011), *Fenomenología de la revelación*. Editorial Verbo Divino: Estella.
- Barriocanal. J. L. (2009), *Jesús el nuevo Moisés en el evangelio de Juan*. Estudios bíblicos Vol. 67, Cuaderno 3, pp. 417-444.
- Barreto, J. (1980), *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan*. Ediciones Cristiandad: Madrid.
- Boismard, M.E. (1970), *El prólogo de San Juan*. Ediciones Fax: Madrid.
- Brown, R. (1983), *La comunidad del discípulo amado*. Estudio de eclesiología juánica. Ediciones Sígueme: Salamanca.
- Cardona Ramírez, H. (2012), *El Hijo único del Padre nos ha hecho la exégesis (Juan 1,18): unas consideraciones a propósito de la Verbum Domini*. Revista Cuestiones Teológicas, Vol. 39, No. 92 (julio - diciembre, 2012).
- Corbí, M. y Barcena H. (2010), *Jesús de Nazareth, el mito y el sabio*, una lectura del evangelio de Juan desde una espiritualidad laica y desde el sufismo, Ediciones VERLOC: Barcelona.
- Fuller, R. (1979), *Fundamentos de cristología neotestamentaria*, Ediciones Cristiandad: Madrid.
- García-Moreno A. (2001), *Jesús el nazareno, el rey de los judíos*. Estudio de eclesiología joánica. Ediciones de la Universidad de Navarra: Pamplona.
- Hübner, H. (1996), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Volumen I. Ediciones Sígueme: Salamanca.
- Konigs, J. (2005), *O evangelho segundo Joao. Amor e fidelidade*. Loyola: São Paulo.
- Mena López, M. (2014), *Cuerpo y espiritualidad: Para una comprensión del cuerpo de Jesús en el Prólogo de Juan*, SIWO' Volumen 8, Número 1.
- Moloney, F. (2005), *El evangelio de San Juan*. Editorial Verbo Divino: Estella.
- Richard, P. (1994), *Claves para una relectura histórica y liberadora* (Cuarto Evangelio y cartas). RIBLA # 17, pp. 7-34.
- Rivas, H. (2006), *El evangelio de San Juan*. Ediciones San Benito: Buenos Aires.
- Rodríguez Ruiz, M. (2018), *La cristología del prólogo de san Juan en la investigación joánica más reciente*. FORTVNATAE, N° 28 (2017-2018), pp. 315-351. Benediktbeuern (Alemania).

Van Tilborg, S. (2005), *El evangelio de San Juan*. Editorial Verbo Divino: Estella.

VV.AA. *Judaizantes*. *Enciclopedia Católica Omnia Docet Per Omnia*. En línea: <https://ec.aciprensa.com/wiki/Judaizantes> Acceso: 13 de julio de 2024.

José Guerra Carrasco

O “Sexto Marido” da Mulher Samaritana De onde vem e quem é o Jesus que seguimos?

*The Samaritan Woman’s “Sixth Husband”
Where does the Jesus we follow come from, and who is He?*

Resumo

O artigo explora as dimensões teológicas e históricas do Evangelho de João, destacando o contexto final de sua redação e implicações para a compreensão religiosa contemporânea, desafiando interpretações cristãs exclusivistas tradicionais. O Evangelho de João é apresentado como paradoxal, com vários versículos promovendo o ecumenismo, mas também contendo passagens usadas para apoiar intolerância e exclusivismo cristão. Historicamente, o cristianismo passou de uma fé perseguida para uma religião oficial imperial que se impôs violentamente sobre outras culturas, e nessa imposição versículos do evangelho de João tiveram e têm papel destacado. A comunidade joanina, que compôs o Evangelho, era pequena, diversa, marginalizada e perseguida, mas enfatizava a inclusão e o amor. O autor contrasta essa abertura com práticas restritivas de outras comunidades da época, e defende que a partir de suas origens diversas e das perseguições que sofria a comunidade joanina desenvolveu uma sensibilidade aguda e crítica à religião oficial tanto do judaísmo, como do império romano. Mostra isso numa interpretação singular do “sexto marido” da mulher samaritana, e defende uma releitura decolonial do Evangelho de João que rejeite interpretações exclusivistas e imperialistas, promovendo o amor como o verdadeiro caminho para Deus.

Palavras-chave: Evangelho de João; violência em nome de Deus; religião oficial; mulher samaritana; decolonização do cristianismo.

Abstract

This article explores the theological and historical dimensions of the Gospel of John, highlighting the final context of its writing and implications for contemporary religious understanding, challenging traditional exclusivist Christian interpretations. The Gospel of John is presented as paradoxical, with several verses promoting ecumenism, but also containing passages used to support Christian intolerance and exclusivism. Historically, Christianity went from being a persecuted faith to an official imperial religion that was violently imposed on other cultures, and verses from the

¹ Professor aposentado do Programa de Pós-graduação em Teologia da PUCPR – Pontifícia Universidade Católica do Paraná (sul do Brasil), assessor do CEBI – Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos, e do Centro Bíblico Verbo, de São Paulo. (luizdietrich@gmail.com)

Gospel of John played and continue to play a prominent role in this imposition. The Johannine community, which composed the Gospel, was small, diverse, marginalized, and persecuted, but emphasized inclusion and love. The author contrasts this openness with the restrictive practices of other communities of the time and argues that, based on its diverse origins and the persecution it suffered, the Johannine community developed a keen and critical sensitivity to the official religion of both Judaism and the Roman Empire. He shows this in a unique interpretation of the Samaritan woman's "sixth husband" and advocates a decolonial reinterpretation of the Gospel of John that rejects exclusivist and imperialist interpretations, promoting love as the true path to God.

Keywords: Gospel of John; violence in the name of God; official religion; Samaritan woman; decolonization of Christianity.

Introdução

O evangelho de João é um evangelho envolto em paradoxos. Por um lado, nele encontramos um dos versículos mais lembrados quando falamos sobre ecumenismo, que é aquela parte da oração de Jesus em que ele ora *"para que todos sejam um, como tu, Pai estás em mim e eu em ti; para que também eles estejam em nós, a fim de que o mundo acredite que tu me enviaste"* (17,21)². Mas por outro, o evangelho de João, com seu estilo dualista, é também o Evangelho que fornece a maior parte das citações que sustentam as perspectivas cristãs exclusivistas, isto é, citações que, segundo as interpretações mais tradicionais, afirmam que a única religião verdadeira é o cristianismo.

Todas e todos conhecemos muito bem estes versículos:

1,18 *"Ninguém jamais viu a Deus; mas o Filho único, que está junto do Pai, o revelou a nós."*

3,13-18 *"E ninguém subiu ao céu, a não ser aquele que desceu do céu; o Filho do Homem...para que todo aquele que nele acreditar tenha a vida eterna. Quem acredita nele não é julgado; quem não acredita já está julgado, porque não acreditou no nome do Filho único de Deus."*

3,35-36 *"O Pai ama o Filho e lhe entregou nas mãos todas as coisas. Aquele que acredita no Filho, possui a vida eterna. Quem rejeita o Filho não verá a vida; pelo contrário, a ira de Deus permanece sobre ele."*

6,35/48-53 *"Então Jesus lhes disse: Eu sou o pão da vida....se vocês não comem a carne do Filho do Homem e não bebem do seu sangue, não têm a vida em vocês."*

8,12 *"Eu sou a luz do mundo."*

10,30 *"Eu e o Pai somos um."*

11,25 *"Eu sou a ressurreição."*

² Todas as citações bíblicas, salvo indicação em contrário, forma retiradas da Bíblia Pastoral, São Paulo: Paulus, 2014.

E assim, mesmo nesse rápido passeio pelas páginas do evangelho, que certamente deixou de fora ainda muitos outros aspectos que sustentam as perspectivas exclusivistas, somos levados àquela que é a mais famosa dessas frases, e talvez a mais usada para referendar a compreensão exclusivista do cristianismo como a única religião verdadeira, sendo um dos principais suportes para o monoteísmo cristão: *“E disse-lhes Jesus: Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vem ao Pai, a não ser por mim.”* (14,6).

Talvez não precisemos de muito esforço para lembrar, na história, quantas vezes essa perspectiva foi usada para impor o cristianismo a pessoas e povos de outras religiões. Quanto as outras religiões foram discriminadas, menosprezadas, depreciadas e até demonizadas, sob o impulso desse versículo? Quantas mortes marcam a história do cristianismo!

Perseguidos e martirizados tornam-se perseguidores e martirizadores: perversão hermenêutica.

No começo, algumas décadas depois da morte de Jesus, eram as seguidoras e seguidores de Jesus que enfrentavam punições e perseguições devido a divergências e conflitos com alguns membros e lideranças das sinagogas, e eram perseguidas e martirizadas por autoridades do império greco-romano por resistirem e se confessarem adeptas de uma “religião ilícita”. Mas depois da vitória de Constantino, em 313 d.C., com o Édito de Milão, Constantino retira a proibição ao cristianismo, que passa a ser incluído na lista das “religiões lícitas”. Em 325 Constantino convoca o Concílio de Niceia. Esse Concílio junta as igrejas cristãs do império e inicia-se a definição das doutrinas cristãs, a partir do credo que emanou deste concílio. No ano 380 o imperador Teodósio I, através do Édito de Tessalônica declarou que todos as pessoas do império deveriam seguir a fé cristã como estabelecida no credo nicênico, consolidando a Igreja como instituição estatal e decretando o cristianismo como religião oficial do império romano (Richard, 2009, pp. 317-333).

Com isto uma das várias versões dos cristianismos originários (Ver RIBLA No. 22 e 29) deixa de ser considerado “religião ilícita”, proibida, e passa a ser a religião do império, religião obrigatória para todos os povos sob domínio romano. E este cristianismo assumido pelo império romano é imposto à força para todos os povos integrados ao império. Com isto, estes povos tiveram seus templos destruídos, seus Deuses e Deusas declarados inexistentes e proibidos, e as pessoas que insistiam em seus cultos tradicionais eram mortas em nome do crescimento deste cristianismo empoderado pelos objetivos, instituições e, principalmente, com as armas do império romano.

O exército e as armas que antes matavam os cristãos, agora matavam quem negava tornar-se cristã e cristão segundo o império romano cristão. E matava-se em nome de Jesus Cristo, em nome da religião que era considerada a única religião verdadeira e capaz de salvar. Matava-se para impor uma religião para salvar os “pagãos e idólatras” de seus erros e pecados. O que al-

guns podiam e podem até pensar ser uma forma de amor pelas vítimas. Na sua convicção matava-se para salvar da morte eterna. Esse processo configura uma perversão hermenêutica. Os textos violentos da Bíblia, que condenam à morte e a destruição de todos os que não adoram Javé, são usados para legitimar essas violências, e dessa forma coloca-se na boca de Jesus a teologia das pessoas que condenaram Jesus à prisão, tortura e morte na cruz.

Evangelho de João escrito por uma comunidade perseguida

O evangelho de João, no entanto foi finalizado muito antes disso, por volta do ano 100 d.C., por uma comunidade pequena e pobre, que sofria exclusão, perseguição e muitas violências. As comunidades joaninas e sua forma de compreender o cristianismo, como uma comunidade de irmãos que viviam o amor, nunca teve vida fácil no império. O versículo de João 16,2: “*Vão excluir vocês das sinagogas. E vai chegar a hora quando alguém matando vocês, julgará estar prestando culto a Deus*”, descreve o contexto em que a redação final do evangelho acontece. Fala do martírio sofrido por homens e mulheres das comunidades joaninas no final do primeiro século (BROWN, 1983, p. 67). Porém, paradoxalmente pode também ser usado para descrever a morte de homens e mulheres que, a partir do estabelecimento do cristianismo como religião oficial do império romano, resistiam à imposição e insistiam no culto a seus Deuses e Deusas tradicionais. Os partidários do império romano-cristão, que os matavam, também julgavam estar realizando um ato de culto agradável ao Deus Único, o Deus Trindade, ao Deus do cristianismo oficial.

É um paradoxo atrás do outro. Pois no evangelho de João também encontramos outro daqueles versículos que são dos mais citados da Bíblia, um dos que certamente figuram entre os nossos preferidos. Refiro-me àquele em que a comunidade Joanina nos mostra Jesus falando de sua missão, dizendo que aqueles que haviam vindo antes dele, foram “*ladrões e salteadores*” (Jo 10,8), e que ele, como o bom pastor, veio para que todos “*tenham vida e a tenham em abundância*”. Contrapunha sua missão à do “*ladrao que vem só para matar, roubar e destruir*”.

É muito significativo que esta teologia de defesa e promoção da vida nos tenha sido legada por uma comunidade que sofria violências e martírio. Como vimos acima, a redação final do Evangelho aconteceu no contexto descrito em Jo 16,2, marcado pela expulsão das sinagogas e da pena de morte, imposta tanto diretamente por grupos judeus mais exaltados, como através da denúncia ao império romano (BROWN, 1983, p. 43-44. Homens, mulheres e crianças destas comunidades estavam sofrendo esse martírio.

É duro perceber que um evangelho com este conteúdo, escrito por uma comunidade perseguida e martirizada, seja posteriormente usado para legitimar intolerâncias e perseguições e até mesmo o martírio. Mas mesmo aqueles gru-

pos judeus que martirizavam as comunidades joaninas – do mesmo modo como farão séculos mais tarde os grupos do cristianismo oficial do império romano – promovem antes uma hierarquização hermenêutica, em que suas teologias, suas doutrinas, suas concepções de Deus, valem mais do que a vida humana. Assim, aqueles que com violência impõem uma religião, podem pensar que estão fazendo um bem, por exemplo, “salvando da ignorância, da apostasia, da heresia ou do pecado e da perdição eterna” esses povos dominados, dando-lhes “acesso à vida eterna”. Nesse sentido, até a morte de alguns podia ser considerada um preço pequeno, frente a tais recompensas. Suas doutrinas e teologias valem mais do que a vida.

Essa intolerância violenta, no entanto, contrasta fortemente com a abertura e o “ecumenismo” das comunidades joaninas. Que reunia em seu interior muitos grupos de diferentes origens e espiritualidades.

Comunidades abertas e acolhedoras

Dentre a pluralidade de formas de entender o seguimento e viver a mensagem de Jesus que marcaram as comunidades do movimento pós-pascal de Jesus (cf. RIBLA No. 22 e 29, que tratam dos “Cristianismos originários”), as comunidades joaninas são as mais abertas e acolhedoras. Diferentemente, por exemplo das comunidades que se expressam no evangelho de Mateus, que explicitamente excluem os gentios e os samaritanos, que apresentam Jesus explicitamente ordenando: “Não tomem o caminho dos gentios e não entrem nas cidades de samaritanos” (Mt 10,5), e duas vezes restringindo sua missão somente “às ovelhas perdidas da casa de Israel” (Mt 10,6 e 15,24). As comunidades mateanas também não recebem e excluem os gentios. Mateus 18,17 excluem os gentios, juntamente com os publicanos. Essa comunidade somente aceita gentios que se convertem ao judaísmo. Nesse sentido se pode dizer que Mateus é o evangelho dos chamados “judaizantes” que se opunham à abertura de Paulo. Isso é perceptível nas “correções” restritivas que a comunidade de Mateus faz sobre a tradição da mulher siro-fenícia, recebida do evangelho de Marcos:

Mc 7,24-30	Mt 15,21-28
Jesus atravessa a fronteira e entra em uma casa	Jesus vai para a região fronteira com Tiro e Sidônia, mas é a mulher cananéia que atravessa a fronteira
No território de Tiro	
A mulher grega, siro-fenícia, atira-se aos pés de Jesus e pedia que Jesus expulsasse o demônio de sua filha	A mulher chama Jesus de “Senhor, Filho de Davi”, e pede que Jesus tenha piedade e liberte sua filha

Jesus lhe diz: “Deixe que primeiro os filhos fiquem saciados. Porque não fica bem tirar o pão dos filhos e jogá-los aos cachorrinhos”	Jesus diz: “Eu fui enviado somente às ovelhas perdidas da casa de Israel”
	A mulher insiste: “Senhor, socorre-me”
	Jesus lhe responde: “não fica bem tirar o pão dos filhos e jogá-los aos cachorrinhos”
A mulher responde a Jesus: “Senhor, também os cachorrinhos, debaixo da mesa, comem das migalhas das crianças.”	A mulher contrapõe: “É verdade, Senhor. Mas também os cachorrinhos comem das migalhas que caem das mesas de seus donos.”
Jesus, convencido por ela, a atende “por causa” da sua palavra, da sua argumentação.	Finalmente, Jesus a atende por causa da “grande fé” demonstrada por ela.

Desse modo podemos ver que, de acordo com as modificações realizadas na narrativa, a comunidade de Mateus transformou a mulher siro-fenícia em uma prosélita, ou convertida ao judaísmo, na medida coloca em sua boca uma afirmação de fé claramente judaica: ela dirige-se a Jesus como “Senhor, Filho de Davi”, e ao final, a narrativa mateana deixa claro que ela é atendida por sua fé. Isso mostra que a comunidade de Mateus aceita estrangeiras e estrangeiros, desde que estes se convertam antes ao judaísmo. Essa característica se verifica também na genealogia de Jesus apresentada em Mateus.

Na lista de mulheres ali apresentadas, exceto Maria, todas são mulheres estrangeiras que deixaram seus povos, sua cultura e religião para associar-se ao povo de Israel: Tamar (Mt 1,3; cfe. Gn 38,6), provavelmente uma mulher cananeia que entrará na família de Judá; Raab (Mt 1,5; cfe. Js 2,1-22) uma cananeia que habitava em Jericó, acolheu, protegeu, orientou e fez um pacto com os espiões dos israelitas colaborando com eles na invasão de Jericó e conquista de Canaã, tendo posteriormente sua família anexada ao povo de Israel; Rute (Mt 1,5, cfe. Rt 1,1-22) a nora moabita da belemita Noemi, que paradigmaticamente expressa sua adesão dizendo: “O seu povo será meu povo, e o seu Deus será o meu Deus” (Rt 1,16); e por fim, “a mulher de Urias”, (Mt 1,6, cfe. 2Sm 11,1-27), referindo-se à Betsabeia, esposa de Urias, o heteu, que foi integrada ao harém de Davi. As comunidades que nos legaram o evangelho de Mateus, portanto, são comunidades bastante restritivas e fechadas.

As comunidades joaninas, ao contrário, são abertas e acolhem dentro de si uma diversidade muito grande.

- a) No evangelho de João Jesus escolhe seus primeiros discípulos de dentro do movimento de João Batista (Jo 1,35-42). Os primeiros membros da comunidade vieram do grupo de João Batista. Essa origem deve ser

tomada em consideração, pois é um grupo que está descontente com o judaísmo oficial e tradicional, e segue uma linha profética.

- b) Galileus (Jo 1,44-46). De uma região desprezada pela elite de Jerusalém, eram considerados, impuros e rebeldes. Sofrendo o peso da dominação esperavam um Messias como um libertador para salvar Israel.
- c) Samaritanos. O evangelho de João é o único que relata que um expressivo grupo de samaritanos acreditou em Jesus (4,39-42). É também somente nesse evangelho que Jesus é chamado de “samaritano”, e não reage (Jo 8,48). Isso revela uma das acusações feitas à comunidade joanina, certamente porque incluía pessoas e elementos da espiritualidade samaritana.
- d) Certamente também havia judeus, que inclusive foram expulsos das sinagogas (Jo 9,34) por verem em Jesus o Messias Salvador (Jo 1,39; 11,27).
- e) Essa diversidade incluía também gregos, estrangeiros, como integrantes das comunidades joaninas (Jo 7,35; 12,20)
- f) Essa comunidade bem diferente das comunidades judaicas tradicionais, diferenciava-se também por ter liderança de mulheres. Há uma presença forte de mulheres protagonistas nas comunidades joaninas: Maria, a mãe de Jesus, a Samaritana, Marta, Maria e Maria Madalena. (CBV, 2015, p. 17-18).

Essas características certamente desafiavam o judaísmo tradicional e também algumas comunidades de seguidores e seguidoras de Jesus, como as comunidades apostólicas que se referenciavam em Pedro, e que estão representadas pelo evangelho de Mateus.

A grande preocupação de João é fazer a interlocução com as variações do judaísmo, exatamente porque os cristãos estão vivendo a briga da expulsão da sinagoga [...] Por isso o Evangelho tentará mostrar a organicidade com o judaísmo, sem deixar de mostrar que é radicalmente novo com a experiência de Jesus. (Cardoso, 2016, p. 44)

E pagaram um preço alto por ser assim.

Na perseguição, persistir no amor

As comunidades joaninas experimentaram algo que as comunidades que nos legaram os evangelhos sinóticos provavelmente não experimentaram, ou experimentaram somente fases iniciais, com menor intensidade: a expulsão das sinagogas (9,34-35; 12,42; 16,2) o que certamente era feito de modo a dar visibilidade pública para o desligamento, pois a pertença tinha valor jurídico. O

desligamento de uma “religião lícita” – o judaísmo – acarretava a perda dos “privilégios” conquistados pelos judeus junto ao império romano.

Os judeus organizados a partir das sinagogas conquistaram o direito de se reunir, de manter uma caixa comum e de ter propriedades. Eram dispensados de prestar culto às divindades do império romano, tinham o direito de observar o sábado, de praticar seu culto e a sua Lei, participavam, se necessário, do exército romano, mas em batalhões somente de judeus. Cada Sinagoga tinha suas regras administrativas, estabelecia locais para o estudo, culto e sepultamentos; oferecia ajuda aos indigentes e mantinha tribunais para julgar disputas entre judeus.” (CBV, 2000, p. 13)

Com seus nomes cortados das listas de membros das Sinagogas os homens, mulheres e crianças destas comunidades estavam sujeitos a perseguições tanto em nome do Deus Judeu, como em nome do Deus do império romano. A elite judaica que decidiu pela expulsão e que os persegue, são “os judeus” mencionados em João, e as perseguições e violências que sofrem após a expulsão configuram o que o evangelho de João chama de “o mundo” (Richard, 1994, pp. 24 e 25; Cardoso, 2016, p. 63). Muitos eram mortos nessas perseguições. João é o evangelho que mais vezes nos apresenta Jesus, ou algum de seus seguidores e seguidoras, ou outra pessoa, sendo ameaçado de morte: 5,16-18; 7,1.19.25; 8,37.40.59; 10,31-33.39; 11,50.53; querem matar a mulher acusada de adultério (8,2-11); e matar também a Lázaro, que Jesus havia ressuscitado (12,10); cf. Mc 3,6; 11,8 e 14,1; Mt 2,13; 10,28; 12,14; 13,31; Lc 12,4 e 19,47.

Nesse sentido, cresce de importância e significado a discussão que a comunidade joanina nos apresenta no capítulo 8, a respeito de matar em nome da fé, em nome de uma religião. Pois no Evangelho de João, como também nos sinóticos, Jesus, e também outras pessoas, são ameaçadas de morte não por estarem fazendo o mal ou estarem ameaçando a vida de alguém. São ameaçadas de morte simplesmente por falarem de Deus de modo diferente, em contradição com as doutrinas de algumas lideranças judaicas, ou das cidades Greco-romanas. Na maioria das cenas, o quarto evangelho, como os outros fazem muitas vezes também, coloca Jesus no lugar da comunidade. As discussões, acusações, perseguições e ameaças que os evangelhos mostram como sendo protagonizadas por Jesus, na verdade estão sendo protagonizadas pelas comunidades, e representam, na maioria dos casos, muito mais contexto das comunidades que produzem os evangelhos do que o de Jesus. E a comunidade joanina nos apresenta, na resposta de Jesus (8,37-47), a afirmação de que o religioso/ou religiosa que mata alguém em nome de Deus, não segue a Deus e sim ao Diabo, é “*filho do Diabo*” que “*foi homicida desde o começo*”, que tem como característica própria falar a mentira, “*porque é mentiroso e pai da mentira*” (8,44 e também 1Jo 3,10.15; 4,20). E, portanto, não fala a verdade, não está com a verdade, conceito que está na intrigante frase sobre adorar a Deus em “*espírito e verdade*”.

É bem possível que o fato de as comunidades joaninas estarem sendo mortas em nome de concepções oficiais de Deus, por monoteístas judeus e por adoradores do Deus imperador e dos deuses do império, tenha fornecido critérios para a reflexão sobre as teologias e as espiritualidades que legitimavam essas práticas. E isto deve ter auxiliado as comunidades joaninas a superarem as cristologias fundamentadas nessas tradições e avançarem na afirmação da divindade de Jesus (1,1; 20,28). A partir disso colocam na boca de Jesus a expressão “*Eu Sou*” (6,35.48.51; 8,12.24.28.58; 10,7.9.11.14; 11,25; 13,19; 14,6; 15,1; 18,5.6) com a qual Javé revela o seu nome a Moisés (Ex 3,6), e afirmam a pré-existência de Jesus como Deus (1,1.15.30; 8,58), o que caracteriza o quarto evangelho, que nisto se distancia bastante dos evangelhos sinóticos. Com isto, esta comunidade está instituindo Jesus, não somente como uma pessoa que por seu viver nos revela o rosto de Deus (1,18; 8,19; 10,30; 14,7-11; 17,21-22), mas como o próprio Deus (18,5-6; 20,28).

Jesus revela o rosto de Deus como amor

Mas então, qual era a característica de Jesus, que levou as comunidades joaninas a rejeitarem os Deuses daqueles que os matavam e afirmar que Jesus era/é Deus? Apesar de provir das comunidades neotestamentárias que enfrentaram maior violência, este é o Evangelho que mais nos estimula à vivência do amor. E não nos fala do amor como substantivo abstrato, mas do amor como verbo, como prática. Nos outros evangelhos este verbo aparece cinco vezes no “sermão da montanha” (5,43.44.46[2x]; 6,24) e mais três vezes no restante do evangelho de Mateus (19,19; 22,37.39); no evangelho de Marcos aparece cinco vezes: uma em 10,21 e quatro vezes na apresentação do mandamento de amar a Deus e amar ao próximo como a si mesmo como a prática que supera “*a todos os holocaustos e sacrifícios*” (12,30.31.33[2x]); e em Lucas ocorre 6 vezes no “sermão da planície” (6,27.32[4x].35) e mais seis vezes no restante do evangelho (7,5.42.47[2x]; 10,27; 11,43; 16,13).

No evangelho de João, o amor está presente em todos os aspectos:

- A missão de Jesus é lida como sendo expressão do amor de Deus (3,16);
- Acolher e praticar as palavras de Jesus é ter o amor de Deus (5,42);
- Quem é filho e filha de Deus ama a Jesus e pratica as suas palavras (8,42);
- O Pai ama a Jesus porque ele dá a sua vida pelas suas ovelhas (10,11.15.17);
- Jesus amava Marta, Maria e Lázaro (11,3.5.36);
- A obra de Jesus foi amar aos seus e “*amou-os até o fim*” (13,1). Por isso ele nos dá um “*mandamento novo: que vos ameis uns aos outros assim como eu vos amei*”, e a vivência das relações de amor é apre-

sentada como a marca daqueles que seguem a Jesus (13,34-35; 15,12-13.17);

- Quem ama a Jesus, guarda (põe em prática) as suas palavras e torna-se morada de Jesus e do Pai (14,23);
- Jesus é a verdadeira videira, revela o núcleo sagrado da fé de Israel, e este núcleo é a prática do amor, e não do legalismo e do ritualismo (15,1-17);
- Define a missão de Jesus como “*Eu lhes dei a conhecer o teu nome... a fim de que o amor com que me amaste esteja neles e eu neles.*” (17,26)

Tendo a compreensão de Jesus como expressão do amor de Deus, a comunidade Joanina também revela sua compreensão de Deus como Amor (cf. 1Jo 4,7-10). Por isso, pode apresentar Jesus como a verdadeira videira (15,1-17), isto é a verdade, a essência do judaísmo. Mas pode também apresentá-lo como a verdade e a essência da forma de cristianismo nascente na comunidade joanina. Assim, pode em seguida apresentar a oração pela unidade: “*a fim de que todos sejam um. Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste. Eu lhes dei a glória que me deste, para que sejam um como nós somos um, para que sejam perfeitos na unidade e para que o mundo reconheça que me enviaste e os amaste como amaste a mim. Pai, aqueles que me deste quero que, onde eu estiver, também eles estejam comigo, para que contemplem a minha glória, que me deste, porque me amaste antes da fundação do mundo. Pai justo, o mundo não te conheceu, mas eu te conheci e estes reconheceram que tu me enviaste. Eu lhes dei a conhecer o teu nome e lhes darei a conhecê-lo ainda mais, a fim de que o amor com que me amaste esteja neles e eu neles.*” (17,21-26) Podemos ver isso também em 1Jo 4,11-21.

A comunidade joanina formada por muitos grupos marginalizados com posturas críticas ao templo e a muitas das práticas e concepções tradicionais, “percebem nessas mediações histórico-políticas do judaísmo uma incapacidade de responder” (CARDOSO, 2016, p. 63) aos desafios políticos e teológicos de sua experiência de vida. E, além disso, quando as mediações oficiais levam às mesmas práticas de violência e intolerância dos impérios, essas mediações revelam seu esgotamento e erro. Por isso afirmam “Nem em Samaria, nem em Jerusalém”, e que para eles agora a adoração deve ser “em espírito e verdade”. Essa postura abre novas perspectivas.

Descolonizar o Evangelho de João, decolonizar o cristianismo

Isto nos abre uma possibilidade de compreender o Evangelho de João de modo distinto das perspectivas tradicionais, exclusivistas, que se fundamentam em cristologias posteriores, estabelecidas como religião oficial do império romano, das correntes cristãs que ao longo dos três primeiros séculos foram se

amoldando ao *modus vivendi* imperial, produzindo um cristianismo adaptado às hierarquias entre dominadores e dominados, ricos e pobres, senhores e escravos, homens e mulheres.

Essas foram também as perspectivas dos cristianismos que embasavam os projetos de dominação e colonização dos portugueses e espanhóis que chegaram à África e depois à América Latina, e também dos impérios que colonizaram a América do Norte. Se, porém, voltarmos mais atrás na história, poderemos ver que os países que estão na origem desses impérios europeus, também receberam formas de cristianismo ligadas ao poder. O cristianismo que se implantou nesses países foi principalmente a forma de cristianismo codificada a partir da aliança com o império romano. Isto é, a destruição dos templos e das culturas locais, a demonização das Deusas e Deuses e a proibição das religiões nativas, e a imposição do cristianismo, que os impérios europeus promoveram na África, e nas Américas, foi o que também eles sofreram na carne quando o império romano impôs a eles o cristianismo monoteísta como religião oficial.

É necessário rever o quanto essas perspectivas estão entranhadas em nossa formação e espiritualidade cristãs. Elas tornam-se especialmente visíveis quando formas de nossos cristianismos se defrontam com as religiões dos povos originários da África e das Américas. Quantos de nós, em nome de nossa fé cristã, ainda repetimos diversas formas de subjugação e de condenação das Deusas, dos Deuses e das religiões dos povos originários? Como explicar ainda hoje os ataques aos terreiros de Candomblé e Umbanda, e os grandes esforços para a catequização dos “povos indígenas”, senão pela persistência de perspectivas que chegaram aqui nos barcos dos colonizadores?

Descolonizar a Bíblia e nossa compreensão dela

O processo é complexo. Perspectivas colonialistas e de dominação, legitimadas por formas religiosas aliadas ao poder do Estado, não estão somente nas mediações histórico-políticas que trouxeram a Bíblia e o cristianismo para estas partes do globo terrestre, mas estão também dentro da própria Bíblia, no ambiente onde ela se desenvolveu e nas teologias e nas espiritualidades que ela contém.

Numa rápida retrospectiva, poderemos assinalar diversos momentos em que a promiscuidade da associação entre religião e poder evidenciou-se em atos de violência feitas em nome de Deus:

- a) O Farisaísmo rabínico, que, reunido em Jâmnia, a partir de ± 85 d.C., como centro de poder reconhecido pelo império romano, começa a perseguir e estabelecer punições com açoites, morte (Mc 13,9-13; Mt 10,28; 23,34-38), ou prisão (Lc 21,12) e até a expulsão (Jo 9,22.34; 16,2) de judeus que fundamentam sua prática e sua fé no Jesus Messias.

- b) O Sinédrio judaico, que, reunido em Jerusalém ± 33 d.C., decidiu a crucificação de Jesus de Nazaré, possivelmente com medo de serem acusados de complacência perante adversários do império (Mc 15,2-3; Jo 11,45-54).
- c) O povo judeu, liderado pelos Macabeus, venceu uma longa guerra (167-142 a.C.) contra os reis Selêucidas que queriam proibir a religião judaica e impor o modo de vida grego aos judeus (1Mc 1,41-61; 2Mc 4,7-20), e foi vencedor. E os sucessores dos Macabeus, a dinastia dos Hasmoneus, teve as mãos livres para agir principalmente no vácuo de poder entre a morte do rei Selêucida Antíoco VII, ± 129 a.C., e o ano 63 a.C., quando Pompeu anexou a Síria e a Judéia ao império romano. Nesse intervalo, principalmente durante o governo do sumo sacerdote e rei João Hircano I, em 134-104 a.C., e no de Alexandre Janeu, seu sucessor, a vontade de expansão territorial e os métodos planejados de imperialismo político dos chefes Hasmoneus levou-os a muitas guerras. A maior parte delas terminou com a conversão forçada dos vencidos e muitas vezes com extermínios que lembravam a prática do ‘anátema’ atribuído a Josué. João Hircano destruiu o templo do monte Garizín (Jo 4,20) e a cidade helenizada de Samaria e reduziu seus habitantes a escravos. Os Idumeus (Edomitas) e os Itureus da Galiléia foram obrigados a se circuncidarem. A Peréia, conquistada por Alexandre Janeu, foi forçada a se judaizar. E a cidade de Pela foi destruída, porque seus habitantes se recusaram a adotar as práticas judaicas. (ver Marques, 2022, pp. 304-305).
- d) Pouco antes disso, o grupo hegemônico na reconstrução de Jerusalém, comandados pelo sacerdote Esdras, na Judéia, ± 400 a.C., impôs a perspectiva monoteísta para toda a história de Israel (Ne 9,6-37), estabeleceu e canonizou a Torá/Pentateuco como Lei do único Deus e do rei (Esd 7,25-26, cf. 6,11-12), principalmente na perspectiva da lei do puro e do impuro (Lv 4,27-7,38), e patrocinou com ela a expulsão das mulheres. Se esse movimento já fora iniciado por Neemias, para excluir de Israel “*todo elemento estrangeiro*” (Ne 13,1-3.23-30), em Esdras isso se fará para “*purificar a raça/linhagem santa*”. Tudo, sempre apregoado e feito em nome de Deus.
- e) Retrocedendo ainda um pouco mais, chegamos ao rei Josias, que, a partir de Judá ± 620 ac., ocupou militarmente as terras do reino do Norte (Israel) e destruiu todos os seus lugares de culto, banuiu seus Deuses e Deusas, matou os sacerdotes que se opunham, e obrigou todo o povo da Samaria e de Israel, e também de todas as regiões de Judá, a sacrificarem somente em Jerusalém e somente a Javé, conforme os padrões ditados pelos sacerdotes de Jerusalém. Com violência

estabeleceu a monolatria, impondo para todas e todos o culto somente a Javé e somente em Jerusalém (2Rs 22,1-23,30).

- f) Raízes para essas práticas violentas em nome de Deus são fornecidas pelo estabelecimento de uma religião oficial, que nada mais é do que uma religião a serviço do rei e de seus interesses. É uma religião de legitimação do poder. Esta começará talvez já com as ações religiosas de Saul (1Sm 13,9; 14,31-35; 15,21), mas principalmente com Davi, ao levar a Arca para Jerusalém (2Sm 6), e se tornará mais manifesta com a construção do Templo por Salomão (1Rs 5,15-9,25). Seguirá com os reis sucessores no Sul e com os reis de Israel no norte, onde governarão várias dinastias que terão como Deuses oficiais diversos Deuses. No início, na dinastia de Jeroboão, adotam Elohim (1Rs 12,28); depois, na dinastia de Amri, constroem Samaria e adotam Baal como o Deus oficial (1Rs 16,29-32). A casa de Amri será massacrada por Jeú, incentivado pelo profeta Eliseu, e a dinastia de Jeú terá Javé como Deus oficial (1Rs 10,28-30).
- g) Observa-se assim que a corrente oficial da religião de Israel, antes e depois do exílio, insere-se em uma longa tradição de formas religiosas de legitimação do poder, existentes não somente entre os reis cananeus, mas também entre os faraós do Egito... e muitos outros.

Mas Jesus, e a comunidade joanina, certamente não entendia a religião nessa perspectiva. Nem a comunidade joanina com todos os grupos marginalizados que nela se reuniam. É isto que podemos ver nas diversas discussões entre Jesus – representando a comunidade joanina – e as autoridades judaicas, que nos são apresentadas no quarto evangelho. Ressaltamos a discussão no capítulo 8, mas esses aspectos aparecem muito fortemente na já exaustivamente estudada passagem do diálogo de Jesus com a samaritana, onde se encontra a expressão adorar a Deus “*em espírito e verdade*”. Acho que agora já temos condições de aprofundar o significado desta expressão.

Se Jesus não segue a linha das religiões oficiais, colocadas a serviço dos poderosos, qual é a religião de Jesus? Em que fontes de espiritualidade ele bebe? A comunidade joanina com sua origem plural e diversificada nos oferece vários indicativos a respeito.

Jesus afasta-se da religião legitimadora do poder

Jesus bebe de uma fonte mais profunda. A comunidade joanina, defrontando-se com a violência promovida e patrocinada pelas religiões judaica e romana oficiais, está apta a fazer a memória desses processos e contrapor o culto oficial a outro tipo de culto, o culto a Deus “*em espírito e verdade*”. Resgatam o coração libertador da religião.

Isso fica claro no diálogo com a samaritana, na parte em que ela constata que Jesus é um “*profeta*” (4,19). Ela chega a essa conclusão depois que Jesus pede que ela busque o seu marido e ela responde que não tem marido. Com base nessa resposta, Jesus começa a falar sobre a religião da Samaria. Normalmente compreendemos a questão dos *cinco maridos* como sendo uma provável referência ao conjunto das divindades trazidas para a Samaria pelos exilados, provenientes de cinco regiões diferentes, que foram assentados em Samaria pelo império Assírio (2Rs 17,24). Mas em sua resposta Jesus também diz a ela que “*e aquele (marido) que você tem agora não é seu marido*” (Jo 4,18). É depois dessa afirmação que a mulher samaritana começa a ver Jesus como profeta. O que ela percebeu na fala de Jesus, que a levou a classificá-lo como “profeta”? Provavelmente percebeu que Jesus tinha uma compreensão de Deus diferente da compreensão tradicional. Se os “*maridos*” referem-se aos Deuses, então a frase “*e aquele que você tem agora não é seu*”, refere-se ao Deus que era adorado pelo povo da Samaria. Esse Deus não era dos samaritanos, não era da mulher, porque era o Deus do templo de Jerusalém, que, como vimos acima, lhes fora imposto pelo sumo sacerdote e rei João Hircano, por volta do ano 128 a.C. O “sexto marido” é o Deus definido, centralizado e controlado pelo templo de Jerusalém. O Deus oficial do Judaísmo. Os samaritanos, especialmente sua elite lutavam para refazer seu lugar de poder, o templo do monte Garizim.

É dentro desse quadro que precisamos interpretar o que significa adorar a Deus “*em espírito e verdade*”. De forma negativa, seria não o adorar na perspectiva das religiões oficiais, religiões mais preocupadas em legitimar o poder e as estruturas e hierarquias políticas, sociais e religiosas. De forma positiva, é adorar a Deus de maneira coerente com as experiências libertadoras que deram origem à religião, o Espírito do Deus da Vida. No Evangelho de João, que tanto acentua a prática do amor, fato que será fortemente corroborado pela Primeira Carta joanina (cf. 1Jo 4,7-21), significa adorar a Deus como amor, praticando o amor, pois *Deus é amor* (1Jo 4,8.16). E é com base nessa confissão, que ocupa o centro dos escritos joaninos, que podemos estabelecer perspectivas de leitura isentas do espírito colonialista, dominador, que prevalece em muitas leituras bíblicas e práticas cristãs.

Creio que foram as perspectivas oficiais, colonialistas e imperialistas, ainda presentes em nossa espiritualidade, que nos levaram a interpretar Jo 14,6: “*E disse-lhes Jesus: Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vem ao Pai a não ser por mim*”, num sentido exclusivista. Uma releitura deste versículo deveria considerar seriamente que, no contexto em que a comunidade joanina está afirmando isso, não havia ainda “igreja” como nós entendemos hoje, nem cristianismo como uma religião estruturada separadamente do judaísmo. Portanto, certamente não seremos fiéis à compreensão da comunidade Joanina, e talvez nem à de Jesus, ao interpretarmos que Jesus, o “eu” do versículo, refira-se a uma igreja, como querem as leituras mais conservadoras, e nem que se refira

ao cristianismo como única religião verdadeira, como pensam algumas pessoas mais ecumênicas. Essas leituras acima de tudo são feitas do ponto de vista das instituições mediadoras.

Penso que, no contexto, que está repleto de afirmações sobre o amor e o amor de Deus por nós, o Evangelho de João – e também a Primeira carta de João – crê que Jesus veio nos revelar que *Deus é amor* (1Jo 4,8.14). Isto é, Jesus veio resgatar esse núcleo sagrado do judaísmo, núcleo esse que corria o risco de ficar soterrado sob a grande carga de legalismos, ritualismos e legitimação da concentração de poder e de riqueza que sobressaía no judaísmo oficial. Com suas palavras e com sua vida, Jesus anunciou que Deus é amor, e foi coerente com isso até o fim (Jo 13,1). Procurou mostrar de diversas formas que Deus não é um conjunto de leis, Deus não é um conjunto de rituais, Deus não é uma igreja, Deus não é nem sequer uma religião: Deus é amor. Esta fé, crer que Deus é amor, e viver de maneira coerente com ela, é que é “o caminho, a verdade e a vida”. Somente se chega a Deus pelo amor.

Para seguir avançando...

Uma releitura em perspectiva ecumênica e inter-religiosa, uma teologia pluralista, e sobretudo uma leitura decolonial, vai então superar as práticas colonialistas e imperialistas, e saberá reconhecer que em todas as religiões existe um núcleo sagrado direcionado à prática do amor. Esse núcleo confere igual dignidade às religiões de todos os povos. Mas também dentro de todos os povos e suas religiões existem práticas que representam a negação do amor. Essas práticas, sim, devem ser combatidas e se possível eliminadas. A promoção do amor não somente dentro do cristianismo, mas também dentro das demais religiões, é a missão da pessoa e das comunidades que seguem a Jesus: “*Nisto reconhece-rão todos que sois meus discípulos: se tiverdes amor uns pelos outros*” (13,35). E Jesus reforça isso em suas palavras de despedida: “*Eu lhes dei a conhecer o teu nome e lhes darei a conhecê-lo ainda mais, a fim de que o amor com que me amaste esteja neles e eu neles.*” (17,26).

Esse é o Evangelho, a boa notícia, que a comunidade Joanina nos apresenta: “Deus é amor”. E a evangelização consiste em fazer crescer o amor, dentro do cristianismo e dentro da imensa diversidade religiosa que marca as culturas humanas, que essa evangelização reconhecerá como mais uma expressão do incomensurável amor de Deus, que nos fez a cada um e a cada uma – e de cada ser vivo – uma experiência de vida única, inigualável e irrepetível. Que Jesus nos acompanhe por esse caminho, que é verdade e vida, e nos ensine a verdadeiramente a adorar a Deus “*em espírito e verdade*”.

Referências bibliográficas

- Brown, Raymond (1983). *A comunidade do discípulo amado*. São Paulo: Paulus.
- Cardoso, Nancy (2016). *Hermenêutica Bíblica a partir do Evangelho de João*. Transcrição das palestras proferidas no Simpósio Bíblico 23-25 de maio de 2016. Florianópolis: FACASC – Faculdade Católica de Santa Catarina.
- CBV – Centro Bíblico Verbo (2000). *Da comunidade nasce a nova vida. Evangelho de João: roteiros e subsídios para encontros*. São Paulo: Paulus.
- CBV – Centro Bíblico Verbo (2015). *Permaneçei no meu amor para dar muitos frutos (15,9-9). Entendendo o Evangelho de João*. São Paulo: Paulus.
- Marques, Maria Antônia. *Uma breve história do Período Helenístico*. In: NAKANOSE, Shigeyuki; DIETRICH, Luiz José (orgs.); KAEFER, José Ademar; FRIZZO, Antônio Carlos; MARQUES, Maria Antônia. “Uma história de Israel. Leitura crítica da Bíblia e arqueologia” (2022). São Paulo: Paulus, pp. 271-341.
- Richard, Pablo. *Chaves para uma re-leitura histórica e libertadora (Quarto Evangelho e Cartas)*. Em RIBLA, “A tradição do discípulo amado. Quarto evangelho e cartas de João”. No. 17, 1994.
- _____ (2009). *Memória del “Movimiento histórico de Jesus”*. Desde sus orígenes (año 30) hasta la crisis del Sacro Imperio Romano Cristiano (siglos IV y V). San Jose, Costa Rica: DEI.

Luiz José Dietrich

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 filóso-

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. Artemisa 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 Artemisa de Éfeso, cuya copia del siglo II a.C. se encuentra en el Museo Arqueológico de Nápoli, 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 Artemisa 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 Eróstrato, 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, catequeses, fiestas, etc. Acuñaado 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 misteriosa. Podría ser este el significado de la expresión de Tácito, cuando define la nueva secta como “funesta superstición” (*exitiabilis superstitio*, 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 quemaran 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 Antipas, 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 correa 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 legitima, 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). Después 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* (שָׁמְרִים), 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” (יָסַד *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 sábadó 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” (Schia-vo, 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 sociais e econômicos para a compreensão 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

El Evangelio (Libro) de las señales

The Gospel (Book) of Signs

Resumen

En el presente artículo se revisa el libro de las Señales, que narra siete señales milagrosas realizadas por Jesús y escritas para que los discípulos crean en Él como el enviado y Mesías que hace presente la gloria de Dios y que les otorga vida plena, como una de las fuentes que se usaron para la redacción final del Evangelio de Juan. A dichas narraciones, ediciones posteriores agregaron la idea de que Jesús es el *logos* preexistente que demuestra que Dios está en medio de la comunidad, realizando señales para mostrar que camina con sus seguidores. Este libro hoy nos sigue diciendo que, a través de las muestras solidarias y las acciones de apoyo en la comunidad y sociedad, Dios nos continúa mostrando que está en medio de nosotros, acompañando nuestro caminar.

Palabras clave: Señal; Logos; Gloria; Compartir; Vida.

Abstract

This article reviews the Book of Signs, which narrates seven miraculous signs performed by Jesus and written so that the disciples would believe in Him as the one sent and as the Messiah who makes present the glory of God and grants them full life, as one of the sources used for the final writing of the Gospel of John. To these narrations, later editions added the idea that Jesus is the pre-existent *logos* that shows that God is in the midst of the community, performing signs to show that He walks with His followers. This book today continues to tell us that, through signs of solidarity and actions of support in the community and society, God continues to show us that he is in our midst, accompanying us on our journey.

Keywords: Sign; Logos; Glory; Share; Life.

Introducción

El Cuarto Evangelio tuvo una formación paulatina que se fue enriqueciendo, además de con las fuentes primarias, con añadiduras y reelaboraciones que se realizaron con el paso del tiempo. De lo primero que se tiene registro es

¹ Moisés Pérez Espino es profesor del Seminario Luterano Augsburgiano y de la Comunidad Teológica de México desde el año 2000. Es Licenciado en Teología en el SEMLA, Maestro en Ciencias Bíblicas por la Comunidad Teológica de México y D-min. Doctorado en Ministerios por Lutheran School of Theology at Chicago. Correo electrónico: moisesperez@semla.org

de una colección de narraciones básicas, que fueron alteradas cuando se les unió la colección de señales milagrosas de Jesús, que, a su vez, estas fueron complementadas con algunas tradiciones sueltas (Vidal, 1997, p. 18).

Con respecto a la colección de señales milagrosas, que sirvieron de fuente para parte del cuarto Evangelio (Vidal, 1997, p. 17), se narran siete historias de señales y un final, hoy ubicado en el capítulo 20:30 y 31, que dice:

Jesús hizo muchas otras señales milagrosas delante de sus discípulos, las cuales no están escritas en este libro. Pero éstas se han escrito para que ustedes crean que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengan vida por medio de él².

Estos versículos son toda una declaración que pone sobre la mesa el objetivo de las señales: que los discípulos crean en Jesús como el enviado de Dios, y que quien crea en Él pueda tener una vida digna (Vidal, 1997, p. 230).

En el Cuarto Evangelio, tal y como se tiene hoy, las siete señales se ubican entre su segundo y décimo primer capítulo. Comienzan con la conversión del agua en vino, en Caná de Galilea, y terminan con la resurrección de Lázaro, en Betania. En medio de estas dos, se inscriben otras señales como la sanidad del hijo de un funcionario, la multiplicación de los panes y los peces para alimentar a más de 5000 personas, la caminata de Jesús sobre el mar, entre otras.

Si se sigue la lógica de cómo se transmitió el Evangelio hasta nuestros días, con los agregados del prólogo y el capítulo 21³ (Vidal, 1997, p. 385), se puede entender que Jesús vino para mostrarnos la gloria de Dios. En este sentido, Juan 1:14 -y estas siete señales- tienen la función de explicar y manifestar cómo Jesús, a través de ellas, muestra la gloria de Dios.

En el presente artículo se partirá del significado de las palabras en griego σημεῖον (*semeion*), que significa “signo o señal”, y δόξα (*doxa*), que significa “gloria”, que serán de gran ayuda para entender el propósito del libro de las Señales. Además, se hablará de cada una de ellas y de cómo este libro formó parte del Cuarto Evangelio. Para terminar, se hará una interpretación de cómo las señales tienen un mensaje para las y los creyentes hoy.

1. Preámbulo

σημεῖον. Según el Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, la palabra griega *semeion* significa un signo prodigioso hecho para ser visto y oído (Coenen, 1993, tomo 3, p. 89). En el Cuarto Evangelio se hace referencia escatológica a estas señales, cuya realidad es acentuada y se entiende, al mismo tiempo, como signos que, por encima de lo que ellos representan en sí, remiten a quien las realiza, es decir a Jesús (Coenen, 1993, tomo 3, p. 92).

² Utilizaré en todo el artículo, para citar pasajes de la Biblia, la versión “Dios Habla Hoy” (DHH).

³ La elaboración del cuarto Evangelio fue paulatina. Algunos autores, como VIDAL, calculan un largo proceso que se produjo en el siglo II.

Ahí mismo, se describe a Jesús como Hijo de Dios, como su Ungido, que proporciona la salvación escatológica, la vida plena de la que habla el Cuarto Evangelio.

Como se ve, el significado de la señal va más allá de ella misma y remite a los lectores a quien la realiza, es decir a Jesús. Es importante, aunado a esto, mencionar que el propósito total del Evangelio, como se tiene ahora, es presentar a Jesús como Dios, lo que altera la narración originaria de las señales, es decir la fuente llamada “el Libro de la Señales”, que más tarde quedó como una parte del Cuarto Evangelio.

En una de las últimas reelaboraciones se agregó el prólogo (1:1-18), en el que Jesús no sólo es presentado como enviado de Dios, preexistente, que creó el mundo con Dios, sino como Dios mismo (Vidal, 1997, p. 385). Se unió la idea de presentar a Jesús como Dios, con la idea de *logos* preexistente. No sólo Jesús es Dios, sino es el *Logos* que estaba con Dios cuando creó el mundo. *Logos* tiene varios significados en griego, uno de ellos es palabra⁴ que nos informa que Dios crea el mundo con su Palabra. Y esa palabra se hace humana en Jesús. Es decir, Dios se acercó a la humanidad a través de Jesús y Él, para mostrar que era Dios, realizó las siete señales milagrosas.

Δόξα. La palabra *doxa*, que también procede del griego, tiene un significado doble, uno en el griego clásico y el otro en el griego bíblico. En el griego clásico significa opinión, dignidad o prestigio. Sin embargo, en la Biblia, a partir de la versión de los LXX, el término tomó el sentido de fama, renombre y honor. Dicho cambio ocurrió debido a que esa versión de las Sagradas Escrituras atribuyó a la palabra *doxa* el significado de la palabra hebrea *kabod*, un término que significa majestad u honra, es decir aquel que merece honra por lo que es (Coenen, 1993, tomo 2, p. 227).

En el Nuevo Testamento, el vocablo *doxa* tiene la misma idea que en el Antiguo Testamento: honra, tributar algo por lo que se está haciendo. Sin embargo, en el caso del evangelio de Juan, el uso que se le da es un tanto diferente: es la manifestación de Dios y de su poder en la historia (Coenen, 1993, tomo 2, p. 230).

Para el evangelio de Juan, *doxa* se refiere al poder de Dios y de cómo se manifiesta a lo largo de la historia. En concreto, en el caso que nos ocupa del Libro de las Señales, las siete narraciones de esos hechos portentosos son esas muestras que el autor da para demostrar que la gloria de Dios, su poder, está en la persona de Jesús como su enviado. Así como lo refiere Juan 1,14: *Aquel que es la Palabra se hizo hombre y vivió entre nosotros. Y hemos visto su gloria, la gloria que recibió del Padre, por ser su Hijo único, abundante en amor y verdad.*

⁴ Cf. Génesis 1.

El versículo anterior nos habla de que la palabra creadora, el poder de Dios se hizo carne, se hizo ser humano, en la persona de Jesús y la narración de las siete señales milagrosas son las muestras que lo testifican.

Hablar del significado de *semeion* y *doxa* es importante para entender el propósito por el cual fue elaborado el Libro de las Señales, a saber: el conseguir que se tuviera fe en Jesús como el Hijo de Dios. Las siguientes reelaboraciones agregaron más significados teológicos, ya que, además de Hijo de Dios, Jesús es *logos* preexistente a la creación del mundo y es el mismo Dios (Vidal, 1997, p. 30).

2. El Libro de las Señales

En el Cuarto Evangelio, como lo encontramos hoy, el Libro de las Señales es la primera sección narrativa y se parece a la estructura que usan los Sinópticos, que combinan narración de hechos o señales milagrosas con discursos de Jesús, diálogos y discusiones con las autoridades religiosas judías (Hernández, 2021, p. 2).

Mientras que, por un lado, en los Evangelios Sinópticos las acciones milagrosas de Jesús muestran que Dios envió al Cristo, en el Evangelio de Juan, por el otro, se remarca de manera especial la presencia real de Dios en Cristo. Se tiene la intención de presentar, y las señales son evidencia de eso, que Dios estaba en Cristo, pero también que Cristo, el *logos*, remarcando la preexistencia de Jesús, existía desde antes de la fundación del mundo (Schnackenburg, 1980, tomo I, p. 385).

A lo largo del evangelio hay varios ejemplos que nos hablan de la presencia de Dios en Jesús. Uno de ellos está, por ejemplo, en las palabras de Nicodemo a Jesús en Juan 3:2: *Rabí, sabemos que has venido de parte de Dios como maestro, porque nadie podría hacer estas señales que tú haces si Dios no estuviera con él.*

En este pasaje se aprecia el interés del redactor final del Evangelio: hablar acerca de la preexistencia de Jesús a través de la palabra *logos*. En los Sinópticos, por otro lado, Jesús muestra que Dios está con él, que Jesús es Dios, pero en el Cuarto Evangelio se añade la idea del *logos* preexistente. Es por eso por lo que, en la redacción final, aparece el Prólogo, el himno al *logos*, en Juan 1:1-18, donde se exponen las características cristológicas que hablan de la preexistencia del *logos* y de cómo en Jesús se encarna Dios mismo para mostrar la gloria de Dios, que es su poder.

A lo largo del Libro de las Señales se muestra que Jesús es el *logos* encarnado, que existía desde antes de la fundación del mundo, aspecto que habla de una cristología muy profunda (Vidal, 1997, p. 30).

El libro inicia en el capítulo 2:11 y se prolonga hasta el 11:40. Como se dijo antes, se compone de siete narraciones de hechos portentosos de Jesús,

donde, como también ya se anunció, se tiene la intención de mostrar que Jesús es el Hijo de Dios, para que las personas crean en Él. Y cada una de estas hechos portentosos sirven para demostrar que Dios estaba en Jesús.

Cada uno de los signos son importantes, pues tienen un propósito principal: revelarnos la divinidad de la persona de Jesús (Brown, 1999, p. 327). Pero, además, con las adiciones y revisiones que se hicieron después, se agregaron más propósitos en la narrativa. En varias de ellas, por ejemplo, después de la señal se inicia una discusión teológica que confronta a Jesús con las autoridades religiosas judías. La temática de las discusiones tiene que ver con interpretar tradiciones de la religión judía a las que Jesús les da unas nuevas propuestas que no convencen a sus confrontantes.

Primera señal. En la primera señal Jesús convierte el agua en vino. En Juan 2:1-11 Jesús es invitado a una boda en Caná y, cuando se acaba el vino pide que llenen las tinajas de la purificación con agua que, al ser sacada y servida ya no es eso, sino un buen vino. El punto más importante es que, al final, se dice que los discípulos creyeron en Jesús, más allá de profundizar en si éste tenía el poder sobre los elementos de la naturaleza.

Hay que tener en cuenta el cambio en la interpretación con respecto a la purificación judía. Según el rito, los judíos se lavaban las manos, los pies y el rostro para quitarse cualquier elemento que los hiciera impuros. Considérese que el agua que Jesús transforma en vino estaba destinada a ese ritual que no podía ser llevado a cabo como se debe. Por otro lado, siempre que se habla de vino en el contexto bíblico es con el sentido de gozo, ya que la bendición de Dios está en la cosecha de la uva que se convierte en vino (Zumstain, 2016, tomo I p. 121).

Es sintomático el cambio de la interpretación con respecto a la purificación: cómo la narración nos lleva del agua de la purificación al vino que sigue permitiendo que haya alegría en la fiesta de bodas (Schnackenburg, 1980, tomo I, p. 374).

A partir de esta primera señal, el gozo tiene que ver con la purificación, con la limpieza, no sólo con quitarse el polvo y la suciedad, sino con la capacidad de afrontar la vida con gozo, realizando todas las actividades con alegría, al saberse acompañados por Dios.

Lo relevante de esta primera señal es que Jesús manifestó la gloria de Dios, como *logos* preexistente, y que los discípulos creyeron en Él (Schnackenburg, 1980, tomo I, p. 375), como se narra en Juan 2:11: *Este principio de señales hizo Jesús en Caná de Galilea, y manifestó su gloria; y sus discípulos creyeron en él.*

A partir de ese momento, Jesús es el objeto de la fe de los discípulos, como el enviado de Dios, y, conforme avanza la narración de las señales, los discípulos irán afirmando su divinidad (Millos, 2016, p. 255). Sin embargo, hay un camino por recorrer para llegar hasta ese estadio.

Segunda Señal. La segunda señal la encontramos en la perícopa 4:46-54. En este pasaje se narra cómo Jesús, también en Caná, sana al hijo enfermo de un noble oficial de un rey. El padre, al desesperar por la enfermedad que aqueja a su hijo, acude al nazareno y le ruega que éste sea sanado. Jesús le pide al oficial que regrese a su casa, pues su hijo ha sido sanado. La historia termina cuando el noble regresa a su casa y es informado de que su hijo, como le había dicho Jesús, ha quedado sano. Al oír la feliz noticia y preguntar la hora de en que ocurrió, concluye que es la misma en que Jesús le anunció.

En este relato el que cree es el padre. Él alcanza la fe plena hasta que comprueba la salud de su hijo; esta fe es una que lleva a la vida porque está basada en la señal: Jesús muestra la gloria de Dios actuando aun a distancia. Es decir, además de ver la señal, el padre cree en el anuncio de ésta (Schnackenburg, 1980, tomo I, p. 533).

Las palabras del Maestro, en el versículo 4:48, son interesantes: *“Ustedes creen en Dios si ven señales y prodigios”*. El no creer si no se ve apoya la temática que el redactor del Libro de las Señales trabaja, a saber, que esas señales son la prueba de que Jesús es hijo de Dios y que viene a mostrarnos la vida de Dios (Schnackenburg, 1980, tomo I, p. 533).

Tercera señal. Las siguientes cuatro señales están entre los capítulos 5 y 9, y tienen el objetivo extra de mostrar cómo se inicia el conflicto de Jesús con las autoridades judías, porque muestran que Jesús es más que un profeta e incluso más que Moisés, y por esa razón sus adversarios tienen por primera vez la idea de matarlo (Zumstain, 2016, tomo I p. 223). El Cuarto Evangelio se empeña en argumentar que Jesús es más que los personajes emblemáticos del judaísmo. Por un lado, Moisés representa la *Torah* y Elías a los profetas y, por otro lado, Jesús es el Hijo de Dios y quien realiza las señales, o sea es el mismo Dios en Él.

En el capítulo 5:1-17, como tercera señal, se narra cuando Jesús va al estanque de Bethesda, donde se congregaban muchos enfermos. Ahí, cuando un ángel movía el agua, el primer enfermo que entraba, del gran número que había cerca del estanque, era completamente sanado. Entre ellos, se enumera a un paralítico que, por lo mismo de su enfermedad, llevaba mucho tiempo sin que él mismo o algún otro lo pudiera meter en el agua.

Jesús le ordena que se levante y que se vaya a su casa. El prodigio de esta señal es que el hombre caminó sin haber entrado al estanque. Sin resultar algo fuera de lo común, el acto provoca una gran controversia entre los judíos -situación similar a las discusiones que se manifiestan en los Sinópticos- por ser llevado a cabo en el día de reposo, y porque quien había estado toda la vida paralítico ahora trabajaba al cargar su lecho.

¿Jesús debe trabajar o no el sábado? ¿es lícito hacer el bien o el mal en día de reposo? La respuesta que Jesús mismo da se encuentra en el versículo 5:17: *Mi Padre nunca deja de trabajar, ni yo tampoco*. Si pudiéramos parafrasear

sus propias palabras, escucharíamos algo como “no es que yo esté trabajando o infringiendo la ley, es Dios mismo quien en día de reposo hace el bien; es el mismo Dios quien realiza la señal”.

Toda la discusión teológica gira en torno a la autoridad del Hijo y al hecho de que Dios mismo sea quien trabaja. Esto provoca una crisis con los judíos y, además, la señal sirve para que el hombre que había estado paralítico crea en Jesús (Zumstain, 2016 tomo I, p. 240). Mientras que, por un lado, a los judíos les importa que se esté infringiendo la Ley, a Jesús, por el otro, le importa la sanidad del hombre que había sido paralítico. El trabajo de sanidad de Jesús molesta mucho a los judíos, porque no sólo trabaja en sábado, sino porque que dice que Dios es su Padre y esto lo hace igual a Dios (Jn 5:18)⁵.

Cuarta señal. El capítulo 6:1-17 contiene una narración cuyo contenido también aparece en los Evangelios Sinópticos: la alimentación de los más de 5000 personas. La novedad que aporta el Cuarto Evangelio es que se habla de la participación de un niño que ofrece los cinco panes y dos peces que llevaba consigo. Con ellos Jesús alimenta a la multitud y, además, sobra. Este hecho portentoso hace que toda la multitud crea en Él como el Hijo de Dios.

En el versículo 6:14 se dice que los que fueron alimentados, al ver la señal, expresan: *Verdaderamente este es el profeta que había de venir*. Contestándose, así, la pregunta teológica de quién es Jesús.

Esta señal alimenta las controversias entre judíos y, no bastando, en los versículos siguientes se da otra discusión que pone en relieve la gloria de Jesús: se dice que él es más que el maná que comieron en el desierto, pronuncia el “Yo soy el pan de vida”, y se declara el verdadero enviado de Dios que vino a dar vida. Algunos autores relacionan estas palabras con la comida eucarística, el cuerpo y la sangre de Jesús, que son alimento que da vida eterna (Schnackenburg, 1980, tomo II, p. 98).

El propósito de la señal de que creyeran en Jesús como enviado de Dios se cumple en los que son alimentados ya que ellos entienden que él es más que un profeta. No obstante, los judíos siguen cuestionando las señales y, en narraciones siguientes, discuten con él acerca de temas fundamentales para su fe.

Quinta señal. En medio de la discusión teológica acerca del verdadero pan del cielo, se enmarca la siguiente señal en el capítulo 6:16-21, historia que comparten los Sinópticos (con sus particularidades): Jesús, al cruzar un lago, agitado por un gran viento que soplaba desde el capítulo 16, para alcanzar a sus discípulos que se habían ido al otro lado, camina sobre las aguas. Los discípulos, obviamente, se asustan pero él les dice “Yo soy, no tengan miedo” (Jn 6:20)⁶.

En Juan ningún discípulo quiere intentar caminar en el agua. Preguntarse el por qué es clave. Quizá la respuesta se encuentre en la atención que el cuarto evangelista le pone a destacar lo avanzado del día, es decir que había tinieblas,

⁵ Juan 5:18.

⁶ Juan 6:20.

lo que sumado al fuerte viento ayuda a comprender el miedo de los discípulos (Schnackenburg, 1980, tomo II, p. 52). El terror de los vientos y lo avanzado de la noche, sumado a ver a un ser humano caminando sobre las aguas, magnifica el temor que los discípulos experimentan.

En la respuesta de Jesús se pueden apreciar reminiscencias del Antiguo Testamento en el significado del nombre de Yahvé⁷: *Yo soy el que soy yo, soy el que estoy siendo* (López Pago, 1998, p. 6). El evangelista pone en boca de Jesús lo que dice: “Yo soy el Dios de sus padres, quien te da el ser y la vida; soy el poder de Dios encarnado y estoy aquí”. Este “Yo soy” no es parte de los siete que tiene Juan, aquí sólo es dado para confirmar que el mismo Dios, a través de Jesús, está con ellos y, al pronunciarlo, el miedo de los discípulos desaparece (Schnackenburg, 1980, tomo II, p. 53). El versículo 6:20 nos dice que los discípulos creyeron que Jesús era Él y con gusto lo dejaron subir a la barca.

Después se produce una discusión teológica acerca del verdadero maná: ³²*Jesús les contestó: Les aseguro que no fue Moisés quien les dio a ustedes el pan del cielo, sino que mi Padre es quien les da el verdadero pan del cielo.*

³³*Porque el pan que Dios da es el que ha bajado del cielo y da vida al mundo.*

El verdadero maná es Jesús que viene de Dios y regresará con Él. Jesús va y viene con su Padre, a lo que se le llama cristología alta. En los estudios de teología se habla de un Jesús que baja de los cielos y que regresa a ellos, aspecto habla de un Jesús muy divino.

La discusión continúa hasta el final del capítulo, en 6:51, donde dice: *Yo soy el pan vivo que descendió del cielo. Si alguno come de este pan, vivirá para siempre; y el pan que yo daré es mi carne, la cual daré por la vida del mundo.*

La señal de la multiplicación de los panes y los peces, que suscitó una discusión con los judíos, lleva a Jesús a pronunciar su primer Yo soy⁸, y en esta ocasión pone de relieve que Dios lo envió para darles vida eterna y llevarlos a Dios. Los adversarios rechazan este mensaje y discuten entre sí.

Para los llamados judíos⁹, la obediencia de la *Torah* los llevaba a Dios, pero Jesús enseña que Él ha sido enviado por Dios para dar vida y que quien está en comunión con Él, está con Dios.

El autor de esta narración, como la conocemos hoy, hace que el propósito del Libro de las Señales se cumpla, pues Jesús muestra la gloria de Dios, porque está con Él y a través de las discusiones con los judíos pone en relieve que en Jesús y su actua está la gloria de Dios y la nueva vida que ofrece. El narrador presenta una reinterpretación cristológica: Jesús es Dios y viene a dar verdadera vida (Zumstain, 2016, tomo I p. 306).

⁷ Éxodo 3:14.

⁸ En el Cuarto Evangelio Jesús habla de sí mismo a través de la frase “Yo soy”.

⁹ El texto no aclara si son autoridades religiosas o personas sin ningún cargo religioso, pero se da entender que son afines a la religión judía.

Sexta señal. Esta penúltima señal se encuentra en el capítulo 9:1-41. Es la narración de cómo Jesús cura a un ciego de nacimiento, una historia muy interesante ya que hay varias cuestiones teológicas que tienen que ver con el pensamiento judío y que aquí son debatidas por la acción y las palabras de Jesús.

Más allá del hecho portentoso de sanar a un hombre que había nacido ciego y darle por primera vez la vista, este hecho provoca un diálogo teológico con los discípulos, ya que existía una ley muy importante en la *Torah*, la ley de retribución, ubicada al final del libro de Deuteronomio¹⁰, donde se bendice la obediencia a la Ley y se maldice la desobediencia a la misma.

A partir de esta Ley, el pueblo judío interpretó el exilio como castigo divino, por no haber obedecido a Dios. Con el surgimiento del judaísmo como religión, tras el regreso del exilio, los sacerdotes estaban acostumbrados a pensar que el exilio y la pérdida de la tierra eran consecuencia de la desobediencia a la Ley, por lo que tenían toda la intención de cumplirla para que no les volviera a suceder nada parecido (Zumstein, 2016, tomo I, p. 412).

En el siglo I de nuestra era, los sacerdotes judíos interpretaban la pobreza y la enfermedad como castigos divinos. En este caso, Jesús respondió a la pregunta de sus discípulos, a saber, quién había pecado si él o sus padres para que naciera ciego, diciendo: *Ni él pecó, ni sus padres, lo que le sucede, es para que la gloria de Dios se manifieste*. Esto para que el poder y la presencia de Dios se hagan patentes en la vida del enfermo¹¹.

Esta declaración de Jesús, en esta parte del relato, cumple con el propósito del evangelio que es mostrarnos que Jesús, con su actuar, hace presente a Dios. Jesús ofrece otra interpretación a la enfermedad y a la ley de la retribución: lo malo que nos sucede no es un castigo de Dios, sino la posibilidad de que sintamos la presencia de Dios en nuestras vidas.

A partir de la señal milagrosa, la narración se convierte en una serie de interrogatorios de parte de los sacerdotes, dirigidos primero al que había sido ciego, acerca de cómo obtuvo la sanidad, y luego les preguntan a sus padres, los que responden que fue Jesús quien lo sanó. Al final, los sacerdotes expulsan al que había sido ciego de la sinagoga y, al salir vuelve a encontrarse con Jesús y cree en él.

Tras esto, los judíos dialogan con Jesús y, al oírle decir que vino para que los ciegos vieran, le preguntan que si cree que ellos son ciegos, a lo que Él responde que sí, porque creen que ven.

El prólogo del evangelio dice en el versículo 1:10: *Aquel que es la Palabra estaba en el mundo; y, aunque Dios hizo el mundo por medio de él, los que son del mundo no lo reconocieron*. Es decir, los judíos rechazaron la luz. Jesús, por su parte, les dice: *ustedes están ciegos porque si creyeran no tendrían*

¹⁰ Deuteronomio 28.

¹¹ Juan 9:3.

pecado, pero como dicen que ven, su pecado se manifiesta (Zumstain, 2016, tomo 1, p. 412).

Esta señal milagrosa hace que el que había sido ciego crea, pero también les dice a los discípulos que algunos de los judíos rechazaron la luz de la vida. Las posturas de Jesús y de los judíos son irreconciliables, mientras que él actuaba para testimoniar su unión con Dios, ocupándose de los mas necesitados, para los judíos Jesús no obedecía la ley, por eso lo rechazaban (Barreto, 1997, p. 45).

Séptima señal. La última señal milagrosa se encuentra en el capítulo 11 y es, como ya se dijo, la resurrección de Lázaro. Esta señal tiene que ver con una familia con la que Jesús comparte una relación muy especial. Jesús habla con Marta y María, las dos hermanas de Lázaro, quien ha muerto. Por un lado, se tiene la hermosa confesión de fe de Marta y, por otro, Jesús dialoga con ella sobre la resurrección. En ese diálogo, él hace una declaración: *Yo soy la resurrección y la vida, el que cree en mí, aunque esté muerto vivirá*¹².

La última señal es una gran muestra de la gloria de Dios, ya que Jesús trae de nuevo a la vida a Lázaro, mostrando que él da vida incluso después de la muerte. El maestro excluye la muerte en esta sentencia pues Él es dador y restaurador de vida (Schnackenburg, 1980, tomo II, p. 410).

Esta señal sirve para que unos judíos crean en Jesús como hijo de Dios, pero, al mismo tiempo, otros no creen y se lo cuentan a los fariseos y saduceos. Esto provoca que las autoridades religiosas judías rechacen a Jesús.

Al final de la narración del capítulo 11 esta historia, con la que se cierra el Libro de las Señales, dice que los judíos no creen y, al mismo tiempo, esa es una de las causas por las que quieren matar a Jesús, alegando que hace muchas señales y por eso la gente cree en él: *Entonces los principales sacerdotes y los fariseos reunieron al concilio, y dijeron: ¿Qué haremos? ¡Este hombre está haciendo muchas señales!*¹³.

3. Aprendizajes del Libro de las Señales

Los redactores finales del Cuarto Evangelio muestran con estas señales que Jesús es Dios encarnado y que es el poder de Dios hecho ser humano.

En cada una de estas señales Jesús se presenta como Dios mismo, que se acerca a la humanidad para mostrar su poder, amor y presencia, y para liberar a los seres humanos de sus historias de abatimiento y darles esperanza. Es por eso por lo que restaura a los enfermos o alimenta a las multitudes, pues con estas señales Jesús les dice: Dios está con ustedes, no se sientan desechados, les da amor y aliento (Doigou, 2009, p. 16).

Además, el propósito es mostrar que Jesús es el Hijo de Dios y que viene a traer vida en abundancia a quienes creen en Él. La orientación del llamado

¹² Juan 11:25

¹³ Juan 11:47

Libro de las Señales es cristológica, ya que deja por sentado el poder de Dios en Jesús en cada uno de los actos milagrosos (Guijarro, 2013, p. 20).

El Libro de las Señales termina con la narración de la resurrección de Lázaro y las palabras finales del libro eran las que hoy se encuentran en el capítulo 20:30-31³⁰: *Jesús hizo muchas otras señales milagrosas delante de sus discípulos, las cuales no están escritas en este libro*³¹. *Pero éstas se han escrito para que ustedes crean que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengan vida por medio de él.* Estas palabras eran suficientes para que los discípulos, aquellos que anduvieron con él en su vida, y para que todas las personas que creyeran en el testimonio de ellos tuvieran fe en el Hijo de Dios, así como para que siguieran creyendo cada vez que lo leían o escuchaban (Vidal, 2016, p. 231).

Ahora bien, en una reelaboración posterior, los escritores añadieron la idea de que Jesús no solamente es Hijo de Dios, sino que también es el *logos*. Podemos relacionar al *logos* con la Sabiduría de Dios y, como lo hacían algunos grupos judíos del Siglo I, con la Ley o *Torah*¹⁴ (Vidal, 2016, p. 30).

El capítulo 1:1-3 dice: *En el principio ya existía la Palabra. La Palabra estaba con Dios, y Dios mismo era la Palabra. La Palabra estaba en el principio con Dios. Por ella fueron hechas todas las cosas. Sin ella nada fue hecho de lo que ha sido hecho.* Y, más adelante, el versículo 14 del capítulo: *Y la Palabra se hizo carne, y habitó entre nosotros, y vimos su gloria (la gloria que corresponde al unigénito del Padre), llena de gracia y de verdad.*

Jesús es el *logos* preexistente, es un emisario divino, es la sabiduría encarnada, es la Ley de Dios humanizada, es la Palabra de Dios hecha ser humano. Es el *logos* creador y *logos* revelador, enviado para mostrarnos a Dios (Vidal, 2016, p. 386).

Quienes realizaron esa reelaboración usaron las siete señales para comprobarlo. Después, unieron el Libro de las Señales con el así llamado Libro de la Pasión. Precisamente la última señal, la resurrección de Lázaro, es la que da pie a que aprehendan a Jesús, y se inicia así su pasión, muerte y resurrección.

Conclusión. América Latina en tiempos de globalización y fundamentalismos

Al igual que Jesús vivimos en tiempos de una religión muy fundamentalista y de gobiernos que no piensan en el bienestar de los seres humanos, sino sólo en el respeto y el cumplimiento de las leyes, de las formas, sin mostrar interés por la vida de los habitantes de ningún país.

Es así que para las personas y organizaciones defensoras de los derechos humanos, es cada vez más difícil trabajar, ya que hay una oposición constante

¹⁴ El testimonio más importante de la relación Sabiduría - Ley de Dios es la obra de Filón de Alejandría, quien floreció entre siglo I a.C. y el I d.C.

a sus acciones y, además, los sistemas que van en contra del bienestar de todas las personas, el bienestar de todas las mujeres y los hombres, se ponen a la defensiva.

Incluso dentro de la misma Iglesia hay interpretaciones muy fundamentalistas de los textos bíblicos que van en contra de la vida misma. Es más, establecen niveles entre seres humanos, pues argumentan que los mejores son quienes creen en lo correcto y los peores son quienes no creen en lo correcto. Pero, me pregunto sinceramente: ¿qué es lo correcto y qué es lo incorrecto?

Así se van creando diferentes grupos de seres humanos, los que merecen beneficios y aquellos que no. Y poco a poco se va dando una argumentación para justificar las decisiones en contra de quienes se considera que no merecen la vida.

El Libro de las Señales toma hoy una relevancia muy importante ya que, como revelador de la gloria de Dios, Jesús se puede hacer presente a través de todas y todos los que creemos en él para compartirlo a través de acciones que otorguen vida a las personas que hoy están siendo rechazadas y vistas como ciudadanos de segunda o de tercera clase.

Hoy, por ejemplo, al seguir los textos revisados, se puede vivir con gozo a pesar de las crisis económicas y del cambio climático, convirtiendo la poca agua que hay en un gozo que acompañe los caminos de quienes transitan por América Latina.

Además, los enfermos pueden saber que la gloria de Dios les dice que pueden salir adelante gracias a la compañía, el testimonio y el apoyo de quienes creen en Jesús. Hoy podemos darle fuerzas al débil, al cansado, al que no quiere caminar, al que ha perdido la esperanza. Podemos encarnar a Jesús en nuestro actuar y decirles que no están solos, que la solidaridad, el apoyo y la compañía de las y los cristianos que estamos a favor de la vida, pueden hacer diferente la situación que viven.

Así mismo, el día de hoy, en medio de una profunda crisis económica, existen personas, como antaño, que no tienen para comer. La solidaridad de las señales que hizo Jesús nos recuerda que podemos compartir nuestras ollas solidarias para que todas y todos comamos gracias a la generosidad, como la del niño del texto bíblico.

En la actualidad podemos abrir nuevos horizontes a quienes han perdido totalmente el rumbo, decirles a quienes, por el cambio climático o por la falta de trabajo, deciden migrar: “Mientras pases por mi país la gloria de Dios se manifiesta en la comida, en la cama y en la ropa que te pueda brindar”.

En estos días en los que los rumores de guerra atemorizan a cientos de personas y les llenan de pavor ante la muerte, los testimonios con acciones concretas de quienes seguimos a Jesús, les dirán que el “Yo Soy” está con ellos, con todo su amor, para disipar sus temores.

Para todas las personas que hoy no ven, ya que no tienen horizontes de

esperanza, las señales de Jesús tienen un mensaje de rumbo y metas. El apoyo y la acogida de las y los creyentes les darán visión y les mostrarán nuevos caminos de certidumbre y de seguridad.

En estos tiempos de muerte, el actuar de Jesús en favor de la vida, nos puede llevar a mostrar que hay esperanza, que se puede creer en el Dios que se encarna, que quiere caminar entre nosotros para que ayudemos a quien lo necesita, para hacernos solidarios y acompañar en los caminos difíciles que hoy recorreremos como humanidad.

El Libro de las Señales da paso al Libro de la Pasión, incluso el que Jesús haya hecho tantas señales de que Dios actuando estaba con él, hace que las autoridades judías decidan terminar con su vida. Sin embargo, la reacción de autoridades, como la de los judíos, no debe darnos miedo a quienes somos cristianas y cristianos, que vamos a favor de la vida; al contrario, debe recordarnos que Dios va con nosotros y se hace presente para que más personas sepan que no van solos, que quienes creemos en Cristo encarnamos a Jesús para que siga actuando y mostrando la gloria de Dios en nuestros tiempos.

Referencias Bibliográficas

- Barreto, J., *Señales y discernimiento en el Evangelio de Juan*. Revista Latinoamericana de Teología, No. 40. pp. 41-59, 1997.
- Brown, R. (1999). *El Evangelio según San Juan I-XII*. Madrid: Cristiandad.
- Doigou, D. (2009). *Los signos de Jesús en el Evangelio de Juan*. Bilbao: Desclée de Browuer.
- Coenen, L. et. al. (1994). *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Volúmenes II, III y IV. Salamanca: Sígueme.
- Guijarro Oporto, S. *El Impulso Creativo de la memoria de Jesús en la Tradición Joanica*. Revista Bíblica, No. 75, pp. 17-28.
- Hernández Valencia, J. (2021). *El Libro De Los Signos (Jn 1,19-12,50). Aproximación a algunas de sus líneas de investigación*. Franciscanum, No. 63, 175, pp. 1-28.
- López Pego, A. (1998). *Sobre el origen de los Teónimos Yah y Yahvé*. Estudios Bíblicos, No. 56, pp. 5-39.
- Millos Pérez, S. (2016). *Comentario Exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento: Juan*. Barcelona: CLIE.
- Schnackenburg, R. (1980). *El evangelio según san Juan*. Tomos I y II. Barcelona: Herder.
- Vidal, S. (2016). *Los escritos originales de la Comunidad del discípulo amigo de Jesús*. Salamanca: Sígueme.
- Zumstain, J. (2016). *El Evangelio según san Juan*, tomo I. Salamanca: Sígueme.

Los Signos del Reino de Dios en Juan

The Signs of The Kingdom Of God In John

Resumen

El evangelio de Juan es uno de los textos que tiene una gran riqueza teológica con respecto a Jesús como Hijo de Dios y rey. Una de las particularidades del texto es la presentación del género literario discurso, usado en las obras del tiempo de Juan. Con dicha referencia, nos acercamos a la lectura de una de estas grandes disertaciones, el capítulo tres. Exponemos desde un acercamiento centrado en el texto, los signos lingüísticos presentes en el diálogo entre Jesús y Nicodemo poniendo énfasis en el significado de las palabras nacer de nuevo, ver, entrar y creer, términos en relación con el mensaje del reino de Dios, de esta manera se presenta una hermenéutica de la perspectiva de Juan sobre el reino de Dios, su relevancia para nuestro tiempo y contexto particular.

Palabras claves: Signos; Reino de Dios; Nacer de nuevo; Fe.

Abstract

The Gospel of John is one of the texts that has a great theological richness regarding Jesus as Son of God and king. One of the particularities of the text is the presentation of the literary genre discourse, used in the works of John's time. With this reference, we approach the reading of one of these great dissertations, chapter three. We expose from an approach centered on the text, the linguistic signs present in the dialogue between Jesus and Nicodemus, emphasizing the meaning of the words born again, see, enter and believe, terms in relation to the message of the kingdom of God, in this way a hermeneutics of John's perspective on the kingdom of God is presented, its relevance for our time and particular context.

Keywords: Signs; Kingdom of God; Born again; Faith.

Introducción

Época de democracia, de liberalismo económico y desarrollo del capitalismo -pero también de su contraparte el marxismo-, la razón, el progreso y la ciencia, el ansia por clasificar el mundo y jerarquizarlo. A la vez también el colonialismo y la esclavitud entre otros aspectos sociales que surgen en el devenir

¹ Biblista mexicana. Magister en Teología, profesora de Idiomas bíblicos en Semisud, Universidad Teológica del Caribe en Puerto Rico y Sociedades Bíblicas Unidas. Educadora y Ministra exhortadora de la Iglesia de Dios Misión Mundial.

histórico ha ocasionado la muy nombrada postmodernidad. En el tema de la fe también se ha afectado, la desconfianza querer obtener respuestas a la gravedad de la situación social, económica, política, panorama que invita a releer las promesas y palabras de Jesús con respecto a su reinado como la petición de Mateo; Venga tu reino! (Mt 6:9) y la definición que Pablo presenta “porque el reino de Dios no consiste en comida ni bebida sino en justicia y paz” (Ro 14:17).

El tema del reino² aún no se agota debido a que es un aspecto central en la predicación de Jesucristo, en la Biblia, en la vida cristiana y misión de la Iglesia. Los abordajes que se siguen realizando contribuyen para comprender el significado que Jesús comunicó en relación con su contexto. Los Evangelios sinópticos muestran la enseñanza de Jesús dada a través de parábolas que hablan de una manera intensa sobre la llegada del reino y su influencia de este acontecimiento tanto en las personas como en su realidad. Por eso, los milagros de curación, expulsión de demonios, perdón para los pecadores, inclusión y aceptación para los despreciados son señales que acompañan la predicación del reino.

Ahora bien, el evangelio de Juan presenta el tema del reino desde una dimensión distinta a la de sus compañeros Marcos, Mateo y Lucas; Juan presenta a Jesús como el que *es*, habla del evangelio sobre Jesús de Nazaret (Tragan, Perroni, 2017, p. 14), sus acciones son evidencia de su condición cristológica. Sobre todo, en la hora de la pasión, él asume personalmente la función real.

El cuarto evangelio solo menciona dos veces la expresión “reino de los cielos”, esto no quiere decir que la realidad del reino este ausente. Más bien, resalta otros términos que indican esa realeza de Dios. Alguna de las razones de la omisión de la frase, se deba a que el ambiente y los destinatarios a quienes escribe tienen la influencia de la cultura y espiritualidad helénica más que judía.

1. El reino de Dios una perspectiva de esperanza

Los dos testamentos hablan del reino de Dios, cada uno a su manera, pero se complementan porque ambos expresan la riqueza del misterio de Dios presente en Jesucristo. El tema de la realeza en Israel tiene su trasfondo en el Antiguo Testamento. Con el destierro de los habitantes de Judá a Babilonia en el año 586 a.C. y la pérdida de la independencia política para Israel provocó la desilusión en un monarca reinante, a pesar de los varios intentos que se hicieron para restaurar el gobierno mediante algunos grupos armados intentando restaurar el sistema político (Blanchard, et al., 1995, p. 9), en el periodo de la comunidad del primer siglo, el libro de los Hechos también describe este gran anhelo (Hch 5:36-37).

² Abundante material sobre el tema del reino y desde perspectivas diferentes, exégesis, teología, hermenéutica lo encontramos en las obras de Ladd, George E. (1974), *El evangelio del reino. Exposiciones sencillas acerca del reino de Dios*; González, A. (2008), *El evangelio de la paz y el reinado de Dios*, González, A. (2003), *Reinado de Dios e imperio, ensayo de teología social*; Riedderbos H. (1985), *La venida del reino I-II*; Bernabé C. (1993), *Reino de Dios*, entre otros.

En la literatura del judaísmo tardío (s. II a.C.) con el uso de varias palabras en el texto hebreo se empieza a resaltar el tema del reino; se utilizan tres nombres comunes, derivados del término *melek* “rey”:

1. *Meluka*, se traduce por “realeza”, indica que la persona que es rey ejerce la autoridad propia de esta función.
2. *Malkut*, equivale a “reinado”, es decir al espacio de tiempo que se da entre la toma de posesión y la muerte del rey.
3. *Mamelakah*, indica el significado de “reino”, se expresa desde dos perspectivas: la primera se refiere al espacio geográfico en el cual el rey ejerce su poder; en segundo lugar, revela la soberanía ejercida por el monarca sobre el territorio en cuestión. Este último término es el que la Septuaginta traduce a veces por la palabra griega *basileion*.

El sentido de los nombres mencionados no se integra en la definición griega βασιλεία, *basileía*, “reino”, utilizada por la Septuaginta. La expresión *reino de los cielos* y sus variantes como “reinar, rey o reino” va a estar presente en casi todos los libros del Nuevo Testamento, sobre todo en los Evangelios sinópticos, el evangelista Mateo es quien más menciona el término; en cambio, el evangelio de Juan cita más la palabra βασιλεύς, *basileús* “rey”, unas 30 veces aproximadamente, dando a entender que la realeza de Jesús es importante y él muere como rey. Por ende, se puede pensar que esta perspectiva es una base para hablar del reino de Dios en el cuarto evangelio.

Considerando la referencia que hacen los sinópticos con respecto a la proclamación de Juan Bautista: “Arrepentíos porque el reino de los cielos se ha acercado” (Mt 4:7) se da por entendido que la expresión ya era conocida para su auditorio, la comunidad del primer siglo. Ella ya tenía la idea de un mesías con características reales. La gente común centraba sus esperanzas en un rey-mesías. Noción que se gestó en el periodo de desesperanza, desánimo y otras situaciones derivadas por la deportación babilónica y las subsiguientes ocupaciones que el pueblo de Israel experimentó y los llevó a centrar sus aspiraciones en un Dios-Rey.

En el desarrollo de la liturgia en la sinagoga se realizaban oraciones pidiendo por la manifestación del reino; las relecturas e interpretaciones de los textos sagrados, como los *targumim*, se hacían con esa idea mesiánica. Según Blanchard, et al. (1995), “con el judaísmo antiguo, los acontecimientos que se vivieron contribuyeron para concebir la lectura de las Escrituras, hasta ir llegando poco a poco a dar consistencia a los mediadores del reino de Dios: el Mesías davídico, el Profeta escatológico o el Ungido sacerdotal” (p. 16).

2. Una definición del reino de Dios

Reino de Dios, expresión que ocupa una posición central en la predica de Jesús. Entendiendo que el propósito de este anuncio es la ejecución histórico-redentora de Dios que algún día será presenciada. La venida del reino es afirmar la soberanía de Dios, de su venida al mundo a fin de revelar su majestad real y su derecho y su poder (Ridderbos; 1985, p. 40).

Encontramos una diversidad de explicaciones con respecto al tema del reino de Dios. Algunas definiciones se han formulado desde la teología y han tenido impacto en la iglesia cristiana. Conceptos que explican al reino como una subjetiva realidad en relación con el espíritu humano y sus relaciones con Dios. Como una realidad apocalíptica que será inaugurada por acción sobrenatural de Dios. Otra posición dirá que el reino de Dios se relaciona con la iglesia, si la iglesia crece, el reino crece y se extiende por el mundo. Por tal razón, el tema del reino de Dios es uno de los más prominentes de la Biblia y ha recibido una gran diversidad de definiciones e interpretaciones³.

Ahora bien, el contexto donde nos encontramos, América Latina, la enseñanza sobre el reino de Dios ha cambiado. Martín Ocaña (2003) nos dice que una parte del reinado de Dios tiene que ver con el bienestar humano, con el ordenamiento social y político, con la superación de la pobreza y la instauración de la justicia social (p. 7). La concepción del reino de Dios expuesta en los evangelios va por esta misma línea (Mt 11:5; Lc 7:22), señales que testimonian el inicio de la época tan esperada, sanidad, libertad, perdón y justicia. Ese es el ideal del mensaje y proyecto del reino que anuncia Jesús; nuestra historia, la vida cotidiana, las estructuras y sistemas sociales reflejen el impacto y transformación que solo el reinado y gobierno de Dios concede. En este sentido, el reino de Dios es una realidad objetiva que afecta el espíritu humano y a su vez alcanza los ámbitos esenciales en los que se desarrolla el ser humano.

3. Un evangelio con los signos del reino

Hay un consenso en que Juan resalta en su escrito la palabra σημεῖα, *semeía* “signos”, “señales”. La definición griega indica un signo visual o acústico, mediante el que se reconoce una persona o una cosa (Tragan, Perroni, 2017, p. 56). A diferencia de los sinópticos, el evangelio de Juan considera que la señal es una evidencia de la presencia del reino, signos visibles que acompañan a Jesucristo en su condición mesiánica. No solo son los milagros los que se consideran como señales de la presencia del reino, hay relatos en el que las señales se miran desde el cambio del interior de la persona, de su actitud o la afectación de la conducta del que abraza y entiende lo que es el reino de Dios (Jn 4:42, 53) porque los signos están en relación con la fe, con el creer y conocer. Los signos

³ Los autores clásicos que han aportado con la definición del reino son Adolf von Harnack, C.H. Dodd, San Agustín, entre otros.

son una manifestación de la gloria para aquellos que están dispuestos a ser parte del reino por medio de la fe, de creer en su dignidad divina y misión salvífica (Jn 1:14; 2:11; 3:15; 17:8).

En la primera parte del evangelio, Juan narra y menciona siete signos, realiza una síntesis extraordinaria de la intervención poderosa de Jesús y la inauguración del reino y vida eterna. Signos visibles que son apreciados a primera vista, pero también hay señales y significado en las palabras que Juan coloca en boca de Jesús y pronuncia con un objetivo pedagógico, misional y de fe.

3.1 Signos lingüísticos en Juan 3:1-15

La unidad literaria se ubica en la primera parte del evangelio de Juan 1:19-12:50, sección que muchos comentaristas concuerdan con la narrativa y desarrollo del ministerio público de Jesús. La presentación difiere a la que muestran los evangelios sinópticos. En Juan Jesús se presenta haciendo señales; el capítulo dos relata la primera señal o milagro “las bodas de Caná”, los versículos ubicados al final del capítulo (2:23-25) parecen ser una introducción para los capítulos siguientes. Así, el capítulo tres se enmarca en un discurso, un diálogo, una característica literaria del cuarto evangelio. El uso del género literario, diálogo, se da por sentado la participación de un interlocutor que puede ser un individuo o un grupo de personas y la respuesta que dan, en este caso a la enseñanza de Jesús representa su elemento determinante.

La perícopa de Juan 3:1-15, que tradicionalmente se ha identificado con el título Jesús y Nicodemo es parte de toda una unidad, el capítulo 3:1-21 es un texto compuesto, se presenta mediante la siguiente estructura:

- a. Jesús y Nicodemo (3:1-15) parte que se considera el diálogo,
- b. Un gran monólogo de Jesús (3:16-21).

Para el objetivo del escrito consideraremos los versículos del 1-15, sección donde se encuentra propiamente el diálogo y en el cual se ubican los temas: reino de Dios, nuevo nacimiento de lo alto, fe-creer.

¹Había un líder entre los fariseos, llamado Nicodemo,

²que fue a visitar a Jesús durante la noche y le dijo:

- Maestro, reconocemos que has venido de parte de Dios para enseñarnos, porque nadie puede hacer las señales que tú haces si Dios no está con él.

³Jesús le respondió diciendo:

- En verdad, en verdad te digo, el que no nace de nuevo, no puede vivir tampoco experimentar el reino de Dios.

⁴Nicodemo le contestó a Jesús:

- ¿Cómo puede un hombre, siendo viejo, nacer de nuevo? ¿Acaso puede entrar por segunda vez al vientre de su madre y nacer?

⁵— En verdad te digo, si alguien no nace de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios. — Le dijo Jesús

⁶Lo que es nacido de la carne, carne es; y lo que es nacido del Espíritu, espíritu es.

⁷Jesús le dijo:

- No te sorprendas por lo que te dije: es necesario nacer de nuevo y de lo alto.

⁸El viento sopla a donde quiere, y se escucha su voz, pero no se sabe de dónde viene, ni hacia dónde va; asimismo es todo aquel que nace de nuevo en el Espíritu.

⁹Respondió Nicodemo:

- ¿Cómo pueden suceder estas cosas?

¹⁰Lo replicó Jesús y dijo:

- ¿Tú eres un maestro de Israel, y no conoces estas cosas?

¹¹En verdad, en verdad te digo, lo que conocemos hablamos, y lo que hemos visto testificamos: pero les cuesta mucho recibir nuestro testimonio.

¹²Si les cuesta creer en las cosas terrenales, ¿cómo van a creer las cosas celestiales? (TCB2024)⁴.

El primer versículo, introduce a los personajes que protagonizan este diálogo, se menciona a Nicodemo, el autor lo identifica como un “fariseo”, posteriormente nombra a Jesús y Nicodemo lo identifica como un maestro “Rabi”, enviado de Dios (v. 2). Más adelante, Jesús también identifica a su interlocutor como maestro de Israel (v. 10). Apreciación que da a entender la identidad y preparación de los personajes, así como el conocimiento que tienen para entablar una conversación. Un aspecto relevante para entender el argumento que se desarrolla y el mensaje que Juan quiere comunicar: la representación del judaísmo fundamentado en la tradición con la persona de Nicodemo en diálogo con la comunidad joánica, comunidad que observa y desea un cambio. Como dice C.H. Dodd (1978), “la idea principal, la de la sustitución del viejo templo (u orden religioso) por uno nuevo” (p. 303).

La plática se desarrolla planteando la inquietud que le genera a Nicodemo la presencia de Jesús, su venida de parte de Dios que le permiten hacer señales. Ante tal interrogante, la respuesta de Jesús se va a centrar en el *nuevo nacimiento* como símbolo del reino de Dios, y sobre la base de esta expresión se desarrolla el coloquio. En la disertación, los dos involucrados participan de manera activa; con la dinámica de una intervención en tres momentos cada uno:

a. Nicodemo: vv. 2, 4, 9,

b. Jesús: vv. 3, 5, 10.

⁴ Traducción Contemporánea de la Biblia. Proyecto Evangelio. Quito, Ecuador. 2024.

Resalta en esta conversación la dupla de pregunta-respuesta, así como los términos que se repiten: εἶπεν, *eípen* 4 veces; ἀπεκρίθη, *apkrítthe* 4 veces; λέγει, *légei* 1 vez. En realidad, la palabra εἶπεν es la variación verbal de λέγω, *légo* (decir) y es el término más utilizado en el Nuevo Testamento, su traducción tiene varios matices, el más aplicado significa “decir”. Aunque su connotación está relacionada con un *expresar* articulado, pensado o razonado, hablar coherente y verbalmente el pensamiento. Y eso quiere resaltar Jesús cuando le pregunta a Nicodemo “Tú eres maestro de Israel, ¿y no entiendes estas cosas? (3:10). El otro verbo mencionado es ἀπεκρίθη a diferencia de *légo*, indica el argumento que se expone para defender una posición o para juzgar. Por lo cual, Jesús al responder a Nicodemo, utiliza 5 veces esta palabra y en su argumento evidencia su propósito de persuadir a Nicodemo de entender el sentido del reino de Dios.

Lo términos destacados y que han derivado diversas interpretaciones son: el nuevo nacimiento, reino de Dios y fe, indicado en el presente esquema:

- | | |
|--|--|
| v. 3: El que <i>no nace</i> de nuevo | no puede <i>ver</i> al reino de Dios |
| v. 5: El que <i>no nace</i> del agua
y del Espíritu | no puede <i>entrar</i> al reino de Dios |
| v. 12: Si no <i>creen</i> en las cosas
terrenales | no van a <i>creer</i> en las cosas celestiales |

La repetición de estos términos gira en torno al punto central: un cambio de perspectiva y actitud. Juan no cita literalmente el tema del arrepentimiento o conversión, pero la mención de las palabras nacer, ver y creer no se aleja de lo que dicen los sinópticos con respecto al reino de Dios (Mr 1:14-15). Porque las palabras “nacer”, “ver” y “entrar” pronunciadas por Jesús tienen consonancia con la metanoia, la conversión y fe, esta es una novedad en Juan.

1. *Nacer*, γεννάω, gennáō. Generalmente el verbo se traduce como “engendrar” aplicado al padre y en el caso de la madre significa “dar a luz”. Los vocablos que se derivan de esta raíz se refieren al proceso por el que surge una nueva vida, en sentido literal como metafórico. Otra connotación utilizada en algunos escritos clásicos se presenta como *producir*, *crecer*, *obtener* y también al principio *generador*, desde esta perspectiva Juan lo utiliza para hablar de la encarnación. Cuando Juan habla del nacimiento lo relaciona con la indicación “de arriba”, “del agua y espíritu”, Jesús retoma lo ya conocido, citado en el Antiguo Testamento por el profeta Ezequiel, texto en el que habla de la transformación (Ez 36:25-27), acto que solo proviene de Dios.
2. *Ver*, del verbo ὁράω, *horáo*. Tradicionalmente se traduce como “ver, percibir, discernir”. Una de las connotaciones del verbo para comprender lo que Jesús quiere comunicar a Nicodemo, es el significado de “experimentar”. En sentido figurado denota “examinar, reconocer”; es a través del ojo, de ver atentamente que se establece la comunica-

ción y relación con el mundo circundante. Es el sentido visual lo que contribuye para poseer sensibilidad y percepción de lo que acontece alrededor. Ver en sentido físico permite distinguir las cosas terrenas y a la vez entender las cosas celestiales.

3. *Entrar*, εἰσερχομαι, *eisérjomai*. Un verbo compuesto, podría traducirse como “venir; ir, entrar, llegar”. Al igual que el verbo *horáo*, la acción remite a la iniciativa y decisión de la persona que ejecuta el verbo. Para *entrar* o *experimentar* el reino es necesario profundizar, aceptar e interiorizar la revelación en Jesús. El reino de Dios...
4. *Fe-creer* πιστεύω, verbo que traduce *fe, confiar, creer*. Vocablo que en la literatura clásica significa la confianza que se pone en los hombres o en los dioses. Describe la relación con una cosa o persona que está basada en la confianza y en la autenticidad. Idea presente en los términos hebreos (*aman, batah*). Así entonces, para un significativo cambio, la motivación es confianza y fe en lo nuevo, en una nueva opción de vida que el reino de Dios ofrece y las señales poderosas de Jesús son una muestra de ello.

Este conjunto de palabras articula todo un simbolismo relacionado a un renacimiento, un nuevo origen, una revitalización de lo establecido, una sensibilidad a lo presente y al mismo tiempo a lo venidero. Ante esto, se puede entender a Nicodemo como un representante de un judaísmo inquieto, de aquellos judíos que veían en Jesús un signo de Dios de Israel, el que había de venir (Mt 11:2), en contraposición de algunos otros que le rechazaban sin más (Jn 7:48,50-52) (Castro, 2001, p. 89). La pregunta de Nicodemo recibe como respuesta nacer del agua y del espíritu, lo que indica una nueva visión de las cosas concretas y una percepción espiritual. El reino de Dios es actividad y dinamismo del creyente, exige un cambio, una renovación y transformación desde el interior, afectación para un nuevo orden religioso que se expresa en la dimensión personal y comunitaria.

Conclusión: Vivir el reino de Dios

El texto bíblico con sus signos lingüísticos, la variedad de formas discursivas presentadas enriquece la descripción y nos permite hacer una lectura inteligente con la cual se descubre el sentido del texto para una interpretación actualizada del mensaje, desde su significado simbólico del relato recuperamos algunos sentidos del reino de Dios y la vivencia que adquiere en nuestro tiempo y situación actual.

Nos encontramos en una etapa muy peligrosa, el panorama en nuestro mundo de este siglo se ve muy desolador, el dominio de estructuras dogmáticas, instituciones religiosas conservadoras, ideologías políticas hegemónicas

con una concepción belicista, esquemas mentales que organizan e interpretan la realidad social, económica y política de acuerdo con sus propósitos egoístas. Situación promovida por un sistema de gobierno que suscita un cambio, una estabilidad e identidad y se proclama como el salvador usurpando el gobierno de Dios, ocasionando que creyentes y no creyentes interpreten estas señales como válidas, que el sentido visual sea afectado por lo que ofrece confianza y seguridad en un sistema de gobierno opuesto a los valores del reino de Dios.

Ante lo expuesto, retomamos la expresión usada en la teología “los signos de los tiempos”, y conectada con las palabras expresadas por Jesús a Nicodemo. Si queremos ver el reino de Dios, Jesús nos invita a nacer de arriba, esto es ver lo que el Espíritu revela no solo en el interior de nuestras iglesias, hay que observar lo externo, las situaciones sociales, económicas o políticas que requieren una atención especial por parte de los creyentes. El enunciado, también puede entenderse como la aceptación y acomodo a la realidad social sin pretender actuar al respecto, el que ha nacido de nuevo y es parte del reino de Dios cree que a través de estos signos Dios está hablando, Él muestra la necesidad de un cambio, motiva a la iglesia a proceder de una forma activa.

El reino de Dios es vida en el aquí y ahora, es felicidad propia y ajena, es salvación, es la realización plena, permite una verdadera libertad, una comunidad fraterna, amor, paz; es una experiencia más allá de la vida física, la vida eterna que se fundamenta en la esperanza y seguridad de la promesa escatológica (Jn 3:15).

Nicodemo es un ejemplo que no debemos replicar, era un hombre ilustrado, interesado en la *novedad* mesiánica pero incapaz de comprender la enseñanza de Jesús y de comprometerse con el mensaje liberador del Evangelio. El significado simbólico de las palabras nacer, ver, entrar y creer son señales que al comprenderlas y aceptarlas nos movilizan al compromiso, acción y constancia, provocan a generar un cambio personal, emerger y transformar aquellos esquemas rígidos, impuestos. El reino de Dios se hace presente cuando los creyentes reproducen en sus vidas la bondad y la compasión de Dios, la justicia y la reconciliación (Sobrino, 1986, p.66).

Bibliografía

- Blanchard, Y-M., Cothenet, E., Legasse, S. et al. (1995) *Evangelio y reino de Dios*. Estella: Verbo Divino.
- Dodd, C.H. (1978). *Interpretación del cuarto evangelio*. Madrid: Cristiandad. 1978.
- Castro Sánchez, S. (2001). *Evangelio de Juan: comprensión exegético-existencial*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.
- Giroud, J-C., Panier, L., Lyon-Cadir (1995). *Semiótica. Una práctica de lectura y de análisis de los textos bíblicos*. Estella: Verbo Divino.
- Ridderbos, H. (1985). *La venida del reino*. Buenos Aires: La Aurora.
- Sobrino, J., *La centralidad del reino de Dios anunciado por Jesús*. En: <http://redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/1544/1/RLT-2006-068-D.pdf>, Acceso:15/02/24.
- Ocaña, M. (2003). *Bienestar humano y reinado de Dios*. Quito: CLAI.
- Tragan, P-R., Perroni, M. (2017). *Nadie ha visto nunca a Dios. Una guía de lectura del evangelio de Juan*. Estella: Verbo Divino.

Santa González

La Confesión de Marta

Martha's Confession

Resumen

Desde la competente presencia de las mujeres en las comunidades cristianas y en la sociedad de América Latina y Caribe, se puede mirar con esperanza el futuro. Ellas demuestran que el Dios de Jesús sigue en nuestro medio, aunque poderes de muerte, con sus proyectos de explotación sigan amenazando a la vida. En la conversación con Marta (Jn 11,21-27) Jesús revela su poder de vida: “Yo soy la resurrección y la vida” (v. 25). Marta capta la revelación de Jesús antes mismo de ver la señal que muestra su poderío sobre la muerte. La confesión de Marta es una respuesta a la revelación de Jesús, manteniendo el movimiento y la dinámica del diálogo. Marta confiesa su fe apostólica en un espacio público (11,27) y se convierte en modelo para un discipulado activo, amoroso y transformador en todos los tiempos.

Palabras-clave: Mujeres; Competencia; Poder de vida; Comunidades cristianas; Transformación social; Discipulado transformador.

Abstract

From the competence and presence of women in the Christian communities and in the society of Latin America and the Caribbean, we can look to the future with hope. They show that the God of Jesus is still in our midst, although powers of death, with their exploitation projects, continue to threaten life. In the conversation with Martha (Jn 11,21-27) Jesus reveals his power of life: “I am the resurrection and the life” (v. 25). Martha captures Jesus’ revelation even before seeing the sign that shows his power over death. Martha’s confession is a response to the manifestation of Jesus, maintaining the movement and dynamics of dialogue. In public space Martha confesses her faith (11:27) and becomes a model for active, loving, and transformative discipleship.

Keywords: Women; Competition; Power of life; Christian communities; Social transformation; Transformative discipleship.

¹ Es licenciada en teología por el SBL de Costa Rica, diplomada en Espiritualidad por la PUComillas de Madrid, maestra y doctora en Ciencias de la Religión en el área de Literatura y Religión en el Mundo Bíblico, por la UMESP - Brasil. Es autora de libros y artículos. Es monja MJC y contribuye con la Lectura Popular de la Biblia en el CEBI, en las CEBs, en grupos de mujeres y Congregaciones Religiosas.

Introducción

La comunidad del Discípulo Amado, suscitada por el amor y la entrega de Jesús, tiene una forma alternativa de concebir la autoridad. En la comunidad juanina la autoridad se ejerce mediante el amor y el servicio, representada de manera especial en la persona de Marta. En ningún momento se habla de una autoridad especial de los Doce en el cuarto evangelio. Esta propuesta es a la vez una interpretación fiel de las palabras y gestos de Jesús (Jn 13) y una crítica a la sociedad jerarquizada de la época. Además, es una revelación de dónde se encuentra Dios. Según el cuarto evangelio, Dios se encuentra en la comunidad que vive en comunión con Jesús y con su proyecto de vida (6,56-57).

La comunión y compromiso con Jesús tiene consecuencias: la oposición del mundo.

El mundo que aborrece a la comunidad juanina (15,18-19) es, entre otros componentes, el imperio, cuyo proyecto económico globalizador genera la miseria, el hambre y la muerte. Pero el que escucha la palabra de Jesús ha pasado de la muerte a la vida (5,24) y quien guarda su palabra no estará más bajo el dominio de la muerte (8,51-52). En Juan 11, Jesús afirma que la enfermedad de Lázaro no es para la muerte (11.4), sino que la resurrección de Lázaro ha de revelar la soberanía de Jesús sobre la muerte (11,43-44). Jesús es la vida y en él está la vida (1,4). Es esta su identidad vivificadora la que Jesús revela solemnemente en la conversación con Marta: “Yo soy la resurrección y la vida”² (11,25). Marta capta la revelación de Jesús antes mismo de ver la señal que revela su poderío sobre la muerte. Su proclamación es una respuesta a la palabra de Jesús, manteniendo el movimiento y la dinámica del diálogo. Marta confiesa su fe (11,27) y se convierte en modelo para quienes desean seguir a Jesús.

En Mt 16,16-17 esta confesión está en la boca de Pedro y por lo mismo éste fue reconocido en las comunidades apostólicas como autoridad. La comunidad del discípulo amado no niega esta autoridad, sino que insiste en la centralidad del discipulado. Pedro es colocado en la fila de los seguidores y seguidoras de Jesús (6,68-69), mientras que Marta es destacada por su gran fe y pasa a ser modelo de discípula. Ella ha comprendido el proyecto de vida de Jesús, se ha adherido a este proyecto, asumiendo las consecuencias de su fe.

Si tomamos en cuenta el contexto en el cual fue escrito el cuarto evangelio, caracterizado por la persecución de parte de las autoridades judías (16,2-3) y el odio de muerte que el sistema del principado tiene a la comunidad juanina (15,18-19), tomamos conciencia del valor de Marta.

El evangelista deja muy claro que José de Arimatea “era discípulo de Jesús, aunque en secreto, por miedo a los judíos” (19,38-42). El texto deja entrever que estos cripto-cristianos eran personas acomodadas, que no querían arriesgarse a perder sus privilegios. De esta manera, por miedo a los

² Mantengo la expresión “y la vida”, aunque en los manuscritos antiguos ella no esté presente.

que detenían el poder religioso patriarcal y por miedo al control político del principado, “nadie hablaba de Jesús abiertamente” (7,13).

Al proclamar su fe en Jesús como “el Mesías y el Hijo de Dios que debía venir a este mundo” (11,27), Marta contrapone el poder vivificador de Jesús al poder controlador, explotador, centralizador y patriarcal de la sociedad de su época. Marta confiesa a Jesús como Mesías y asume su propuesta alternativa que se manifiesta en un igualitarismo religioso y económico (Jn 13,12-17), una crítica radical a la estructura jerarquizada y patronal de la religión oficial judía y del poder romano.

La estructura del capítulo 11 del cuarto evangelio es clara y lógica, formando un conjunto narrativo coherente, pero construido de pequeñas unidades o escenas aisladas. Esto responde al procedimiento literario del evangelista y el mismo estilo se puede encontrar en otros capítulos. Sin embargo, es muy discutible la posibilidad de separar cada una de las piezas que forman la estructura de Jn 11, pues estas se encuentran estrechamente enlazadas mediante versículos de transición (11,5.17.28.33.46). En el epicentro del capítulo 11 está la profesión de fe de Marta, que expresa la intención principal del evangelista. Tanto la construcción literaria como la elaboración teológica enlazan perfectamente la revelación de Jesús y la confesión de Marta. Todo el capítulo está construido a partir de diálogos que tienen la intención clara de revelar quien es Jesús y lograr la mutua glorificación del Padre y del Hijo, confirmando así la fe de la comunidad juanina.

Aunque la historia primitiva de la tradición sigue siendo oscura, la elaboración final del redactor sobrepasa el propósito del evangelista por la relevancia teológica que logra con los diálogos y la ubicación del capítulo 11 en un momento muy importante del camino de Jesús hacia la cruz. Como consecuencia de esta “señal” crece la fe del pueblo y el consejo supremo emite la sentencia de muerte.

Estructura concéntrica de Juan 11

A - La muerte de Lázaro será para la glorificación de Jesús (v.1-4).

B - Las autoridades judías quieren matar a Jesús (v.5-10).

C - Los discípulos serán confirmados en la fe (v.11-16).

D - Marta sale al encuentro de Jesús (v.17-24).

E - Revelación de Jesús y confesión de Marta (v.25-27).

D' - María sale al encuentro de Jesús (v.28-32).

C' - Los judíos son llamados a la fe (v.33-45).

B' - Las autoridades judías deciden matar a Jesús (v.46-50).

A' - La muerte de Jesús va a reunir al pueblo de la Alianza (v. 51-54).

Apuntes al texto

A. Lázaro está enfermo:

Jesús afirma que la muerte de Lázaro es para la glorificación del Hijo de Dios (11,1-4). Pero, nada sabemos acerca de la enfermedad que tenía Lázaro. Este dato hubiera sido superfluo para el propósito del evangelista. Su intención aparece en la respuesta de Jesús que interpreta el suceso, dándole su significación teológica: “Esta enfermedad no es para la muerte, sino para que la VIDA sea manifestada y de esta manera sean glorificados el Padre y el Hijo” (11,4).

B. Las autoridades judías quieren matar a Jesús (11,5-10):

Luego de dar la interpretación de la enfermedad de Lázaro, el texto se detiene en otra información importante para el relato: las relaciones de amistad entre Marta, María, Lázaro y Jesús. “Jesús amaba a Marta, a su hermana y a Lázaro” (v.5). Para el evangelista este dato es muy importante, pues es justamente la relación de amistad la que identifica los discípulos y discípulas de Jesús (15,9.15;17,23). Hay un claro contraste entre las relaciones de amistad entre Jesús, Marta, su hermana, y Lázaro, y las relaciones de Jesús con las autoridades judías que quieren matarlo (v. 8).

Sigue un diálogo entre Jesús y sus discípulos, en el que el evangelista presenta el doble significado de la marcha hacia Judea-Jerusalén: despertar a Lázaro de la muerte y aclarar el motivo de la agudización del conflicto entre Jesús y las autoridades judías que le conducirá a la muerte. Jesús y sus discípulos marchan hacia la muerte para despertar de la muerte. El enfrentamiento se da entre la fuerza de vida que se manifiesta en Jesús y la fuerza de muerte que emana del sistema patriarcal. Este se manifiesta tanto en las autoridades judías de la sinagoga, como en el poder romano, primer responsable por la ejecución de Jesús, según el cuarto evangelio.

C. Los discípulos serán confirmados en la fe (11,11-16):

Después de indicar el camino hacia Jerusalén y de presentar la meditación en lenguaje simbólico sobre el caminar en la luz, el texto se centra en la situación concreta. Aparece la dificultad de los discípulos para comprender el camino de Jesús. En Marcos ellos no podían comprender la pasión y la muerte de Jesús (cf. Mc 8,31-33). Ahora no pueden captar lo que les dice sobre la resurrección de Lázaro (v. 11). Su respuesta ingenua: “Señor, si duerme se curará” (v. 12), manifiesta que están lejos de comprender el proyecto de Jesús (v. 13). El evangelista deja claro el motivo de este signo: “por el bien de ustedes; para que así tengan un motivo más para creer” (v.15). La resurrección de Lázaro va a fortalecer a los discípulos en su fe en Jesús como Mesías e Hijo de Dios y prepararlos para la crisis de la crucifixión (cf. 14,1.27; 16,32).

D. Diálogo de Jesús con Marta:

Los vv. 7-19 preparan el encuentro de Marta con Jesús cuando se dará el diálogo que es eje central del cuarto evangelio. La misma afirmación cristológica de Marta será repetida por el evangelista en la conclusión de su obra, cuando indica el objetivo que tenía al escribirla (20,31). En el v 17 el narrador informa que Lázaro llevaba ya cuatro días en el sepulcro. Este dato parece importante para el propósito del evangelista, pues indica el estado de corrupción en que se encontraba el cuerpo de Lázaro. Por eso la misma información es repetida por Marta en el v. 39: “Señor, tiene mal olor, porque ya hace cuatro días que murió”. El signo que Jesús está al punto de realizar manifestará la oposición entre la corrupción/muerte y la fuerza de vida presente en él: “Yo soy la resurrección y la vida”(v. 25).

El diálogo de Marta con Jesús se da en el camino. Hay aquí una alusión a la Sabiduría que se deja encontrar en la calle (Sab 6,13-14) por quienes la buscan. “Señor, si hubieras estado aquí no habría muerto mi hermano” (11,21.32). Marta y María reconocen el poder sanador y vitalizador de Jesús, porque en él actúa el Dios que quiere la integridad y la vida de todos. Por eso Marta no pide un milagro. Ella se presenta llena de confianza en el poder revitalizador de Dios que actúa en Jesús (v. 22). La atención de Marta se concentra en la persona de Jesús, en quien se revela la bondad ilimitada y dadora de vida.

En el v. 23 Jesús afirma que Lázaro resucitará. Marta comprende la afirmación de Jesús dentro de su visión como creyente judía. La fe en la resurrección de los muertos era un tema muy discutido, antes de los años 70, entre los fariseos y los saduceos. Ya en la época en que fue escrito el cuarto evangelio la creencia de que los muertos resucitarán en el último día es aceptada por los judíos de manera general, quizás por una influencia mayor de los fariseos en las sinagogas locales. La confesión de Marta sobre la resurrección en el último día la conecta con su pueblo (v. 24). Al mismo tiempo manifiesta la oposición entre la esperanza futura del judaísmo farisaico y la salvación presente de los cristianos, que Jesús va a resaltar en el v. 25.

E. Revelación de Jesús y confesión de Marta (11,25-27):

Este es el centro de la estructura concéntrica que forma el cap. 11. En el v. 25 Jesús se revela a Marta: “Yo soy la resurrección”. No hay motivo para quedarse esperando el futuro. Jesús está ahí presente, cerca de Marta, y tiene poder para “dar la vida a los que quiere” (5,21), porque “tiene la vida en sí mismo” (5,26). “Yo soy la resurrección” y soy aquel por quien ella acontece, afirma Jesús. La afirmación: “Yo soy” adquiere en este contexto un tono singular de fuerza y soberanía. Resuena aquí la fuerza libertadora de Dios manifestada en el Éxodo (Ex 3,14) para sacar el pueblo de la opresión. La expresión reveladora de Jesús “Yo soy” desarrolla una idea fundamental del cuarto evangelio: Jesús se revela como aquel a quien se le ha otorgado el poder de vivificar reservado

a Dios, un poder que se manifiesta en las otras grandes señales de curación de enfermos (Jn 4,50-53). En este momento la señal trasciende el propio hecho de la vida corporal que retorna a un cadáver, y anuncia más bien la vida que Jesús suscita en todo creyente. La expresión “y la vida”, omitida por algunos masoretas constituye el nexo para la oración siguiente que amplía el significado de la señal para todos los creyentes.

Los vv. 25-26 presentan un paralelismo sinónimo que afirma la vida y excluye la muerte: “El que cree en mí, aunque haya muerto, vivirá; y todo el que esté vivo y crea en mí, jamás morirá”. Esta afirmación de Jesús contiene una exigencia de fe y una promesa de vida. Ya en Juan 10,10 Jesús había afirmado: “yo vine para que tengan vida y la tengan en abundancia”. Por eso Jesús pregunta a Marta: “¿Crees esto?” La fe tiene también un contenido que a su vez sólo consiste en aquello que Jesús significa para el creyente; de ahí que el creer sea por su misma esencia una vinculación a ese enviado de Dios, comunicador de vida.

En 11,27 se encuentra la cumbre teológica de todo el capítulo 11. “Sí, Señor, yo creo que tú eres el Mesías, el Hijo de Dios, el que tenía que venir a este mundo”. La confesión de Marta es una afirmación de fe sin igual; al reconocer a Jesús como Mesías, Marta expresa que todas las esperanzas judías se han cumplido en él. Pero Marta no se queda ahí; ella trasciende el horizonte de la fe judía poniendo de relieve la unión especial de Jesús con Dios y su misión en este mundo como su enviado.

Marta expresa su fe con las mismas palabras que el evangelista usa al final de su libro para indicar cuál ha sido su objetivo al escribir el cuarto evangelio: “para que ustedes crean que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios; y para que, creyendo tengan en él vida eterna” (20,31).

El evangelista llama la atención del lector al hecho de que Marta cree antes de ver la señal. Ella confiesa que Jesús es el Mesías e Hijo de Dios antes de que Jesús vivificase a Lázaro. Por eso Marta es presentada como un ejemplo de fe en situaciones de crisis, como ésta que está viviendo la comunidad juanina, enfrentada con tantos conflictos. Crisis vivenciada hasta las entrañas por millones de gente sin teto, sin derechos reconocidos, con hambre, rechazada, amenazada.

De cara a la situación de los pobres, el Evangelio de Juan presenta en el transcurso de su narrativa diversas confesiones de fe: “Maestro, tú eres el Hijo de Dios³, tú eres el Rey de Israel”, le dice Natanael maravillado de que Jesús le conociera (1,49); “Este es sin duda el profeta que iba a venir al mundo”, decía la multitud entusiasmada por haber visto la multiplicación de los panes (6,14); “Nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios”, afirmó Pedro en la crisis de Galilea, cuando algunos habían abandonado a Jesús (6,66-69). Pero

³ Este es un simple título mesiánico que podemos encontrar también en Mateo 4,3,6; Marcos 3,11; 5,7; 15,39; Lucas 4,41. Estas palabras no indicarían de suyo más que el favor especial otorgado al Mesías-Siervo.

ninguna de estas confesiones ha alcanzado el pináculo de la proclamación de Marta, hecha antes de ver la señal y motivada únicamente por la palabra de Jesús que se revela a ella como “la resurrección y la vida” (v. 25). Al final del evangelio, ante la incredulidad de Tomás, Jesús afirma: “Dichosos los que han creído sin haber visto” (20,29). La bienaventuranza proclamada por Jesús nos remite directamente a Marta.

Según el relato de Mateo, en Cesarea de Filipo la confesión de Pedro le mereció la bienaventuranza de Jesús (Mt 16,16-17). La comunidad juanina no lo desconoce, pero insiste en que la autoridad en la iglesia no es jerárquica y que la proclamación de Pedro no le da más autoridad que a otros discípulos. La adhesión a Jesús es lo más importante para la comunidad juanina y Marta es modelo de esta. Podemos comparar los textos de Mateo 16,16; Mc 8,29; Lucas 9,20 y Juan 11,27 verificando que la confesión mesiánica de Marta expresa la plena fe apostólica y revela el rol importante que Marta tenía en la comunidad juanina.

D'. María sale al encuentro de Jesús (11,28-32):

Hay una diferencia entre el diálogo de Jesús con Marta y su diálogo con María. Aunque ambas dicen la misma frase a Jesús: “Señor, si hubieras estado aquí, no habría muerto mi hermano” (vv. 21 y 32), en el encuentro con María no hay ninguna respuesta de Jesús. El diálogo es interrumpido por la conmoción de todos, el llanto de Jesús y su pregunta sobre el lugar del sepulcro. Lo que hay de común entre los encuentros de Marta y de María con Jesús es que ambos se dan fuera de la casa (v. 20 y 30). Es en la calle que se repite la afirmación de las dos hermanas (vv. 21 y 32). La misma afirmación, hecha por Marta y María en la calle, manifiesta el reconocimiento de las dos mujeres de que en Jesús actúa Dios, que desea la vida íntegra y plena para todas las personas (Jn 10,10).

La imagen de Dios que se revelada en Jesús y que ha sido captada por las mujeres de la comunidad juanina es de Dios de la vida, misericordia infinita, que va en busca de las personas y las encuentra en el camino, ofreciéndoles la vida, el reposo y el conocimiento. En el v. 28 Marta llama a María, diciéndole al oído: “El Señor te llama”. Esta afirmación parece indicar dos cosas. Primero, que la fe común a las dos hermanas no era compartida por todos los judíos presentes. Además, esta llamada de Marta, comunicada de forma íntima a María para que ésta fuese al encuentro con Jesús puede indicar también un cierto liderazgo de Marta dentro de la comunidad juanina. Al oír la llamada de Marta María se levanta en seguida y sale al encuentro de Jesús (v. 29). Esta actitud de María sugiere su disposición inmediata de seguir a Jesús y de escuchar su palabra. Según la tradición sinóptica, María era discípula de Jesús (Lc 10,39). La expresión «estar sentada a sus pies» (Lc 10,39) indica la postura propia de discípula (cf. Lc 8,38; Hch 22,3). Esta misma tradición nos informa también sobre las discípulas que siguieron a Jesús desde Galilea hasta Jerusalén (Mc

15,40-41; Lc 8,13; 23,49; 24,10; Mt 27,55-56). El evangelista quiso registrar aquí este dato de la tradición, dándole un significado nuevo según el contexto de la comunidad juanina, donde las mujeres tenían un rol protagónico. Es más, ellas son capaces de crear unas relaciones con los demás, totalmente diferentes de la sociedad patriarcal. En el capítulo 9 aparece una fuerte oposición entre los judíos y aquellos que confiesan a Jesús. En 11,31-45 los judíos visitan a las dos hermanas conocidas como discípulas de Jesús (Lc 10,38-42). ¿Qué pasa? Parece que este es un ejemplo de cómo las mujeres son capaces de transformar no sólo la propia comunidad, sino la relación con las demás. El texto nos sugiere que en medio del conflicto son las mujeres las que tienen una propuesta creativa y alternativa.

C'. Los judíos son llamados a la fe en Jesús (11,33-45):

En 4,41 los samaritanos creyeron en Jesús por las palabras de la mujer samaritana. Aquí los judíos son conducidos a Jesús por su relación con María y Marta. Esta escena de las dos hermanas puede haber sido añadida por el evangelista al relato tradicional. Pienso que esta añadidura refleja la situación de la comunidad, donde se realiza la acción evangelizadora de las mujeres. Una acción que se expresa en la confesión mesiánica de Marta (v. 27), en su llamado a María (v. 28), en la pronta respuesta de ésta (v. 29) y en la indicación de que los judíos la seguían al encuentro de Jesús, aunque equivocadamente (v. 31) y dudosos (v. 37).

La presencia de “los judíos” como testigos del suceso (vv. 36-37) es un dato muy interesante. Ellos representan la fe tradicional farisea en la resurrección futura y son también llamados a sobrepasar los límites de su fe para creer en Jesús como “la resurrección y la vida” (v. 45), en el presente. Ante la curiosidad que la curación de Lázaro despertó en el pueblo (12,9), estos judíos serán los que darán el testimonio de Jesús, por la señal que habían presenciado (12,17-18). La señal que han visto fue la resurrección de Lázaro, precedida del grito de Jesús que indica su poder sobre la muerte y su llamada a la vida (v. 43)⁴.

B'. Las autoridades judías deciden matar a Jesús (11,46-50):

Después de narrar la señal, sacada de la fuente-semeja y reconstruida según sus propios objetivos, el evangelista pasa a informarnos sobre las consecuencias de la resurrección de Lázaro. Parece exagerado que la resurrección de un muerto sea el motivo principal que lleva las autoridades judías a convocar un consejo (v. 47) para decidir sobre la vida de Jesús.

En la discusión interna del consejo aparece claramente la cuestión política: “Si le dejamos que siga así, todos creerán en él; vendrán los romanos

⁴ Era común en la resistencia apocalíptica la esperanza de que la voz de Dios o de su ángel despertaría a la vida (cf. Jn 5,26-29; 1Tes 4,16)

y destruirán nuestro lugar santo y nuestra nación” (v. 48). Con este versículo el evangelista comunica también su concepto de los dirigentes del pueblo judío con su visión estrecha de la situación política. Cuando el cuarto evangelio fue escrito la destrucción de Jerusalén ya había acontecido. La pena de muerte contra Jesús no había impedido que ocurriese aquello que temían las autoridades judías.

A'. La muerte de Jesús va a reunir a los hijos de Dios dispersos (11,51-54).

La importancia soteriológica de la muerte de Jesús aparece también en 6,33.51 y 10,11.15; 15,13; 17,19. La entrega de la vida es la expresión máxima del amor y es este amor hasta el extremo (13,1) el que congregará al nuevo pueblo de Dios conformado de judíos y de gentiles. La entrega amorosa de Jesús reunirá a “los hijos de Dios que estaban dispersos” (11,52). Esta convicción de la comunidad juanina aparece más desarrollada en la 1ª carta de Juan donde el “ser hijos de Dios” se realiza en el bautismo y se demuestra en el amor (1Jn 2,20; 3,9-20; 4,20; 5,7s).

En la comunidad juanina es Marta la que recibe y proclama la revelación central de Jesús. Este texto (11,17-32) nos permite reconstruir la situación de la mujer en la comunidad juanina y descubrir su rol protagónico y su participación activa en la comunidad. En este, como en otros aspectos, la comunidad del discípulo amado busca ser fiel a una tradición muy antigua de Jesús. El movimiento y el ministerio de Jesús en Palestina ha sido interpretado como una manifestación de Dios bondad misericordiosa que se manifiesta en la comida común con publicanos, prostitutas y pecadores.

La esencia de la identidad de Jesús es revelada públicamente por Marta, mientras los cripto-cristianos mantenían su fe en secreto para no arriesgarse a perder sus privilegios. Aunque estas predicciones vienen más tarde en el relato, la indirecta ya está lanzada con el comentario de Tomás en 11,16. El costo del discipulado en un mundo globalizado e prevenido bien puede incluir la persecución y la muerte.

Por detrás del texto se puede ver también la atracción que los cultos místicos ejercían en la época de la redacción del cuarto evangelio. La confesión mesiánica de Marta tiene un doble aspecto que merece ser resaltado: su precisión teológica y su aspecto público. De igual manera “la esencia de la Sabiduría no se mantiene en secreto en cultos místicos, sino que se anuncia públicamente” (Sab 6,22; Jn 11,27).

Conclusiones

Mi reflexión sobre el mensaje principal que se transmite en el capítulo 11 del Evangelio de Juan es empieza por su ubicación al comienzo de la Pasión. El enfoque que se da aquí es que este Jesús que será ejecutado por el imperio de la

muerte es en realidad “la resurrección y la vida” (11,27). Una afirmación que es fundamental para la comunidad enfrentada con un poder centralizador, “donde la confesión de fe en Jesús Liberador puede tener como consecuencia la tortura y la muerte” (Jn 13,19). Parece importante resaltar que es Marta la que recibe la revelación de Jesús y hace la confesión de fe asumida por la comunidad. El rol de Marta en la comunidad del discípulo amado se va revelando al mismo tiempo que se desvela la identidad vivificadora de Jesús. Marta desempeña en la comunidad un papel semejante al de Pedro, en la comunidad de Mateo (Mt 16,15-19).

Marta, después de recibir la revelación de Jesús y de expresar su fe va a llamar a María (11,28), de manera muy similar a la llamada de Andrés a Simón Pedro (1,40-42). Esta importancia de las mujeres en la comunidad juanina y su tradición apostólica causaba consternación entre otros cristianos. Esto se puede ver en 4,27, cuando los discípulos se sorprendían por ver a Jesús conversando y dándose a conocer a una mujer.

La confesión de Marta se repite al final del cuarto evangelio, donde el evangelista explicita su propósito al escribirlo (20,31). Esta reconstrucción de la comunidad juanina y del rol protagónico que tenían las mujeres presenta una propuesta totalmente diferente ante la sociedad patriarcal, dominadora, racista y excluyente de la época. Es también una alternativa ante las comunidades apostólicas y ante las comunidades que aparecen por detrás del texto de las cartas pastorales, donde la mujer debe oír la instrucción en silencio, con toda sumisión (1 Tm 2,11-12).

El poder del varón en las estructuras de las iglesias cristianas manifiesta que estas han asumido la estructura patriarcal de la sociedad y han aceptado sin reservas la lógica del imperio (1Tim 2,1-2; Tit 3,1). Una contradicción presente todavía en tiempos actuales, en que el protagonismo de las mujeres en la Biblia y en la sociedad es ocultado y no reconocido oficialmente. A finales del siglo I, la comunidad del Cuarto Evangelio rescata el lugar que tenían las mujeres en el movimiento de Jesús en Palestina. El Dios de Jesús hizo posible la invitación de las mujeres a un discipulado de iguales, signo de la Basilea de Dios y crítica existencial a la sociedad jerarquizada y patriarcal de la época. El anuncio del Reino de Dios rompe con las estructuras patriarcales y crea unas relaciones alternativas a las vigentes. Relaciones igualitarias donde las mujeres tengan las mismas posibilidades que los hombres en la organización, espiritualidad y liturgia. El protagonismo de las mujeres en la defensa de la vida amenazada es un signo de esperanza para la sociedad.

Es muy intensivo el deseo de cambio en la sociedad y en las iglesias cristianas, cuando muchas organizaciones luchan por una vida más libre y digna para todas las personas. Las relaciones en las familias y en las iglesias continúan injustas y jerarquizadas, excluyentes, violentas y dominadoras. La ambición desmedida, sin principios éticos de personas y empresas hace pesar sobre

toda la humanidad una grave amenaza. Cada vez más, vivimos en medio a la desigualdad, la miseria y el hambre, en un planeta enfermo y desestabilizado en sus microsistemas. Las ciudades están amenazadas de colapso por falta de aguas potables. Los servicios básicos para la salud y la educación han sido privatizados y se volvieron privilegio de los ricos. Cabe a nosotras, mujeres y hombres de hoy, la lucha conjunta por la vida. La confesión de fe coherente y atrayente en nuestro tiempo es la práctica comunitaria que denuncia el poder dominante y crea salidas alternativas en rede, compartiendo ternura, alegría y esperanza.

Cuando mujeres y hombre se despiertan ante la situación de dominación y de abusos, asumiendo el desafío de construir relaciones de igualdad, inclusión, ayuda mutua, intercambio, respeto, ternura, cuidado desestabilizan el poder dominante que se estableció y se mantuvo a través de prejuicios religiosos y sociales.

Las carencias deshumanizantes que la vida cotidiana de los pobres presenta son un desafío para la sociedad y la iglesia. Las mujeres sienten y sufren, pero no se conforman. Ellas buscan construir alianzas con personas y entidades, dialogando sin miedo y sin prejuicios de género, religión o culturas. Un nuevo tiempo de intercambio en defensa de la vida, confesando la fe en Jesucristo Resucitado, ellas organizan solidaridad y reivindicaciones. Ellas confiesan su fe con su práctica, de donde van surgiendo chorritos de vida, manantiales que brotan de distintos lugares que se confluyen en ríos vivificantes de esperanza.

Referencias bibliográficas

- Bautista, E. (1993), *La mujer en la iglesia primitiva*, Editorial Estella, Verbo Divino.
- Croatto, J.S. (1994), “Jesús a la luz de las tradiciones del Éxodo”. En Revista de Interpretación Bíblica Latinoamérica No. 17, San José, Editorial DEI.
- Esteves, Elisa, “A mulher na tradição do discípulo amado”, in Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana 17, San José, Editorial DEI.
- Lopes, M. (2007), *A mulher sábia e a sabedoria mulher*, São Leopoldo, Oikos.
- _____ (1996), *Confissão de Marta*, São Paulo, Ediciones Paulinas.
- _____ (2018), *Quem ama torna-se luz – Primeira Carta de João*, São Leopoldo: CEBI
- _____ (2020), *Encontros para esperar. Mulheres no Evangelho de João*, São Leopoldo, CEBI.
- Schüssler-Fiorenza, E. (1994), *Jesus Miriam's Child*. Sophias Proffet, New York, Ed. Continuum.
- _____ (1994), “Mujer-Iglesia: El centro hermenéutico de la interpretación bíblica feminista”. En *Del Cielo a la Tierra*, Santiago de Chile, Sello Azul Editorial de mujeres, pp. 239-256.

- _____ (2000), “Yeast of Wisdom or Stone of Truth -Scripture as a site struggle”, en *Los caminos ineuxauribles de la Palabra - Homenaje a José Severino Croatto*, Guillermo Hansen (org.), Buenos Aires, LUMEN/ISEDET, pp. 67-89.
- _____ (2003), *En la senda de Sofía – Hermenéutica feminista crítica para la liberación*, Buenos Aires, LUMEN–ISEDET.
- _____ (2004), *Los caminos de la sabiduría – Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Santander, Sal Terrae, Colección “Presencia Teológica” 132.
- Mesters, C., Lopes M. Y Orofino F. (2000), *Raio-X da Vida*, São Leopoldo RS, CEBI, A Palavra na vida 147-148.
- Tamez, E. (1998), *Cuando los horizontes se cierran – Relectura del libro del Eclesiastés o Qohélet*, San José, DEI.
- _____ (2004), *As mulheres no movimento de Jesus, o Cristo*, São Leopoldo, CLAI/Sinodal.

Mercedes Lopes

¿Por qué San Juan llama Paráclito al Espíritu Santo?

Why is The Holy Spirit Called "Paraclete" in The Gospel of John?

Resumen

El evangelio de Juan sorprende a los lectores con la novedosa mención del Paráclito, figura que no vuelve a aparecer en ninguna otra obra del Nuevo Testamento. Muchos lectores piensan que se trata del Espíritu Santo. Sin embargo, una lectura más cuidada y detallada del texto nos descubre que el autor tiene en mente otra cosa. En el presente artículo se analizan los cinco textos que el evangelio de Juan ofrece sobre el Paráclito, e intenta explicar qué se esconde detrás de esta figura. Al final se hace una aclaración sobre este personaje y el dogma de la Santísima Trinidad.

Palabras claves: Espíritu Santo; Paráclito, evangelio de Juan, parusía, última cena.

Abstract

The Gospel of John surprises readers with the original mention of the Paraclete, a figure we do not find again in any other work of the New Testament. Many readers think he is referring to the Holy Spirit. However, a more careful and detailed reading of the texts reveals that the author has something else in mind. This article analyses the five texts the Gospel of John offers about the Paraclete and attempts to explain what is hidden behind this figure. At the end, clarification is made about this character and the dogma of the Holy Trinity.

Keywords: Holy Spirit, Paraclete, Gospel of John, Parousia, Last Supper.

A punto de marcharse

Cuando Jesús se despidе de sus discípulos, en la última cena, les anuncia la llegada de un extraño personaje que vendrá cuando él se vaya: el Paráclito. Se trata de una figura insólita, ya que no vuelve a aparecer nunca más en ninguna otra parte del evangelio de Juan, ni en ningún otro evangelio, ni en ningún otro libro del Nuevo Testamento.

¹ Ariel Álvarez Valdés, doctor en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca. Profesor de Sagradas Escrituras en varios institutos de enseñanza religiosa, tanto católicos como protestantes. Fundador y presidente de la Fundación para el Diálogo entre la Ciencia y la Fe.

¿Quién es este Paráclito? Afortunadamente para nosotros, el mismo evangelista lo aclara: es el famoso Espíritu Santo (Jn 14,26).

¿Pero por qué Juan le cambia su nombre tradicional, en la última cena?

En realidad, en la primera parte de su evangelio lo menciona con su nombre más conocido: “el Espíritu”. Eso se debe a que en esta sección le atribuye las funciones tradicionales: bajar sobre Jesús (Jn 1,33), hablar por Jesús (Jn 3,34), producir un nuevo nacimiento (Jn 3,5), dar vida (Jn 6,63). Pero en la última cena, cuando Jesús se despide, anuncia que debido a su ausencia el Espíritu Santo desempeñará funciones inéditas y originales que nunca antes había realizado. El cambio de esa misión será tan radical, que Juan prefirió modificarle el nombre, y en vez de llamarlo de la manera habitual, lo denomina el Paráclito.

¿Qué significa Paráclito? ¿Por qué Juan concibió esta nueva figura? ¿Cuáles son las tareas que debe desarrollar? ¿Está aquí anunciado el dogma de la Santísima Trinidad?

Una labor inesperada

El término Paráclito viene de un verbo griego formado por dos palabras: *pará* (al lado de) y *kaléo* (llamar). Significa “el que es llamado para estar al lado” de alguien. Designa a la persona que se convoca para que desempeñe una función al servicio de otra. Algunas Biblias lo traducen por “abogado”, “consejero”, “defensor”, “intercesor”². Pero en realidad cualquiera de esos términos empobrece la actividad que el Paráclito desempeña en el evangelio de Juan. Esta es mucho más rica y compleja. Por eso es preferible, como hacen otras Biblias, dejar el término griego “Paráclito” sin traducir, para resaltar su originalidad y no reducir sus funciones.

¿Cuál es la misión del Paráclito en el evangelio de Juan? Antes de ver qué dicen los textos, adelantemos ya la respuesta. Para Juan, el Paráclito no es otro que el mismo Jesús, que regresa a sus discípulos.

En efecto, durante la última cena Jesús se despide de sus amigos (Jn 13-17). Entonces pronuncia allí un sermón, que será su testamento. Les dice que no los dejará solos, porque va a volver (Jn 14,18). Pero aquí está la gran novedad de Juan: mientras en los sinópticos Jesús anuncia que volverá personalmente (Mt 16,27; Mc 13,26; Lc 9,26), y Lucas lo reitera incluso de forma más clara en los Hechos de los Apóstoles (Hch 1,11), para Juan el regreso de Jesús se produce en el Paráclito. Esa es su nueva presencia entre los discípulos. En consecuencia, la figura a la que Juan llama el Paráclito viene a ser el Espíritu Santo, pero con un cometido especial: concretamente, ser la manifestación personal de Jesús entre

² La Biblia Reina Valera lo llama Consolador; la Biblia Latinoamericana: Protector; la Traducción del Nuevo Mundo: Ayudante; Dios Habla Hoy: Defensor; la Biblia Hispanoamericana: Abogado; La Santa Biblia de Mons. Straubinger: Intercesor.

los cristianos cuando él se haya ido a la casa del Padre. La promesa que Jesús hace a sus discípulos de volver a ellos se cumplirá en el Paráclito.

Para Juan, pues, el Paráclito representa la segunda venida de Jesús. No por casualidad, después anunciar la futura llegada del Paráclito, Jesús dice: *“Volveré a ustedes; no los dejaré huérfanos”* (Jn 14,18).

Programando la vuelta

El Paráclito, pues, es la nueva manifestación de Jesús en la tierra. Esto se ve en el primer anuncio que Jesús hace sobre la aparición del Paráclito. Les dice a sus discípulos: *“Si ustedes me aman, cumplirán mis mandamientos; y yo pediré al Padre, y él les dará otro Paráclito para que esté con ustedes para siempre”* (Jn 14,15-16).

¿Por qué habla de “otro” Paráclito? Porque para la teología joánica ya hubo un primer Paráclito, que es Jesús. Lo dice la Primera carta de Juan: *“Hijos míos, les escribo esto para que no pequen. Pero si alguno peca, tenemos un Paráclito ante el Padre: a Jesucristo, el Justo”* (1Jn 2,1).

Esta es la única vez que el título Paráclito aparece fuera del cuarto evangelio, y se refiere claramente a Jesús. Él es el primer Paráclito. Pero lamentablemente para sus seguidores, él debía marcharse de este mundo. Por eso les anuncia que va a volver. Pero lo hará de una manera nueva y distinta: en el Paráclito. En cierto modo, el Paráclito es la novedosa forma que Jesús tiene de manifestarse en medio de sus discípulos. Por eso lo anuncia inmediatamente antes de irse.

¿Cuáles son las funciones que el Paráclito desempeñará cuando venga? Jesús las enumera en cinco textos, todos ellos durante la última cena (Jn 14,15-17; 14,25-26; 15,26-27; 16,7-11; 16,12-15).

La misión de acompañar

El primer anuncio del Paráclito, según el evangelio, lo hace Jesús al contemplar la tristeza de sus discípulos por su inminente partida (Jn 14,1). Les dice, entonces, que no se angustien, porque: *“El Padre les dará otro Paráclito, para que esté con ustedes para siempre: el Espíritu de la verdad, a quien el mundo no puede recibir, porque no lo ve ni lo conoce”* (Jn 14,15-17).

Hasta ese momento Jesús no se había despegado ni un momento de sus discípulos. Había estado permanentemente al lado de ellos, enseñándoles y orientándolos. Pero cuando se enteran de su próxima muerte, los invade la duda de si podrán continuar solos, sin el Maestro. Para tranquilizarlos, Jesús les asegura que pronto vendrá sobre ellos el Espíritu Santo para acompañarlos. Pero con dos importantes precisiones.

La primera, es que ese Espíritu no vendrá como lo venía haciendo tradicionalmente el Espíritu Santo, es decir, como una fuerza o una energía divina.

Lo hará como “otro Paráclito”. Eso significa que bajará representando a Jesús, que fue el primer Paráclito. La única diferencia, con respecto a Jesús, es que no tendrá una apariencia corporal y visible, sino que habitará entre los discípulos de manera espiritual.

La segunda precisión es que esa nueva presencia de Jesús como Paráclito será definitiva, y ya no se separará más de ellos.

Tenemos así precisada la primera tarea del Paráclito: bajar sobre los discípulos y permanecer con ellos para siempre. Algo que nunca antes se había dicho del Espíritu Santo.

La misión docente

Pero la función del Paráclito no es meramente pasiva. Lo vemos en el segundo texto: *“Les he dicho estas cosas estando entre ustedes. Pero el Paráclito, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, les enseñará todo y les recordará todo lo que yo les he dicho”* (Jn 14,25-26).

Aquí aparece la segunda misión del Paráclito: enseñar a los discípulos. Jesús ya les había enseñado muchas cosas, pero su instrucción había quedado incompleta. Aún le faltaba mucho por decirles (Jn 16,12). El Paráclito, que tiene que venir, será quien continúe esas enseñanzas. Pero la gran novedad está en que no les enseñará cosas nuevas, sino que les “recordará” lo que Jesús ya les había dicho. La actuación del Paráclito será una continuidad de la de Jesús. Mejor dicho, será el mismo Jesús, convertido en Paráclito.

Esta idea era muy importante para la comunidad joánica. Porque su evangelio incluía varios sermones de Jesús sumamente originales e incluso extraños, como el del buen pastor (Jn 10,1-18), el pan bajado del cielo (Jn 6,32-51), la serpiente del desierto (Jn 3,13-36) o Jesús trabajando como Dios (Jn 5,19-47), que no habían sido pronunciados realmente por Jesús, sino que eran reflexiones posteriores del evangelista puestas en boca de Jesús. Al decir que el Paráclito había bajado a la comunidad, y estaba enseñando en nombre de Jesús, quedaba garantizado que lo que se había escrito en el evangelio de Juan, a fines del siglo I, estaba en continuidad con lo que Jesús mismo había enseñado en su época. El cuarto evangelio era solo una profundización del anuncio hecho por Jesús en su momento.

Incluso la promesa del Paráclito abría nuevas perspectivas a la comunidad, pues mostraba que las enseñanzas de Jesús no tenían que ser repetidas de igual manera, hasta el fin del mundo. Se podía ir aclarándolas y completándolas, según las nuevas circunstancias. El Paráclito permitiría verlas bajo nuevas luces, en cada situación.

La misión forense

El tercer texto sobre el Paráclito aparece en el capítulo siguiente: “*«Cuando venga el Paráclito, que yo les enviaré de junto al Padre, el Espíritu de la Verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí. También ustedes darán testimonio, porque están conmigo desde el principio»*” (Jn 15,26-27).

La función del Paráclito se va haciendo cada vez más compleja. Ya no se limita al interior de la comunidad, como las dos anteriores, sino que debe proyectarse hacia afuera. Ahora tiene que llevar a los discípulos a dar testimonio de Jesús. Se trata de una función forense, ya que se refiere al testimonio que se daba en un juicio. El testigo era aquel que, en un tribunal, se presentaba para contar lo que había visto y conocido de por experiencia. Los discípulos tenían que dar testimonio de que conocían a Jesús. Pero no al Jesús histórico. Cuando se escribió el evangelio de Juan, a fines del siglo I, no quedaba nadie que hubiera conocido a Jesús. El testimonio que debían dar era que Jesús estaba vivo, resucitado, y era Hijo de Dios. Un testimonio nada fácil en una sociedad como Éfeso, repleta de filósofos, sabios e intelectuales, donde presentar a un hombre humillado y ejecutado vergonzosamente en una cruz por las autoridades, como representante de la divinidad, era poco menos que risible. Pero para eso tenían el Paráclito.

Un detalle interesante. El texto dice “*El Espíritu... él dará testimonio*”. En griego, “espíritu” es un sustantivo neutro. Por lo tanto, al decir “él dará”, debería usar un pronombre neutro. Sin embargo usa el pronombre “él” masculino (*ekéinos*). Y lo mismo hace en 16,7.8.13.14. Esto confirma que, para Juan, el Espíritu no era simplemente la fuerza o el influjo tradicional conocido: era la persona misma de Jesús.

La misión convincente

La cuarta función del Paráclito es más complicada todavía. “*«Les conviene que yo me vaya. Porque si no me voy, no vendrá a ustedes el Paráclito. Pero si me voy, se los enviaré. Y cuando él venga, convencerá al mundo en lo referente al pecado, en lo referente a la justicia y en lo referente al juicio. En lo referente al pecado, porque no creen en mí. En lo referente a la justicia, porque me voy al Padre y ya no me verán. En lo referente al juicio, porque el Príncipe de este mundo está condenado»* (16,7-11).

Ante todo, se confirma una vez más que el Paráclito no es otro que Jesús, que se presenta de una manera diferente. Por eso no es posible que actúen los dos simultáneamente. Para que el Paráclito pueda aparecer, tiene que marcharse Jesús. Y esto les conviene a los discípulos, porque la venida del Paráclito inaugurará una nueva época, más gozosa y plena que la que ellos vivieron al lado de Jesús. No hay que añorar el pasado, sintiendo nostalgia de la época de Jesús. Para Juan, la época del Paráclito es un progreso.

A continuación, anuncia la cuarta misión del Paráclito, también hacia afuera de la comunidad: ayudar a los discípulos a “convencer” (*alénjo*) al mundo. Este verbo también es de uso forense, y significa “demostrar ante los jueces”, “presentar pruebas irrefutables”. Ya no se trata, como en la tercera función, simplemente de dar testimonio, sino de presentar pruebas evidentes ante el mundo. ¿Sobre qué deben presentar pruebas y convencer los discípulos? Sobre tres temas: a) que los que no creen en Jesús viven con una grave deficiencia en sus vidas; b) que la muerte de Jesús como malhechor fue una verdadera injusticia, ya que Dios lo terminó llevando a su lado; c) que las fuerzas del mal ya no dominan sobre la humanidad.

La misión completiva

Antes de acabar su discurso, Jesús anuncia la quinta misión del Paráclito: *“Todavía tengo muchas cosas que decirles, pero ahora no pueden con ellas. Cuando venga él, el Espíritu de la Verdad, los guiará hasta la verdad completa. No hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga, y les anunciará lo que ha de venir. Él me dará gloria, porque tomará de lo mío y les anunciará a ustedes”* (16,12-15).

La última tarea del Paráclito consiste en guiar a los discípulos “hasta la verdad completa”. Antes, Jesús había dicho que ya les había enseñado todo (Jn 15,15), y que el Paráclito solo les “recordaría” sus enseñanzas. Pero esa afirmación daba pie a que la comunidad pensara que ya no tenía nada que aprender, y que nadie podía enseñarles algo nuevo, cayendo en la soberbia intelectual. Para evitarlo, añade que en realidad ellos no tienen la verdad total, y que el Paráclito los irá conduciendo hacia ella.

Esta nueva afirmación daba pie a otro peligro: pensar entonces que podrían aparecer nuevas revelaciones y nuevos anuncios que no pertenecieran a las enseñanzas de Jesús. Por eso Jesús aclara que el Paráclito “*tomará de lo mío para anunciarles a ustedes*”. Es decir, las enseñanzas del Paráclito también pertenecen a Jesús.

Resulta admirable el malabarismo que el evangelista tuvo que hacer para aceptar que pudieran aparecer nuevas enseñanzas (las de la comunidad joánica del siglo I) sin que se las considerara extrañas a Jesús.

Por dos incertidumbres

El autor del evangelio eligió estos cinco rasgos o características especiales, y con ellas elaboró la figura del Paráclito, que no es otro que Jesús presente de una manera nueva en medio de sus discípulos. Pero ¿por qué tuvo que crear Juan esta figura? Probablemente debido a dos graves problemas que afrontaba su comunidad.

El primero era la muerte de los testigos oculares, en especial del Discípulo Amado, fundador de la comunidad. Ellos habían sido el vínculo entre Jesús de Nazaret y la Iglesia posterior. Ellos habían interpretado el pensamiento de Jesús, actualizado su doctrina y recordado lo que este había enseñado, ante las nuevas circunstancias y desafíos que se presentaban. Habían sido la garantía de que Jesús seguía presente entre ellos. ¿Cómo seguir sin el apoyo de esos testigos?

Ante este problema, la respuesta fue: el Paráclito. Al irse Jesús, había bajado el Paráclito a la comunidad, y él ahora hablaba y enseñaba en nombre de Jesús. Más aún: si los testigos presenciales habían guiado en su momento a la Iglesia, no fue por los recuerdos personales que tenían de Jesús, sino porque el Paráclito los había iluminado. Y ese mismo Paráclito seguía actuando en todos los cristianos que amaban a Jesús y cumplían sus mandamientos (Jn 14,17). Los nuevos cristianos no estaban más lejos de Jesús que los primeros cristianos. Gracias al Paráclito, todos estaban al mismo nivel de conocimiento del Maestro.

El otro problema que tenía la comunidad joánica era el de la demora de la segunda venida de Jesús. Se había esperado su retorno antes de la muerte del Discípulo Amado (Jn 21,23), pero su muerte ya se había producido y Jesús no había regresado. ¿Por qué demoraba en volver?

Frente a este planteo, la respuesta era de nuevo: el Paráclito. No habrá una segunda venida de Jesús, porque él ya ha vuelto, aunque de una manera sorprendente, en el Paráclito. Los cristianos ya no tienen que vivir mirando al cielo, a la espera de que aparezca el Hijo del Hombre. A Jesús lo encuentran presente en la comunidad, en medio de todos los creyentes, como Paráclito.

Plataforma de la Trinidad

En el evangelio de Juan, como vimos, el Paráclito no es alguien distinto de Jesús. Su venida, al marcharse Jesús, no había que entenderla como la sustitución de una persona por otra, sino la sustitución de “un modo de estar” por otro. Sin embargo, como su figura tenía rasgos tan especiales, distintos a los del Espíritu tradicional, y casi personalizados, la Iglesia posterior interpretó que se trataba de una persona diferente de Jesús, una tercera persona de la divinidad. Así, poco a poco se fue independizando de Jesús, y nació la idea de la Santísima Trinidad.

Uno de los primeros en hablar de ella fue el filósofo cristiano Atenágoras de Atenas, en su obra *Súplica en favor de los cristianos* (del año 178), aunque sin usar la palabra “Trinidad”. El primero en emplearla en griego (*trías*) fue el obispo Teófilo de Antioquía, en su libro *A Autólico* (del año 180). Y el primero en usarla en latín (*trinitas*) fue el teólogo Tertuliano, escribiendo *Sobre la modestia* (en el 215). A partir de aquí se fue difundiendo la idea de la Trinidad. Finalmente, el Concilio de Constantinopla (del año 381) declaró que el Espíritu

Santo Paráclito era una persona distinta del Padre y del Hijo, y así nació para la cristiandad el dogma de la Santísima Trinidad.

Por supuesto, la Iglesia tiene derecho a elaborar su propia teología y a tener sus propios dogmas. Pero los lectores de la Biblia, cuando lean los pasajes joánicos del Paráclito, deben saber que no se refieren a la tercera persona de la Trinidad como se la entiende hoy, sino a la nueva presencia de Jesús después de su partida de este mundo. Deben hacer el esfuerzo de interpretar lo que quiso decir el autor, y no lo que leyeron los teólogos posteriores.

Referencias bibliográficas

- BEUTLER J. (2016), *Comentario al evangelio de Juan*, Estella, Verbo Divino.
- BROWN R.E. (1999), *El evangelio según Juan. XIII – XXI*, Madrid, Cristianidad.
- BROWN R.E. (2010), *El evangelio y las cartas de Juan*, Bilbao, Desclée De Brouwer.
- CARSON D.A. (1979), “The Function of the Paraclete in John 16:7-11”, *JBL* 98 (1979) pp. 547-566.
- CASTRO SÁNCHEZ S. (2001), *Evangelio de Juan. Comprensión exegetico-existencial*, Bilbao, Desclée De Brouwer.
- JOHNSTON G. (2005), *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John* (Society for New Testament Studies Monograph Series, Series Number 12), Cambridge, Cambridge University Press.
- KAMMLER H.-C. (1996), “Jesus Christus und der Geistparaklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie.” En: Hofius O. –Kammler H. C. (eds.), *Johannesstudien. Untersuchung zur Theologie des vierten Evangeliums*, Mohr Siebeck: Tübinga, pp. 87-190.
- LEÓN-DUFOUR X. (1995), *Lectura del evangelio de Juan: Jn 13-17*. Volumen III, Salamanca, Editorial Sígueme.
- MIGUENS M. (1963), *El Paráclito (Jn 14-16)* (Studii Biblici Franciscani Analecta 2), PP. Franciscan: Jerusalén.
- PASTORELLI D. (2006), *Le Paraclet dans le corpus johannique*, BZNW 142, Berlín.
- TRAGAN P.-R. (2019), *Nadie ha visto nunca a Dios. Una guía para la lectura del evangelio de Juan*, Estella, Verbo Divino.
- ZUMSTEIN J. (2016), *El evangelio según Juan (13-21)*, Salamanca, Cristianidad.

Las mujeres en El Evangelio de Juan

Women in The Gospel of John

Resumen

Los personajes femeninos del Evangelio de Juan tienen una participación muy significativa, ya que hablan de una realidad comunitaria que se vivía entre las y los seguidores de Jesús y es en esa realidad que se practicaba el único mandato del Mesías: el ágape y el servicio. Al reconocer como discípulos a los creyentes, el Evangelio deja claro que las mujeres, al igual que los hombres tienen un papel de liderazgo activo. En este artículo reflexionaremos sobre las historias de María de Nazareth, la samaritana, la mujer acusada de adulterio, las hermanas que vivían en Betania y de las mujeres testigos de la resurrección de Jesús, y cómo sus liderazgos de ágape y servicio las llevaron a ser recordadas por la comunidad juanina. El cuarto Evangelio otorga un papel relevante a las figuras femeninas a lo largo de su relato. Ellas aparecen en momentos claves del itinerario de Jesús en este relato, mostrando su importancia en los acontecimientos que el evangelista narra y transmite.

Palabras clave: Discipulado; Liderazgo; Amistad; Misionar; Comunidad.

Abstract

The female characters in John's Gospel have a very significant participation, since they speak of a community reality that was lived among the followers of Jesus, and it is in that reality that the only command of the Messiah was practiced: agape and service. By recognizing believers as disciples, the Gospel makes it clear that women, like men, have an active leadership role. In this article we will reflect on the stories of Mary of Nazareth, the Samaritan woman, the woman accused of adultery, the sisters living in Bethany and the women witnesses of Jesus' resurrection, and how their leadership in agape and service led them to be remembered by the Johannine community. The fourth Gospel gives a relevant role to female figures throughout its narrative. They appear in key moments of Jesus' itinerary in this account, showing their importance in the events that the evangelist narrates and transmits.

Keywords: Discipleship; Leadership; Friendship; Mission; Community.

¹ Carmina Navia Velasco es Magíster en Lingüística y en Teología. Como escritora, feminista, teóloga y gestora cultural es considerada pionera en los estudios literarios con enfoque de género en Colombia e impulsora de lecturas femenino-populares del texto bíblico. Coordina el Grupo de Espiritualidad “María de Magdala” y la Casa Cultural “Tejiendo Sororidades”.

Introducción

El papel de los personajes femeninos en el evangelio de Juan ha dado lugar a múltiples propuestas y discusiones. Su significativa presencia textual no puede pasarse por alto, sin embargo la interpretación dada a este hecho ha variado según los presupuestos literarios y teológicos desde los que se ha trabajado. Para algunas autoras y autores, en los que me incluyo, esa presencia se corresponde con la realidad comunitaria en la que se concibe y vive este evangelio: una realidad presidida por el único mandato del ágape y servicio. Para otros y otras esta centralidad está al servicio de destacar ciertos aspectos de la vida o el mensaje de Jesús como Mesías.

A finales del siglo I, las comunidades cristianas se mueven entre diferentes corrientes interpretativas que determinan distintas confrontaciones y realidades eclesiales. En este sentido hay algunas propuestas claramente jerárquicas que ponen el énfasis en la “corrección” de postulados definidos como la única verdad... la literatura joánica por el contrario afirma que lo único que caracteriza a los discípulos del Nazareno es su amor y servicio mutuo y que este mandato del Amor es su máximo ideal y horizonte. Comparto plenamente las ideas afirmadas por Elizabeth Schüssler Fiorenza en su obra: *En memoria de ella*:

El discipulado y el liderazgo de la comunidad joánica incluyen a mujeres y hombres. Aunque las mujeres mencionadas en el cuarto evangelio son ejemplo de discipulado tanto para las mujeres como para los hombres, es no obstante sorprendente que el evangelista conceda a aquellas un papel tan importante en la narración. Se comienza y finaliza el ministerio público de Jesús con relatos concernientes a sendas mujeres: María la madre de Jesús y María de Betania. (Schüssler Fiorenza 1989, p. 390).

En una propuesta en la que lo importante es el discipulado o seguimiento y las relaciones de amor y servicio igualitarias, resulta indudable que la presencia de la mujer encuentra más fácilmente su lugar y es acogida con mayor amplitud. Es el caso de la literatura joánica, tanto evangelio como cartas. Sabemos que a finales del siglo I, las comunidades de Jesús estaban atravesadas por múltiples problemas y persecuciones, entre ellos enfrentamientos y divisiones internas. El mensaje de Juan, elaborado en redacciones y ampliaciones de diferentes tiempos, quiere responder a estos problemas y expectativas e indudablemente presentar una mirada alternativa en la cual: el amor, el servicio, la mujer y la comunidad juegan un papel definitivo.

Comparto la afirmación de Raymond E. Brown, gran estudioso de esta tradición:

A finales del siglo I, cuando el recuerdo de los apóstoles (frecuentemente identificados con los doce) era cada vez más objeto de veneración, el cuarto evangelio glorifica al discípulo y nunca utiliza el término apóstol en el sentido técnico, algo así como si el evangelista pretendiera recordar a los cristianos que lo que es primario

y fundamental no es el haber tenido un especial carisma eclesial por parte de Dios, sino el haber seguido a Jesús, obedeciendo su palabra. (Brown 1983, p. 182).

Una de las peculiaridades de esta propuesta es el hecho de que a la hora de la despedida definitiva, Jesús plantea un gesto original, único en el Testamento Cristiano: Para hacer memoria del Maestro y para celebrar la Pascua sus seguidores deben **lavarse los pies unos a otros**. Servicio y amor son las señas de identidad de quien quiera hacer parte de su movimiento.

Por otro lado yo creo que las acciones de mujeres a lo largo del texto y el momento narrativo en el que aparecen se corresponden con una intención estructural de señalarlas como momentos importantes de la vida del maestro y por tanto como significativas en la “revelación” que transmiten.

María de Nazaret y la mujer samaritana

Cada uno de los evangelistas, según su intención teológica presenta el inicio misional de Jesús en unas determinadas coordenadas. La comunidad joánica escoge para señalar este inicio de misión a dos protagonistas mujeres: María de Nazaret, la madre del maestro y una mujer anónima de Samaria.

El relato se inicia con el testimonio de Juan el bautista con el cual se enmarca la figura de Jesús en su misma línea y además se le refiere claramente a la tradición del desierto, a continuación el narrador nos muestra a Jesús escogiendo a sus discípulos, es decir preparándose para su misión. Inmediatamente después presenciamos el acontecer que hemos conocido como *las bodas de Caná*. En este marco que podemos entender como transición entre su vida familiar y su vida pública, Jesús es interpelado por su madre para que les solucione un problema a los anfitriones de la fiesta. La respuesta de Jesús es clara y en alguna medida displicente: ¿Qué nos va a ti y a mí? Aún no ha llegado mi hora. La reacción de María es igualmente clara y firme: *hagan lo que él les diga*.

Más allá de que se trate de su madre, es una mujer, que no sólo induce a Jesús a su primera actuación sino que tiene la convicción profunda de que él va a contestar a su petición. Vemos entonces que ante la sensibilidad femenina de María que quiere evitar que la fiesta se dañe, Jesús **adelanta su hora** e inicia -según el relato- la muestra de “su poder” ante los suyos. Estamos aún en los inicios de la narración. Algunos especialistas plantean que el episodio pertenece a relatos pre evangélicos en los cuales Jesús aún no había salido de su familia. No me interesa ahora detenerme en la significación misma del vino derramado en abundancia, símbolo en concordancia con el tono del conjunto de lo que esta comunidad nos quiere transmitir... Lo que quiero señalar es la actuación decisoria de María de Nazaret en el acontecer:

En Caná esta mujer tan estrechamente unida a Jesús tiene dos papeles: da a conocer a Jesús las necesidades de la comunidad y le dice a la comunidad, especialmente a

los que la sirven, que obedezcan su palabra. Trata de descubrir las necesidades de la gente y pasa mucho tiempo en la cocina y en las dependencias de servicio. Ella misma es ante todo y sobre todo una sierva. Conoce las necesidades de la tierra y lo que se necesita para vivir... (McKenna 1995, p. 134).

Miremos ahora el pasaje del encuentro de Jesús en el pozo de Samaria con una mujer cuyo nombre no llegamos a conocer. Se trata de un texto muy diciente y confrontador. Después de un diálogo con Nicodemo en el que se nos informa que Jesús *realizaba señales*, lo encontramos directamente a él, en una situación “poco ortodoxa”. En primer lugar para desplazarse de Galilea a Judea el maestro no tenía que tomar el camino de Samaria, una tierra poco querida en la tradición judía, sin embargo el narrador dice que *tenía* que hacerlo... entendemos entonces que las razones de su paso por Sicar son de otro orden. Una vez en la región se acerca a un pozo cargado de tradición simbólica y entabla conversación con una mujer, hecho insólito en la tradición de los maestros judíos.

La mujer en cuestión es presentada por el narrador con una evaluación negativa: se la señala de tener varios maridos y vivir irregularmente con un hombre, esto la connota como moralmente sospechosa. Jesús pasa por encima de esta calificación e *inicia* un diálogo con ella, al pedirle agua. La mujer que simplemente, según la expectativa sobre ella, tendría que haberle dado el agua sin más, le replica planteándole temas de carácter religioso y posteriormente teológico.

Hasta el momento la escena deja constancia del rompimiento de varios códigos de comportamiento:

Jesús va al encuentro de Samaria, desconociendo la condena judía a esa tradición. Inicia conversación con una mujer, desconociendo que los varones judíos no hablan en público con mujeres. Igualmente al constatar que la mujer ha tenido varios maridos, ignora la condena. La mujer por su parte, también rompe las expectativas sobre su género no “sirviéndole” el agua a Jesús sino confrontándolo sobre cuestiones religiosas.

La conversación sigue y la mujer reconociendo la sabiduría del maestro le formula la cuestión definitiva:

Nuestros padres adoraron en este monte y ustedes dicen que es en Jerusalén el lugar donde se debe adorar.

Jesús responde:

Créeme mujer que llega la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adorarán al Padre....

Llega la hora, ya estamos en ella, en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en Espíritu y en verdad. Porque así quiere el Padre que sean los que le adoren. Dios es Espíritu y los que le adoran deben adorarlo en Espíritu y en verdad.

Y unas líneas más adelante cuando la mujer le pregunta por el Mesías, Jesús le responde: *Yo soy el que habla contigo*.

La revelación que el maestro hace a la mujer es importante: le señala la unidad entre culto y vida, la necesidad de **vivir en verdad**. Además le anuncia que ha llegado una “nueva hora”: la hora de comprender a Dios en su realidad trascendente, superando la estrechez de las discusiones por espacios legítimos o no. Pero lo definitivo a resaltar en nuestro caso es que se trata de una revelación hecha a **una mujer**. Producto de un diálogo teológico que Jesús ha querido tener con alguien que no es de los “suyos”, con una subalterna en términos de género y con alguien que es cuestionado por su comportamiento sexual-moral. La “samaritana” es mujer, pero además rompe con lo exigido por la hipocresía de los varones judíos... está doblemente signada y destinada a la marginalidad.

Esta decisión de Jesús convierte a la mujer en apóstol o misionera, le otorga una identidad diferente que le permite situarse de otra manera ante sus propios ojos, ante los suyos y ante su pueblo. Impactada por las palabras de Jesús, por su directa revelación, ella sale inmediatamente a evangelizar, a transmitir la buena nueva de la que ahora es portadora, a sus coterráneos. La importancia estructural en el relato de este encuentro, tiene -a mi juicio- dos ejes: Cuando recientemente Jesús asume su misión, impulsado por una mujer, genera las condiciones para que otra mujer vaya a transmitir la “buena nueva”. De otro lado la hace destinataria de una conceptualización de verdadera **ruptura**: Ha llegado el momento de traspasar fronteras: A Dios hay que adorarlo en **ESPÍRITU Y EN VERDAD**... es decir más allá de los templos, las exclusiones... y más allá de los rituales, hay que adorarlo en la **verdad**.

La mujer acusada de adulterio y las hermanas de Betania

Cuando sale de Samaria el maestro galileo realiza dos signos que lo muestran como “salud y como alimento”, posteriormente se acerca al centro del poder político-religioso: al templo en Jerusalén, e inicia una serie de enseñanzas y predicaciones en las que se auto revela como verdad y como vida. Según la mayoría de los especialistas, el pasaje de Juan 8, 1-8 es una adición tardía y se corresponde mejor con una tradición sinóptica. A mí me parece muy significativo el lugar exacto en el que lo colocó la comunidad joánica, lugar en que nos llega a nosotros lectores y lectoras de hoy, más allá de los esfuerzos de quienes sin ninguna sensibilidad de género han pretendido colocarlo como una especie de apéndice al final del relato o simplemente suprimirlo. La tradición joánica, con el peso femenino que tiene, inserta el relato en unas coordenadas muy precisas: El umbral del **centro**, en medio de una discursividad muy importante de Jesús.

La mayoría de los hermeneutas de ayer y de hoy, catalogan este micro-relato como una muestra de “compasión” de Jesús. Para mí no se trata de esto.

Creo que la actitud del maestro con la mujer inicialmente no muestra ninguna empatía. Jesús en este caso está enfrentando dos cosas: En primer lugar una ley, una tradición patriarcal, violenta y machista y en segundo lugar una actitud hipócrita de la doble moral de género.

Jesús en un primer momento muestra un cierto desprecio por los acusadores y continúa entretenido en el suelo, ante su insistencia: formula una sola pregunta: una pregunta que no tiene nada que ver con lo que la mujer hizo o no hizo, sino que va al corazón del auditorio enjuiciando ante todos cualquier actitud de condena a los otros. En este caso, pero también en cualquier otro: lo importante es examinarse a uno mismo, mirar profundamente en el interior de cada alma y comprender que no tenemos autoridad para condenar a los otros. La condena al vecino es mi propia condena. Igualmente esta pregunta **devela** una doble moral: Si ella es culpable, quien “adulteró” con ella, lo es igualmente.

El maestro posteriormente se levanta y finalmente mira a la mujer: ***Yo tampoco te condeno, vete en paz.*** No creo que se trate de compasión, aunque no niego que la haya porque Jesús es profundamente empático, repito, él está en el centro mismo de la ley que conoce perfectamente, ley que **invalida** con su “sentencia” y absolución. Con esta “bendición” Jesús cuestiona y para sus seguidores, **anula** una ley que en su momento tiene tras de sí 8 siglos de existencia y que sigue hoy vigente legalmente en muchas tradiciones y países, y moralmente en la mayoría de quienes se dicen discípulos y discípulas de Jesús de Nazaret.

Creo que sería muy interesante una discusión en torno a esta perícopa, desde el punto de vista de la *recepción literaria* que se ha hecho de ella. Porque creo que la mayoría de las recepciones son bastante mutiladoras e “incorrectas”, si la “incorrección” puede existir en la hermenéutica moderna. Cada lector pregunta desde su enciclopedia... Desde el punto de vista femenino, este pasaje de Juan, en el lugar en que aparece es profundamente liberador y ensancha el corazón y la mirada porque revoluciona los paradigmas con los que se juzga. Por ello definiendo la inclusión en el conjunto, detrás ella hay indudablemente miradas femeninas.

Cuando la mujer se ha ido, la narración retoma los discursos de Jesús en los que se revela como LUZ y corroborará esta revelación sanando a un ciego. Siguiendo su camino hacia Jerusalén, el narrador nos presenta al maestro en su encuentro con sus amigos de Betania. Estos capítulos creo que merecen lecturas diferentes a las que estamos acostumbrados. Al Maestro de Galilea lo tenemos encasillado y sólo lo “leemos” con relación a su misión, con relación a lo que su palabra nos propone ética o teológicamente. Sin embargo era un hombre como nosotros con relaciones y espacios gratuitos en los que simplemente **vivía**. En este sentido, sugiero la interesante lectura de la obra *Creer en Jesús. Lectura existencial del evangelio de Juan* [Iribarnegaray, T. 2024].

Antes de referirme a la significación textual de las *Hermanas de Betania*, quiero detenerme en Jesús, en su experiencia de amistad claramente explícita

en estos pasajes. La comunidad de Betania se ha entendido como una comunidad de apoyo para un movimiento misional itinerante, indiscutiblemente lo era. Pero no sólo era eso. Los hermanos de Betania, por sobre todo eran grandes amigos de Jesús, a pesar de su parquedad los textos nos dejan claras muestras de ello. El mundo de Jesús era un mundo en que la amistad era muy valorada. La tradición griega desde Aristóteles tenía gran aprecio por la amistad. La consideraban incluso una virtud y practicarla era de nobles. En los romanos la amistad estaba ligada a la buena ciudadanía. Cicerón, contemporáneo de Jesús, repetía: *¿Qué hay más grande que tener a alguien con quien te atrevas a hablar como contigo mismo?* Igualmente en el mundo judío la tradición sapiencial valoraba grandemente la amistad, en Eclesiástico encontramos: *El amigo fiel es seguro refugio, el que le encuentra, ha encontrado un tesoro. El amigo fiel no tiene precio, no hay peso que mida su valor. El amigo fiel es remedio de vida.* (Eclesiástico 6, 14-16).

Es claro que el maestro vivió la amistad de diferentes formas. Y en ello como en otras cosas practicó la resistencia y las rupturas. La amistad era un bienpreciado, pero en el mundo clásico sólo se practicaba entre varones, era un privilegio de los ciudadanos. Jesús tuvo amigos y amigas, tenemos testimonio de ello: En los capítulos 10, 11 y 12 de Juan se nos muestra a un Jesús conmovido hasta las lágrimas por la muerte de su amigo y se nos muestra a Marta y María de Betania en una relación fresca, espontánea, sorora, sincera y cariñosa con este hombre galileo. Posteriormente cenan con él y María lo bendice con el lavado de los pies, tradicional en el mundo judío para acoger a los viajeros. Gesto particularmente sororo. Todos estos rasgos que aunque se han leído como de **reconocimiento y majestad...** están inscritos en relaciones cotidianas de amistad, de ágape, de cariño.

En medio de este cuadro, Marta explicita la revelación que tiene en su corazón: *Eres el Mesías*. Los textos son pocas veces explícitos en estas “revelaciones”, sin embargo Juan pone en boca de una mujer esta confesión que otros ponen en boca de Pedro, en las vísperas de la subida a Jerusalén para el desenlace definitivo de los hechos narrados. En el mismo ámbito María unge los pies de Jesús abriéndole su casa y su corazón, haciéndolo uno más en su mesa. El maestro se siente reconocido y amado por las dos hermanas y por supuesto les corresponde totalmente.

Testigos de su muerte y su resurrección

Llegamos al final del recorrido. En un relato siempre es muy importante el cierre, porque resuelve las situaciones que se han ido quedando en suspenso durante el trayecto y en esa “resolución” se está transmitiendo un mensaje definitivo. Juan deja ver el desconcierto, miedo y huida de los discípulos porque no los menciona en este final; sí registra la negación de Pedro en el patio de la

casa de Anás. Y claramente afirma que en el momento de la crucifixión estaban presentes María de Nazaret, María mujer de Cleofás y María de Magdala. Es obvia la intención de dejar constancia de esta presencia que se afirma dos veces: durante la agonía en la cruz y en el momento de bajar el cuerpo para amortajarlo. Estas mujeres y quizás otras no mencionadas muestran su amor y fidelidad desafiando miedos y prohibiciones. Con valentía y otra vez sororidad, acompañan la agonía y la muerte de un ajusticiados. Además esta presencia anticipa la experiencia femenina con el resucitado. Las mujeres preocupadas por el cuidado del cuerpo del condenado no se alejan de la tumba y eso las convierte en testigos primeros privilegiados.

El capítulo 20 de Juan, nos presenta a María Magdalena yendo en la madrugada al sepulcro y encontrándose con la tumba vacía. Una vez más, muchos especialistas, relativizan o pretenden ignorar estas piezas literarias, centrándose en la imposibilidad histórica que supuestamente tienen... Parecen olvidar que la Biblia y los evangelios son prioritariamente literatura y que como a cualquier obra literaria hay que entenderlas en su estructuración general. Este relato, prácticamente cerrando el evangelio, nos pone de manifiesto varias cosas:

En primer lugar el papel preponderante del maestro en la vida de María de Magdala. El narrador nos informa que Pedro y Juan rondaron también la tumba pero se marcharon desconcertados. El resucitado no se les atravesó, no tuvieron esta vivencia que **sí** tuvo la mujer de Magdala. Esta realidad nos habla de una relación anterior en la que ella estaba preparada para vivenciar-comprender la trascendencia del maestro. No es algo de escogencia... el camino místico es un largo camino y María Magdalena en el texto de Juan, muestra haberlo recorrido. Su encuentro con el “sabio de Galilea” fue un encuentro trascendental, un encuentro personal que fue más allá del apoyar su misión.

En segundo lugar la cercana relación que tuvieron Jesús y María que se expresa en el saludo/reconocimiento en el que de una forma natural y espontánea María quiere abrazarlo, características de un encuentro que se refuerzan en la alegría de la mujer al escuchar su nombre en boca de Jesús. Esa voz de Jesús llamándola expresan un tono y expresión que evoca caminos recorridos en amistad, en solidaridad, en sororidad.

Y en tercer lugar, quizás lo más importante de la perícopa, el envío que hace Jesús a esta mujer de ir a anunciar a “los otros” su nueva presencia y realidad. Con este envío, esta mujer en el evangelio de Juan se convierte en la primera persona a la que Jesús, desde su nueva realidad, le asigna una misión, convirtiéndola así directamente en su apóstol. En el conjunto del recorrido joánico Jesús envía a “misionar” a dos mujeres: la de Samaria y la de Magdala. Esta realidad innegable no ha sido reconocida en la iglesia para sus sucesoras.

Para seguir leyendo, para seguir pensando

He realizado un recorrido narrativo prioritariamente desde el punto de vista estructural/semántico, en el que creo que he mostrado claramente el papel significativo que Juan da a las figuras femeninas a lo largo de su relato. Ellas aparecen en momentos claves del itinerario de Jesús en esta propuesta, mostrando su importancia en los acontecimientos que el evangelista lee y transmite. La estructuración de un relato nunca es aleatoria, responde siempre a la intención semántica-comunicativa que la subyace. Por eso no se puede desconocer a la hora de realizar un acercamiento a los sentidos que tiene.

Este evangelio, lo han mostrado suficientemente sus estudiosos, es el resultado de dos o tres redacciones superpuestas por parte de las generaciones de la comunidad de la cual es legado. Estas comunidades sucesivas mantienen y refuerzan (como es el caso de Juan 8, 1-8) el papel de las mujeres en el relato, lo cual es una prueba obvia de que se trata de una tradición con peso femenino... y ese peso hace parte explícitamente de la “*revelación*” que el conjunto del Nuevo Testamento transmite.

En este sentido retomo de nuevo a Raymond E. Brown:

El lugar prominente otorgado a las mujeres en el cuarto evangelio refleja la historia, la teología y los valores de la comunidad juánica...

En la mente de Pablo, esenciales para el apostolado eran dos componentes, a saber, el haber visto al Jesús resucitado y el haber sido enviado para proclamarle; esta es la lógica implícita en I Corintios 9... Una clave de la importancia de Pedro en el apostolado fue la tradición de que él había sido el primero que vio a Jesús resucitado... Más que cualquier otro evangelista Juan revisa esta tradición acerca de Pedro...

Es a una mujer, a María Magdalena, a quien Jesús se aparece primero, instruyéndola para que vaya e instruya a sus “hermanos” acerca de su ascensión al padre. (Brown, p. 184).

No pretendo cerrar ninguna discusión, pero sí abrir algunos aspectos que no han sido suficientemente tenidos en cuenta por la hermenéutica y las miradas tradicionales. Abrirnos a nuevas luces sobre los textos evangélicos pueden marcar derroteros para las próximas generaciones, en este caso, de mujeres creyentes: El evangelio de Juan nos presenta unos roles femeninos muy claros: Iniciación, iluminación-confirmación, recogida de la totalidad del trayecto.

Esto nos hace pensar en que la comunidad joánica tuvo un peso específico y fuerte de las mujeres... y si esto fue así hay que concluir que en los momentos iniciales de la comunidad eclesial las mujeres no sólo dijeron su palabra sino que dirigieron, organizaron y sostuvieron las comunidad. A lo largo de los siglos encontramos huellas de esta realidad que siempre se ha intentado ocultar porque es claro que estos roles no se mantuvieron mayoritariamente. Desde esta lectura, nos preguntamos ¿por qué? El evangelio de Juan -que algún comentarista como Ramón K. Jusino afirma fue escrito por María de Magdala que para

él es la figura del discípulo amado- se constituye en un testimonio invaluable a la hora de profundizar en la relación entre Jesús y las mujeres.

La invitación que hago es a profundizar en estos aspectos del mensaje, en la figura de María de Magdala según la orientación que nos ofrece Carmen Bernabé en sus obras que incluyo en la bibliografía, en el papel y en la relación misma de Jesús con las hermanas y la familia de Betania. Es necesario despegar nuestras interpretaciones de la tradición patriarcal que las ha “domesticado” ... si abrimos los ojos vamos a descubrir que ciertos silencios y sobre entendidos no son tan claro como parecen. El evangelio de Juan puede constituirse en una buena guía para este caminar.

Referencias bibliográficas

- Barreto, J., *Señales y discernimiento en el Evangelio de Juan*. Revista Latinoamericana de Teología, No. 40. pp. 41-59, 1997.
- Bernabé, Ubieta Carmen (1994), *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*. Estella: Verbo Divino
- Brown Raymond (1983), *La comunidad del Discípulo Amado*. Ediciones Salamanca, Sígueme.
- Brown Raymond (1999). *El Evangelio según San Juan I-XII*. Madrid, Cristianidad.
- Iribarnegaray Teresa (2024), *Creer en Jesús. Lectura existencial del evangelio de Juan*. Editorial Santander, Sal Terrae.
- Mckenna, Megan (1995): *María, sombra de gracia*. Editorial Santander, Sal Terrae.
- Schüssler Fiorenza, E. (1989), *En memoria de ella*. Bilbao, Desclée de Brouwer.

Carmiña Navia Velasco

***Tocar es intimidad. Cuirizando Jn 13,1-30.
Una Perspectiva Hermenéutica Latinoamérica***

*Touching is Intimacy. Cuirizando Jn 13:1-30
A Latin American Hermeneutical Perspective*

Resumen

Este artículo propone una lectura cuir de Jn 13:1–30 que desplaza el énfasis tradicional en la “pedagogía del servicio” hacia la performatividad del tacto como lugar teológico. A partir de una hermenéutica de la sospecha y de los estudios de las emociones, se argumenta que el lavado de los pies desordena gramáticas de decencia, pureza y honor, funda comunidad en la vulnerabilidad compartida e incluye la ambivalencia de Judas como pedagogía del riesgo. El díptico ungir/lavar (Jn 12/13), junto con el bocado-salida-noche (Jn 13:26–30), articula una política del cuerpo que invita a imaginar prácticas táctiles con consentimiento y reparación desde comunidades cuir latinoamericanas.

Palabras clave: Juan 13; Teología cuir; Tacto; Emociones; Judas; Comunidad; Imaginación.

Abstract

This article offers a queer reading of John 13:1–30 that shifts the focus from a didactic “service” motif to the performative centrality of touch as a theological locus. Drawing on a hermeneutics of suspicion and emotion studies, it argues that foot-washing unsettles regimes of decency, purity, and honor, constitutes community through shared vulnerability, and incorporates Judas’s ambivalence as a pedagogy of risk. The anointing/washing diptych (John 12/13), together with the morsel-departure-night sequence (John 13:26–30), frames a body-politics that calls for imagining consensual and reparative tactile practices from Latin American queer communities.

Keywords: John 13; Queer theology; Touch; Emotions; Judas; Community; Imagination.

¹ Enrique Vega-Dávila es marica, pastor y académico. Doctor en Estudios Críticos de Género por la Universidad Iberoamericana de México, licenciado y magíster en Teología dogmática. profesor en los colegios de Filosofía y de Estudios Latinoamericanos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Realiza una estancia postdoctoral en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe. Acompañante espiritual a personas en cuidados paliativos. Correo electrónico: enrique-vegad@filos.unam.mx. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1359-5010>

Introducción

El relato del lavado de los pies en Juan 13:1-30 es un pasaje denso y muy visitado en la tradición joánica. Suelen destacarse elementos como la humildad, el servicio o la pedagogía de Jesús hacia sus discípulxs², pero lo que deseo aquí explorar su potencial como un acto de intimidad corporal que desordena lógicas jerárquicas y normativas de su tiempo, y en ese sentido, puede favorecer otras lecturas más contemporáneas. En ese gesto de tocar y ser tocado se jugaría no sólo una enseñanza moral, sino una subversión afectiva y erótica que puede leerse hoy desde las perspectivas cuir³. Esta intimidad, además, es ambivalente: alberga a quien rompería la comunión, al que se le ha llamado históricamente, el traidor. El círculo que se deja lavar contiene a Judas (Jn 13:2; 13:10–11; 13:21; 13:27; 13:30), de modo que el contacto -desde esta perspectiva enunciada- no cancelaría el conflicto: lo expondría.

Ted Jennings (2013) sostiene que las prácticas eróticas no meramente ilustran un comportamiento, sino que pueden reconfigurar las estructuras simbólicas del cuerpo y de la comunidad. Allí él retoma la idea de que el cuerpo “erótico” puede ser *locus* de una ontología alternativa: no subordinada a la ley normativa, sino creativa de la relación. Por consiguiente, leer Jn 13 como escena erótica-afectiva implica reconocer que el lavatorio no es solo metáfora ética sino “configurante de sentidos corporales”, un gesto que puede desbordar las gramáticas dominantes y producir nuevas sensorialidades comunitarias.

Una hermenéutica cuir parte de la convicción de que los textos bíblicos están atravesados por tecnologías de control que buscan normar cuerpos y afectos, pero también contienen grietas y fisuras que abren posibilidades de resistencia (PUNT, 2021). Así, la tarea no es descubrir “homosexualidades ocultas” en la Biblia, sino leer cómo ciertos gestos, silencios y tensiones desestabilizan las gramáticas heteronormativas y decentes. Como recuerda Marcella Althaus-Reid:

Arrancamos del conocimiento de que toda teología implica una praxis sexual y política consciente o inconsciente basada en reflexiones y acciones desarrolladas a partir de determinadas codificaciones aceptadas (2005, p. 15).

En ese horizonte, el lavado de los pies puede ser leído como una praxis indecente, que subvierte las jerarquías sociales y las normas de pureza, porque expone cuerpos vulnerables y los enlaza en un circuito de intimidad. No se

² El uso de la “x” es un acto político en textos académicos. Para su lectura invito a que las personas lectoras puedan dar cuenta de su propia perspectiva de género y lo realicen ya sea con la “o”, con la “a” o con la “e”. Esto implicará también hacer cambios en las citas textuales, las que se colocarán en cursiva para identificar tal cambio.

³ El uso de la expresión *cuir* no es mera traducción del anglicismo *queer*. Implica una posición teórica desde el Sur que identifica y reconoce otros cuerpos e identidades que no son registradas en otras latitudes (FALCONÍ, 2014; VALENCIA, 2015).

trataría solo de un acto pedagógico, sino de un “sacramento cuir”, donde tocar es reconocer, donde el servicio se confunde con el deseo de cercanía y donde la divinidad se revela en el roce de la piel.

Mi lectura se sitúa desde las intersecciones que me atraviesan: soy marica⁴, pastor de una comunidad independiente y académico formado en teología y género. Esa triple enunciación no es decorativa, sino constitutiva del saber que aquí se despliega. Como he manifestado ya: “la hermenéutica cuir es sexual, pero también es política, porque política es la exclusión y amenaza latentes en el mundo entero en contra de nuestras identidades” (VEGA-DÁVILA, 2025). Leer el lavatorio desde este punto de vista implica resistir al silenciamiento de cuerpos y afectos que las gramáticas cristianas han declarado indecentes.

En América Latina, muchas lecturas críticas de la Biblia han estado marcadas por la teología de la liberación y sus derivas feministas y decoloniales (SCHÜSSLER-FIORENZA, 1996; RIVA, 2020; CHIPANA, 2023). Estas perspectivas han colocado en el centro a lxs pobres, a las mujeres, a los pueblos indígenas. Una lectura cuir no rompe con esa tradición, sino que la radicaliza: si todxs los bautizadxs pueden interpretar la Biblia (RICHARD, 1995), también lo hacen las disidencias sexuales, no como anécdota identitaria, sino como lugar epistémico desde donde se lee lo sagrado (VEGA-DÁVILA, 2022).

El lavatorio de los pies ofrece un terreno fértil para este ejercicio. La resistencia de Pedro a ser tocado (“jamás me lavarás los pies”) evidencia el miedo al contacto que desordena los órdenes establecidos. En el relato, Jesús responde con una afirmación contundente que podría parafrasearse así: sin ese contacto, no hay comunión (Jn 13: 8). Este pasaje no solo desestabilizaría la autoridad jerárquica, sino que -desde la perspectiva planteada- sostendría una política del afecto y de la vulnerabilidad compartida. Aquí se puede tener en cuenta lo que Sara Ahmed plantearía: las emociones no son privadas ni accesorias, sino que configuran los cuerpos y sus vínculos (AHMED, 2015).

Desde esta perspectiva, el presente artículo desarrolla una lectura cuir de Jn 13:1-30, organizada en cuatro apartados: una lectura crítica del pasaje desde la hermenéutica de la sospecha; una exploración de los cuerpos como textos y de las emociones que los atraviesan; una intertextualidad que conecta el lavado de los pies con otras narrativas bíblicas y con vidas concretas; por último, una apelación a la imaginación y creatividad como herramientas para abrir posibilidades utópicas. Esta posición responde a lo que he propuesto como una hermenéutica cuir latinoamericana (VEGA-DÁVILA, 2025).

En este artículo, que realiza una lectura hermenéutica situada de Jn 13:1–20, no se persigue reconstrucción histórico-crítica exhaustiva, sino una inter-

⁴ El uso de la palabra “marica” responde también a una forma de enunciar una crítica decolonial a la comprensión de las sexualidades. El uso extendido de homosexual o de gay son formas castellanas que no coinciden con la precarización de muchos varones que sienten atracción por otros varones. Su uso es trasgresor, pero también desde el reconocimiento histórico de otras formas de habitar esa orientación sexual.

pretación performativa que atiende léxico, secuencia narrativa y marcos socio-culturales, articulándolos con perspectivas cuir latinoamericanas y estudios de la emoción. Con ello, busco mostrar que el lavatorio de los pies no es solo una escena de servicio, sino un acto de intimidad que funda una comunidad distinta, donde el contacto entre cuerpos se convierte en lugar teológico: una manera de reconocer que lo sagrado se revela en los cuerpos torcidos, vulnerables e indecentes que tocan y se dejan tocar.

1. Desde la lectura crítica del pasaje

El relato de Jn 13:1-30 se inscribe en un momento liminal: “antes de la fiesta de la Pascua” (v. 1), cuando Jesús sabe que su hora ha llegado. Esta conciencia de inminencia marca el tono de toda la escena. La exégesis de Juan sitúa 13: 1-20 en la apertura del Libro de la Gloria y como gesto programático que anticipa la “hora” (13: 1) y la forma de la comunión en el Cuarto evangelio: el lavatorio introduciría el tramo pascual y redefine la autoridad de Jesús en clave de entrega y proximidad corporal (BROWN, 1999).

Gadamer y Ricoeur han señalado que la hermenéutica nunca es neutral, sino un posicionamiento político (GADAMER, 1997; RICOEUR, 2001). En clave cuir, esa sospecha se dirige contra los regímenes de decencia que han neutralizado el erotismo latente en la escena. Si retomamos lo que Marcella Althaus-Reid proponía que “toda teología implica una praxis sexual y política, consciente o inconsciente” (2005, p. 15), una pregunta que surge es: ¿qué praxis sexual se juega en este pasaje que los discursos eclesiales no quisieran examinar?

La narración detalla que Jesús ‘se levantó de la cena, se quitó el manto, tomó una toalla y se la ciñó’ (Jn 13: 4). Estos gestos de desnudamiento y atadura remiten a un imaginario erótico que no puede pasarse por alto. En el Cuarto evangelio, el lavado de pies pertenece al registro de los servicios bajos; que el Maestro lo ejecute delante del grupo reordena el honor del círculo, lo que explicaría la resistencia de Pedro (Jn 13:6-8):

⁶ Entonces vino a Simón Pedro; y Pedro le dijo: Señor, ¿tú me lavas los pies? ⁷ Respondió Jesús y le dijo: Lo que yo hago, tú no lo comprendes ahora; pero lo entenderás después. ⁸ Pedro le dijo: No me lavarás los pies jamás. Jesús le respondió: Si no te lavare, no tendrás parte conmigo (RV 1960).

Ese tramo pascual inaugurado transforma la autoridad en un servicio que toca cuerpos concretos (GARCÍA-MORENO, 2005). En este marco, no puede pasarse por alto la figura de Judas, que aparece enmarcando la escena del lavatorio, Jn 13: 2; 13: 30:

² Y cuando cenaban, como el diablo ya había puesto en el corazón de Judas Iscariote, hijo de Simón, que le entregase...

³⁰ Cuando él, pues, hubo tomado el bocado, luego salió; y era ya de noche.

El Cuarto evangelio lo sitúa dentro de la intimidad corporal del lavatorio, pero al mismo tiempo señala que “no todos están limpios” (Jn 13: 10). Esa ambivalencia produce una tensión fundamental: el mismo gesto de vulnerabilidad que desjerarquiza toca también a quien abandona la comunión. Judas se convierte así en recordatorio de que la intimidad no elimina el conflicto, sino que lo expone en el corazón mismo de la comunión.

La hermenéutica cuir busca precisamente exponer esa transgresión, leerla como torcedura de la norma, como indecencia que revela lo divino. En tal sentido, el diálogo con Pedro es revelador. “Señor, ¿tú me lavas los pies a mí?” (v. 6). La resistencia expresa el miedo a la inversión de roles, pero también al contacto que desordena las jerarquías impuestas por la sociedad de la época y que han sido internalizadas por quienes la habitan. Se puede leer que la negativa de Pedro rehúye el toque y la exposición de su vulnerabilidad, el Jesús del Cuarto Evangelio responde con contundencia: “Si no te lavo, no tienes parte conmigo” (v. 8).

En ese sentido, la comunión con Jesús no se fundaría en ideas o doctrinas, sino en un gesto de intimidad física, por lo que el rechazo de Pedro es emocional y político a la vez: vergüenza ante la exposición del cuerpo, resistencia a un contacto que erosiona las jerarquías masculinas. Pero Jesús, en el pasaje, afirmaría que sin esa intimidad no hay pertenencia. En clave cuir, el discipulado se funda en la vulnerabilidad compartida y no en la autoridad unilateral y vertical. Así, Pedro resiste el tacto (Jn 13: 8) y Judas personifica su fractura (Jn 13:26–27, 30): la comunión nace en el contacto, sabiendo que éste puede quebrarse.

Lo cuir, siguiendo a Althaus-Reid, es siempre una crítica al autoritarismo de la decencia (2005, p. 12). En esa línea, el lavatorio de los pies puede ser considerado un gesto indecente porque trastoca jerarquías de honor y gramáticas de hospitalidad propias del Mediterráneo del s. I —asigna al Maestro un servicio de bajo estatus— y, desde ahí, erosiona matrices patriarcales. Es desde ahí donde propone un modelo de seguimiento fundado en la vulnerabilidad y el afecto.

Si como sostengo, una hermenéutica cuir no se ejerce en soledad, entonces puede leerse el lavatorio de los pies para una comunidad seguidora de Jesús que desee desarticular el modelo clerical y patriarcal que concentra el poder en líderes varones. La escena invita a imaginar comunidades donde tocar y ser tocado es praxis espiritual, donde la intimidad corporal funda la política de la igualdad. Este enfoque dialoga con la lectura que André Muszkopf haría de la parábola del hijo pródigo, la que puede releerse desde la vida de Henrique, un joven *gay* que encarna corporalmente el pasaje (MUSSKOPF, 2007). Del mismo modo, el lavatorio cobraría nuevos sentidos si se encarnan en cuerpos concretos: lencas, bisexuales, travestis o trans⁵ que se lavan y cuidan entre sí,

5 El uso de la palabra trans*, con el asterisco final, es una propuesta de Jack Halberstam para evidenciar la

comunidades cuir que comparten intimidad como resistencia frente a la violencia social o casas de refugio para personas migrantes.

Jeremy Punt ha insistido en que la lectura *queer* de la Biblia consiste en desestabilizar identidades sexuales fijas y contrarrestar prejuicios culturales (PUNT, 2021). En ese sentido, Jn 13 es un pasaje clave para mostrar cómo la intimidad de Jesús con sus discípulos desafiaría lo que ha sido llamada heterosexualidad obligatoria (RICH, 1996). Reclinarse en el κόλπος (*kólpōs*) de Jesús (Jn 13:23)⁶ y lavarse los pies son prácticas de afecto que escapan a las categorías binarias de género y sexualidad de esa época y desafían de lleno en la nuestra.

Lo que emerge es una imagen de Jesús no como modelo de virilidad heteronormada, sino como sujeto de deseo, de intimidad, de contacto. Una lectura cuir no busca etiquetar esa intimidad como “gay” u “homosexual”, sino reconocer que lo indecente, lo ambiguo y lo vulnerable son lugares de revelación.

La interpretación del gesto (vv. 12–17) desplaza el lavatorio del plano simbólico al hábito comunitario: “os he dado ὑπόδειγμα (ejemplo)” (v. 15). El “si sabéis... haced” (v. 17) traduce el tacto en práctica reiterable y la cadena de recepción (vv. 20: “quien os recibe, a mí me recibe”) convierte la proximidad corporal en una experiencia táctil de movimiento o desplazamiento que circula hospitalidad, no jerarquía. Así, el contacto no solo funda comunión *ad intra*; también envía.

La lectura crítica sitúa el lavatorio como indecencia que tuerce jerarquías y expone el conflicto. Para avanzar, conviene descender del marco narrativo al plano de los cuerpos y sus afectos: ¿qué produce el gesto cuando toca plantas, vergüenzas y pudores? Ahí el tacto deja de ser moraleja y se vuelve gramática corporal que organiza proximidades y distancias.

2. Desde los cuerpos como texto: cuerpos y emociones

Las palabras iniciales de pasaje fijan de inmediato el registro afectivo y corporal de la escena: “habiendo amado a *lxs suyxs*... los amó *εἰς τέλος*” (Jn 13:1). Ese “hasta el extremo”⁷ no es un adverbio sentimental, sino una clave hermenéutica de corporeidad amorosa que se realiza en un gesto táctil: lavar y secar pies. El Jesús presentado en el Cuarto Evangelio no realiza discursos sobre el amor; él toca. La intimidad, desde este pasaje aquí visitado, no es metáfora sino performatividad del contacto.

Sara Ahmed teoriza sobre las emociones, estas no son sustancias interiores sino prácticas que se pegan a los cuerpos y a los signos, y de ese modo circulan organizando proximidades y distancias. En una lectura del pasaje, los

multiplicidad de identidades bajo el paraguas trans, las que puedes ser transfeminidades, transmasculinidades, identidades trans no binarias, género fluido, etc. (HALBERSTAM, 2018).

6 κόλπος (13:23): “pecho/regazo”; indica proximidad corporal y desestabilizadora de gramáticas de honor
7 εἰς τέλος (13:1): puede leerse “hasta el extremo / hasta el cumplimiento”. En el Cuarto evangelio no implicaría sentimentalismo, sino intensificación del amor que se hace gesto.

afectos son tránsitos que configurarían también los vínculos de hospitalidad y rechazo (AHMED, 2015). Esta intuición permite leer a Jesús y a Pedro no como psicologías privadas, sino como cuerpos situados donde el tacto redistribuye honor, pureza y poder.

En la microdramaturgia de Jn 13: 4–5, la secuencia de despojarse, ceñirse, verter, lavar, secar no es incidental. Hace visible: (a) una desjerarquización táctil (el maestro toca los pies); (b) una redistribución del pudor (el discípulo expone la planta, zona liminar entre polvo e identidad); (c) una transvaloración del servicio como gesto que erotiza el cuidado sin reducirlo a sexualidad. En este sentido, Pedro encarna la resistencia afectiva de los varones formados en gramáticas de honor: “jamás me lavarás los pies” (Jn 13: 8a). Su negativa no es meramente teológica; podría leerse desde la vergüenza corporal ante un intercambio táctil que trastorna la jerarquía que tanto Pedro como la comunidad joánica hayan podido desarrollar. La tensión afectiva alcanza un clímax en la mención de Judas (Jn 13: 21), cuando el Cuarto Evangelio subraya que Jesús “se turbó en su espíritu”. En la tradición de los estudios bíblicos *queer*, Robert Goss y otros han denunciado la tendencia de interpretar textos como “íconos etéreos” desvinculados de los cuerpos que leen y sufren (SHORE-GOSS, 2021).

Esa crítica posibilita una lectura que detiene el paso en el gesto del lavatorio como escena vivida, no simbólica: el tacto circula deseos, tensiones y exclusiones en el espacio narrativo. Por eso, al reconocer que Jesús “se turbó en su espíritu” (Jn 13:21), no leemos solo un dato emocional: leemos la “fractura del tacto”, el punto donde el contacto íntimo y la traición colisionan, y esa colisión es constitutiva del cuerpo comunitario que se juega.

El clímax afectivo de Jn 13:21⁸: “Y cuando dijo esto, Jesús se conmovió en el espíritu (ἐταράχθη τῷ πνεύματι), y dijo: De cierto, de cierto os digo, que uno de vosotros me ha de entregar” indica turbulencia honda más que un afecto pasajero: el tacto compartido hace comunidad y, al chocar con la traición, la expone; así, el amor táctil alcanza también al que rompe la comunión (Jn 13:26–27), evitando que la intimidad sea ingenuidad. Con Nussbaum puede decirse que la emoción funciona como un juicio sobre lo valioso (2008), y en este caso, el juicio es que incluso el cuerpo que abandona la comunión sigue siendo alcanzado por el tacto. Judas no queda fuera de la intimidad, sino que la intensifica como conflicto.

Esta propuesta de hermenéutica cuir latinoamericana ayuda a nombrar esta escena como reconfiguración del poder desde cuerpos abyectos, maricas, transgresoras. Este esfuerzo ya lo habría realizado el mexicano Manuel Villalobos (2021) y yo mismo he propuesto en mis trabajos, la teología de la liberación cuir parte de las sexualidades y no las deja fuera del relato salvífico (VEGA-DÁVILA, 2022; 2023; 2024). De tal manera, la lectura de Jn 13 que

⁸ ἐταράχθη τῷ πνεύματι (Jn 13:21) no denotaría superficialidad alguna, sino movimiento afectivo que expone la comunidad en el punto donde la intimidad colisiona con la traición.

pone a Jesús de rodillas ante los pies, exhibiría un descenso táctil que recuerda a las comunidades de fe, particularmente las que han asumido la llamada opción preferencial por lxs pobres, que “nosotrxs [lxs desviadx según la normatividad] también somos lxs pobres”, aun cuando nuestros cuerpos hayan sido expulsados del tacto eclesial (VEGA-DÁVILA, 2022).

Como mencionaba líneas anteriores, desde los estudios de la emoción se subraya que las emociones son juicios sobre lo valioso (NUSSBAUM, 2008). Si trasladamos esta intuición a Jn 13, el lavar pies es un juicio amoroso encarnado: proclama con el cuerpo que la comunidad vale cuando puede tocar y ser tocada en igualdad. El gesto de Jesús mueve al cuerpo-Pedro fuera del régimen del honor, hacia la vulnerabilidad compartida. Que “salir del armario con la Divinidad [implique] autenticidad.” (VEGA-DÁVILA, 2023) y que “las maricas, lecas, bicas, tracas y travas estamos aquí” (VEGA-DÁVILA, 2022) se convierten en dos recordatorios que ubican esta lectura de Jn 13 en clave pastoral marica: el contacto de Jesús descoloniza los afectos instituidos, incluso, por actos litúrgicos y re-habilita cuerpos históricamente puestos “fuera de lugar” en los rituales y en los relatos.

De ahí que este trabajo sea un diálogo profundo con voces reconocidas del estudio bíblico que, aun sin usar el vocabulario cuir/queer, registran la carga simbólica del gesto. En clave latinoamericana, distintxs biblistas han insistido por años en que la interpretación bíblica parte de comunidades concretas y busca desactivar violencias teológicas (GARECA, 2020; RIVA, 2020; GUERRA CARRASCO, 2022).

Leída desde cuerpos y emociones, la escena muestra que el contacto funda comunidad y, al rozar la traición, la expone. Para no clausurarla en un instante, abrimos el foco a sus resonancias canónicas: el díptico ungir/lavar (Jn 12/13), la cadena bocado–salida–noche (Jn 13:26–30) y los ecos de Lc 7 tejen una constelación táctil que resignifica hospitalidad y conflicto.

3. Desde los cuerpos y la intertextualidad

Juan 12:1–8 (unción en Betania) y 13:1–8 (lavatorio) conforman un díptico táctil: primero una mujer unge los pies de Jesús; luego Jesús toca los pies de sus discípulxs. La constelación ἐξέμαξεν (12:3) / ἐκμάσσειν (13:5), junto con νίπτω/νιπτήρ, revela continuidad ritual del tocar-secar. Ambos relatos invierten diagramas de pureza y dan a una mujer y a un maestro la agencia del cuidado corporal. En este díptico (Jn 12 y 13), Judas ya había aparecido en la escena de la unción, objetando el derroche del perfume (Jn 12: 4–6). Su voz introduce el cálculo económico en un gesto de derroche amoroso y anticipa la ruptura del círculo íntimo. La intertextualidad sugiere que la hospitalidad corporal siempre está amenazada por la lógica de la transacción. Como recuerda Hernández Carracedo, en el Cuarto evangelio Judas no es solo el traidor de los sinópticos,

sino el que porta en sí mismo la ambigüedad de pertenecer al grupo y, al mismo tiempo, distanciarse de él (HERNÁNDEZ CARRACEDO, 2020).

Estas escenas dialogan con Lc 7:36–50, donde el cuerpo de una mujer considerada pecadora irrumpe con lágrimas, cabellos y perfume; es decir, con fluidos y texturas. Entre el ungir y el lavar, el ‘bocado’ (Jn 13:26) y la ‘noche’ (Jn 13:30) marcan el reverso: hospitalidad y fractura coexisten. Esta constelación intertextual, leída desde lo cuir, sugiere que la hospitalidad del Reino no teme la intimidad ni el escándalo del tacto. En nuestras comunidades, eso implica desactivar la fobia al contacto con cuerpos disidentes.

Desde América Latina, Ángel F. Méndez-Montoya ha empujado la conversación hablando de transfiguraciones/torceduras de lo religioso: lo cuir quiebra epistemologías rígidas y “dobla” prácticas e imaginarios, para volver hospital a un cristianismo que expulsó históricamente la disidencia (MÉNDEZ-MONTOYA, 2023):

Esto requiere, a la vez, un ejercicio deconstructivo que arroje luz sobre las maneras en que se configuran los discursos lingüísticos, religiosos y corpóreos que generan la basurización de cuerpos y la violencia cotidiana hacia personas que no forman parte de un régimen heteronormado. Al mismo tiempo, las teorías y teologías cuir invitan a crear propuestas reconstructivas y transfiguradoras que generen una ecología de saberes que propicien el buen vivir de cuerpos y territorios humanos y planetarios (2023, p. 362-363).

Leídos en serie, la unción (Jn 12), el beso (contrapuesto en Jn 13 por la traición anunciada) y el lavatorio (Jn 13) instituyen una gramática de proximidad. Méndez-Montoya ha insistido, desde su “imaginación eucarística”, que el cristianismo es una política del cuerpo donde comer, tocar y mezclarse rehacen comunidad (MÉNDEZ-MONTOYA, 2014), lo que nos permite introducirnos en otras dinámicas corporales que van más allá de “estar presentes”.

Esta intuición permitiría leer no solamente Jn 13, sino otros pasajes que hablarían de tocar, de la corporalidad, pero que por miedo al mismo contacto no siempre han querido leerse así. Este tipo de hermenéuticas ya han sido empleadas por las teólogas feministas con relación a las mujeres, desde lo cuir celebramos también lo mismo y aunamos identidades que han estado postergadas conscientemente. Imaginativamente, incluir a Judas en la práctica comunitaria significa asumir que el tacto no garantiza adhesión, pero tampoco puede suprimirse por miedo a la traición. Una *lectio divina* cuir no eliminaría al personaje incómodo, sino que lo nombraría en el discernimiento como parte de la pedagogía del texto: el amor que toca no es ingenuo, sino consciente de los riesgos. De este modo, Judas deviene símbolo de la necesidad de construir políticas del cuidado que, sin negar las heridas, sostengan la práctica de la intimidad como acto reparador.

En algunos estudios recientes en teología *queer* y ritual bíblico se ha argumentado que los gestos corporales —lavar, ungir, besar— no operan como meros símbolos pasivos sino como rituales performativos que transforman espacio social y comunitario (JENNINGS, 2003). En la escena joánica, la inversión del servicio ritual mediante el lavatorio sitúa el tacto mismo como límite vivo entre inclusión y exclusión. En ese sentido, el derecho al tacto —quién toca, quién es tocado, quién rechaza el toque— deviene frontera simbólica que reescribe la interpelación litúrgica del Reino.

Asimismo, la tradición de mesa abierta y lavado de pies conecta con hospitalidades veterotestamentarias (Gn 18) y con la exhortación de Heb 13:2 a no olvidar la hospitalidad. Pero una hermenéutica cuir señala que ciertos cuerpos han sido sistemáticamente no invitados a la mesa: travestis, trans, no binaries, maricas, lenchas. Por eso, recuperar el lavatorio no es “folclor litúrgico” para el Jueves Santo, sino un acto reparador que puede recrearse de manera simbólica y efectiva a través de políticas afirmativas de la diversidad sexogenérica.

Se podría afirmar que Marcella Althaus-Reid abrió un “giro indecente” en teología mostrando que ésta se hace con cuerpos ubicados en economías, mercados y placeres. Su legado en América Latina hoy se despliega en múltiples voces: Ángel Méndez-Montoya, Hugo Córdova Quero, Ana Esther Pádua Freire, Tom Hanks, André Musskopf, Anderson Fabián Santos Meza, Yacurmana, Beatriz Febus, Hugo Oquendo, Carmen Margarita Sánchez de León, Edgardo Torres, Mónica Treviño, Nadia Arellano, entre otros que han articulado una polifonía (SANTOS MEZA, 2024), las que implican tantas voces que siempre habrá ausencias, habrá otras que se cuelan en la fila y muchas otras que no son reconocidas, pero que desde sus muchos horizontes hacen explícito que la sexualidad no se purifica, sino que se piensa, se vive, se experimenta y también se reflexiona desde la fe.

Desde mi praxis, he señalado que muchas comunidades de fe “oran con el cuerpo” y que reconocerlo es clave para desarmar necroeclesiologías (VEGA-DÁVILA, 2022; 2022). Jn 13, leído así, se vuelve contra-pedagogía del pudor que ha censurado el tacto entre varones y ha invisibilizado el cuidado táctil de mujeres, trans y no binaries.

La trama intertextual confirma que en Juan el tocar no es ornamento, sino política del cuerpo que reescribe hospitalidades. El paso siguiente es performativo: imaginar e instituir prácticas táctiles con consentimiento y reparación que traduzcan esas gramáticas bíblicas en dispositivos comunitarios concretos.

4. Desde la imaginación y creatividad como herramienta

Hablar de imaginación en Juann 13 no es distraerse del texto; es hacerse cargo de su potencia para proyectar un mundo practicable en el que la intimidad táctil funda comunión. En el registro de la hermenéutica, la imaginación no es

ornamento sino operador epistemológico: habilita el “mundo-delante-del-texto” donde nuestras comunidades pueden ensayar lo que el lavatorio significa como política del afecto y reparación.

Según Almonacid (2018), desde Ricoeur, la imaginación articularía el pasaje de la comprensión a la acción: la lectura re-describe el mundo y autoriza formas de vida. En términos de praxis, esto supone que el encadenado “despojarse–ceñirse–lavar–secar” (Jn 13: 4–5) no es un mero símbolo, sino una gramática corporal replicable. En clave latinoamericana y cuir, esta gramática desarma regímenes de decencia y restituye agencia táctil a cuerpos históricamente no tocados. Por esa razón, pensar en otras formas de comunidad, al margen de las instituciones eclesiales también se convierte en una alternativa posible. Nadie tendría que estar donde no le quieren tocar y donde no le permiten tocar tampoco.

La imaginación profética (BRUEGGEMANN, 1986) ofrece aquí un puente operativo: crear lenguaje alternativo y de prácticas alternativas frente a la normalidad hegemónica. Aplicado a Jn 13, no basta “explicar” el lavatorio; es preciso imaginar e instituir prácticas que re-ordenen poder, pudor y cuidado.

La *lectio divina* como dispositivo eclesial que convierte texto en itinerario a través de sus diferentes momentos -lectio–meditatio–oratio–contemplatio–actio- orientaría una acción por la dignidad de los cuerpos, la que puede traducirse en rituales de cuidado, protocolos de tacto consentido y hospitalidad concreta. Esto puede sostenerse en lo que Ángel F. Méndez-Montoya ha propuesto como “imaginación eucarística”: el cristianismo como política del cuerpo donde comer, tocar y mezclarse rehacen comunión (MÉNDEZ-MONTOYA, 2014). En una de sus propuestas, mencionadas ya, al describir las “transfiguraciones/torceduras de lo religioso” como movimientos críticos que doblan dispositivos teológicos para desactivar la basurización de cuerpos disidentes y generar ecologías de buen vivir (MÉNDEZ-MONTOYA, 2023) presenta una clave plenamente transferibles a Jn 13: el lavatorio de los pies se convierte en un sacramento del contacto que repara, y la comunidad como ámbito de torceduras que devuelven agencia táctil.

En tal sentido, las comunidades de fe pueden romper la hegemonía institucional de pensar en dos o siete sacramentos e ir más allá, el sacramento cuir no es el de un amor que se expresa en una cruz, sino en círculos de cuidado en la vida misma. El pasaje de Juan 13 permite ver la historia del Maestro desde una operación que es táctil al momento de generar intimidad y que puede expresarse en lavados simbólicos de manos/pies, unciones de cicatrices, peinados o masajes breves con consentimiento explícito. Como también en una comunión que se expresa no en el rito vacío, sino en la proximidad (comer, tocar, bendecir) generando un nuevo orden de prioridades hacia quienes han sido no-tocadxs en la vida eclesial. También puede fomentar un discernimiento comunitario de

violencias táctiles (abusos, expulsiones) y rituales de restitución (pedir perdón, nombrar heridas, bendecir cuerpos).

Para una hermenéutica cuir latinoamericana, la imaginación no relativiza la exégesis: la completa, habilitando la performatividad del texto en cuerpos concretos. En mi propia trayectoria, he sostenido que nuestras comunidades “oran con el cuerpo” y que urge desactivar necroeclesiologías mediante prácticas de contacto que dignifican (VEGA-DÁVILA, 2022). Juan 13 no queda así confinado a la reflexión anual en Semana Santa: deviene método para una comunidad que toca y se deja tocar en justicia.

En consecuencia, la centralidad del contacto corporal en esta propuesta presupone consentimiento explícito e informado, cuidado de asimetrías de poder (edad, liderazgo, género, estatus, clase), protección de niñeces y adolescencias, y protocolos para espacios seguros, acompañamiento y reparación cuando haya daño. La intimidad que imagina Juan 13 no es ingenua: es una ética del cuidado que desactiva coerciones y dignifica cuerpos.

Así, la imaginación no distrae de la exégesis: la completa al habilitar un mundo practicable donde el contacto funda comunión sin ingenuidades. A modo de cierre, recojo los trazos delineados: el tacto como sacramento cuir, la vulnerabilidad como principio de pertenencia y la ambivalencia de Judas como pedagogía del riesgo.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo he mostrado cuatro ejes interpretativos: la lectura crítica del pasaje, la comprensión de los cuerpos como texto, la intertextualidad y la imaginación como herramienta. Cada uno abre dimensiones que se entrecruzan y se fortalecen mutuamente. La crítica revela cómo las gramáticas hegemónicas han dessexualizado el gesto y lo han reducido a pedagogía moral; los cuerpos como texto ponen en evidencia que allí se juega una teología encarnada en emociones y materialidades; la intertextualidad enlaza el lavatorio con otras narrativas bíblicas y con los cuerpos actuales de las comunidades cuir; finalmente, la imaginación abre el horizonte utópico de comunidades fundadas en la vulnerabilidad compartida.

Siguiendo a Marcella Althaus-Reid, lo indecente no es un accidente, sino el lugar donde se revela lo divino (2023, 42). El lavatorio de los pies es indecente porque subvierte los códigos de pureza ritual y de decencia sexual de su tiempo. Jesús se coloca en el lugar de esclavas y mujeres, toca lo sucio, expone su cuerpo. Esa indecencia revela que la divinidad no se aloja en la autoridad patriarcal, sino en la vulnerabilidad del contacto.

En síntesis, esta lectura cuir de Juan 13 sostiene que el lavatorio no es un simple acto pedagógico, sino un ritual performativo del tacto que reconfigura el tejido comunitario: ejecuta y expone la tensión entre inclusión y ruptura,

vulnerabilidad y rechazo. Tal interpretación se funda no en una alegoría, sino en un detenerse exegético: reconocer que Jesús “se turbó en su espíritu” (Jn 13:21) señala el punto donde el intento de intimidad colisiona con la traición, y esa colisión constituye la comunidad. Siguiendo a Jennings y al giro *queer* del ritual bíblico, propongo que el tacto no quede reducido a metáfora, sino que se piensen rituales táctiles con consentimiento en nuestras comunidades. Así, imaginar círculos de cuidado, lavados simbólicos y protocolos de tacto consentido no es extratextualismo, sino reactivación del gesto joánico que ya pone el cuerpo como sitio teológico.

Como he planteado ya “la hermenéutica cuir no está constreñida a personas de la diversidad sexogenérica, sino que implica un diálogo acompañado que permita reconocer lo indecente como inicio distinto al momento de interpretar” (VEGA-DÁVILA, 2025). En este sentido, el lavatorio no es solo un gesto para *gays* o lesbianas que buscan reconocimiento, sino para toda comunidad que se atreve a fundarse en la intimidad indecente de los cuerpos vulnerables.

Una de las principales aportaciones de la lectura realizada es reconocer el contacto como algo sagrado, como sacramento. Si las tradiciones cristianas han sacramentalizado el pan, el vino o el agua, ¿por qué no el toque? Tocar pies, reclinarse en el pecho, lavarse y dejarse lavar se convierten en gestos sacramentales que manifiestan la divinidad. Como afirma Butler, los cuerpos que importan son precisamente aquellos que la norma intenta descartar (BUTLER, 2002). El lavatorio coloca esos cuerpos descartados —los pies sucios, los cuerpos indecentes— en el centro de la experiencia de fe.

Esta sacramentalidad cuir no es abstracta. Se encarna hoy en comunidades que se lavan heridas tras la violencia, en travestis que se cuidan mutuamente, en maricas que encuentran en el abrazo liturgia de resistencia. El lavatorio joánico cobra vida cuando se lee en diálogo con esos cuerpos actuales, como mostró Musskopf al conectar Lucas 15 con la vida de Henrique (MUSSKOPF, 2007).

La lectura cuir del lavatorio no se limita a reinterpretar el pasado, sino que abre un horizonte de futuro. La imaginación permite pensar comunidades donde la pertenencia no se define por doctrinas, sino por intimidades; donde la experiencia de vulnerabilidad vivida con otrxs sustituye a la autoridad patriarcal; donde lo indecente se celebra como lugar de revelación. Como señala Punt, la tarea *queer* es redefinir los límites y criticar el discurso dominante (PUNT, 2021).

En este sentido, cuirizar Juan 13:1-30 no es un ejercicio exegético, sino un acto político: imaginar y ensayar comunidades donde tocar sea rezar, donde el contacto sea lugar teológico. Esa imaginación utópica se conecta con la tradición de la teología de la liberación, que siempre buscó una “iglesia de *lxs* pobres”, pero ahora ampliada a una comunidad de los cuerpos indecentes, donde

maricas, travestis, lesbianas, trans y personas no binarias tienen palabra propia sobre su experiencia de fe.

El lavatorio de los pies es un ejemplo privilegiado de esa divinidad: Dios no se revela en la decencia del poder, sino en la indecencia del tocarse, en el roce de las manos y los pies se inaugura una comunidad nueva. Esta divinidad no borra las diferencias, sino que las celebra. No es una divinidad del consenso, sino del contacto; no de la pureza, sino de la mezcla; no de la autoridad, sino de la vulnerabilidad. Cuirizar el lavatorio es dejarse afectar por esa divinidad indecente, que sigue tocando y siendo tocada en nuestros cuerpos.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. UNAM: Ciudad de México.
- Almonacid Díaz, C.A. „El poder de la imaginación, de la ficción a la acción política. Ideología y utopía en la perspectiva de Paul Ricoeur“. RECERCA. Revista De Pensament I Anàlisi, n. 22, p. 153-172, 2018.
- Althaus-Reid, M. (2005), *Teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Bellaterra: Barcelona.
- Brown, R. (1999), *El Evangelio según san Juan*. Ediciones Cristiandad: Madrid.
- Brueggemann, W. (1986). *La imaginación profética*. Sal Terrae: Santander.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Paidós: Buenos Aires.
- Chipana, S. „Textos y tejidos: Lecturas interculturales de la Biblia en Abya Yala“. Siwo. Revista De Teología, San José, v. 16, n. 2, pp. 1-23, 2023.
- Falconí, D. „De lo queer/cuir/cuy(r) en América Latina. Accidentes y malos entendidos en la narrativa de Ena Lucía Portela“. Mitologías hoy, v. 10, pp. 95-113, 2014.
- Gadamer, H.-G. „La hermenéutica de la sospecha“. In: GADAMER, H.-G. Cuaderno Gris. Época III, 2. Universidad Autónoma de Madrid, 1997. pp. 127-135.
- García-Moreno, A. „La otra cara de la Pasión de Cristo“. SCRIPTA THEOLOGICA, Navarra, v. 37, n. 1, pp. 161-177, 2005.
- Gareca, E. „Desafíos de descolonizar conceptos teológicos“. Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana, n. 82, p. 25-40, 2020.
- Guerra Carrasco, J. *Leer la Biblia en comunidad para superar el fundamentalismo*. Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana, n. 88, p. 35-49, 2022.
- Halberstam, J. (2018). *Trans*: una guía rápida y peculiar de la variabilidad de género*. Egales: Madrid.
- Hernández Carracedo, J. M. „La caracterización de Judas Iscariote en el evangelio de Juan“. Estudio Agustiniiano, v. 55, n. 1, pp. 5-29, 2020.

- Jennings, T. (2003), *The man Jesus loved. Homoerotic narratives from the New Testament*. The Pilgrims Press: Ohio.
- Jennings, T. (2013), *An Ethic of Queer Sex: Principles and Improvisations*. Exploration Press: Illinois.
- Méndez-Montoya, Á.F. “Eucharistic Imagination: A Queer Body-Politics”. *Modern Theology*, v. 30, n. 2, p. 239-255, 2014.
- Méndez-Montoya, Á.F. „Las transfiguraciones / torceduras de lo religioso: una introducción a la epistemología teológica cuir de Marcella Althaus-Reid“. *Ciencia Política*, v. 18, n. 35, p. 341-366, 2023.
- Musskopf, A.S. “O filho pródigo e os homens gays - Uma releitura de Lucas 15,11-32 na perspectiva das teorias de gênero e sexualidade”. *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, n. 56, pp. 102-114, 2007.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Paidós: Barcelona.
- Punt, J., “Queer Bible readings in global hermeneutical perspective”. In: SCHOLZ, S. *The Oxford Handbook of Feminist approaches to the Hebrew Bible*. Oxford University Press: New York, 2021. pp. 65-80.
- Rich, A. „Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana“. *DUODA. Revista de estudios feministas*, pp. 15-42, 1996.
- Richard, P.(1995), *Apocalipsis: reconstrucción de la esperanza*. DEI: San José.
- Ricoeur, P. (2001), *Ideología y utopía*. GEDISA: Barcelona.
- Riva, P. „Leyendo la Biblia en tiempos de cambio: Una hermenéutica descolonizadora“. *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, n. 82, pp. 103-124, 2020.
- Santos Meza, A.F. „Polifonía teológica queer/cuir en Abya Yala“. In: CÓRDOVA QUERO, H.D.M.H. S.M. A.F. Y.M.C. (2024), *Mysterium Liberationis Queer. Ensayos sobre teologías queer de la liberación en las Américas*. Institute Sophia Press: Manchester, pp. 493-525.
- Schüssler-Fiorenza, E. (1996), *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*. Trotta: Madrid.
- Shore-Goss, R. “Queering Jesus: LGBTQI Dangerous Remembering and Imaginative Resistance”. *Journal for Interdisciplinary Biblical Studies*, v. 2, n. 2, pp. 47-70, 2021. Disponible en: <https://jibs.hcommons.org/2022/07/20/shore-goss-queering-jesus/>
- Valencia, S. „Del queer al cuir: ostranénie geopolítica y epistémica desde el sur global“. In: LANUZA, F.; CARRASCO, R. (2015), *Políticas de lo irreal, Queer y cuir*. Fontamara: Ciudad de México, pp. 19-38.
- Vega-Dávila, E. „¡Nosotrxs también somos lxs pobres! Teología de la liberación y diversidad sexo-genérica. Hacia una teología cuir de la liberación“. *Revista Ciencias de la Complejidad*, Arequipa, v. 3, n. 2, pp. 65-89, 2022.
- _____. „Patriarcado y patriarcabro: Homofobia, discursos religiosos y violencia. Identificando algunos rasgos de las necroeclesiologías. Una

reflexión desde una perspectiva crítica de género“. Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana, v. 3, n. 88, pp. 152-166, 2022.

_____. „Plegarias inclusivas. Cuerpos que oran. Género, religión y lenguaje“. Debate feminista, pp. 53-76, 2022.

_____. „¡Salir con la Divinidad de todos los armarios! Género, religión y diversidad sexogenérica“. Antrophía, Lima, n. 20, pp. 77-97, 2023.

_____. „Discursos de disfraz y simulación cristiana. Desnudando fundamentalismos“. En-Claves del Pensamiento, n. 36, pp. 214-241, 2024.

_____. (2025). „CUIRizar la Biblia. Propositiones teóricas para una lectura cuir de la Biblia en un contexto latinoamericano“. Ponencia en el III Encuentro de Estudios Bíblicos. San José de Costa Rica.

Villalobos Mendoza, M. (2021), *Cuerpos abyectos en el evangelio de Marcos*. Herder: Madrid.

Enrique Vega-Dávila

Con las brasas encendidas: Relectura de Juan 21,1-14 desde el ardor del seguimiento y la esperanza

*With the Embers Burning: Rereading of John 21,1-14
from The Ardor of Following and Hope*

Resumen

El artículo propone analizar el capítulo 21 del Evangelio de Juan. La escena en que, después de una noche de pesca fallida por parte de los discípulos, Jesús les espera con pescado y pan sobre brasas. Desde este lugar de análisis convidamos a reflexionar sobre dos aspectos centrales para la comunidad creyente de ayer y hoy: el desafío del seguimiento y la consecución de la esperanza. A través del análisis hermenéutico queremos preguntarnos qué tiene que decirnos esta narrativa post -pascual sobre esos y otros aspectos afines. La invitación a contextualizar Juan 21 desde estas claves posibilitará reflexionar sobre cómo la espera activa de Jesús en medio nuestro es sentida y vivida a través de la inserción preocupada por las necesidades y derechos de la realidad circundante, y como el gesto de compartir lo necesario para vivir ayuda a mantener la esperanza en un mundo lleno de signos de muerte.

Palabras clave: Evangelio de Juan; Hermenéutica liberadora; Discipulado; Seguimiento, Esperanza.

Abstract

The article proposes to analyze chapter 21 of the Gospel of John. The scene where, after a night of unsuccessful fishing by the disciples, Jesus waits for them with fish and bread over the coals. From this place of analysis, we invite reflection on two central aspects for the believing community of yesterday and today: the challenge of following and the pursuit of hope. Through hermeneutical analysis, we want to ask what this post-Easter narrative has to tell us about these and other related aspects. The invitation to contextualize John 21 from these perspectives will enable reflection on how the active waiting of Jesus among us is felt and lived through engagement concerned with the needs and rights of the surrounding reality, and how the gesture

¹ Licenciada en Sagrada Teología (SET), Máster en Ciencias Bíblicas (SET). Profesora en el Seminario Evangélico de Teología en Matanzas, Cuba y el Instituto Superior de Ciencias de la Religión de La Habana, Doctoranda en Teología por la Facultad EST.

² Licenciado em História (UFRGS) e Bacharel em Teologia (EST). Mestre em Educação. Professor de Ensino Religioso e assessor de grupos bíblicos. Doutorando em Teologia (EST).

of sharing what is necessary to live helps to maintain hope in a world full of signs of death.

Keywords: Gospel of John; Liberating Hermeneutics; Discipleship; Following; Hope.

1. Razones para volver a procurar esos rescoldos...

Dicen que cuando se ama se mira el mundo diferente y el mundo también nos ve distinto: nos distingue por una cierta luz. Llamas al fondo de los ojos, calidez en los labios, las palabras; caricia tibia en las acciones y en los gestos. Hay un cuidado y una cercanía, un estar ahí y un llegar cerca, cuando bien se ama. Hay un olor a hogar que sale de las brasas donde sea que se cuece lo esencial para recibir, compartir y acogernos que también es aroma del amor.

El mundo en nuestros días, sin embargo, adolece bastante de todo eso. Desafortunadamente el fuego que más vemos arder en derredor no es ese fuego amigo disponiendo la comunión de vida, sino un incendio terrible y enemigo que quiere solo alimentar la muerte. Los genocidios, las guerras, las operaciones violentas en nombre de la paz son una hoguera inmensa a donde solo se llega para dejar de vivir.

En medio de tantas redes y redadas de muerte, sobre todo después de que estas se han hecho visiblemente impactantes, siempre se hace posible atisbar los rescoldos de la buena nueva. En este artículo en particular, llega desde el evangelio de Juan 21,1-14 como un intento para recordarnos del otro fuego amable- ese que solo enciende quien nos ama, y como un desafío para explorar las formas de mantenerlo vivo y encendido lo suficiente, como espacio de encuentro donde hacer digerible la esperanza.

Como en aquellos tiempos de finales de siglo I, en que la utopía continuaba a ser una y otra vez crucificada y parecía que no iría ya a volver, también hoy continuamos sintiéndonos en búsqueda de los rescoldos de vida que ninguna muerte consiguió apagar. Volver una y otra vez a procurarlos es tarea del camino de fe comprometido con la construcción de un mundo mejor posible. Delante de ello, queremos y debemos tomar tiempo para acceder conjuntamente la Palabra que ilumina la Vida.

Las preguntas sobre la fuerza atizadora del seguimiento y la esperanza como fuerzas anti sistémicas capaces de recolarnos alrededor de los poderes, la interrogante por los lugares y formas de llegar a vislumbrar y hallar los fuegos vitales del acuerpamiento, la saciedad y los sosiegos y el cuestionamiento sobre el lugar de la muerte en la comunidad viva que sigue a Jesús, quedarán implícitamente respondidas a lo largo de nuestro escrito. Es nuestro deseo que estas y otras preguntas sean algunas de esas llamas que ardan en quienes se lleguen a conversar aquí, a la orilla de nuestras palabras.

2. Tres fuegos de una llama: El Evangelio, el Capítulo 21 y la tradición joánica

El Evangelio de Juan se inserta en un conjunto de escritos del Nuevo Testamento atribuidos al apóstol Juan. Dicho grupo contiene, además de este, las tres cartas que llevan su nombre y el libro del Apocalipsis. La tradición ha tendido a atribuir la autoría de los textos a Juan, el discípulo de Jesús. A pesar de las dudas de que el autor original del evangelio haya escrito los cinco textos, hay un consenso desde la tradición que efectivamente los coloca bajo la égida de la comunidad joánica, debido a las similitudes que poseen. Según Doglio (Doglio, 2020, pág. 28) un principio básico de la comunidad joánica es que hubo un grupo de cristianos que se refirieron al testimonio de Juan, haciendo que los cinco escritos estén marcados por la experiencia histórica de esta comunidad.

2.1 La relación de Juan con los sinópticos: primer carbón para atizar el fuego.

Una pregunta recurrente en la investigación bíblica es la relación del Evangelio de Juan con los textos sinópticos, ya que el texto de Juan difiere en mucho de los otros evangelios. Tal pregunta plantea comúnmente un sinnúmero de preguntas sobre la tradición que se conserva de Jesús, basada en la comparación con los sinópticos.

Pero con el Evangelio de Juan surge una pregunta importante: ¿Qué pasó con la tradición de Jesús? ¿Se apartó Juan de la tradición de Jesús que nos es familiar por los sinópticos? ¿Habría desarrollado Juan tanto la tradición de Jesús que sus comienzos en la propia misión de Jesús se han vuelto oscuros? Los evangelios sinópticos dejan claro que la tradición de Jesús era flexible en el uso que hacía, en la forma en que se volvía a contar y en la interpretación que recibía. Pero estos evangelios conservaron el mismo carácter y la misma estructura básica de la tradición de Jesús: “la misma pero diferente” (...) Sin embargo, al igual que John, difícilmente se puede aplicar el “mismo pero diferente”. Y surge la pregunta de si las influencias controladoras que mantuvieron la igualdad básica de Jesús en los sinópticos ya no fueron efectivas en el caso del evangelio de Juan. (Dunn, 2024, págs. 412-413)³.

Para el debate sobre si Juan conocía la tradición sinóptica, Dunn (Dunn, 2024, pág. 432) cree que sí, que efectivamente las memorias de Jesús habrían circulado oralmente durante 20 a 30 años, y que la tradición expresada en este período habría sido celebrada y enseñada de diversas maneras provocándose así, una variedad conviviente dentro de la misma. Es correcto afirmar, entonces, que la tradición sinóptica no debe entenderse como la suma de toda la tradición de Jesús y de esta manera llegar al punto de comprender que Juan debe haber tenido contacto con la misma, pero se sintió libre de moldearla a su manera.

³ Las traducciones de citas realizadas a partir de obras en portugués (según referencias) son todas nuestras.

Para Maggioni (Maggioni, 1992, pag. 261), las características del Evangelio de Juan pueden explicarse por la especificidad de su tradición, su entorno y su proyecto. Habiendo conocido o no los sinópticos, él se remonta a Cristo, ofreciendo informaciones de gran interés, inclusive desde el punto de vista histórico.

En términos generales existen dos líneas de investigación, una que señala que Jesús conocía los sinópticos, y la otra que asevera que no los conocía. Preferimos seguir la primera, aunque:

... la mayoría de los eruditos modernos creen que la segunda opción es la más probable, a saber, que Juan deriva de una tradición presinóptica común, anclada en la más antigua predicación apostólica: tal solución explica bien las concordancias, atribuyendo a la capacidad del cuarto evangelista su propio esquema narrativo, diferente de la imagen reproducida por los sinópticos, así como el rico desarrollo teológico. (Doglio, 2020, pags. 74-75).

2.2 Estructura del texto

No necesitamos detallar toda la estructura del evangelio de Juan para los propósitos de este texto. Nos remitiremos, simplemente, a seguir la división propuesta por Brown (2020) como sigue: prólogo (1,1-18), libro de signos (1,19–12.50), libro de gloria (13,1–20, 31) y epílogo (21).

Brown hace esta división porque nota ciertas diferencias entre los libros:

En primer lugar, durante el ministerio público, como se describe en el libro de los signos, las palabras y las obras de Jesús se dirigieron a un amplio público, provocando una crisis de fe: algunos creyeron y otros se negaron a creer. El Libro de la Gloria, sin embargo, está dirigido a la audiencia restringida de aquellos que creyeron. En segundo lugar, las señales en el primer libro anticipan lo que Jesús haría cuando fuera glorificado. El segundo libro describe la glorificación, es decir, la “hora” de la pasión, crucifixión, resurrección y ascensión cuando Jesús es elevado al Padre para disfrutar de nuevo de la gloria que tenía con el Padre antes de que el mundo existiera (17:5). (Marrón, 2020, pág. 896)

Es en este camino desde dónde la trayectoria de Jesús se realiza y nos lleva a creer que es verdaderamente el Hijo de Dios.

2.3 Contexto histórico-literario

Parece que toda la literatura joánica se escribió en torno al final del siglo I (ca. 100 d.C.). Mientras que al Apocalipsis se le relaciona en general con las persecuciones del emperador Domiciano (81-96 d.C.), el Evangelio y las Cartas, aunque están fechadas más o menos en este mismo período, proceden de un trasfondo diferente. (Moloney, 2015, pág. 26)

Con esta cita del salesiano Moloney queremos adentrarnos en el abordaje del contexto histórico donde se enmarca nuestro texto. De dicha cita nos gustaría resaltar la diferencia de trasfondo de la cual habla el autor, puesto tal aseveración es casi un consenso entre las personas estudiosas del corpus joánico. Tal vez la cuestión del trasfondo puede ser más o menos elucidada al adentrarnos en el estudio de la historia sobre la que quieren contarnos las narrativas. Las memorias de ansiedades, miedos, estrategias, resistencias, soluciones y preguntas que guardan cada perícopa dentro de sus bloques narrativos particulares.

En la nuestra queda claro que ya Jesús no está, pero quiere aclararse que, aunque su regreso no fue inminente, él se hace puntualmente presente y está cerca. Tal vez este “estar cerca” sea precisamente lo que marca la cristología de Juan. Siendo el último evangelio canónico trae consigo el encargo de responder a la pregunta sobre dónde se haya Jesús y de qué forma. De los rumores de resurrección de Marcos (Mc 16, 1- 20, con énfasis en vv. 6-7) a los relatos de las apariciones de Juan ha tenido que evolucionar el pensamiento de las y los seguidores no como un mero acto de resiliencia, sino tal vez como una acción de resistencia para garantizar la continuidad del movimiento y la prosecución de este en tiempos de persecución y amenazas de otras corrientes de acción y pensamiento.

El propio Moloney ayuda a resumirlo de manera certera:

Probablemente, el evangelio se escribió a finales del siglo I y las Cartas un poco después. Se escribió en un lugar donde se codeaban, de forma frecuentemente dolorosa, el judaísmo, el cristianismo primitivo, las complejas religiones del helenismo y el mundo griego, y un gnosticismo incipiente. La investigación contemporánea, que ha dado la vuelta a las sugerencias de que el evangelio era un testimonio de la helenización del cristianismo (p. ej., C. H. Dodd), la cristianización del gnosticismo (p.ej., R. Bultmann) o la gnostización del cristianismo (p. ej., E. Käsemann), está centrándose cada vez más en los estrechos nexos que existen entre el cuarto evangelio y el judaísmo sincretista y sectario, especialmente tal como se encuentra reflejado en los manuscritos del mar Muerto (cf. Painter, Quest35-52). Algunos sugieren que el autor era un esenio y que el evangelio es un producto de este mundo más «oriental» (cf. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* 205-237) (Moloney, 2015, pág. 29)

Es en medio de esa correlación de fuerzas que el capítulo 21 del evangelio es insertado para dar la buena nueva de acompañamiento de Jesús. Se ha discutido si este capítulo pertenece totalmente a la redacción joánica porque, aunque el mismo contiene elementos que remiten a ella, también posee pormenores que nunca aparecen en el cuarto evangelio ni están en consonancia con la forma de expresión de este evangelista. Todo ello, sin embargo, sirve para destacar que el capítulo en cuestión puede haber sido redireccionado por alguna persona miembro de la comunidad joánica, no por el propio redactor original - el propio evangelista, según la tradición más extendida- quien puede haber

reconsiderado la tradición de dicha comunidad a la luz de objetivos teológicos propios (Casalegno, 2013, págs. 116-117). La forma en que este se da, según el testimonio de quien escribe, es a través de las apariciones. Tres aquí, en este capítulo. Nos ocuparemos, no obstante, de comentar la primera de ellas.

2.4 El capítulo 21

La perícopa que va de los versos 1 al 14 es parte del capítulo 21 del Evangelio de Juan, el capítulo que cierra el evangelio. Antes de adentrarnos en estos versículos, y de volver al mar de Tiberíades para asistir al desenlace de la aparición de Jesús, pareciera que se hace necesaria una reflexión previa, porque, en general, existe un acuerdo en la crítica moderna corroborando que el capítulo 21 es, sin dudas, una adición al evangelio. Es común, entonces, considerarlo y encontrarlo nombrado el epílogo.

Brown (Brown, 2020, págs. 1570-1571) señala que, desde los manuscritos más antiguos, el evangelio nunca ha circulado sin este capítulo. De esta manera, trae a colación el problema de si dicho capítulo ya formaba parte del plan original del evangelio. El autor cree que no, por algunas razones: primeramente porque el final de 20,30-31 tiene un cierre ejemplar para el evangelio de Juan; y en segundo lugar porque en el capítulo 20, hay una especie de bienaventuranza para quienes no han visto a Jesús, lo cual hace poco probable que el redactor del texto luego de ello quisiera hacer mención a nuevas apariciones; por último, porque los propios acontecimientos relatados en Juan 21 también serían extraños: por ejemplo, después de haber visto a Jesús resucitado en Jerusalén, ¿cuál sería la razón por la que los discípulos volvieron a sus antiguas profesiones en Galilea? Estos y otros interrogantes nos hacen sospechar en la línea de este estudioso, que ciertamente el 21 fue un añadido posterior.

Por otro lado, Doglio (Doglio, 2020, pág. 162) coloca los dos últimos versículos del capítulo 20 como si fuesen una primera conclusión del Evangelio, dado que Juan escribe sobre Jesús en tiempo pasado, reconociendo, además, que narra algunos de los signos realizados por Jesús. Entendemos que Jesús realizó muchos otros signos que no están en el libro (v. 30), pero que también marcaron su historia y su acción entre la humanidad. Antes de este versículo está, por ejemplo, la profesión de fe de Tomás (v. 28), quien reconoce a Dios como el crucificado resurrecto: creyó porque vio, pero Jesús anuncia que son bienaventurados los que creyeron y no vieron (v. 29). Refulge ahí también el objetivo del libro: la revelación sobre quién es Jesús es reforzada por el v. 31, que proclama que las señales recogidas en el Evangelio son para que todas y todos crean, y tengan vida a través de Jesús. ¡Ahí también de cierta forma están, y ya sentimos esas brasas ardientes, esperándonos después del no buen tiempo, dando la bienvenida y dando vida!

El evangelio podría incluso terminar allí, y sería sin dudas un final lindísimo. Sin embargo, después del capítulo 20, llega la lumbre del epílogo que,

por demás, está bien integrado en el contexto joánico, a través de pensamientos y expresiones cercanas a su corpus textual general. Por lo tanto, no cabe duda de que es un texto que sí pertenece a ese conjunto de textos, inclusive comienza con la expresión de conexión (μετα ταυτα) “después de eso” (21,1), estableciendo así una conexión directa con el pasaje anterior.

De forma general, es costumbre acreditar el capítulo a un redactor posterior. Brown (Brown, 2020, págs. 1574-1576) lo ve como “un discípulo joánico que compartía ideas de la misma manera que el evangelista y que deseaba más completar el evangelio que alterar o tener un impacto”. Doglio recuerda que “según el método de ‘relectura’, el último editor sugirió pasajes que interpretan el texto más antiguo, para aclarar la misión de la Iglesia en continuidad con la obra de Cristo” (Doglio, 2020, pág. 162) De esta forma, una propuesta es resaltada: que el redactor deseó hacer adiciones para así no perder más materiales. La aparición de Jesús a partir de una captura milagrosa sería un elemento importante,

Dentro de ese contexto la triple afirmación de Pedro de que amaba a Jesús podría ser entendida como un hecho que la comunidad necesitaba consignar, más allá de las reflexiones sobre el discípulo amado. Sobre esa tensión entre una figura y otra, además de la posible identidad de la persona de tal discípulo no ahondaremos para no desviarnos del propósito y ruta hermeneútica de nuestro estudio. Baste saber y consignar que ese debate existe y es sin duda algo importante a lo cual prestar atención. Baste también en acotar que no todas las historias de Jesús caben en el libro, pero que estas, que- según nos llega por quien redactó - no deberían olvidarse, marcan el tono que necesitamos para seguir recordando y contando las señales del hijo del hombre, el Cristo.

La organización del capítulo 21 se desarrolla a partir del encuentro con Jesús resucitado en el mar de Tiberíades. Es fácilmente perceptible la siguiente división (Tilborg, 2005, pág. 425):

- Jn 21,1-14 – la pesca milagrosa y la comida;
- Jn 21,15-23 – el diálogo con Pedro;
- Jn 21,24-25 – comentario(s) final(es) del (los) autor(es).

Si encima convidamos a volver la mirada sobre cómo terminaba el capítulo 20 y qué antecedía el pasaje sobre la pesca y la comida, ahora queremos ver brevemente lo que viene después. Al observar nos deparamos con un corte: de una escena narrativa, se pasa a un diálogo, o sea, el que sucede entre Jesús y Pedro.

El pasaje entre los versos 15 al 23 relata la memoria de este diálogo, donde se pueden observar varios asuntos y otros temas. Uno de ellos, la supuesta tarea confiada a Pedro (apacentar y pastorear) y otro, como esbozado anteriormente, la relación entre Pedro y a quien amaba Jesús. La triple pregunta de Jesús a Pedro: “¿Me amas?” (vv. 15-17), es colocada desde el comienzo a lo

que Pedro responde rápidamente que sí. La memoria cristiana había conservado la escena y o relato en la que Pedro negaba por tres veces a Jesús. No deja de resultar interesante y hasta lógico que ahora se vuelva triplemente necesario ver a ese Pedro reafirmar que sí lo ama. Para autores como Tilborg (Tilborg, 2005, pág. 432), esto es muestra tal vez de que “(...) el cordero pone a Pedro como pastor del rebaño y sus ovejas. Los lectores quedan prendados de este cambio; les da ánimos y aumenta su paciencia y mansedumbre”. No deja de ser interesante colocar esta mirada a propósito de una relectura desde los lentes del seguimiento y la esperanza, aunque, como declaramos, no es propósito nuestro ahondar en ello.

Queremos, eso sí, de forma general, pasar la vista al final del pasaje. Este tiene una comparación con el discípulo amado. Doglio (Doglio, 2020, págs. 165-166) reflexiona que Pedro está interesado en saber qué será de él, y Jesús le responde con una expresión enigmática (v. 22) que posiblemente era bien conocida en la comunidad joánica. Se cree que, al momento de escribir el epílogo ya el discípulo amado habría muerto, y el evangelio, entonces, hubiese sido usado por quien redactó como otra manera de hacerle permanecer vivo en la comunidad. Las palabras, entonces, se volverían una forma de perpetuar el seguimiento y mantener encendidas las brasas de esperanza en nombre del amor. La Palabra que agrupó estas palabras, fungiría como chispa para mantener vivas y al alcance de un vuelco esas memorias y presencias del amor que nos salva, toda vez que decide quien ya ha ardido con ellas, enrumbarse al encuentro sencillo orilla, después de los vacíos y la noche. Crear palabras juntos, convenir compromisos, construir memorias, conversar del dolor, de las tensiones y re-pactar encuentros, constituyen la “llama de Amor viva” (Cruz, 2007, pág. 9) que mantiene encendida la esperanza, y una luz que nos guía como todavía comunidad discipular en los caminos de la mística del seguimiento. Lo que está escrito, dicho y revivido revela al Padre, y la comunidad de gentes fieles puede estar segura de que puede seguir silenciosamente los pasos de Jesús, Acción y Verbo (Jn 1,1)

El capítulo 21, finalmente, aporta una conclusión en la que se identifica al discípulo amado como el autor del texto. Según autores como Doglio (Doglio, 2020, pág. 166), el Discípulo Amado es quien pone por escrito las cosas ahora confiadas a las y los lectores, y en el versículo 24 hay un “nosotros”, que confirma que el testimonio del discípulo es cierto.

Después de eso, nos llega una oración, una hermosa oración final que recuerda el final del capítulo 20, en la que se declara la imposibilidad de escribir todo lo que Jesús ha hecho. Las obras de Jesús son vastas, se hacen lugar en la vida cotidiana de las personas, se posicionan firmes, claramente, con los poderes dominantes establecidos, también encienden brasas para apartar el frío que adormece y amortece; para satisfacer el hambre y la carencia de lo esencial de las personas.

No fue posible escribir sobre todo lo que hizo Jesús, también porque estas acciones continúan manifestándose hoy. ¡Con cada recepción esas palabras continúan siendo escritas!

3. Juan 21,1-14

Después de navegar por los alrededores de nuestro texto en el capítulo 21, queremos adentrarnos en percibir las chispas y fulgores que la perícopa en cuestión (del 1-14) nos permite vislumbrar.

La narración de la primera aparición es fácil de enmarcar. Comienza, como apunta Xavier León Doufour con una “transición convencional” (Dufour, 1998, pág. 196) y encierra como afirma este mismo autor, haciendo eco del versículo inicial, aunque a propósito de este verso de clausura (v. 14) también este autor se cuestione si al hacerlo de esta forma quien narra no concluyó, tal vez, antes de tiempo (Dufour, 1998, pág. 204)

El versículo uno repite dos veces el mismo verbo traducido como ‘se manifestó’, que tiene esa connotación de hacerse aparente. Y esta es tal vez la urgencia de quien escribe: recalcar doblemente que Jesús continúa “a par y siendo”- siendo y estando a la par, junto a quienes siguen el proyecto del Reino; además de demostrar “como había quedado la comunidad después de la resurrección” (Konings, 1989, pág. 110). El versículo dos comienza con una frase que, si traducida literalmente, diría que “estaban siendo juntos” (ἦσαν οἰον) los siete discípulos que conforman este pasaje.

Sobre la mención de los discípulos, entenderlo implica reconocer que “nos movemos en el terreno del símbolo” (Calle, 1985, pág. 159). No son pocos los comentarios que aluden a que la pesca milagrosa de este pasaje en particular sirve para dar sentido a la posterior confesión de Pedro. Esto convierte a la narración subsiguiente (21,5-19) en una especie de lente hermeneútico para leer esta primera aparición. Conscientes de ello, sin embargo, escogemos leerla enfocando en la explosión de sentidos y significados que contiene el mensaje de la perícopa en sí, sin intentar supeditarla totalmente a la función de acomodo textual para esta posterior narrativa y su teología.

Los versículos 1 y 2 introducen la narración enmarcando la escena entre el acontecimiento (esto es, la aparición de Jesús) y los personajes y actores, o sea, “...Simón Pedro, Tomás, llamado el Mellizo, Natanael, el de Caná de Galilea, los de Zebedeo y otros dos de sus discípulos” (v. 2). En el verso 3 (específicamente 3b) ya emerge el conflicto al expresar que “Fueron y subieron a la barca, pero aquella noche no pescaron nada” (v. 3b).

El versículo 3 en general nos muestra varias cosas interesantes: primero que todo, el registro de que el movimiento sigue vivo en manos de la gente humilde que fue testigo de esa nueva visión que Jesús animó. No es casualidad que en la primera parte del verso sea Simón Pedro quien convoca a ir mar adentro, y

tampoco es desestimable que la convocatoria sea a través del ejemplo y no del mandato. No hay un imperativo plural, sino un presente activo singular: “estoy yendo...” (ὕπαγω) el verbo también podría traducirse como “estoy andando...” y ¡ciertamente es eso lo que se esperaba y debía estar haciendo quienes seguían!

En la respuesta de los otros seis, que podría leerse más literalmente como: “Estamos yendo/ andando también nosotros al lado tuyo” (v. 3a), casi puede sentirse la solemnidad discreta de un voto comprometido con seguir cotidianamente respondiendo al llamado de la mejor manera que existe: decidiendo poner pie en tierra (en este caso en el fondo de la barca) y adentrarse juntos en ese espacio móvil y fluctuante que hasta parece un performance de todo el seguimiento en sí, guiados por un propósito conjunto. El final del versículo hace claro el conflicto que la narrativa intentará resolver: “Fueron y subieron a la barca, pero aquella noche no pescaron nada” (v. 3b).

Salta a la vista que el conflicto que se nos quiere narrar no está siendo usado para hablar de la actividad pesquera en Galilea a finales del siglo I. Aquí vemos, entonces, un segundo y tercer elemento interesante y significativo: el hecho de que quienes fueron llamados por Jesús, supuestamente, continúan insertos en las mismas labores y entorno vital desde el cual fueron convocados, según los relatos; y el hecho de que usar esta figura de la pesca teniendo en cuenta precisamente este trasfondo intertextual, coloque en las miras un debate sobre la vocación (el llamado), el seguimiento (la pesca) y la esperanza en el contexto pos pascual del evangelio y de la vida de las comunidades de seguidores y seguidores.

Autores varios han intentado determinar si el milagro de la pesca era en principio un relato pascual o no. Autores como Raymond E. Brown, Yves Simoens, Jhon Paul Meier y otros apoyan que sí y, en palabras de Casalegno el hecho de que en la perícopa de la vocación de los primeros discípulos (Mc 1, 16-20 y Mt 4, 18-22) no se haga mención al evento de la pesca rememorado en el texto lucano fortalece esta convicción. (Casalegno, 2013, págs. 128-129) Por otro lado, algunos como Schnackenburg concluyen que el milagro de la pesca, efectivamente, no era en principio una historia pascual y que, el hecho de que el redactor lo haya insertado en el contexto de las apariciones debe interpretarse como un planteo eclesiológico (Schnackenburg, 1980, págs. 426-427).

Otros autores como Frei Betto afirman que en la iglesia primitiva había cierta competencia entre las comunidades, tal como aún sucede hoy en día (Betto, 2025, pág. 144). Trenzando este dato con los ejes interpretativos escogidos podemos preguntarnos sobre los poderes que intentan apagar las lógicas de la esperanza que resiste y persiste en salir a pescar aun en medio de lo oscuro, y en cuán peligrosas puede volverse para esos poderes las simples redes que insisten en lanzarse desde ese lugar de lo improbable por la fe en el milagro de ser saciados justa y conjuntamente.

En los versículos 4, 5 y 6 comienza a resolverse el problema narrativo. De la noche y el mar se nos hace llegar a la aurora y la orilla. La perícopa nos tira de lo inseguro a lo seguro, de no ver a ganar en claridad y, en medio de ello, a preguntarnos por lo que es esencial: si realmente tenemos qué compartir para sustentar la vida. Como en el relato de Emaús los discípulos no sabían que era Jesús (Mc 16,12-13; Lc 24,13- 35). Allí lo supieron porque les ardía el corazón mientras hablaba, aquí no lo reconocieron inmediatamente en las brasas encendidas.

En ambos relatos, el reconocimiento viene a través del acto de compartir el alimento. Este se vuelve mensaje de algo más, de compromiso y fe. Tal carga de sentido era un lugar común en el imaginario judío. Interesante como lo coloca Marie Vidal: “Efectivamente, las enseñanzas sobre la coordinación de la boca - la Torá que está en la boca (Torá oral) y los hechos concretos de la vida, permiten que Jesús ponga en práctica lo que dice” (Vidal, 2000, pág. 195) La pregunta del verso 5, sobre todo, deviene de esta retórica.

El versículo 6 ya muestra la esperada sugerencia de redireccionar las redes y su consecuente resultado. El conflicto, por tanto, llega a un culmen ahí. Y el verso 7 implosiona otro asunto: el del discípulo amado. El acto de lanzarse para llegar antes, mientras los otros llegan en la barca es significativo y da muestras de esa posible tensión de liderazgo o competencia por la preferencia que ya mencionamos de otra forma. El asunto no deja de ser eclesiológico y, a la luz de esta relectura nuestra, también resta la necesidad de una lectura crítica desde los poderes al texto y a nuestra realidad. Literalmente se nombra al discípulo “a quien estaba amando Jesús” y el vocablo utilizado es ἀγαπάω, que remite al sentido de amor social, moral.

El versículo 9 nos devuelve como en el movimiento de una ola marina, a la imagen de Jesús en la playa, con las brasas dispuestas: con solo un pez y una porción de pan. Tilborg (Tilborg, 2005, pág. 428) retrata la sorpresa de que así, de la nada- ¡y después de la nada! - exista un fuego con pescado y pan encima. Se está preparando una comida necesaria, con Jesús demostrando que es capaz de proveerse para sí mismo y para los demás. El hambre es una señal de que hay vida defendiéndose de la muerte. Por tanto, esa siguiente petición para que los discípulos traigan los peces, no es una necesidad, sino la oportunidad de apostar por la vida con el resucitado. Él invita y demuestra, en ese breve momento ahí en la playa, que sigue sentipensando, accionando, así como convocándonos y aguardándonos cada día a quienes somos llamadas y llamados a accionar nuestras redes para el Reino. “Traed algunos de los peces que acabáis de pescar” (v. 10) es una invitación que marca la espiritualidad misionera de la esperanza al seguimiento ¡y también viceversa!

Simón Pedro muestra una red capaz de sostener 153 peces sin romperse. La gran diversidad del mundo debe caber y ser recibida, esencialmente, en la iglesia que logremos ser delante de Jesús y porque él vive. Este texto resulta

importantísimo para deconstruir la idea de un evangelio exclusivo o entre iguales versus uno inclusivo que acoge porque se dona. Los versículos 12 y 13 dan muestras de esto.

El uso diversificado de la palabra pez para referirse a peces grandes y a un pececillo tal como aparecen en los versos 8 y 9 comienzan a mostrar esa lógica de lo pequeño y lo suficiente que atraviesa íntegramente la comprensión de Jesús y su ministerio invirtiendo la lógica de dar y recibir, así como el propio texto invierte el orden del pan y del pez sobre las brasas. Jesús les da “el pescadito”, en el verso 9. ¿Dónde quedan los otros peces? ¿Para qué son usados?

La noche terminó y al margen de lo estable y lo inestable, nos espera lo justo y necesario para sostener la vida ardiendo. Porque no basta tener las brasas encendidas si no es para poner encima la ofrenda necesaria del sustento, pero de igual manera no hace falta tal vez demasiado, “nos basta recibir la vida como dádiva [...] creer que el agua será amiga, y dejarnos ir.” (Alves, 1982, pp. 56-57). Cuando Jesús invita a los discípulos a comer, es que el texto deja claro, en el versículo 12, que los discípulos sabían que era Jesús. En la fracción del pan hay reconocimiento. ¿Memoria de la multiplicación de los panes? ¿Memoria de aquella otra eucaristía? ¿Ecos desde el camino de Emaús? ¡Tal vez consista un poco en todo ello! Así sentimos y seguimos el hilo de esta red, con las puntadas de los diversos apuntes del tejido que forma en general el evangelio.

Las palabras del versículo 14 no dejan dudas, como ya esbozamos, de que estamos delante de un verso conclusivo: “Esta fue ya la tercera vez que Jesús se manifestó a los discípulos después de resucitar de entre los muertos” (v. 14)

En términos generales, la narración no posee grandes zonas oscuras que empañen nuestros lentes interpretativos, sobre todo cuando de releer en clave de compromiso- seguimiento y esperanza se trata. Cuestiones como la de vestirse y tirarse al mar, cuando en realidad nuestra mente pareciera indicar que, en todo caso, lo normal es lo contrario, no distorsionan, sin embargo, la visión general del pasaje.

De lo inestable a suelo firme, de la oscuridad a la luz, de lo ido a lo otra vez palpable se va moviendo la narración de esta esperanza que no debían las comunidades del séc. I ni deben hoy las nuestras dejar apagar. Desde el intento, las salidas no claras, las apuestas por sí movernos juntos se regresa al lugar del encuentro que salva, y es posible avistar las brasas de aquel fuego de fe que nutre y nos pregunta por lo que ofreceremos.

Conclusiones

a. Señales luminosas que se siguen realizando. Si la investigación bíblica indica que el final del capítulo 20 sería una “primera conclusión” del Evangelio de Juan, queremos seguir esta línea y sacar dos conclusiones.

Después de mirar el pasaje en clave de seguimiento y esperanza, nos gustaría, sin embargo, trayendo a colación algunos otros mensajes importantes que, amén de la particularidad de nuestra perícopa y toda narrativa propia del libro, amalgaman de cierta forma y atraviesan el sentido total del evangelio.

El Evangelio de Juan fue escrito para dar un testimonio confiable a las personas que comenzaban a seguir a Jesús. (Dunn, 2024, pág. 442) señala que “el primer objetivo de Juan era evangelístico y cristológico: persuadir a los que escuchaban su evangelio para que creyeran en Jesucristo, el hijo de Dios”. El autor refuerza que Juan es el único autor del Nuevo Testamento que usa el término “Mesías”, por lo que es posible que en el momento de escribir todavía fuera necesario defender el tema del mesianismo de Jesús. Esto aparece y se consolida a lo largo del evangelio, y cuando Tomás hace su profesión de fe se vuelve claro y accesible. Pero no es suficiente creer. Necesitamos estar seguros de que, cuando estemos en un momento de necesidad, Jesús estará esperando, con las brasas encendidas, sosteniéndonos, pero invitándonos a construir el Reino de Dios.

Para Doglio (Doglio, 2020, págs. 170-171), Jesús se presenta principalmente como el “revelador del Padre”. A partir de esto, Juan trabaja desde la idea del Logos: Jesús es la “Palabra” de Dios dirigida a la humanidad, es quien pone al ser humano en contacto con Dios. El conocimiento, para Juan, es una relación íntima de amor, que solo se reconoce plenamente a través de la gloria de la cruz. Dunn (Dunn, 2024, pág. 455) aclara que el término Logos tendría significado tanto para judíos como para griegos: para los primeros, recuerda pasajes de las Escrituras; para el segundo grupo, recuerda el término utilizado por los estoicos para designar la razón divina que creían inmanente al mundo.

Se pueden discutir otros temas del Evangelio de Juan. Maggioni (1992) percibe que la Iglesia está incluida en Cristo, aunque no es unánime entre los estudiosos, en Juan hay un sentido vivo de la Iglesia. Para el autor, “la Iglesia es Cristo muerto y resucitado que continúa en acción” (Maggioni, 1992, pág. 269). Es a través de la Iglesia que los signos de Cristo continúan cumpliéndose. Allí, junto con los que creyeron, Jesús está presente.

Finalmente, Jesús señala la salvación. Maggioni (Maggioni, 1992, pág. 270) nos recuerda que la salvación indicada es la vida, una vida divina, porque es comunión con Dios. Las personas se ven obligadas a elegir entre la vida y la muerte, en la realidad actual del mundo. Se busca vivir el presente, el tiempo de la Iglesia, antes de la consumación futura de la vida eterna.

b. Destellos de otras brasas encendidas. Sería posible poner el punto al final del párrafo anterior. Pero, como el editor que miró el Evangelio de Juan y quiso recordar otras historias de Jesús, también queremos dejar que los sentimientos entren en nuestros corazones por ese momento en el que los discípulos ven a Jesús en la playa.

Una primera sensación es que la escena en la que Jesús resucitado espera a sus discípulos, que vienen de pescar, con una comida es curiosa, diferente. Y esta curiosidad nos hace pensar que la comida sobre brasas nos recuerda a un desayuno esperando a los discípulos, pero también a una “barbacoa”. Para muchas culturas latinoamericanas, este momento es un símbolo de convivencia y fraternidad. Esperar al grupo (o preparar una comida con él) trae un momento de unidad, celebración, hospitalidad.

Entonces, un segundo sentimiento es que, si en los textos bíblicos la comida es importante, en el tiempo presente también actúa como un espacio de fraternidad. El cansancio de una noche de fatiga y fracaso es conocido por todas las personas que sueñan con un mundo diferente en estos tiempos difíciles. Luchar para transformar el mundo en un lugar más justo y humano es una tarea ardua, que a menudo termina en desaliento, ya que las escenas de muerte y dolor se suceden ante nuestros ojos. La incertidumbre se apodera de nosotros, crece el deseo de renunciar a la construcción de un proyecto colectivo, porque muchas veces solo vemos contratiempos. ¡Es en este momento cuando es necesario el espacio de fraternidad y comunión! Jesús nos espera con las brasas encendidas, alimentando nuestra creencia y nuestra utopía. El momento no es pasivo: también nos pide que traigamos nuestro pescado, que participemos en la preparación de la comida. Creer en Jesús es una invitación a la misión.

En este momento hemos ampliado la comprensión de que el movimiento de Jesús (que sigue existiendo en virtud del hecho de que un primer pequeño grupo creyó y siguió el camino), tiene un carácter inclusivo y familiar. La mística del pasaje proviene de un Jesús que corre donde todo parece terminar y romperse, en la línea de las olas del mar. La buena noticia de Jesús es esta: la resurrección celebra la posibilidad de estar completo. En la comida hay cariño, está el olor de la comida que da expectación, está el delicioso sabor que satisface, está la comunidad que comparte y sueña que es posible seguir creyendo en nuevas posibilidades.

Y está el sentimiento de amor, que abrió este texto. La reflexión sobre el pasaje de Jn 21,1-14 nos llevó al momento de ese encuentro de Jesús resucitado y los discípulos. Si tenemos posibilidades de fraternidad, de encuentro, de esperanza, incluso en medio de conflictos y signos de muerte, necesitamos creer en los signos de vida de Jesús que el evangelista Juan dejó escritos. ¡Su conocimiento pasa por una relación íntima de amor! Amor que necesita trascender, impregnar el corazón de quienes promueven la paz para mantener su esperanza, pero también invadir el de quienes promueven la destrucción, para que se pueda construir una fraternidad universal.

Aquí terminamos, aunque tantas otras cosas podrían decirse, recordarse, reflexionarse, pero no todo tiene que estar aquí. Que estas reflexiones nos muevan a seguir manteniendo encendidas esas brasas, fuego que genera vida, acogiendo e invitando a las personas a continuar la construcción del Reino de Dios.

¿Cómo seguir? ¿Dónde y cómo encontrar las esperanzas? Tal vez baste...

Revestirse,
tirarse al mar,
dejar que los pies fíen
en que pueden
dar pasos en el agua.
Buscar al margen Su presencia,
Su alimento.

Nos mueve el hambre
que trae en sí
el oscuro vacío de la muerte:
esa noche sin peces y al desnudo.

Nos impulsan las brasas encendidas:
lechos de pan
con aroma a pez fresco.

Nos convida
con Vida
quien no muere...

Referencias bibliográficas

- Alves, R. (1982). *Creio na ressurreicao do corpo*. Rio de Janeiro: CEDI.
- Betto, F. (2025). *Jesus Amoroso. Dimensao poetica do Evangelho de Joao*. Sao Paulo: Vozes.
- Brown, R. E. (2020). *Comentário ao Evangelho Segundo João – volume 2 (13 ao 21)*. Sao Paulo: Paulus.
- Calle, F. d. (1985). *A teologia do quarto evangelho*. Sao Paulo: Paulinas.
- Casalegno, A. (2013). “É o Senhor”! (Jo 21, 7) *Estudo dos relatos da ressurreicao no Evangelho de Joao*. Sao Paulo: Loyola.
- Doglio, C. (2020). *Literatura Joanina*. Petrópolis: Vozes.
- Dunn, J. D. (2024). *Nem judeu, nem grego. Uma identidade questionada. O cristianismo em seus começos – livro 3*. Sao Paulo: Paulus.
- Konings, J. (1989). *Jesus comunica o Pai. O evangelho de Joao explicado ao povo*. Sao Paulo: Paulinas.
- León-Dufuor, X. L. (1998). *Leitura do Evangelho segundo Joao* . Sao Paulo: Loyola.
- Moloney, F. J. (2015). *El Evangelio de Juan*. Navarra: Verbo Divino.
- Maggioni, Bruno. O Evangelho de João. In: Rinaldo Fabris, B. M. (1992). *Os evangelhos II*. Sao Paulo: Edições Loyola. p. 249-498.
- S.J., Á. B. (1983). *Os pobres e Reino: Do evangelho a Joao Paulo II*. Sao Paulo: Loyola.

- Schackenburg, R. (1980). *El evangelio según San Juan. Versión, comentario e índices*. Barcelona: Herder.
- Tilborg, S. v. (2005). *Comentario al Evangelio de Juan*. Navarra: Verbo Divino.
- Vidal, M. (2000). *Um judeu chamado Jesus. Uma leitura do evangelho á luz da Torá*. Petrópolis: Vozes.

Daylíns Rufin Pardo
Tiago Pavinato Klein

RESEÑAS

Comblin, José (2025), *El Espíritu Santo y la tradición de Jesús: versión definitiva del testamento teológico-espiritual del P. Comblin*. Centro Bíblico Verbo Divino, Quito.

A inicios del año 2025 salió la versión en español de la obra “El Espíritu Santo y la tradición de Jesús”, calificada como la versión definitiva del testamento teológico-espiritual del P. Comblin. Sus autores son Alder Júlio Ferreira Calado, miembro del Grupo Kairós y coorganizador de las “Semanas Teológicas P. José Comblin”, y Hermínio Canova, coordinador del Centro de Formación P. José Comblin y coorganizador de las Semanas Teológicas P. José Comblin.

La obra en mención es el último trabajo de José Comblin, tarea que quedó inconclusa, dada la muerte de su autor. Luego fue publicado por dos de sus discípulos, como homenaje póstumo, primero en portugués y luego en español. Desde su lanzamiento, varias preguntas han surgido acerca de este libro: ¿Por qué escribió esta obra, después de haber publicado alrededor de 70 libros, más de 400 artículos, tener 85 años y tener una salud delicada? ¿Por qué escribió cinco versiones de este libro [¡la cuarta versión se perdió debido a un error del P. Comblin]? ¿Qué lo movió a tal esfuerzo, procediendo de manera distinta a su estilo, siempre con abundante bibliografía?

De las cuatro versiones disponibles, sólo dos (la segunda y la tercera) estaban completas. La presente obra está basada en la tercera versión.

En su obra, Comblin expresar con meridiana claridad y libertad, su preocupación por el persistente distanciamiento de la Iglesia Católica (y también de otras Iglesias cristianas) del Evangelio. Esta resulta una refrescante y directa provocación: en forma de un testamento espiritual nos invita a hacer un examen de conciencia sobre nuestra condición de discípulos y de discípulas que van de camino. ¿Somos, realmente, misioneros y misioneras que estamos al servicio del proyecto de Jesús?

El libro, compuesto de trece capítulos, invita a hacer una crítica más profunda de la riqueza de la tradición de Jesús, partiendo de la distinción entre religión y Evangelio, conceptos que han sido utilizados como sinónimos por muchos siglos. Para Comblin, mientras no nos atrevamos a hacer una clara distinción entre el mensaje del Evangelio y las tradiciones religiosas, seguiremos siendo sordos, ciegos y mudos ante el núcleo más precioso de nuestra fe. ¡Toda una provocación la que nos hace Comblin!

Comblin nos recuerda que las características fundamentales que han permeado la religión cristiana, formulación de una doctrina, protagonismo de sus ministros, prácticas culturales definidas y una rígida disciplina, son elementos

en los cuales se ha apoyado la jerarquía católica, principalmente después del Concilio de Nicea (325 d.C.). Con un perspicaz análisis, a partir de esta tesis principal, Comblin señala diversos argumentos que sostienen su punto de vista.

Comblin recuerda que a partir del siglo IV, cuando se inicia la era constantiniana, se dio un progresivo alejamiento del Evangelio de Jesús y de las fuentes neotestamentarias. Esto fue posible gracias a conexión entre la jerarquía eclesiástica y la autoridad secular y al posicionamiento de una teología de la cristiandad que hizo que el clero reemplace al Evangelio, proponiendo su proyecto de poder avalado por concilios que validan las prácticas eclesiásticas, a partir de una doctrina cargada de lógica helenística y no de los criterios evangélicos propuestos por el Señor Jesucristo.

Todo esto, dice el autor, ha llevado a los laicos, por ejemplo, a una obediencia incondicional al código de Derecho Canónico, al Syllabus, entre otras normas eclesiásticas, traducidas en prácticas, disciplinas, rituales que debían ser practicados concienzudamente, aunque no siempre expresen los valores de la tradición de Jesús.

Avanzando en su obra, Comblin detalla cómo se produjo el distanciamiento del Evangelio. A partir de las diferentes épocas del cristianismo, el autor analiza, a través de ejemplos candentes, esta separación. Pese al intento de renovación del concilio Vaticano II, a través de 16 documentos —4 constituciones, 9 decretos y 3 declaraciones—, tan arraigada estaba la religión, que sólo pudo responder en parte a los desafíos de una Iglesia que se decía discípula y misionera.

Un apartado interesante es “El Pacto de las Catacumbas”. A pocos días de clausurarse el concilio, este documento, de gran fuerza profética, constituyó, junto con las conferencias episcopales latinoamericanas un esfuerzo de renovación, reforzamiento, horizontalidad, servicio a los pobres, denuncia y anuncio de una Iglesia liberadora.

Con libertad de espíritu, Comblin vivió los compromisos hechos por quienes firmaron el Pacto, sin perderse en los entresijos de la institución, la doctrina y el culto. Él permaneció firme en el camino del Evangelio de Jesús y el Reino. El contenido de este libro es el resultado de esa apuesta.

Que la lectura de este libro nos ayude a continuar el legado de profecía liberadora. Recordemos unas frases del autor: “Son muchas las personas que se han distanciado de la Iglesia porque ésta no ha sido capaz de traducir el mensaje en un lenguaje comprensible. No creo que esta generación pueda encontrar la solución. Puede ser que la Iglesia aún tenga que esperar varias generaciones. Sea porque la institución sigue siendo inconsciente o, si es consciente, cree que la solución está en repetir lo mismo, pero con más entusiasmo... Lo que se dice no se entiende, porque se dice en una cultura que ya es minoritaria, y la mayoría de los contemporáneos no la entienden, excepto los historiadores...”.

Torres Millán, Fernando (compilador). *Eclesiología para una Iglesia en salida: Aproximaciones desde el Evangelio de Juan*. Colombia. Universidad de Santo Tomás, Ediciones USTA, 2023. 244 pp.¹

Este libro nos presenta el trabajo bíblico de varias y varios académicos que entienden que las exhortaciones *apostólicas* del Papa Francisco, *Evangelii Gaudium* (2013) y *Querida Amazonia* (2020), proponen una *eclesiología* nueva. Para darles base bíblica a las investigaciones, recurren al Evangelio de Juan y, en específico, a las 7 señales que allí se narran. Y, además, nos dan a conocer la *eclesiología* que en ellas se plantea: una con discipulado de iguales, despatriarcalizada, con mujeres y hombres que viven las nuevas masculinidades y construyen una tradición comunitaria e igualitaria que, además, sea contracultural.

La selección del Cuarto Evangelio está hecha siguiendo la propuesta de Jean Vanier², quien hizo una relectura del Evangelio de Juan³. Vanier muestra a una divinidad despatriarcalizada, que llama a mujeres y hombres a vivir una sociedad diferente a la del Imperio romano, en cuyo lugar, presenta a un Dios lleno de ternura que se da a conocer a través de su Hijo, *sabiduría*, y plantea una comunidad de iguales, donde todas y todos son discípulos.

Las y los autores le llaman a esa comunidad “Iglesia en salida”, ya que ofrece la posibilidad de una praxis del discipulado de iguales. Con esa mirada como trasfondo, en el prólogo se realiza un trabajo exegético de las 7 señales del Evangelio, tomando como base la primera señal en Caná de Galilea, donde Jesús convierte el agua en vino; a través del análisis del inicio del ministerio de Jesús, se va mostrando la nueva *eclesiología*.

Maricel Mena nos dice en la introducción:

Este libro, resultado de investigación, se centra en la *eclesiología* joanina desde el entendimiento del cuerpo de Jesús como templo que incluye a la comunidad. Parte de la hipótesis de que es posible proponer una *eclesiología* fundamentada en la praxis del amor. Busca poner en diálogo y en comunión diversos modelos *eclesiológicos* encontrados en el evangelio con el fin de ahondar en una *eclesiología* de salida que responda a los desafíos de la sociedad de hoy, una *eclesiología* que parta de las corporeidades excluidas para construir comunidades incluyentes en el discipulado de iguales capaces de vivir en redes dialógicas el evangelio de Jesús de Nazareth. (2023, p. 25)

Los escritores ponen a dialogar las exhortaciones *apostólicas* del Papa Francisco, arriba nombradas, con dos *eclesiologías* que presenta el Cuarto

¹El libro se puede encontrar en su versión de acceso abierto en el repositorio institucional de la Universidad Santo Tomás: <https://repository.usta.edu.co/home>

² creó en Francia un grupo llamado *el Arca*, donde vive con personas con problemas de discapacidad mental. *Eclesiología para una Iglesia en salida*. p. 14

³ Para más al respecto, véase: VANIER, J. (2005), *Acceder al misterio de Jesús*. Santander, Sal Terrae.

Evangelio, en los capítulos 1 y 2, y en el 21, respectivamente, y con los signos de Jesús, para enriquecer nuestra práctica comunitaria y de fe. Además, al hacerlo, utilizan la pedagogía dialógica, que no solo presenta la situación del problema, sino que también se enfoca en la lectura que realiza una comunidad o las personas involucradas en el problema.

El libro está compuesto por 5 capítulos. En el primero, Maricel Mena López presenta la vida hecha fiesta en el Evangelio de Juan. Lo realiza mediante una investigación sobre las fiestas judías, sus trasfondos femeninos y la propuesta de estructurar el evangelio a partir de ellas. De las cuales, la primera es la de las bodas de Caná, donde Jesús transforma el agua en vino y propone que la vida de los seres humanos sea una celebración continua, porque, aunque haya situaciones difíciles, la comunidad ayuda a que todos salgan adelante. Todo esto con un breve recorrido por la formación del cuarto Evangelio, que parte de la tradición oral y termina en su redacción tal como lo conocemos.

En el capítulo 2, Mary Betty Rodríguez analiza el segundo capítulo del Evangelio y presenta a las comunidades de fe como clave hermenéutica, en las que todos tienen voz y pueden interactuar entre sí. La voz de María, la madre de Jesús es muy importante, ya que le pide que haga algo para que la fiesta, siempre la de Caná, continúe. La señal que él realiza vislumbra una comunidad sin jerarquías, con tradiciones que pueden cambiarse si estas excluyen a alguien.

En el capítulo 3, Ana Francisca Vergara Abril analiza a María Magdalena como prototipo de una eclesiología con olor a mujer, que es testigo de la resurrección de Jesús y comunica esta noticia a sus compañeros, que sale del jardín de la vida para predicar la buena nueva, mientras que los discípulos compiten por tener el privilegio de atestiguar la vuelta a la vida de Jesús, corriendo el riesgo de cerrar las puertas al mensaje de la resurrección.

En el capítulo 4, Carlos Andrés Pinto-López y Juan Esteban Santamaría-Rodríguez continúan con el análisis de María Magdalena, pero ahora en el capítulo 20, y hablan de ella como testigo de la resurrección de Jesús. Hecho que no la hace tener supremacía ni autoridad, sino, al contrario, comunica la noticia, invitando a todas y todos a vivir una experiencia pascual que los lleva a crear comunidades incluyentes, comunidades de salida que respondan a las necesidades de nuestros tiempos.

Para finalizar, en el capítulo 5, Fray William Vásquez Alarcón analiza el capítulo 21 del Evangelio para responder a la pregunta de quién tiene la autoridad en la comunidad de seguidoras y seguidores de Jesús. Los resultados a los que llega son que nadie tiene una autoridad suprema; Jesús presenta una eclesiología de iguales al llamar a todos seguidores discípulos, sin jerarquías ni distinciones. El autor comenta, además, que, más allá de si el capítulo 21 es un añadido posterior, está ahí, entre otras cosas, para justificar el liderazgo que tenía Simón Pedro y que fue haciéndose central para la historia de la Iglesia.

Conclusiones

Uno de los aspectos más destacables de estos estudios es el análisis de las eclesiología joaninas, donde hay mujeres que ejercen el liderazgo y hombres con masculinidades transformadas, quienes juntos dan testimonio de una comunidad en salida que subvierte el orden patriarcal; mismos que siguen a un Jesús en salida, itinerante, que va al encuentro de las otras y los otros, para realizar sus señales a favor de las y los enfermos, de las y los que los sistemas olvidan. Este Jesús en salida ilumina nuestras praxis eclesiológicas actuales, para seguir haciendo alianzas entre mujeres y hombres, que viven diferentes vulnerabilidades y que se apoyan en la construcción de vidas justas y alternas.

Además, la investigación que presenta este libro, desde una mirada dialógica y propositiva, busca corroborar la hipótesis de la posibilidad de un modelo eclesial del amor inclusivo y en salida, que contribuya a las eclesiologías de nuestros tiempos.

La invitación que nos hace este libro es la de crear comunidades igualitarias, que practiquen el discipulado compartido, sin jerarquías, que vayan al encuentro de las y los otros, en especial de las y los más vulnerables, para realizar señales de amor, de justicia y misericordia, a favor de ellos, para transformar su vida. Esta invitación se basa en la consonancia entre el Evangelio y las exhortaciones del Papa Francisco que llamaron a la Iglesia a cambiar, a salir de sus espacios, para buscar a los seres humanos que hoy están fuera por la discriminación y la supremacía existentes en muchas de las prácticas eclesiales.

En nuestros tiempos, con un mundo lleno de violencia, miedo, mentiras y muerte, hablar de eclesiologías alternativas, donde el amor inclusivo va en busca de las y los olvidados por los sistemas para apoyarlos a transformar sus vidas y que puedan celebrar la vida, cambiando la violencia en ternura, el miedo en esperanzas, la mentira en verdad y la muerte en vida, no solo nos regresa al Jesús en salida, sino que contribuye a que las comunidades de fe se conviertan en una Iglesia itinerante y hacedora de señales de amor.

Moisés Pérez Espino

***Dios creó al ser humano: polvo de la tierra. Comunidades indígenas en América Latina leen la Biblia desde contextos marginados.* Hans de Wit, Edgar A. López López, eds. Bogotá: PUJ, 2025, 754 pp.**

Un libro tejido desde la tierra y desde los pueblos

Dios creó al ser humano: polvo de la tierra es, sin exagerar, uno de los proyectos hermenéuticos más audaces, densos y necesarios que se han producido en Abya Yala en las últimas décadas. Más que un libro, es un testimonio vivo de cómo la Biblia, leída desde territorios heridos por la colonialidad, vuelve a respirar con nuevos sentidos. El volumen reúne cinco años de trabajo sistemático, con casi 300 lectores y lectoras indígenas de México, Guatemala, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile. Todas estas comunidades se reunieron alrededor del texto de Génesis 2,4b–25 para un ejercicio único de lectura intercultural empírica, donde el texto bíblico se entrelaza con cosmovisiones, memorias y espiritualidades ancestrales.

La obra es monumental por su extensión (754 páginas) y por la diversidad de voces que contiene, pero es aún más monumental por su propósito: permitir que la Palabra de Dios sea leída por quienes históricamente fueron leídos y descritos por otros, y desafortunadamente no escuchados.

El libro se organiza en cinco amplios capítulos y un epílogo. Cada uno cumple una función en la arquitectura del proyecto: presentar la metodología, describir las comunidades, recoger testimonios, analizar estudios de caso y extraer temas transversales. Pero lo más innovador es la metodología. Hans de Wit, junto a Edgar A. López y el equipo de autores, proponen una *hermenéutica empírica intercultural* basada en el triple encuentro caracterizado por:

- La comunidad indígena, con su mundo simbólico y sus prácticas ancestrales.
- El texto bíblico, leído sin mediaciones jerárquicas ni tutelados coloniales.
- Un “grupo par” de otro país o cultura indígena, con quienes se comparte la lectura para abrir horizontes, contrastar experiencias y practicar hospitalidad.

Esta dinámica convierte la lectura en un espacio ético: quien lee, se expone; quien escucha, acepta la vulnerabilidad del otro; quien interpreta, se deja transformar. Es una teología hecha sin prisas, desde la tierra, desde el cuerpo y desde la palabra hablada. El libro muestra cómo esta metodología produce interpretaciones nuevas, auténticas, imposibles desde los espacios académicos tradicionales y nuevas comprensiones sobre el texto a partir de los protagonistas

de la investigación: Las comunidades indígenas que leen, analizan, comparten y estudian el texto.

Uno de los mayores aciertos de la obra es que *cede la palabra* a las comunidades originarias del continente que siempre escucharon pasivamente el texto. Los capítulos dedicados a las “Impresiones vivas” y a los “Testimonios” son, quizá, el corazón del libro: allí aparecen los rostros, las ocupaciones, los sueños, las luchas y las memorias de las comunidades que participaron en el proyecto a partir de la lectura de Gn 2, 4b-25. Este relato de la creación hebrea hace que aparezcan experiencias como de la mujer Nasa que evoca a los abuelos mientras lee el Jardín del Edén; el líder Wayúu que entiende el “polvo de la tierra” como territorio, clan, memoria; las mujeres Aymaras que afirman que el ser humano es un “invitado” en la creación; la comunidad mapuche que señala la responsabilidad humana de cuidar —no dominar— la vida.

Las lecturas son diversas y extensas (capítulo 3 y 4), pero existe un hilo común: la tierra es un ser vivo, no un objeto; la humanidad nace en relación, no en aislamiento; el agua, las plantas y los animales son parientes, no recursos. Esta perspectiva biocéntrica, transversal en el libro, cuestiona el antropocentrismo cristiano heredado y abre caminos para una eco-teología profundamente enraizada en Abya Yala.

Otro tema recurrente surge del encuentro entre grupos pares: al comparar sus interpretaciones, las comunidades identifican puntos comunes en sus espiritualidades, pero también desafíos internos, como la violencia de género, el patriarcalismo o las tensiones entre tradiciones indígenas y estructuras eclesiales. El libro no idealiza a las comunidades: reconoce sus heridas y contradicciones y deja ver cómo el proceso de lectura también se convierte en un espacio de crítica interna, de conversión y de transformación.

El extenso capítulo 4 sobre los estudios de caso constituye la columna vertebral del proyecto y es un aporte metodológico verdaderamente excepcional. Allí se reconstruye, paso a paso, cómo las comunidades leen, dialogan, argumentan, se confrontan y finalmente formulan sentidos colectivos del texto. Es posible ver el movimiento hermenéutico “en vivo” a partir de los siguientes movimientos o pasos:

- cómo se activa la memoria ancestral;
- cómo se negocian sentidos;
- cómo emerge la voz de las mujeres;
- cómo la mirada del “grupo par” abre dimensiones insospechadas;
- cómo el texto bíblico cuestiona prácticas culturales y confirma intuiciones profundas.

Estos estudios son clave para quien investiga o trabaja hermenéutica empírica, teología indígena y metodologías participativas con comunidades. Y este material lo saben aprovechar bien los editores para dar la voz a las comunidades

y empoderarlas tanto del proceso como para lo que puede seguir en cuanto a lectura bíblica y comprensión del texto a partir de este significativo ejercicio comunitario.

Los temas transversales del capítulo final ofrecen una síntesis lúcida del potencial teológico del proyecto en los que se puede visualizar algunas orientaciones para una pastoral bíblica indígena en el continente. Sobresalen al menos tres aportes:

Primero, una visión biocéntrica y relacional de la creación. Las comunidades reinterpretan el relato de Génesis como un llamado a la reciprocidad con la tierra, a la defensa del territorio, y a una espiritualidad donde lo humano, lo vegetal, lo animal y lo divino coexisten en una red de vida.

Segundo, un diálogo profundo entre Biblia y mitologías ancestrales. Lejos de sustituir las tradiciones indígenas, el texto bíblico se convierte en un espacio de conversación simbólica donde los mitos originarios de Abya Yala dialogan con el relato yahvista de la creación, generando una hermenéutica descolonizadora y creativa.

Tercero, orientaciones claras para una pastoral indígena. Quizá uno de los mayores aportes del libro es su potencial pastoral, al ofrecer claves para promover lecturas comunitarias, no clericales; fortalecer la autodeterminación de los pueblos; integrar arte, ritualidad y memoria en la lectura bíblica; acompañar procesos de sanación de violencias; fomentar dinámicas interculturales entre comunidades indígenas; impulsar una pastoral ecológica, territorial, dialogante y no impositiva.

Este libro no solo describe una experiencia: ofrece un modelo replicable para procesos de pastoral bíblica indígena en el continente.

A nivel personal considero que el libro es una obra mayor: sólido, interdisciplinar, documental e impresionante. Su mayor fortaleza es haber permitido que la Biblia sea leída desde la tierra y desde las heridas, sin domesticar las voces indígenas ni forzar categorías teológicas externas. De igual manera, como todo trabajo de investigación aplicada presenta desafíos. Su extensión puede dificultar su uso pastoral directo, las resistencias de algunas comunidades para integrar a su experiencia de fe cristiana las prácticas ancestrales olvidadas o no reconocidas (lo sucedido con la comunidad de Perú que no terminó el proceso), el desafío de seguir poniendo el texto en las manos de las comunidades y seguir reconociendo en sus prácticas una Palabra interpretada desde el sentir y las realidades de la comunidad -donde no se supera la mediación de la autoridad- pero sí se reconoce el lugar de la comunidad.

Dios creó al ser humano: polvo de la tierra es un libro que emociona, desafía, ensancha la mirada y recuerda que la Palabra sigue viva cuando escucha y es escuchada. Su mayor mérito es demostrar que la Biblia es un territorio de encuentro intercultural, capaz de sanar recuerdos coloniales de dominación e

imposición, fortalecer identidades y abrir horizontes para una pastoral indígena profundamente enraizada en la vida real de los pueblos de Abya Yala.

Quien tome este libro en las manos no encontrará una lectura más del relato de creación del Génesis, centrado muchas veces en la idea de dominación de la creación y de la mujer por parte de Adán; por el contrario encontrará la memoria viva de los pueblos indígenas leyendo la Biblia desde sus mundos, sus heridas, sus territorios y sus sueños. Es un libro que hay que leer despacio, con humildad y con los pies en la tierra, porque es una experiencia de lectura que transforma a quien lo lee.

Jhon Fredy Mayor Tamayo¹

¹ Profesor e investigador catedrático y miembro del grupo de *De Humanitate* de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali. Email: jhon.mayor@javerianacali.edu.co / Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-79261729>. Profesor invitado de posgrados en teología y teología bíblica en Licenciatura Canónica en Teología Pastoral (CEBITEPAL – CELAM), Maestría en Teología de la Universidad Bautista de Cali y el Doctorado en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Autor de artículos y coordinador de números de RIBLA. Doctor y Magíster en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín (2023).

Ribla 97: O EVANGELHO DE JOÃO.

Leituras e Aproximações para hoje

O presente número da RIBLA é um estudo dedicado ao quarto evangelho. Seguindo o estilo e a tradição próprias da revista, os diversos artigos destacam a relação do Verbo com o Pai e com o mundo, oferecendo a perspectiva teológica própria do escritor joanino, com o objetivo de levar à fé mediante a identidade e sinais que Jesus realiza.

Esperamos que este número da RIBLA seja de ajuda para nossas leituras comunitárias da Bíblia, a partir da proposta que um grupo de autores faz do evangelho de João. Os tempos que vivemos, não só em nosso continente, mas em todo mundo, são uma oportunidade para ler este número a partir da opção por seguir contribuindo nas lutas de nossas comunidades, que como a comunidade joanina, buscam viver num só espírito, a partir da diversidade de grupos que as compõem, promovendo a igualdade entre as filhas e os filhos de Deus. Estamos, portanto, convidados a viver e a construir um mundo melhor, onde se experimente a solidariedade e o discipulado igualitário.