



Las comunidades juánicas: la original diversidad*

LUIS GUILLERMO SARASA GALLEGO, S.J.**

RESUMEN

Las comunidades juánicas representan un modo hermenéutico diverso en el complejo mundo de los escritos neotestamentarios. Que el principio de la subsidiariedad funciona en el Evangelio de Juan es evidente, como he demostrado en trabajos anteriores. “Vistas las relaciones entre el Padre y el Hijo, el Hijo y el discípulo amado, el Hijo y los discípulos, no cabe duda de que, tras los escritos juánicos, hay una comunidad que interpreta subsidiariamente sus relaciones. Éstas son esencialmente de amor.”¹ El artículo desarrolla, a partir de una reflexión eclesiológica actual, las ideas subsidiarias del capítulo quinto del Evangelio de Juan.

Palabras clave: *Cuarto Evangelio (EvJn), Juan (Jn), subsidiariedad, eclesiología.*

* El artículo (de reflexión) hace parte de las investigaciones personales que, a partir de temas tratados en la tesis doctoral, buscan profundizar la teología del cuarto Evangelio. Algunos de los resultados fueron presentados en el Coloquio Bíblico Teológico organizado por Verbo Divino y el Centro Universitario Cultural, CUC, de Ciudad de México, en marzo de 2012. Recibo: 11-01-13. Evaluación: 05-06-13. Aprobación: 17-10-13.

** Doctor en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; (S.S.L.) Licenciatus in Re Biblica, el Pontificio Instituto Bíblico, Roma; Baccalaureum in Sacra Theologia, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma; Baccalaureum in Philosophia, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Master en Psicopedagogía, Universidad de París; Licenciado en Educación, Lenguas Modernas, Universidad de Caldas. Profesor de Sagrada Escritura (Nuevo Testamento, San Juan, Apocalipsis) y coordinador del Área de Teología Bíblica, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Correo electrónico: lgsarasa@javeriana.edu.co

¹ Sarasa, “La subsidiariedad en el Evangelio de Juan”, 484.

THE JOHANNINE COMMUNITIES: THE ORIGINAL DIVERSITY

Abstract

The Johannine communities represent a distinct hermeneutic movement in the complex world of New Testament books. It is crystal clear that the principle of subsidiarity is present in St. John's Gospel, as I have shown in previous works. "After seeing the relationships between the Father and the Son, the Son of God and his beloved disciple, or the Son of God and his disciples, there is no doubt that in St. John's texts there is a community that sees these relationships—essentially relations of love—as subsidiarity." Based on a contemporary ecclesiological reflection about the topic, this paper aims at developing the ideas related to this principle and contained in Chapter 5 of John's Gospel.

Key words: *Fourth Gospel, John, subsidiarity, ecclesiology.*

AS COMUNIDADES JOANINAS: A DIVERSIDADE ORIGINAL

Resumo

As comunidades joaninas representam um modo hermenêutico diverso no complexo mundo dos escritos neotestamentais. Que o princípio da subsidiariedade funciona no Evangelho de João é evidente, como demonstrei em trabalhos anteriores. "Vistas as relações entre o Pai e o Filho, o Filho e o discípulo, o Filho e os discípulos, não há dúvida de que, sob os escritos joaninos, existe uma comunidade que interpreta subsidiariamente suas relações. Estas são essencialmente de amor." O presente artigo desenvolve, a partir de uma reflexão eclesiológica atual, as ideias subsidiárias do capítulo cinco do Evangelho de João.

Palavras-Chave: *Quarto evangelho (EvJo), João (Jo), subsidiariedade, eclesiologia.*

INTRODUCCIÓN

Varias preguntas se hace el conocidísimo juanista Raymond Brown, al iniciar su libro *La comunidad del discípulo amado. Un estudio de la eclesiología juánica*. Entre ellas, a modo de premisa, quiero traer a colación algunas:

¿Se puede hablar de una eclesiología juánica? ¿Es la eclesiología juánica una asociación de individuos unidos cada uno de ellos a Jesús como un sarmiento a la vid, pero no muy interesados por el aspecto salvífico comunitario? ¿Se convirtió la asociación juánica de cristianos en una secta?² ¿Era esta comunidad una iglesia aceptada entre las demás iglesias, o un conciliábulo alienado y exclusivista?³

Por su parte, Senén Vidal, a quien debemos un excelente trabajo reciente sobre la reconstrucción del Evangelio de Juan, está seguro de la existencia de una escuela juánica definible, con características propias que la hacen identificable en los escritos llamados juánicos (Evangelio y cartas).⁴ Según él, los escritos juánicos suponen la existencia de un grupo de maestros que formaban una especie de escuela que cultivaba y actualizaba la tradición comunitaria.

No hay que olvidar que “Wellhausen y Bultmann fueron los pioneros al insistir que los evangelios nos hablan primariamente acerca de la situación de la Iglesia en que fueron escritos y solo secundariamente acerca de la situación de Jesús que ellos describen”.⁵ Sin embargo, ¿cómo puede esta afirmación ayudarnos a reconstruir la situación de una comunidad con trazos más o menos definidos si aceptamos que el cuarto Evangelio tiene, muy ciertamente, cuatro etapas de redacción?⁶

Otra cuestión introductoria es importante. La palabra ἐκκλησία (*ekklesia*) no se encuentra en el cuarto Evangelio, pero esto no puede confundirnos. En

² Brown, *La comunidad del discípulo amado*, 13.

³ Ibid., 15.

⁴ Vidal, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo ‘amigo’ de Jesús*; ver especialmente, 41-50 para los argumentos sobre la llamada “Escuela juánica” que proponen muchos juanistas reconocidos.

⁵ Brown, *La comunidad del discípulo amado*, 16.

⁶ Ver el juicioso estudio de Vidal, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo ‘amigo’ de Jesús*, sobre este aspecto y su muy acertada reconstrucción del Evangelio.

realidad, la preocupación comunitaria en el escrito es muy intensa. A propósito, Käsemann la llamó *ecclesiola in ecclesia*.⁷

Un último presupuesto es la comprensión que tenemos de la expresión “comunidades juánicas”. Por ellas, entendemos los grupos que produjeron un cuerpo textual al que denominamos *corpus joanneum*, que incluyen el cuarto Evangelio, las cartas y el Apocalipsis, fruto de su experiencia comunitaria, de su elaboración teológica y de la coyuntura social y eclesial que vivieron. No obstante esta muy universal designación, nosotros nos referiremos al Evangelio y a la primera y segunda cartas de Juan; dejaremos de lado la tercera carta y el Apocalipsis por razones que ya son conocidas para la mayoría.⁸

Estos presupuestos tienen que ser claros, al menos como cuestiones, a la hora de emitir cualquier juicio sobre las comunidades juánicas del siglo I y el impacto que cualquier análisis pueda tener sobre la pretensión de obtener de ellos luz para nuestras comunidades cristianas hoy, especialmente desde la perspectiva de América Latina.

El contexto de este artículo tiene como telón de fondo el recuerdo del quincuagésimo aniversario del inicio de los trabajos conciliares. Igualmente, es ocasión para preguntarnos, en el contexto latinoamericano, por los desafíos y retos que tienen nuestras comunidades hoy, y cómo —desde los evangelios y la Palabra toda— podemos seguir siendo continuadores de una tradición que, si bien es original, tuvo un nacimiento marcado por grandes dificultades, discusiones, choques, conflictos graves e incluso escisiones y rompimientos dolorosos.

⁷ Ver la apreciación de Cullmann, en *Le milieu Johannique: étude sur l'origine de l'Évangile de Jean*, 29. Ver también a Käsemann, “Zum Johanneischen Verfasserproblem”, 302.

⁸ Las cartas son documentos en continuidad con el núcleo fundamental de la tradición cristiana que presenta Juan. Tratadas al lado del Evangelio tienen una ventaja: “Es más que probable que 1Jn y 2Jn se hayan escrito cuando el Evangelio aún no había alcanzado su forma definitiva. De otro lado, 2Jn es, o bien un resumen de 1Jn que se envía a otra comunidad, o bien una breve nota que da pie a 1Jn. El mensaje fundamental es idéntico. 2Jn es una verdadera carta, con autor, destinatario, saludo inicial y despedida. 1Jn no tiene ninguna de estas características. El libro del Apocalipsis, por su parte, es otro género literario y, fuera de una buena cantidad de contactos con el Evangelio de Juan y de su autoría tradicional, nada tiene que ver con lo que llamamos teología juánica. Ver las apreciaciones de Tuñí, en “Las cartas de Juan”, 175-212.

BREVE CONTEXTUALIZACIÓN (AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE)

América Latina ha vivido grandes momentos posconciliares. Las conferencias de Río, Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida han marcado una pauta y le han dado, más o menos, vitalidad a una Iglesia que, a pesar de sus dimensiones, ha tenido la pretensión de ser local. Al retomar el método “ver, juzgar y actuar”, Aparecida hizo un somero análisis de los contrastes en la Iglesia latinoamericana. Visto por Victor Codina, el resumen puede ser el siguiente:

215

Comienza el *Documento* haciendo un buen análisis de la realidad social, económica, política, cultural y eclesial de América Latina, con sus luces y sombras. Respecto a la Iglesia latinoamericana, el *Documento* señala como aspectos positivos la fe profunda del pueblo y el valor de la religiosidad popular, el compromiso eclesial con los pobres y la dignidad humana, la renovación bíblica, catequética y litúrgica, la vitalidad de las parroquias y de la vida consagrada, el trabajo de las diversas pastorales, el testimonio de los laicos, las diversas comunidades, etc. Pero también señala sus sombras: un debilitamiento de la vida cristiana en su conjunto [...], clericalismo, individualismo, marginación de la mujer, sacramentalismo con falta de evangelización, poco compromiso de los laicos en la vida social, disminución del clero y de la vida religiosa, materialismo y falta de sentido de trascendencia, abandono de las prácticas religiosas y de la pertenencia a la Iglesia, paso a otros grupos religiosos, etc.⁹

Pablo Richard, aunque con sentimientos de mucha consolación y esperanza, en un artículo posterior al *Documento de Aparecida*, dijo:

El Concilio Vaticano II y las conferencias latinoamericanas en Medellín y Puebla produjeron excelentes documentos, pero no lograron realizar una reforma eclesial significativa de sus estructuras. Fue entonces, por inercia programada que reaparecieron las viejas estructuras...¹⁰

Su intención apuntaba a reconocer que, a pesar de la esperanza que han podido generar los documentos, especialmente Aparecida, hace falta quién los lleve a la práctica.

⁹ Codina, “Eclesiología de Aparecida”, 112.

¹⁰ Richard, “¿Será posible ahora reconstruir un nuevo modelo de Iglesia?”, 96.

Si observamos hoy el contexto de América Latina, a cinco años de la última Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, desde la mirada de las comunidades cristianas, encontraremos –como siempre– sufrimientos y esperanzas. Es muy probable que sean mayores las dificultades. La nube gris que pesa sobre la Iglesia de este continente tiene sesgos de tormenta. Para nadie es secreto que la crítica se ha ensañado y que a la Iglesia de América Latina solo la protege la urgencia de mil y un dificultades que hacen de velo a un problema que ya se deja ver y que recae directamente sobre quienes fuimos llamados a ser pastores, maestros, protectores y acompañantes.

Escándalos en Chile, México, Colombia y Brasil; escándalos en iglesias locales; escándalos que no han dejado indiferentes a los medios más recalcitrantes. Y todo, producto del pecado, del desajuste, de la connivencia con prácticas anacrónicas, de la incapacidad para adaptarnos a un mundo cambiante, que con dolor nos cambiará por la fuerza de la razón y de la moral civil que hoy aparecen como más fuertes y, en la mayoría de los casos, más sensatas, aglutinantes y promotoras de derechos y deberes.

El abandono de las toldas es masivo. Ya el Celam reconocía que hasta 10.000 personas por día dejaban la Iglesia Católica en América latina. Sin duda, la causa no es la proliferación de diversas confesiones sino lo que ellas mismas ofrecen y el desgaste paulatino de la Iglesia Católica con sus típicos lenguajes, ritualidad, cultos, teología y hermenéuticas, forma de gobierno y mensaje “real” de promotores y activistas.

No obstante, sin duda, las esperanzas también apuntalan procesos que no dejan de impactar la vida de las comunidades nacionales y foráneas. La solidaridad, como luz de esperanza, se ha dejado sentir en Colombia a raíz del inclemente invierno que duró dos años y dejó a más de dos millones de damnificados. La tragedia chilena de los 33 mineros, en 2010, demostró que la decisión frente a un clamor nacional no dejó indiferente al mundo. La ayuda humanitaria y el posterior asentamiento de diversos grupos de reconstrucción en Puerto Príncipe también puede contarse entre las numerosas acciones que comunidades enteras han promovido para aliviar el dolor y enfrentar la tragedia humana. La grave situación de violencia generalizada en México ha movilizó a miles de actores nacionales y extranjeros para buscar una salida a tan dura crisis.

En medio de este panorama, la Iglesia ha buscado estar presente de muchas maneras (a veces, de modo discreto) y miles de comunidades se han

movilizado para vivir el ideal evangélico de la compasión y la solidaridad; pero estos sentimientos, por más misericordiosos y divinos que parezcan, no le alcanzan a nuestra Iglesia latinoamericana para hacerse sentir como Iglesia de la esperanza en un continente en el cual siguen escaseando las oportunidades para todos y donde los índices de pobreza, aunque parecen menores que los de años anteriores¹¹, no dejan la sensación de una real capacidad de los ciudadanos para acceder a mejores condiciones de vida.

La globalización rampante ha lesionado los principios que considerábamos incólumes y nada hace pronosticar que la Iglesia esté siendo fermento de nuevas sociedades. Por el contrario, miles de fieles abandonan su fe para ir en pos de un mejor postor. El desgaste progresivo de los discursos se debe a la inexorable consecuencia de la incoherencia. La falta de credibilidad crece y la desconfianza abunda. Es posible que en América Latina los índices de aceptación de la Iglesia como institución sean todavía altos y que la confianza por la institución misma aún sea fuerte.¹² No obstante, las estadísticas pueden ser engañosas.

Los anteriores problemas –para los cuales se siguen buscando soluciones– no son los únicos. La concepción del futuro es quizás una de las problemáticas más serias a la que se ha prestado poca atención. Se ha hablado de la ausencia de futuro, de un horizonte de futuro capaz de dar sentido, capaz de poner en perspectiva los acontecimientos.¹³ Esto, como problema global, pero con graves acentos en América Latina y el Caribe.

Tenemos que mirarnos como Iglesia local y a ello han apuntado muchas intuiciones, tanto del Concilio Vaticano II como de las asambleas de América Latina y el Caribe; solo así estaremos en vías de una concepción distinta de Iglesia:

Afortunadamente el Vaticano II redescubrió la importancia de la Iglesia local, claramente atestiguada en el Nuevo Testamento y afirmó que en ella y a partir de

¹¹ Ver Comisión Económica para América Latina y el Caribe, *Anuario estadístico e informe 2011*. Disponible en: *Cepal*, http://websie.eclac.cl/anuario_estadistico/anuario_2011/esp/content_es.asp (consultado el 5 de marzo de 2012).

¹² Celam, *Aparecida. Conclusiones de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, No. 8.

¹³ A propósito, ver el artículo de Freddy Parra, “Desafíos a la credibilidad de la Iglesia en América Latina”. Para el tema de la concepción del tiempo, ver específicamente 295ss. Lechner propone este análisis en su libro *Las sombras del mañana: la dimensión subjetiva de la política*, 36ss.

ella se constituye la Iglesia universal (LG 23, 26-28). La Iglesia local no solo es la diócesis encomendada a un obispo (CD 37) sino que puede designar también un territorio geográfico y cultural con una cierta unidad histórica (AG 19-22). Solamente desde estas premisas se puede hablar de la legitimidad de una Iglesia de América Latina y el Caribe y se comprende que se haya configurado una Iglesia latinoamericana después del Vaticano II, con su teología, sus opciones pastorales, su espiritualidad, sus santos y mártires y su estilo propio de vivir la fe. Esta eclesiología latinoamericana se ha ido configurando bajo el impulso de las conferencias generales del Episcopado Latinoamericano, desde Río a Aparecida.¹⁴

La elección del cardenal Bergoglio como nuevo Obispo de Roma y los pasos que va dando como papa Francisco, sin duda, han dado nuevos aires a la Iglesia. Es innegable que son aires esperanzadores que llegan de América Latina. Una nueva eclesiología está por construirse. Lo ha dicho Francisco en su primera exhortación apostólica cuando propone una Iglesia misionera y lista para discernir cuál es el mejor camino:

Hoy, en este “id” de Jesús, están presentes los escenarios y los desafíos siempre nuevos de la misión evangelizadora de la Iglesia, y todos somos llamados a esta nueva “salida” misionera. Cada cristiano y cada comunidad discernirá cuál es el camino que el Señor le pide...” (*Evangelii gaudium*, EG 20).

De este modo, y con esta perspectiva llena de preguntas, desafíos y esperanzas, vayamos, pues, a las comunidades juánicas, con el ánimo de discernir algunas luces que nos podrían iluminar este camino lleno de contrastes.

ORÍGENES DE LA COMUNIDAD JUÁNICA

Los orígenes de la comunidad juánica hay que remontarlos, sin duda, a los discípulos de Jesús. El discípulo amado, o amigo de Jesús, tiene asiento en una persona real que, si bien aparece como un prototipo en los escritos¹⁵, es el garante de una comunidad primitiva que –por su diversidad– puede ser postulada como originaria.

¹⁴ Codina, “Eclesiología de Aparecida”, 106.

¹⁵ Ver al respecto la tesis sobre su identificación en mi anterior trabajo: Sarasa, “Una indicación exegética sobre el discípulo amado como un prototipo”, 253-285.

Muy pronto, esa comunidad, que se movía todavía en ambiente judío, se abrió a otros grupos: el bautista, el samaritano, el galileo... Todos ellos de corte mesiánico y tal vez solo buscaban una renovación del judaísmo. Fue, con mucha probabilidad, el reconocimiento abierto de Jesús como el Mesías lo que produjo las primeras expulsiones y rupturas. J. L. Martyn detecta, en Jn 1,35, que la comunidad juánica comenzó entre judíos que se acercaron a Jesús y que le reconocieron, sin mucha dificultad, como el mesías que esperaban¹⁶:

Jn 1,35-37

Al día siguiente, Juan se encontraba de nuevo allí con dos de sus discípulos.

³⁶ Fijándose en Jesús que pasaba, dice: “He ahí el Cordero de Dios.” ³⁷ Los dos discípulos le oyeron hablar así y siguieron a Jesús.

Los orígenes de la comunidad juánica no son excepcionales. Es apenas lógico reconocer que todas las comunidades primitivas tuvieran su origen en la persona misma de Jesús y de sus cercanos. Sin embargo, las fases subsiguientes resultan más complejas.

Si del origen de la comunidad juánica puede hablarse, con base en la reconstrucción de otras comunidades, lo mismo no podrá decirse de la interpretación que ella da a las acciones sónicas de Jesús, por ejemplo. Conocedores ya del esquema de signos y discursos del cuarto Evangelio, sería un desatino afirmar un desarrollo paralelo al sinóptico. Los signos y discursos juánicos son de un talante teológico que procede de una hermenéutica diversa. Lo que encontramos es una comunidad de reflexión que reelabora los materiales primeros y comunes para ponerlos al servicio de la doctrina y del análisis coyuntural.

Lo que nos hace identificar diversas etapas en la configuración de las comunidades juánicas es precisamente el fino talante teológico que demuestran. La cantilena del Evangelio de Juan como escrito de mayor dimensión o como relato de alta cristología no se debe a unos cuantos comentaristas decididamente juánicos o sectáreos. Se trata más bien del reflejo de una evolución que, en parte, es consecuencia de una mayor elaboración lograda en el tiempo y a fuerza de conflicto, discusión y ruptura.

No es demostrable que entre Juan el Bautista y Jesús haya habido conflicto. Sin embargo, los dos están a la cabeza de comunidades originarias que se

¹⁶ Martyn, “Glimpses into the History of the Johannine Community”, 28.

encontraron y tuvieron que resolver el conflicto por la preeminencia de uno u otro. Como sucede en cualquier discusión abierta, las posiciones extremas no tardan en dejar de lado a los mismos extremistas y en polarizar los ambientes de enfrentamiento.

La comunidad que finalmente produce el último documento reconoce a Juan el Bautista en las mismas condiciones en las que ha sido aceptado por las comunidades evangélicas anteriores: es la “voz que grita en el desierto” y que prepara el camino a Jesús.¹⁷ Sin embargo, el cuarto Evangelio va más allá. El Bautista no solo reconoce en Jesús al Cordero de Dios que quita el pecado del mundo, título ya bastante singular, sino al Hijo de Dios, al preexistente.

Que al final del siglo I los bautistas más recalcitrantes hayan desaparecido de la comunidad juánica integrada a la gran comunidad cristiana resulta evidente de esta y otras pruebas, como la afirmación de que “él no era la luz”, en Jn 1,8. Igualmente, tenemos el mismo testimonio de Juan (1,15) y las distintas respuestas del Bautista acerca de Jesús: “Yo lo he visto y doy testimonio de que éste es el Hijo elegido de Dios” (Jn 1,34).¹⁸

La idea de que los discípulos del Bautista no entendieron a Jesús —que puede traslucirse en Jn 3,22-26— tiene raíces comunes en la tradición primitiva. En el Evangelio de Lucas (7,18-23) encontramos un texto bastante diciente:

¹⁸Los discípulos de Juan le llevaron todas estas noticias. Entonces él, llamando a dos de ellos, ¹⁹los envió a decir al Señor: “¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?” ²⁰Aquellos hombres se acercaron a él y le dijeron: “Juan el Bautista nos ha enviado a decirte: ‘¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?’” ²¹En aquel momento curó a muchos de sus enfermedades y dolencias y de malos espíritus, y dio vista a muchos ciegos. ²²Y les respondió: “Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos

¹⁷ La cita de Is 40,3 es buena prueba de ello. Hay que notar que solo el cuarto Evangelio la pone en primera persona: “Yo soy la voz que clama en el desierto...”.

¹⁸ Esta es una lectura variante. En vez de “el Hijo de Dios”, varios manuscritos principalmente occidentales dicen “el elegido de Dios”. (P^{5vid} s* it^{b, c, ff2} syr^{c, s} Ambrose) y unos cuantos dicen “el hijo, elegido de Dios” (it^{a, ff2c} syr^{palmss} cop^{sa}). Con base en la edad y la diversidad de los testigos, la mayoría del comité prefirió la lectura ὁ υἱὸς [*ho hyios*] (el hijo), la cual está en armonía con la terminología teológica del escritor del cuarto Evangelio. Ver, para la nota completa, Metzger, *Un comentario textual al griego del Nuevo Testamento*, 171-172.

quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva; ²³y dichoso aquel que no halle escándalo en mí!”

En el texto se abre un debate sobre la figura y la misión de Jesús.¹⁹ Bien parece una declaración de la Iglesia en polémica con grupos judeo-cristianos o bautistas.²⁰ No obstante, el envío de una delegación deja entender una tensión al interior de la comunidad bautista.²¹ La respuesta sobre el tipo de mesías que puede ser Jesús es bastante precisa en Lucas: se trata del que ha de venir (ὁ ἐρχόμενος [*ho erchomenos*]) cuya identificación es de cuño isaiano (Is 35,5; 61,1).

Resulta evidente que tanto la comunidad lucana como la juánica quieren dejar en claro quién es Jesús y el punto que más nos interesa es cómo se resuelve la polémica: Jesús es el que ha de venir, el Mesías.

Sin embargo, estos títulos no bastan. La comunidad juánica se preocupa de eso desde el inicio del Evangelio. Es muy llamativa la concentración de títulos del capítulo primero. Jesús es reconocido como el *Logos* preexistente; en seguida, como el Cordero de Dios; luego, en el encuentro con los primeros discípulos, es llamado Rabbí, Mesías (Cristo), Hijo de Dios, Rey de Israel, y hasta Hijo del Hombre, que será como Jesús se llama a sí mismo a lo largo de la narración.

Tal concentración de títulos no puede más que indicarnos la cristología de la comunidad juánica y la necesidad de reivindicar la propia fe y rechazar cualquier otra aspiración foránea que pudiera entrar en conflicto con la de la misma comunidad. Hay aquí una confesión de fe bastante completa que nos indica una cristología muy elaborada. Es decir, la comunidad juánica ha pasado por la criba de los criterios veterotestamentarios –y tal vez neotestamentarios– la persona de Jesús.

Al respecto, es muy dicente lo que nos dice Theissen a propósito del uso de los títulos mayestáticos en Juan: “Lo que los evangelios sinópticos proponen

¹⁹ Ver par. Mt 11,2-6.

²⁰ Spinettoli, *Luca*, 270.

²¹ “En el marco del primer ‘testimonio’ a favor del Cristo, los relatos de los primeros capítulos sobre Juan el Bautista quieren poner en evidencia la necesidad para la Iglesia de *combatir* no a Juan el Bautista sino las afirmaciones de la *secta del Bautista* que veían en Juan al profeta del fin de los tiempos o al Mesías.” (Cullmann, *Le milieu johannique*, 31).

como meta del conocimiento, el Evangelio de Juan lo presupone como punto de partida.”²²

DOS CRISTOLOGÍAS

Varios autores han supuesto un conflicto entre comunidades juánicas que se atribuyen dos diversas cristologías, entre ellos, Martin, Richter, Cullmann y Boismard.²³ La cristología baja supondría la aplicación de títulos veterotestamentarios o expectativas intertestamentales (mesías, profeta, siervo, señor, salvador del mundo, cordero de dios e hijo de dios) que no implican necesariamente la divinidad. Por su parte, la cristología alta implica una apreciación de Jesús que lo incluye en la esfera de la divinidad (Señor, Hijo de Dios, Dios mismo).²⁴

Todas las propuestas anteriores coinciden –en las diversas etapas de la elaboración juánica y las distintas capas de redacción– con puntos de vista cada vez más incisivos que solo pueden ser comprendidos en conjunto si se hace un juicioso análisis de la progresiva incorporación de grupos que tenían distintas visiones e interpretaciones de la vida de Jesús como Mesías.

Serán precisamente las cartas las que pongan de manifiesto, explícitamente, estas contrariedades. Si bien el Evangelio tiene un talante de abierta controversia, el tono de la primera Carta de Juan es decididamente polémico. Expresiones como “afirman que tienen comunión con Dios” (1Jn 1,6), “que no tienen pecado o no cometen pecado” (1Jn 1,8.10), “que conocen a Dios” (1Jn 2,4), “que están en la luz” (1Jn 2,9), son abiertamente acusaciones y sabemos que son afirmaciones de los secesionistas.

En otras palabras, hablamos de conflictos al interior de los grupos juánicos. Lo prueba la ausencia del mundo judío en las cartas respecto del Evangelio.

²² Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, 229.

²³ Martyn, “Glimpses into the History of the Johannine Community”. La propuesta de G. Richter se encuentra en un sumario inglés, por Mattill, “Johannine Communities Behind the Fourth Gospel: Georg Richter’s Analysis”, 294-315; Cullmann, *The Johannine Circle*; Boismard, *L’Évangile de Jean*.

²⁴ Brown, *La comunidad del discípulo amado*, 27. Ver Nota 1. Como lo he demostrado en un libro anterior, “Cordero de Dios” no puede ser postulado como un título, aunque tenga conexiones ciertas y demostradas con textos veterotestamentarios. Para todo el *excursus* sobre este tema, ver mi trabajo *La filiación de los creyentes en el Evangelio de Juan*, 227-242.

“No se hace referencia a los judíos, ni a las autoridades judías, ni al templo o a las fiestas judías, ni tampoco a costumbres o tradiciones.”²⁵ Otra prueba está en el texto: “Salieron de entre nosotros pero no eran de los nuestros” (1Jn 2,19).

Mayor dramatismo adquiere la polémica cuando la primera Carta se refiere a algunos integrantes de la comunidad que están todavía dentro de ella: “Pero así ha quedado claro que no todos son de los nuestros” (1Jn 2,19). El “todos” (πάντες [*pantes*]) es probable que haga referencia a un grupo de los secesionistas que no se ha marchado²⁶ o —como dice Bultmann— “los heréticos pretenden ser cristianos”.²⁷

Esta diferencia entre comunidad empírica y comunidad genuina parece hacer carrera todavía. Seguimos siendo proclives a las acusaciones internas y tenemos muchos y variados instrumentos no solo para apartar o rechazar sino también para excomulgar.

Nueva luz y clave para la interpretación actual es, pues, la manera como hoy resolvemos los conflictos. La comunidad primitiva juánica parece no haber sido muy tolerante con los que pensaban distinto. Si bien quienes han salido de la comunidad lo han hecho por su propia cuenta, conscientes de las diferencias que los separaban, los epítetos que se pueden leer, tanto en el Evangelio de Juan como en las cartas, no son propiamente muy pedagógicos para nuestra sensibilidad actual. Aquí se configuraría, en cierto modo, un criterio de “discontinuidad”.

Es verdad que las interpretaciones, a veces, nos apartan, pero no tendrían que ser el motivo por el cual nos dividamos. La teología latinoamericana, con sus métodos, no ha pretendido más que hacer una lectura de fe desde situaciones, contextos y coyunturas bastante distintas de las europeas, por ejemplo. Sin embargo, las acusaciones que de que ha sido objeto, principalmente en los difíciles años 70 y 80²⁸, detuvieron un tanto el desarrollo mismo de esas prístinas intuiciones. Muy a propósito es lo que el profesor Alberto Parra escribe

²⁵ Tuñí, “Las cartas de Juan”, 178.

²⁶ Ibid., 179.

²⁷ Bultmann, *Le Lettere di Giovanni*, 67.

²⁸ Para las declaraciones del magisterio de la Iglesia sobre la teología de la liberación, ver Libanio, *Teología de la liberación*, 229-247. Otra referencia sobre este particular puede verse en Scannone, “Situación de la problemática del método teológico en América Latina”, 255-283.

en su libro *Textos, contextos y pretextos*²⁹, del cual extraigo cinco razones para fundamentar el deber de apropiarse el texto de tradición para producir teología:

El deber de apropiarse el texto de tradición para producir teología, y sobre todo, acción en el mundo, es correlativo con el deber de apropiarse responsablemente la propia contextualidad, temporalidad e historicidad y ello con miras a la pretextualidad del hacer que es elemento definitorio de la comprensión, tan importante y tan substantivo como el preguntar y el responder, como el hablar y el escuchar, como el escuchar y el realizar.

Por eso, continua Parra,

...a diferencia con otras formas de teología que operan en alianza exclusiva con las mediaciones filosóficas, las teologías contextuales se caracterizan de forma señalada por el esfuerzo de lectura y comprensión analítica y operativa del contexto de situación o de realidad-ahí.

Primero, porque la realidad-ahí es virtual vehículo de la manifestación del Señor, si es verdad que la *divina revelación acontece en hechos de la historia interpretados por la Palabra*.

Segundo, porque la realidad-ahí es objeto de virtual discernimiento de los signos del Reino y Reinado de Dios, que opera ya en la realidad de la vida y de la historia posibilitando un mundo según su voluntad.

Tercero, porque en la realidad-ahí se agazapan las fuerzas del misterio de iniquidad que operan en la historia en forma de antireino, de antivida, de opresión y de cautiverio moral, social, económico, político y religioso del hombre y de la mujer concretos.

Cuarto, porque la realidad-ahí, leída y convenientemente analizada en sus signos positivos y negativos, es la que *“permite descubrir los desafíos puestos a la evangelización”* (Puebla 1299) y las responsabilidades para los seguidores del camino de Jesús en la historia presente.

Quinto, porque el mismo texto de tradición certifica que la formalidad teológica o lectura creyente solo puede operarse a partir de un objeto material histórico. Solo así es verdad que la teología, en el testimonio de Israel, del Nuevo Testamento y del Vaticano II, consiste en la lectura creyente y confesante, *“sub ratione Dei et salutis, bajo la óptica de Dios y de la salvación”*, de los procesos históricos, sociales, políticos y culturales del hombre en situación.

Este es el imperativo metodológico: con un pie en el texto y otro en el contexto.

²⁹ Parra, *Textos, contextos y pre-textos. Teología fundamental*, 265-266.

Esta larga cita obedece al absoluto acuerdo con esta visión metodológica. Además, no habría por qué inventarse razones ya encontradas que siguen siendo luminosas para este devenir de la teología latinoamericana.

Si las comunidades juánicas razonaron de tal manera, no lo sabemos con precisión, pues nos faltan fuentes; pero parece muy lógico, por los textos que tenemos, afirmar que tanto su hermenéutica como su configuración se debieron a un elaborado análisis de coyuntura. Es decir, fue su propia realidad conflictiva la que produjo una teología, una cristología y una eclesiología como las conocemos hoy.

Theissen lo dice, con buenas razones, al afirmar que “la divinización de Jesús alcanza su cima en el Evangelio de Juan”.³⁰ La tradición juánica entremezcla los procesos paulino y sinóptico que confluyen en la gloria del exaltado que se manifiesta mediante la actividad del Jesús histórico. Prueba de ello son las afirmaciones del cuarto Evangelio sobre el Revelador. Solo este Evangelio llama a Jesús “Dios” antes y después de su actividad terrena.³¹

Lo más novedoso reside en que este Cristo juánico hace de dicha unidad con Dios el objeto de su mensaje. Por ello, el mismo Theissen llamará al Evangelio de Juan un meta-evangelio³², convencido como está de una reflexión sobre los fundamentos de la nueva religión cristiana en una narración propia y sobre su escisión respecto de la religión madre.

Ahora bien, ¿en qué consiste ese nuevo sistema semiótico cristiano desde su centro cristológico que se percibe en el escrito juánico y su correspondiente hermenéutica gradual? A esta pregunta habrá que responder con ponderación.

UNA NUEVA COMPRENSIÓN, UNA NUEVA TEOLOGÍA

En el Evangelio se distinguen dos fases ya bien estudiadas y documentadas: la actividad pública de Jesús, es decir, el libro de los signos, y la revelación hecha al grupo de discípulos. El lector juánico descubrirá, sin mucho esfuerzo, que se puede pasar de una fe incipiente –en lo visible y manifiesto de los signos– a

³⁰ Theissen, *La religión*, 223.

³¹ Jn 1,1-18 y 20,28 correspondientes al Prólogo y a la confesión de Tomás. En 10,30; 17,12.21 está puesto en boca de Jesús mismo.

³² Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, 224.

una fe en la revelación de lo invisible.

Lo anterior supone un progreso en la comprensión y puede sernos muy útil hoy. Veamos por qué. Si bien los signos juánicos son reinterpretados simbólicamente, los discursos adquieren un sentido más profundo. Tomemos como ejemplo el Capítulo 6: del recuerdo del maná, como expresión de un acontecimiento divino (es decir, del reconocimiento de Dios en la vida del pueblo que sufre en el desierto), se pasa al signo que consiste en el alimento para todos. En seguida, el discurso reelaborará el signo para explicar la sustitución querida. El maná ya no es solo pan, sino pan de vida y el pan de vida es la carne y la carne es la vida de Jesús entregada. Solo así es posible la materialidad de la Palabra. Y solo en este sentido la Palabra misma puede ser calificada de performativa, es decir, la vida de Jesús entregada ya no puede ser un símbolo o una metáfora sino una realidad.

No se trata, por tanto, de un precepto o de una ley que nos exige tal o cual cumplimiento, sino de una consecuencia de la identificación con un Dios excéntrico que –como su nombre indica– se sale de sí mismo para darse. La novedad, pues, no está en un mensaje ético público sino en el mandamiento del amor. El cuarto Evangelio es explícito en llamarlo un “mandamiento nuevo” (ἐντολή καινή [entolē kainē] Jn 13,34) porque consiste en el amor recíproco.

Con ello no se elimina el amor a Dios ni el amor al prójimo. Sin embargo, el énfasis recae en la relación mutua de amor. Para amar se necesitan dos y la novedad de esta manera de presentar un mandamiento antiguo es original en el Nuevo Testamento. El amor de Jesús está puesto como modelo del amor de Dios: “Les doy un mandamiento nuevo: que se amen los unos a los otros (ἀλλήλους [allēlous]). Que, como yo los he amado, así se amen también ustedes los unos a los otros (ἀλλήλους [allēlous])” Jn 13,34).³³

Así, pues, las relaciones comunitarias que descubrimos en las comunidades juánicas están basadas en un mandamiento antiguo con *nuevo sentido*. Una relación donde “todos ponen”, es decir, donde el otro cuenta y no es meramente un

³³ Ver también Jn 15,12.17; 1 Jn 3,11.23; 4,7.11.12; 2 Jn 1,5 con dos fórmulas: (ἀγαπάτε ἀλλήλους [agapate allēlous] en el Evangelio y ἀγαπῶμεν ἀλλήλους [agapōmen allēlous] en las cartas). La formulación “amor mutuo” también la considera Pablo en 1Ts 3,12; 4,9; 2Ts 1,3; Rm 13,8. Igualmente, aparece en 1P 1,22.

objeto de la caridad o un “sujeto” de amor unilateral.

Con ello, no puede entenderse que haya desaparecido el amor al “enemigo” tan anunciado por las comunidades primitivas. Sin embargo, las comunidades juánicas establecen un principio de relaciones mutuas en las que bajados los miembros de su pedestal –como en el lavatorio de los pies–, y al apuntar al principio de la subsidiariedad, se configuran como una comunidad de iguales.³⁴

SUBSIDIARIEDAD EN EL EVANGELIO DE JUAN (NUEVA COMPRENSIÓN, NUEVA TEOLOGÍA)

Es evidente que el principio de la subsidiariedad funciona en el cuarto Evangelio, como lo he demostrado en trabajos anteriores:

Vistas las relaciones que hay entre el Padre y el Hijo, el Hijo y el discípulo amado, el Hijo y los demás discípulos, no cabe duda de que, tras los escritos juánicos, hay una comunidad que interpreta, subsidiariamente, sus relaciones. Éstas son, esencialmente de amor.³⁵

En dichos trabajos senté las bases, a modo de prolegomena, para la profundización sobre el tema de la subsidiariedad en el Evangelio de Juan. Quiero ahora dar un paso adelante para desarrollar esa intuición. Aquella vez expliqué ampliamente el origen y contenido del principio en mención y de las tangenciales alusiones eclesiales respecto del tema. Bastará con recordar algunos conceptos centrales.

El principio de subsidiariedad tiene como objetivo la descentralización en la toma de decisiones. Propone que la decisión administrativa esté a cargo de la unidad colectiva más pequeña en una determinada sociedad. El principio dice:

Una estructura social de orden superior no debe interferir en la vida interna de un grupo social de orden inferior, privándola de sus competencias, sino que más bien debe sostenerla en caso de necesidad y ayudarla a coordinar su acción con la de los demás componentes sociales, con miras al bien común.

³⁴ Ver mi trabajo sobre este tema en “La subsidiariedad en el Evangelio de Juan”, 471-489.

³⁵ Ibid., 484.

Resulta evidente que este principio, aplicado a la Iglesia, puede ser motor de un nuevo concepto eclesiológico que dista muchísimo del actual; pero he aquí la novedad de la propuesta, a donde creemos, además, que apuntan muchas intuiciones del nuevo Papa: “Una excesiva centralización, más que ayudar, complica la vida de la Iglesia y su dinámica misionera.”³⁶

SUBSIDIARIEDAD EN EL CAPÍTULO 5 DE JUAN

Ahora quiero avanzar un poco, desarrollando exegética, teológica y hermenéuticamente uno de aquellos textos juánicos, emblemáticos de la teología subsidiaria apenas mencionada. Se trata del Capítulo 5 del EvJn como concentrador de gran parte de la teología de la subsidiariedad respecto del Hijo; es decir, la relación subsidiaria entre el Padre y el Hijo en cuanto al trabajo (Jn 5,17.19-20), a la capacidad para otorgar la vida (Jn 5,21), al juicio (Jn 5,22) y al honor (Jn 5,23).

Es evidente la relación de la eclesiología que subyace al cuarto Evangelio y a las cartas juánicas, especialmente la primera. Por ello, el tema de la subsidiariedad que analizaremos en este capítulo se pondrá en relación con el tema del cual hemos partido y al cual volveremos a llegar: la vida de la comunidad, su configuración y su anhelada autonomía.

El Capítulo 5 del EvJn está articulado coherentemente con la teología juánica, en un signo y un discurso. El signo (la curación de un hombre enfermo)³⁷, en los vv. 1-18, y el discurso (sobre la obra del Hijo), en los vv. 19-47. Me interesa fijarme en el discurso, que contiene la interpretación del signo y la elaboración del tema teológico que nos lleva a postular una subsidiariedad del Padre respecto del Hijo. A propósito dice Barret:

...el milagro narrado en 5,2-9, la objeción de los judíos a lo que Jesús había mandado hacer en día de Sábado, y la respuesta del propio Jesús: “Mi padre sigue trabajando hasta el presente, y yo también trabajo (v. 17), correctamente

³⁶ Francisco I, “Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual” 32, *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/francesco/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_sp.html (consultado el 12 de enero de 2014).

³⁷ Tradicionalmente llamada “la curación del paralítico”.

interpretada por los judíos como afirmación de su igualdad personal con Dios, brindan la ocasión para este discurso.³⁸

Existe plena unidad de acción entre Padre e Hijo y total dependencia del Hijo respecto del Padre. De esto se trata la subsidiariedad: de permitir al Hijo realizar la obra que puede hacer por sí mismo, sin que ello signifique independencia absoluta. Es más, Jesús es lo que es solo en humilde obediencia a la voluntad del Padre.

Dodd ya había notado la importancia del término que usa el cuarto Evangelio, en este discurso, para significar esta igualdad. Se trata de ἴσος (*isos*), v. 18:

διὰ τοῦτο οὖν μᾶλλον ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτείνειν, ὅτι οὐ μόνον ἔλυσεν τὸ σάββατον, ἀλλὰ καὶ πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεὸν ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ.

Por eso los judíos trataban con mayor empeño de matarle, porque no solo quebrantaba el Sábado, sino que llamaba a Dios su propio Padre, haciéndose a sí mismo *igual* a Dios.

Aunque Dodd piensa que Juan habría podido llegar a la conclusión de que el término no era el más apropiado, personalmente juzgo que –según la teología juánica– por sí mismo es el más conveniente.³⁹ Veamos por qué, mediante las siguientes cuatro ideas:

1. Relación subsidiaria en cuanto al trabajo (5,17-20)
2. Relación subsidiaria en cuanto a la capacidad para otorgar la vida (5,21)
3. Relación subsidiaria en cuanto al juicio (5,22)
4. Relación subsidiaria en cuanto al honor (5,23)

Relación subsidiaria en cuanto al trabajo (5,17-20)

5,17: Pero Jesús les replicó: “Mi Padre trabaja hasta ahora, y yo también trabajo.”

5,18: Por eso los judíos trataban con mayor empeño de matarle, porque no solo quebrantaba el Sábado, sino que llamaba a Dios su propio Padre, haciéndose a sí mismo igual a Dios. 5,19: Jesús, pues, tomando la palabra, les decía: “En

³⁸ Barret, *El Evangelio según San Juan*, 388.

³⁹ Para la posición de Dodd, ver *Interpretación del cuarto Evangelio*, 320-328.

verdad, en verdad os 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 igualmente el Hijo. 5,20: Porque el Padre quiere al Hijo y le muestra todo lo que él hace. Y le mostrará obras aún mayores que éstas, para que os asombréis.

Habrà que notar, como presupuesto, que esta afirmación de Jesús, tan inaudita como parece, origina una reacción muy fuerte. Hasta ahora no habíamos leído ninguna referencia a la decisión de matar a Jesús⁴⁰, y la expresión διὰ τοῦτο οὖν μᾶλλον ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι (*dia touto oun mallon edzetoun auton hoi ioudaioi apokteinai*), trataban con mayor empeño de matarle, supondría una referencia explícita anterior, sobre todo, por el uso de μᾶλλον (*mallon*), más, mayormente.

Por otro lado, todavía no está claro si la pretensión del evangelista es poner en igualdad a Jesús con Dios a nivel de “obra” o de “paternidad”. Dicho de otra manera: ¿Acusan los interlocutores a Jesús, de blasfemia, por hacerse igual a Dios, por llamarlo Padre o por creer que realiza la misma obra de Dios-padre? ¿O, quizás, solo por quebrantar la Ley del Sábado? Aparentemente, todas las acusaciones están presentes y la más pesada es la última, es decir, la igualdad con el Padre.

Según la lógica del relato, hay una relación subsidiaria entre el Padre y el Hijo: el Padre obra (ἐργάζεται [*ergadzetai*]), el Hijo obra (ἐργάζομαι [*ergadzomai*]). De la teología juánica podemos saber que hay una relación muy estrecha entre los signos, las obras y la obra. Si el evangelista afirma que tanto el uno como el otro (Padre, Hijo) cumplen la misma función, no hay motivos para no comprender que si el Hijo cumple la voluntad del Padre, es el mismo Padre quien actúa en su “obra”. Reafirmamos que se trata de una función subsidiaria, entregada al Hijo, porque está en capacidad de cumplirla.

Los datos lingüísticos nos corroboran las anteriores afirmaciones. La aserción de 5,17, mi Padre trabaja/obra (ἐργάζεται [*ergadzetai*]), y yo también trabajo/obro (ἐργάζομαι [*ergadzomai*]), están en relación directa con dos conceptos juánicos:

- El uso del verbo ποιεῶ (*poieō*), hacer: El Hijo no puede hacer (ποιεῖν [*poiein*]) nada por sí mismo excepto lo que ve hacer (ποιοῦντα [*poiounta*]) al

⁴⁰ Salvo la referencia misma de Jesús en la purificación del Templo, Jn 2,19.

Padre (v. 19a). Lo que el Padre hace (ποιῇ [poiē]), el Hijo lo hace (ποιεῖ [poiei]) (v. 19b). Por amor al Hijo, el Padre le muestra lo que hace (ποιεῖ [poiei]), v. 20; así, el Padre mostrará sus obras (ἔργα [erga]) (v. 20).

Hay, sin duda, absoluta coherencia en la construcción de las frases, para no dar lugar a equívocos. El mensaje es neto y claro. El verbo “hacer” manda inmediatamente al lector a la obra de la creación.⁴¹ Por ello, Santo Tomás, con razón, recordaba a San Agustín cuando afirmaba: “Dios es de tal modo causa de todas las criaturas que también es causa de su subsistir.”⁴² En otras palabras, las cosas que verdaderamente subsisten necesitan la conservación de la causa: Dios actuando en los seres para darles vida.⁴³ Y así, se puede comprender por qué el texto dice: mi Padre trabaja *hasta ahora* (v. 17), lo cual indica que no cesa de crear.⁴⁴

Este tema es fundamental en el Capítulo 5.⁴⁵ La pregunta por lo que Dios no deja de hacer en Sábado encuentra una respuesta en su obra: Dios no deja de crear ni de juzgar. Ahora bien, como apunta Léon-Dufour: “...el obrar del Hijo no sucede al del Padre, es concomitante, debido a una comunión única en su género.”⁴⁶

— El concepto de ἔργον-ἔργα (*ergon-erga*), obra-obras, en el cuarto Evangelio. Su trasfondo veterotestamentario podría estar en la obra o las obras realizadas por Dios en beneficio de su pueblo, que empiezan por la creación y

⁴¹ Ver Simoens, *Secondo Giovanni: una traduzione, un'interpretazione*, 300.

⁴² San Agustín, citado por Tomás de Aquino, *Comentario al Evangelio según San Juan*, III, 74.

⁴³ Como en la contemplación para alcanzar amor de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola: “Mirar cómo Dios habita en las criaturas: en los elementos dándoles el ser, en las plantas dándoles la vida vegetativa, en los animales la vida sensitiva, en los hombres dándoles también el entender racional y así, en mí, dándome el ser, la vida, los sentidos y la inteligencia...” (Loyola, *Ejercicios espirituales* 235).

⁴⁴ Filón de Alejandría, al comentar Gn 2,3 (*Leg. All.*, I, 5-6) llegará más lejos, incluso a eliminar la afirmación de que Dios descansó en el séptimo día. Es imposible —dice— que sea éste el sentido del texto, “porque Dios nunca cesa de crear, sino que, así como la propiedad del fuego es quemar y la de la nieve estar fría, así también la propiedad de Dios es crear” (οὕτως καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν· [houtos kai theou to poiein] pertenece a Dios el hacer, I, 5).

⁴⁵ Para una ampliación del tema, ver a Dodd, *Interpretación del cuarto Evangelio*, 368-384.

⁴⁶ Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, II, 40.

siguen por la historia de la salvación.⁴⁷ Al aplicar a sus signos el término *obras*, Jesús asociaba su ministerio a la creación y a las obras salvíficas de su Padre en el pasado. Se trata entonces de la soberanía del Hijo que no puede obrar de otro modo que el Padre y en estrecha comunión con él,⁴⁸ como esperaríamos de una sana relación subsidiaria.

Porque Jesús no se hace un usurpador del poder y autoridad divinos sino se mantiene en subordinación al Padre, como reafirma el v 19: El Hijo, por sí mismo, no puede hacer nada. He aquí el requisito que hace de la subsidiariedad un principio que no solo respeta la autoridad sino conserva la unidad. Esta idea vuelve a aparecer con fuerza en 7,18, 8,28 y 14,10.⁴⁹

Los dos conceptos, pues, arrojan luces sobre la manera como estamos comprendiendo tanto la relación entre Jesús y Dios (Hijo-Padre), sino también el modo como el Hijo trabaja/obra/procede, en virtud de esa relación que los hace idénticos. Y –como indica Schnackenburg con acierto– “no se piensa en un obrar juxtapuesto o sucesivo, realizado de manera parecida, sino en una acción simultánea y unitaria.”⁵⁰

Relación subsidiaria en cuanto a la capacidad para otorgar la vida (5,21)

5,21: “Porque, como el Padre resucita a los muertos y da la vida, así también el Hijo da la vida a los que quiere.”⁵¹

⁴⁷ Ver Brown, *El Evangelio según Juan, XIII-XXI*, 1648.

⁴⁸ Ver a Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan: versión y comentario*, II, 138.

⁴⁹ 7,18: “El que habla por su cuenta, busca su propia gloria; pero el que busca la gloria del que le ha enviado, ese es veraz; y no hay impostura en él.” 8,28: “Les dijo, pues, Jesús: ‘Cuando hayáis levantado al Hijo del Hombre, entonces sabréis que Yo Soy, y que no hago nada por mi propia cuenta; sino que, lo que el Padre me ha enseñado, eso es lo que hablo.’” 14,10: “¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí? Las palabras que os digo, no las digo por mi cuenta; el Padre que permanece en mí es el que realiza las obras.”

⁵⁰ Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, II, 140-141. En realidad, el autor está recordando la sentencia de Agustín: “*Non facit Pater alia, et alia Filius similia, sed eadem similiter*” (In Joa. Tr. XX, 9).

⁵¹ La traducción de la Biblia de Jerusalén (*resucita a los muertos y les da la vida*) daría a entender que no se trata de creación sino de resurrección. Nosotros pensamos que el (*les*) es traducción abusiva y hermenéutica incoherente. No obstante, sabemos que el versículo está en relación con la curación y, por tanto con la orden de Jesús: levántate (ἐγείρε [*egeire*] v. 8) y, en tal caso,

Al seguir la lógica anterior, nos tendríamos que preguntar en virtud de qué mandato Jesús pretende dar vida. El texto es tan evidente como el anterior: el Padre da la vida (ζωοποιεῖ [zōopoiei]), el Hijo también da la vida (ζωοποιεῖ [zōopoiei]). Parece ser que esto lo hace en su condición de Hijo y no por otras prerrogativas, si bien podemos seguir postulando la afirmación de la igualdad como causa de esta acción consecuente. También, en este caso, lo que hace Jesús (dar vida, vivificar) está en absoluta consonancia con la voluntad del Padre y es una acción subsidiaria, pues Jesús está en capacidad plena de cumplirla.

El discurso no da pie a equívocos, desde el punto de vista del evangelista: Jesús se proclama igual (ἴσος [isos], igual) (v. 18) al Padre porque sus acciones son “divinas”. Tal adjetivación no procede, en este caso, de los testigos de su actividad sino del mismo Jesús, y es, por tanto, una convicción del evangelista.

Dar vida (vivificar) es también una de las acciones típicas de Dios padre. En el Antiguo Testamento es común encontrar el verbo ζωοποιέω (zōopoieō) (LXX) para traducir el verbo hebreo הָיָה (*hayah*), ser, existir, dar vida.⁵² En el Nuevo Testamento, es usado en un sentido exclusivamente soteriológico⁵³ y tiene por agente a Dios, al Hijo o al Espíritu.⁵⁴ En el cuarto Evangelio, aparece solo en el Capítulo 5 y en 6,63, para confirmar este uso neotestamentario:

- Dios (Padre) da vida: ζωοποιεῖ (zōopoiei) (5,21)
- El Hijo da vida: ζωοποιεῖ (zōopoiei) (5,21)
- El Espíritu que da vida: ζωοποιεῖν (zōopoieoun) (6,63)

también Jesús resucita (levanta). Ver también a Ashton, *Comprendere il quarto Vangelo*, 138. Por su parte, S. Vidal cree que “resucita a los muertos dándoles vida”; “resucita a los muertos y (los) vivifica” es una afirmación judía tradicional sobre el Dios salvador del final (asumida ya por el cristianismo antiguo: ver Rm 4,17; 2Co 1,9) (Vidal, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo ‘amigo’ de Jesús*, 421, Nota 63).

⁵² Ver 2R 5,7: “¿...soy yo Dios para matar y *dar vida*?” Ne 9,6: “¡Tú, Yahveh, tú el único! Tú hiciste los cielos, el cielo de los cielos y toda su mesnada, la tierra y todo cuanto abarca, los mares y todo cuanto encierran. *Todo esto tú lo animas*, y la mesnada de los cielos ante ti se prosterna.” Sal 71,20: “Tú que me has hecho pasar por tantos aprietos y desgracias, *me devolverás de nuevo la vida*, y de las simas de la tierra me sacarás otra vez.”

⁵³ Schottroff, “ζωοποιέω”, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, II, 110.

⁵⁴ Jn 5,21; 6,63; Rm 4,17; 8,11; 1Co 15,22.36.45; 2Co 3,6; Ga 3,21; 1P 3,18.

Relación subsidiaria en cuanto al juicio (5,22)

5,22: Porque el Padre no juzga a nadie; sino que todo juicio lo ha entregado al Hijo.

Este pasaje ha sido de difícil interpretación. En primer lugar, porque aquí no se trata del juicio del Padre y el juicio del Hijo. El texto indica, más bien, que el juicio ha sido entregado al Hijo; pero así como “solo el Señor del *Sabbath* es el dueño de la vida y la muerte, pero por la relación que existe entre el Padre y el Hijo esta actividad ha sido transferida al Hijo”,⁵⁵ así parece proseguir la lógica del discurso en lo relativo al juicio.

Las dos funciones anteriores (dar la vida y juzgar) eran prerrogativas de Dios. De hecho, solo el Dios de Israel podía resucitar a los muertos y darles la vida.⁵⁶ La otra actividad que en *Sabbath* se reservaba a Dios era juzgar (κρίνειν [*krynein*] Jn 5,22).⁵⁷

Estas dos actividades aparecen en la discusión por una razón fundamental: si nadie trabaja en Sábado, ¿puede Dios mismo quebrantar su ley? Las capciosas preguntas de tipo rabínico obtuvieron respuesta: Dios no descansa de dos actividades, ni siquiera en Sábado: dar vida y juzgar.⁵⁸

La consecuencia salta a la vista. Jesús es no solo el Hijo y cumple la voluntad del Padre, sino también es Señor del Sábado porque cumple la misma función que el Padre, en dependencia por obediencia, pero con independencia por su capacidad para discernir y cumplir lo que –en lo más íntimo de su corazón– el buen discernimiento le indica. Schnackenburg tiene una buena expresión al respecto: “El mostrar del Padre responde al ‘contemplar’ del Hijo en aquél.”⁵⁹

No obstante, cuidémonos de creer que, en este texto, la preocupación juánica tenga que ver con las discusiones de naturaleza jurídica o las preguntas

⁵⁵ Moloney, *El Evangelio de Juan*, 198.

⁵⁶ Ver 1S 2,6; Dt 32,39; Is 25,8; Sb 16,13; 2R 5,7.

⁵⁷ Ver Sal 67,5; 94,2; 105,7; Is 2,4; 26,9; 33,2; Mi 4,3; Ez 30,3.

⁵⁸ Para una explicación más detallada del asunto, ver a Dodd, *Interpretación del cuarto Evangelio*, 320-328.

⁵⁹ Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, II, 141.

haláquicas que pueden interesar a los sinópticos, a Pablo, o que absorben a los rabinos. Para Juan, la curación en Sábado era solo un escalón hacia la afirmación de la divinidad de Jesús.⁶⁰ Dado que los poderes divinos (creador y regío) son correlativos, le competen tanto a Dios como al Hijo. Es en este sentido, podemos hablar de “poderes subsidiarios”. Es, pues, en virtud de la relación entre el Padre y el Hijo y de su identificación total (ἴσος [isos] igual) (v. 18) que el Hijo puede cumplir también estas dos funciones.

Relación subsidiaria en cuanto al honor (5,23)

5,23: ...para que todos honren al Hijo como honran al Padre. El que no honra al Hijo no honra al Padre que lo ha enviado.

Ocupémonos primero del sentido que tiene en el texto la “honra”. El verbo τιμάω (*timaō*), usado en forma activa, significa apreciar, estimar, honrar, venerar, y se usa para describir la veneración que los miembros del pueblo de Israel deben a Dios.⁶¹ “Los vv. 21 a 23 fundamentan la afirmación de los vv. 19-20 mediante la utilización de un himno tradicional sobre el “Hijo” exaltado, a quien Dios le ha dado los poderes del Señor definitivo (escatológico): resurrección de los muertos (v. 21), juicio (v. 22) y, en consecuencia, veneración universal igual que a Dios (v. 23).⁶²

Esta afirmación de Vidal es consecuente con la teología juánica. Por tanto, el honor es una consecuencia de la actividad “divina” de Jesús. Éste se manifiesta, se revela y, por tanto, es Dios mismo.

Ahora bien, el Hijo no es otro Dios del Sábado, como dirá Moloney.⁶³ Jesús se encuentra en una relación de total dependencia en la que tiene el privilegio de la intimidad. El Hijo ve todo cuanto el Padre hace y, por tanto, puede hacer exactamente lo que el Padre ha hecho. La actividad judicial del Hijo está corroborada en el v. 27: “...le ha dado poder para juzgar.” En una relación subsidiaria se esperarían esto.

⁶⁰ Ver a Ashton, *Comprendere il quarto Vangelo*, 140-141.

⁶¹ Grasso, *Il Vangelo di Giovanni: commento esegetico e teologico*, 245-246.

⁶² Vidal, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo ‘amigo’ de Jesús*, 420, Nota 63.

⁶³ Moloney, *El Evangelio de Juan*, 198.

ALGUNAS CONCLUSIONES Y REFLEXIONES PARCIALES

Los últimos cuatro modos de relación en cuanto al trabajo, la capacidad para otorgar la vida, el juicio y el honor representan la columna vertebral del discurso del Capítulo 5 del Evangelio de Juan. Para mí es claro que este modo de razonar tiene más de lo que hasta hoy se ha dicho. Todas las intuiciones que, a partir de profundos estudios, se han hecho, sobre el Capítulo 5 del mismo Evangelio, no han dado pie a conclusiones eclesiales de envergadura ni han tenido gran impacto en la eclesiología actual.

De las conclusiones sobre los dos poderes divinos (creador y regío) no se sigue que los individuos o las comunidades los puedan tener. Sin embargo, de una lectura atenta, pormenorizada, narrativa y creativa, sí puede postularse una nueva teología juánica, o una nueva visión hermenéutica del escrito juánico, capaz de iluminar, con novedad, las relaciones, el modo de gobernar, el modo de proceder y, sobre todo, el modo como discernimos y hacemos la voluntad del Padre.

Coda y conclusiones

Quiero terminar dejando algunas ideas (a modo de enunciations) a propósito de esta novedad de las comunidades juánicas que podría aportarnos no solo conocimiento sobre el *modus operandi* y la metodología teológica de las mismas, sino, sobre todo, intuiciones para la comprensión del *Deus semper maior* que nos guía y nos habita.

1. Fuente de inspiración para nuestras comunidades hoy: ¿leemos el Evangelio de Juan –o en general la Palabra de Dios– para reinterpretar nuestra realidad o para darle continuidad a esa Palabra? ¿O somos simples idólatras del texto sagrado encasillado en sí mismo y carente de sentido para el presente?
2. Por más conflictivas que sean nuestras comunidades no hay que evadir la responsabilidad de la confrontación ni creer que la eliminación de toda causa de enfrentamientos puede conducirnos a la paz, la reconciliación y la verdad. Es muy probable que sea precisamente la tensión siempre permanente la que alimente nuestro espíritu de indagación y de búsqueda, que son en últimas la fuente de soluciones y caminos nuevos.
3. La novedad del mandamiento del amor, en el cuarto Evangelio, no consiste en el mandamiento mismo sino en la modalidad (unos a otros, recíprocamente, ἀλλήλους [*allēlous*]).

4. El nuevo mandamiento del amor supone personas capaces de aceptación del “otro” en su entera dignidad. Solo a partir de ella es posible una relación de iguales.
5. El mandamiento nuevo (ἐντολή καινή [*entolē kainē*] no suprime otras relaciones con Dios, el completamente otro; con el prójimo, con el enemigo—, pero deja claro que no son relaciones de iguales.
6. Las relaciones de amor que proponen el Evangelio de Juan y las cartas son típicamente subsidiarias. Del Padre al Hijo, del Hijo al discípulo amado, del Hijo a los discípulos, del Padre a los discípulos.
7. El modelo comunitario que se desprende de la teología juánica es subsidiario. El Padre entrega a su Hijo sus propias funciones: trabajar, dar la vida, juzgar y recibir el honor.

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, Tomás de. *Comentario al Evangelio según San Juan*. Tomo III. Buenos Aires-Madrid: Edibesa, 2006.
- Ashton, John. *Comprendere il quarto Vangelo*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2000.
- Barret, Charles Kingsley. *El Evangelio según San Juan*. Madrid: Cristiandad, 2003.
- Boismard, Marie-Émile. “L’Évangile de Jean.” En *Synopse des quatre évangiles*, III. Paris: Ed. du Cerf, 1977.
- Brown, Raymond. *El Evangelio según Juan*. Madrid: Cristiandad, 2000.
- _____. *La comunidad del discípulo amado*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Bultmann, Rudolf. *Le Lettere di Giovanni (Commento Teologico del Nuovo Testamento XIII/3)*. Brescia: Paideia, 1977.
- Celam. *Aparecida. Conclusiones de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 2007.
- Codina, Víctor. “Eclesiología de Aparecida.” En *Aparecida: renacer de una esperanza*, editado por Amerindia, 103-125. Bogotá: Indoamerican Press Service, 2007. Disponible en: http://www.hechoreligioso.net/Proyectos/VCELAM/docuVCELAM/206_AmerindiaAparecidaLibroVirtual.pdf (consultado el 12 de febrero de 2012).

- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. *Anuario estadístico e informe 2011*. Disponible en: *Cepal*, http://websie.eclac.cl/anuario_estadistico/anuario_2011/esp/content_es.asp (consultado el 5 de marzo de 2012).
- Cullmann, Oscar. *Le milieu Johannique: étude sur l'origine de l'Évangile de Jean*. Delachaux & Niestlé: Neuchâtel-Paris, 1976.
- _____. *The Johannine Circle*. Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1976.
- Dodd, Charles Harold. *Interpretación del cuarto Evangelio*. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Francisco I. “Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/francesco/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_sp.html (consultado el 12 de enero de 2014).
- Grasso, Santi. *Il Vangelo di Giovanni: commento esegetico e teologico*. Roma: Città Nuova, 2008.
- Käsemann, Ernst. “Zum Johanneischen Verfasserproblem.” *ZthK* 48 (1951): 302.
- Lechner, Norbert. *Las sombras del mañana: la dimensión subjetiva de la política*. Santiago de Chile: Lom Ediciones, 2002.
- Léon-Dufour, Xavier. *Lectura del Evangelio de Juan*. Vol. II. Salamanca: Sígueme, 2000.
- Loyola, Ignacio de. *Ejercicios espirituales*. Santiago: Ediciones Ignacianas, 2004.
- Libanio, João Batista. *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*. Santander: Sal Terrae, 1989.
- Martyn, J. Louis. “Glimpses into the History of the Johannine Community.” En *The Gospel of John in Christian History*, por J. L. Martyn, 149-175. Eugene (OR): Wipf & Stock, 2004.
- Mattill, A. J. “Johannine Communities Behind the Fourth Gospel: Georg Richter’s Analysis.” *TS* 38 (1977): 294-315.
- Metzger, Bruce M. *Un comentario textual al griego del Nuevo Testamento*. Brasil: German Bible Society: 2006.
- Moloney, Francis J. *El Evangelio de Juan*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2005.

- Parra, Alberto. *Textos, contextos y pre-textos. Teología fundamental*. Pontificia Universidad Javeriana: Bogotá, 2003.
- Parra, Freddy. “Desafíos a la credibilidad de la Iglesia en América Latina.” *Teología y vida* 45, Nos. 2-3 (2004): 273-317.
- Richard, Pablo. “¿Será posible ahora reconstruir un nuevo modelo de Iglesia?” En *Aparecida: renacer de una esperanza*, editado por Amerindia, 93-98. Bogotá: Indoamerican Press Service, 2007. Disponible en: http://www.hechoreligioso.net/Proyectos/VCELAM/docuVCELAM/206_AmerindiaAparecidaLibroVirtual.pdf (consultado el 12 de febrero de 2012).
- Sarasa, Luis Guillermo. *La filiación de los creyentes en el Evangelio de Juan*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2010.
- _____. “La subsidiariedad en el Evangelio de Juan.” *Theologica Xaveriana* 168 (2009): 471-489.
- _____. “Una indicación exegética sobre el discípulo amado como un prototipo.” *Theologica Xaveriana* (165): 253-285.
- Scannone, Juan Carlos. “Situación de la problemática del método teológico en América Latina.” *Medellín* 78 (1994): 255-283.
- Schnackenburg, Rudolf. *El Evangelio según San Juan: versión y comentario*. 4 tomos. Barcelona: Herder, 1980.
- Schottroff, L. “ζωοποιέω.” En *Exegetical Dictionary of the New Testament, EDNT*, editado por Horst Balz y Gerhard Schneider, Vol. II, 110. Grand Rapids (MI): Eerdmans Publishing Company, 1990.
- Simoens, Yves. *Secondo Giovanni: una traduzione, un'interpretazione*. Bologna: EDB, 2000.
- Spinettoli, Ortensio da. *Luca*. Asís: Citadella Editrice, 1999.
- Theissen, Gerd. *La religión de los primeros cristianos*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Tuñí, Josep Oriol. “Las cartas de Juan.” En *Escritos juánicos y cartas católicas. Introducción al estudio de la Biblia*, por J.O. Tuñí, Vol. 8, 175-212. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1998.
- Vidal, Senén. *Los escritos originales de la comunidad del discípulo ‘amigo’ de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1997.

