

Una indicación exegetica sobre el discípulo amado como un prototipo*

LUIS GUILLERMO SARASA G., S.J.**

RESUMEN



La identificación del discípulo amado en el cuarto Evangelio (Evangelio de Juan) ha dado pie a muchas y diversas interpretaciones en el curso de los siglos. La poca atención a la narración y el olvido de los antiguos comentarios (como el de Orígenes) hacen que las propuestas abunden y que interpretaciones absurdas tomen forma y sean difundidas. En este artículo, la afirmación central es que, con base en dos textos joánicos (1,18 y 13,23), el discípulo amado es un prototipo y no puede ser identificado. Con base en esta afirmación, se desarrolla también, brevemente, el tema de la tipología y su funcionamiento dentro del texto joánico. La primera parte centra la atención en el análisis de los dos textos para establecer su relación exegetica y su consecuencia hermenéutica, que incide sobre la identificación del discípulo amado. La segunda parte se dedica a la tipología en el Evangelio de Juan, para establecer el modo como funciona la figura del discípulo amado.

* Este artículo de reflexión y revisión se inscribe en el contexto de la investigación doctoral que adelanta el autor. Fecha de recibo: 8 de enero de 2008. Fecha de evaluación: 15 de febrero de 2008. Fecha de aprobación: 12 de marzo de 2008.

** Candidato al Doctorado en Teología en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá; (S.S.L.) *Licenciatus in Re Biblica* por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma (2003), *Baccalaureum in Sacra Theologia* por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (2000) *Baccalaureum in Philosophia* por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (1995); *Master en Psicopedagogía* por la Universidad de París (1990) y *Licenciado en Educación, Lenguas Modernas*, por la Universidad de Caldas (1982). Profesor de Sagrada Escritura (Nuevo Testamento, San Juan, Teología Bíblica) en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Correo electrónico: gсарasa@jesuits.net

Palabras clave: *Discípulo amado, Evangelio de Juan, exégesis, tipología.*

AN EXEGETICAL READING OF THE BELOVED DISCIPLE AS A PROTOTYPE

Abstract

The identification of the beloved disciple in the Fourth Gospel (The Gospel of John) has prompted many and diverse interpretations in the course of the centuries. Little attention to the narrative and forgetting the old commentaries (such as that of Origen) lead to an abundance of proposals and to the fact that absurd interpretations take shape and be spread. The central idea of this paper is that, on the basis of two johannine texts (1,18 and 13,23), the beloved disciple is a prototype and cannot be identified. Starting from this assertion, the theme of typology and its function in the johannine text is briefly developed. The first part centers the attention on the analysis of the two texts in order to establish their exegetical relationship and their hermeneutical consequences, which has a bearing on the identification of the beloved disciple. The second part deals with the typology in the Gospel of John in order to establish the way in which the figure of the beloved disciple functions.

Key words: Beloved disciple, Gospel of John, exegesis, typology.

UMA DICA EXEGÉTICA SOBRE O DISCÍPULO AMADO COMO MODELO

Resumo

A identificação do discípulo amado no quarto evangelho (evangelho de João) têm dado muitos significados e interpretações nos passados séculos. Onde a pouca atenção á narração e o esquecimento dos antigos comentários (como os origens) fazem que as propostas sejam muitas e que as interpretações incríveis tomem uma forma e sejam difundidas. Neste artigo a afirmação central é em base de dois textos joanicos (1,18 e 13,23), o discípulo amado é um protótipo e não pôde ser identificado. Com isto nessa afirmação, desenvolve-se o tema da tipologia e sua função dentro do texto joanico. A primeira parte centra sua atenção no análise dos dois textos para estabelecer sua relação exegética e sua consequência hermenêutica que cai sobre a identificação do discípulo amado, na segunda parte se trata á tipologia do evangelho do João para estabelecer o modo como se vê a figura do discípulo amado.

Palavras Chave: Discípulo amado, evangelho de João, exegése, tipología.

EL DISCÍPULO AMADO

Uno de los temas que ha apasionado a distintas generaciones de estudiosos de la Biblia ha sido el descubrimiento de la identidad del “discípulo amado”¹ en el cuarto Evangelio. Todos los comentarios antiguos, modernos y contemporáneos al cuarto Evangelio han pretendido identificar al discípulo amado. En numerosos artículos, desde los inicios de los comentarios al Evangelio de Juan, sobre todo, al final del siglo XIX y a lo largo de todo el XX, la mayoría lo identifica con Juan, el discípulo, el hijo del Zebedeo; muchos, como una figura ideal, de ficción o simbólica: desde 1864 (Scholten); luego, siguiendo esta línea, los siguientes autores: Loisy (1903), Jülicher (1904), Schillito (1917), Goguel (1923), Filson (1949), Sanders (1957), Krägerud y Braun (1959), Lindars (1972), y Kügler (1988), entre otros, aunque algunos cambiaron de posición en el curso de los años.

Bauer creía que representaba el tipo del gnóstico perfecto y como símbolo de la Iglesia lo han interpretado, entre otros, Scott (1906), Bultmann (1941, como el cristianismo gentil) Pamment (1983) y Culpepper (1997, como representante de la comunidad joánica). Finalmente, la línea de interpretación actual –aquí se inscriben todos los grandes comentaristas actuales de San Juan y un buen número de artículos sobre el mismo tema– es la de un humano real cuya identidad se ha perdido, o la de la imagen literaria del narrador; y sin embargo, la mayoría de los autores quiere identificarlo con alguien. (¡Lo mismo que sugiere Orígenes, pero sin dejar pasar por alto la imposibilidad de esta tarea!²)

En estos últimos tiempos, la curiosidad no ha cesado³ y podríamos decir que más bien ha aumentado morbosamente.⁴ Se han dado muchas

¹ De igual manera se ha tratado la identificación del Teófilo de Lucas (Lc 1,3).

² Nos interesa, en este trabajo, aplicar una observación de Orígenes a la discusión actual sobre el discípulo amado, dejando muchos elementos de estudio fuera del análisis.

³ Continúan los buenos estudios. Cfr. por ejemplo M.E. Boismard, *“Le disciple que Jésus aimait d’après Jn 21,1 ss et 1,35 ss”*, 76-80. Con muy buena bibliografía: J.H. Charlesworth, *The Beloved Disciple*; R. Brown, *La comunidad del discípulo amado*. Desde una perspectiva hebrea: A. Reinhartz, *Befriending the Beloved Disciple: a Jewish Reading of the Gospel of John*. Y el más reciente que conocemos: I. Dunderberg, *The Beloved Disciple in Conflict?*

⁴ Este último término lo usamos en el sentido de un deseo enfermizo por dar respuestas del todo nuevas a grandes interrogantes bíblicos y que, por principio, contradigan apasio-

respuestas, entre ellas, que el discípulo amado es, por supuesto, Juan –el hijo del Zebedeo–, Benjamín, Juan Marcos, Matías, Apolo, el joven rico, Lázaro, Judas Iscariote, Andrés, Felipe, Natanael, Judas (el hermano de Jesús), Tomás, o Juan el anciano; hasta se ha argumentado que puede ser el modelo perfecto de un discípulo gnóstico, Pablo de Tarso, un paulinista, o un discípulo del bautista; incluso Papías (obispo de Hierápolis), o una discípula: María Magdalena.

Mi propuesta, si bien no es nueva, maneja un modo distinto de abordar el tema. Éste consiste en que el discípulo amado, como personaje para un fin literario, aun cuando muy posiblemente tenga asiento en un personaje histórico muy cercano a Jesús, que después desemboca en una tradición oral y escrita concretas, no tiene ningún género, ningún nombre.⁵ Se trata de un prototipo⁶ que en el curso de los siglos el lector ha debido nombrar e identificar, so pena de no haber entendido literaria y narrativamente el Evangelio. Muchísimos autores ya lo han notado.⁷

Aquí trataremos de la intención del evangelista como intuición prístina que no puede ser olvidada en el momento de cualquier intento de identificación y de cómo, para ello, un autor antiguo –como Orígenes– ya había dado algunas pistas en su extenso comentario al Evangelio de Juan.⁸

nadamente la tradición de la Iglesia católica. Cfr. todos los libros de los últimos años sobre la identificación de María Magdalena con el discípulo amado o con el escritor-redactor del cuarto Evangelio: *Código da Vinci*, *María Magdalena*, *El secreto del cuarto Evangelio* –entre otros muchos– y un elevado número de publicaciones que pretenden descubrir los grandes secretos por siglos escondidos cuyos títulos tocan la sensibilidad de una masa inmensa ávida de revelaciones. Pero también hay estudios y tesis pretendidamente serios como el de R.K. Jusino, *Magdalene, Author of the Fourth Gospel?* O el de E.A. de Boer, *The Gospel of Mary: Beyond a Gnostic and a Biblical Mary Magdalene*; y el de J.A. Grassi, *The Secret Identity of the Beloved Disciple*, 115ss, quien afirma que Jesús habría adoptado como hijo a un discípulo.

⁵ Hay estudios interesantes sobre la anonimidad en el cuarto Evangelio, y no sólo sobre la anonimidad del discípulo amado, sino también de la madre de Jesús y de los otros discípulos. Cfr. D.R. Beck, “The Narrative Function of Anonymity in Fourth Gospel Characterization”, 143-176, y W.W. Watty, “The Significance of Anonymity in the Fourth Gospel”, 209-212.

⁶ La dimensión tipológica del personaje no puede vaciar de contenido la dimensión real. La tendencia de la Iglesia primitiva, especialmente de matriz juánica, no es inventar personajes ideales sino idealizar personajes históricos. Cfr. A. Casalegno, *Perché contemplino la mia gloria: (Gv 17-24)*, 95, nota 21.

⁷ Las diversas propuestas con sus particulares están en J.H. Charlesworth, *The Beloved Disciple*.

⁸ Orígenes, *Commentaire sur s. Jean* (I, 23. SC 120), 70. Los demás libros del comentario a San Juan están en la misma colección y contienen la traducción con el texto griego al frente.

Dos ejemplos textuales de la identidad del discípulo amado son relevantes para este escrito. No vamos a usar aquí los clásicos lugares comunes, es decir, todos los pasajes donde aparece el discípulo amado.⁹ Usaremos dos textos que, por su particular lenguaje, nos dan una indicación ulterior.¹⁰ Se trata de Jn 1,18 y Jn 13,23.

El primer texto es el final del llamado Prólogo: Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο [*Theon oudeis heōraken pōpote monogenēs theos ho ōn eis ton kolpon tou patros ekeinos exegēsato*]. (A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo Unigénito¹¹, que está en el seno del Padre, él lo ha contado). El segundo texto hace parte del relato de la cena y la posición que ocupa el discípulo amado: ἦν ἀνακείμενος εἰς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς [*ên anakeimenos eis ek tōn mathêtôn autou en tō kolpō tou Iēsou hon êgapa ho Iēsous*]. (Uno de sus discípulos, el que Jesús amaba, estaba a la mesa al lado de Jesús).

⁹ Este trabajo ha sido llevado a cabo tanto por J. Kügler como por A. Kragerud. Cfr. Kügler, *Der Jünger, den Jesus Liebt*, esp. 429-438; y Kragerud, *Der Lieblingss  nger im Johannesevangelium*.

¹⁰ Este paralelo también es notado por Culpepper, "The Theology of the Johannine Passion Narrative", 29, entre los autores más recientes, cuando se refiere de manera sucinta al discípulo amado. A su intuición sobre el discípulo amado como representante de la comunidad ju  nica, agrega: "el discípulo amado (...) es su fundador y su autoridad apostólica. *Ibid.*

¹¹ Hay aquí un grave problema de crítica textual. Baste confrontar el texto griego con la traducción de la Biblia de Jerusalén. Los mejores testimonios escritos, al menos los más antiguos –como   ⁶⁶ y   ⁷⁵– escriben θε  ς en vez de υ    ς (Dios en vez de Hijo). Sin embargo, aun cuando es un problema importante, para nuestro propósito, el asunto no es pertinente y por tanto le dedicaremos sólo el espacio de la nota, transcribiendo y traduciendo parte de la nota que para Jn 1,18 tiene Metzger en su crítica textual: μονογεν  ς θε  ς [*monogen  s theos*]{B} Con la adquisición de   ⁶⁶ e   ⁷⁵, cuya lectura es θε  ς el soporte externo de esta lectura se ha fortalecido notablemente (  ν ου  εις   ωρακεν π  ποται· μονογεν  ς   ς ο   ν ε  ς τον κ  λπον του προς   κινος   ξηγησατο  ). La mayoría del Comité vi   en la lección μονογεν  ς υ    ς [*monogen  s h    s*]), que es indudablemente más fácil que μονογεν  ς θε  ς, el resultado de una asimilación del copista a Jn 3,16. 18; 1 Jn 4,9 [...]. Algunos comentaristas modernos toman μονογεν  ς como un sustantivo y hacen una puntuación tal que puedan obtener tres designaciones distintas de quien hace conocer a Dios: μονογεν  ς, θε  ς,      ν ε  ς τον κ  λπον το   πατρ  ς [*monogen  s, theos, ho   n eis ton kolpon tou patros*]. Así, la nota de Metzger y un juicio ulterior sobre la decisión de la Comisión: [Es dudoso que el autor hubiera escrito μονογεν  ς θε  ς que podría ser un error de transcripción en la tradición alejandrina (    /    ). Al menos una decisión D, en vez de A, sería preferible.] Este último juicio se refleja en las diversas traducciones en español (Dios unigénito, Dios Hijo   nico, Dios   nico, Hijo unigénito, Hijo   nico.)

La traducción de la Biblia de Jerusalén sólo nos dice que el discípulo estaba a su lado. Otra traducción nos informa más fielmente de la real situación: uno de sus discípulos, el que Jesús amaba, estaba recostado junto a él en la mesa (Biblia Latinoamericana). Una traducción más literal y coherente con la traducción de Jn 1,18 diría: “Uno de sus discípulos, el que Jesús amaba, estaba en el seno de Jesús.”¹²

De estos textos, nos interesa singularmente la expresión “en el seno de” (εἰς τὸν κόλπον τοῦ [eis ton kolpon tou] ἐν τῷ κόλπῳ του [en tō kolpō tou]).¹³ Tanto en Jn 1,18 como en 13,23 se usa la misma expresión. Las traducciones castellanas no han sido fieles a este detalle.¹⁴

La primera, usa la preposición (εἰς [eis]) + acusativo

La segunda, usa la preposición (ἐν [en]) + dativo

Se sabe que εἰς + acusativo se traduce como *en, dentro, hacia*¹⁵ y que con el dativo se traduce *en, dentro, con*.¹⁶ Por este motivo, las dos preposiciones llegarán a ser intercambiables.

La gramática del Nuevo Testamento de Blass-Debrunner, en el párrafo § 205 explica abundantemente el uso de εἰς en vez de ἐν en sentido local.¹⁷ De hecho, en el griego moderno εἰς absorbió la preposición ἐν a causa de la desaparición del dativo. En el Nuevo Testamento, ἐν es más usada que εἰς, pero la confusión de las dos comienza cuando εἰς aparece por ἐν. El caso contrario es más raro.¹⁸ Esto también ayudaría a probar que el texto del Prólogo pertenece a una ulterior capa de redacción del Evangelio. El uso de εἰς estabilizado sería más propio de los textos más recientes, si bien cambios de εἰς por ἐν se encuentran ya en los LXX.¹⁹

¹² El detalle ameritaría por lo menos una nota en las traducciones castellanas de estudio como lo hace, por ejemplo, la *Traduction Oecuménique de la Bible, TOB*, en francés.

¹³ Sobre este tema ha trabajado S. van Tilborg, *Imaginative Love in John*, 89. Para el uso de la expresión, cfr. Meyer, “κόλπος”, 761-768.

¹⁴ Sólo la *Versión del Nuevo Mundo*, VNM (Testigos de Jehová) y SRV (Reina Valera, 1909) traducen “en el seno de Jesús” en Jn 13,23.

¹⁵ Cfr. Jay, *Grammatica Greca del Nuovo Testamento*, 41.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Blass-Debrunner, *Grammar of New Testament Greek and Other Early Christian Literature*, 110.

¹⁸ Ibid., § 218.

¹⁹ Ibid., § 205. Cfr. por ejemplo LXX Gn 19,19.

Al dejar de lado esta discusión filológica, concluimos que en el uso de εἰς / ἐν no hay diferencia sustancial en la frase y que tanto Jn 1,18 como Jn 13,23 están refiriéndose a lo mismo; por tanto, son frases paralelas que deben ser tenidas en cuenta para el análisis narrativo del Evangelio. Esta constatación amerita que en las traducciones, aun cuando se utilice de distinto modo una misma expresión, no se olvide la intención del autor, aunque ésta sea tan discutible, sobre todo, si se trata de un término que recoge un tema esencial joánico. Valdría la pena, pues, que al menos una nota a 1,18 y 13,23 llamara la atención del lector.

La palabra κόλπος [kolpos] no aparece en el Evangelio de Juan más que estas dos veces. De hecho, el uso del término es sobre todo raro en el Nuevo Testamento. Los demás usos están en Lc 16,22 con el mismo sentido (el seno de Abrahán) y en Lc 6,38 (halda, delantal, regazo, bolsa)²⁰ y Hch 27,39 (ensenada, bahía).

Así, sólo en tres casos la palabra significa “el seno”, para referirse a la realidad física más íntima de alguien. El uso clásico²¹ de este término en Homero, Píndaro o Calímaco es el de “seno materno”. En una reunión familiar, el término indica el puesto de honor del invitado, y en consecuencia, puede ser expresión de una relación afectuosa o de comunión íntima.²² Se habla, por ejemplo del “seno” de la madre tierra como el sepulcro, o el “seno” del mar. Se sabe que en los LXX se traduce con κόλπος el término *Hyq*, que es expresión de unión conyugal (Dt 13,7; 28,54 o en Si 9,1).

Si aceptamos la lección “el Hijo unigénito”, μονογενὴς υἱός, de 1,18, estaremos diciendo que el Hijo conoce al Padre porque no sólo está al lado de él sino está dentro de él, de él procede y a él vuelve; o como dice el mismo evangelista, “el Padre y yo somos uno” (Jn 10,30). Si aceptamos la lección “el Dios único”, μονογενὴς θεός, estamos diciendo que al seguir el lenguaje del Prólogo, el Logos es Dios y viceversa (Jn 1,1-2), y que como el

²⁰ La Biblia de Jerusalén trae una nota para explicar el significado de esta palabra: “En los pliegues o en la túnica del manto, doblado hasta la cintura, que servían de bolso o de alforja para las provisiones.”

²¹ Meyer, “κόλπος”.

²² Esta sería la motivación para traducir de modo distinto 1,18 y 13,23.

Hijo es el Logos, entonces Dios se conoce a sí mismo y se revela como tal: como Logos²³, como Hijo.

Especialmente importante es el uso de la expresión *en el seno de* en el Prólogo del cuarto Evangelio. Bien sabemos que este himno introductorio nos marca la línea teológica del Evangelio, y resulta muy llamativo que quien está en el seno del Padre (el Hijo unigénito o el Dios único, si tenemos en cuenta las variantes) después, subsidiariamente, sea quien albergue al discípulo amado en su propio seno.

La subsidiariedad del Evangelio de Juan es una característica constante. El Logos estando al lado del Padre, en la creación, es instrumento mismo de dicha acción (Jn 1, 3).²⁴ Dicho de otra manera, arriesgando la poesía: “Quien está al final del inicio, reaparece al inicio del final.”²⁵ No nos maraville este modo de hablar, pues también es propio del cuarto evangelista provocarnos a una narrativa de la duda, la respuesta y la metáfora.

Después de muchos discursos joánicos, leídos con avidez por el lector atento, se puede llegar a varias conclusiones: de un lado, que hemos comprendido; que finalmente tenemos la luz en cuanto hemos entrado en el meollo. De otro, que sentimos decepción porque las cosas no parecen tan claras como antes. Como Nicodemo, creemos comprender la profundidad de una mente iluminada: el interlocutor le pide que nazca de lo alto (ἀνωθεν [anôthen]), Nicodemo cree que tiene que nacer de nuevo (ἄνωθεν). Con una cosa se dice otra y el lector tiene que estar ahí dentro, sin perder ningún detalle.

El Prólogo ha querido hablar de Dios, como creador y Padre, de su hijo Jesús, el Cristo como la encarnación del Verbo, de la Palabra, de la mutua relación que hay entre ellos y de la posibilidad que tenemos nosotros de hacernos hijos de Dios. Nadie podría no reconocer la intimidad que hay

²³ Quizás también por esta misma interpretación de matriz gnóstica se ha rechazado la lección: el unigénito Dios (μονογενὴς θεός).

²⁴ Desde siempre se ha notado la conexión que hay entre el *Logos* y la *Sophia* (palabra y sabiduría) por medio de la cual todo ha sido creado. Cfr. SB 9,1; Pr 8,22; Sal 33,6.

²⁵ Final del inicio: 1,18 fin del Prólogo. Inicio del final: capítulo 13. De hecho, aquí se divide clásicamente el cuarto Evangelio. A partir del capítulo 13 comienza el Libro de la Gloria.

entre los dos (Padre-Hijo). Refiriéndose al seno del Padre, Teodoto decía, a finales del siglo II d. C.²⁶:

“Οὗτος τὸν κόλπος τοῦ Πατρὸς ἐξεγήσατο... ὁ Σωτήρ...”

[houtos ton kolpos tou Patros exegēsato..ho Sōtēr...]

Es él quien ha explicado el seno del Padre...el Salvador.

Orígenes, por quien conocemos el primer comentario al cuarto Evangelio²⁷, nos decía que el discípulo amado era “más que una figura histórica”.²⁸ Muchos lo advirtieron: “*For Origen, the disciple is more than a historical figure. He symbolizes the intimate bond the reader must have with Jesus if there is to be any hope of comprehending the Gospel.*”²⁹ Pues bien, tanto por la indicación de Orígenes como por la lectura global del personaje, ya no es extraño que quien esté en el seno de Jesús sea el discípulo amado. A fin de cuentas, alguien tiene que ser garante del conocimiento del Hijo, como lo ha sido éste del Padre, y a alguien le corresponde continuar la “revelación” de este Hijo como lo ha hecho él con su Padre.³⁰

Subsidiariamente hablando, el lector tendrá que estar en el seno del discípulo amado para poder, como él, como Jesús, buscar y hallar la voluntad de Dios³¹, Padre.

²⁶ Algunos fragmentos de Teodoto fueron conservados por Clemente alejandrino. Cfr. *Sources Chrétiennes*, SC, 23-24, 72-73. En la doctrina alejandrina, el seno del Padre es su pensamiento: ἐννοια [ennoia].

²⁷ El primer comentario sería el de Heracleón (gnóstico valentiniano del siglo II). Lo que conocemos de él lo sabemos por el comentario de Orígenes al Evangelio de Juan (siglo II-III).

²⁸ Orígenes, *Commentaire sur s. Jean I*, 23 (SC 120, 70). Igualmente, en el libro XXXII, Orígenes explicará que Juan descansaba sobre el Verbo y sus misterios de una manera análoga a la del Hijo en el seno del Padre. Ya que es mejor vaciarse en el seno de Jesús que descansar en él... “il vaut mieux ‘se renverser’ (ἀναπεσεῖν [anapesein]) sur le sein de Jesus qu’y reposer: οὐ τὸν νοῦν οὐδεὶς δύναται λαβεῖν μὴ ἀναπεσὼν ἐπὶ τὸ στήθος Ἰησοῦ... [hou ton noun oudeis dynatai labein mē anapesōn epi to stēthos Iēsou]. Cfr. SC 120, 70, Nota 1. Muy seguramente de estas anotaciones de Orígenes bebieron muchos de los padres que, igualmente, notaron inmediatamente esta conexión e intención primera. Cfr. por ejemplo, Agustín, Sermón 119,1: “*Super Pectus Domini, ut intellegeremus quid dixerit, in sinu Domini*”, en *Obras completas de San Agustín*, XXIII, Sermones, 28.

²⁹ Es la traducción que de Orígenes hace Conway, “Speaking through Ambiguity: Minor Characters in the Fourth Gospel”, 326.

³⁰ Schillito (“The Beloved Disciple”, 473) llamará también al discípulo amado “la Iglesia”: “*The inner Church of the intimates of Jesús.*”

³¹ Este tema, la búsqueda de la voluntad de Dios, es tan antiguo como antigua es la relación del hombre con Dios y es uno de los ejes sobre los cuales se mueve la vida espiritual y religiosa tanto politeísta como monoteísta; es decir, en últimas, los hombres le preguntamos a Dios

Llegados a este punto queremos hacer una anotación central: fácilmente olvidamos los antiguos comentarios y tenemos la tendencia a observar las bibliografías con un sesgo cronológico que nos resulta sospechoso. Eliminar lo antiguo y preferir lo nuevo parece volverse una norma. Sin duda, muchísimos trabajos de investigación actualizan y recogen; otras veces, superan, las más de las veces aumentan y aventajan, pero nunca reemplazan absolutamente. El comentario de Orígenes, por ejemplo, sigue siendo valiosísimo y si olvidado, repetido. Esto significa que muchas cosas dichas por Orígenes siguen siendo repetidas como pretendidas novedades.

Se sigue investigando. Tal vez no haya que hurgar demasiado para notar que el patrón literario de este personaje (el discípulo amado) lo hace inidentificable³², precisamente porque se trata de no tener nombre para que pueda serle puesto por el lector o, en últimas, para que el lector asuma su identidad y se sienta así *amado* o *amada* y capaz de ser modelo.

MODELOS EN EL CUARTO EVANGELIO

Ahora bien, analizado este ejemplo en el Evangelio de Juan, pasemos a una cuestión de tipología general. Nos preguntamos: ¿Cómo funcionan los modelos en el cuarto Evangelio?

Nos adentraremos, en el siguiente apartado, en el modo como funcionan los personajes en el Evangelio de Juan; en lo que tienen para contar por el sólo hecho de ser nombrados; en lo que insinúan, en las preguntas que hacen al lector y en el modo como creemos que el evangelista los presenta y cuáles sean las posibilidades que nos abren como lectores ideales.³³

Una breve síntesis de la terminología³⁴ de análisis literario y hermenéutica contemporáneos podrá ser útil³⁵:

qué quiere de nosotros y en la medida en que estemos en él (en su seno) seremos capaces de encontrar su voluntad. Una vez hallada su voluntad, se requiere la obediencia para cumplirla.

³² Quizás –como dijo K. Quast (“Peter and the Beloved Disciple”, 12)– “if centuries of intense and wide ranging search for the beloved disciple have not satisfied anyone, then, perhaps, it is time to ask different questions of the text”.

³³ Un buen estudio sobre el funcionamiento de los personajes en el Evangelio de Juan es el de A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*.

³⁴ Cfr. L. Goppelt, “τύπος κτλ”, 1465-1504.

³⁵ Si bien tienen su asiento en el uso clásico, algunos de ellos ya usados por Platón, otros pertenecen al uso moderno y contemporáneo.

– Un “*tipo*”: Del griego τύπος [typos], impresión, modelo o ejemplo. En literatura, un tipo es un modelo de personaje que reúne un conjunto de rasgos físicos, psicológicos y morales prefijados y reconocidos, por los lectores o el público espectador, como peculiares de una función o papel ya conformado por la tradición (el profeta, el juez, el Mesías, el Cristo.)

El tipo también enmarca figuras representativas de grupos sociales reducidos, a los que se caracteriza por un rasgo psicológico o moral (el avaro, el pío, el pecador, etc.), una actividad (el escriba, el fariseo, el sumo sacerdote, el Rabbí); una condición personal (el enfermo, el ciego), o un medio social (el pobre, el rico, el pícaro, el traidor).

Tipo también puede referirse a eventos del pasado que se recuerdan como modelos o ejemplares (creación, diluvio, esclavitud en Egipto, salida de Egipto). Este es uno de los significados de tipología que más conviene tanto a la exégesis intrabíblica como a la exégesis rabínica y a la de los padres de la Iglesia.³⁶

Pablo usa la palabra *tipo* (1Co 10,6) para referirse a un ejemplo (negativo) del pasado que no puede ser repetido. Aquí se prefigura neotestamentariamente el “*anti-tipo*”, término que sólo es usado en Hb 9,24 y 1P 3,21 pero que es asumido técnicamente en la hermenéutica y la exégesis. Igualmente, en Rm 5,14 Adán es tipo (modelo, prefiguración) del que había de venir; su anti-tipo será, pues, el Cristo. Flp 4,11-18 pone como modelo de comportamiento al mismo Pablo; también los cristianos serán tipo-modelo (1Ts 1,7). La cita de 2Ts 3,9 reafirma la idea paulina del modelo como imitable. Hay, pues, tipos imitables y tipos que requieren un anti-tipo. El Nuevo Testamento también usa el derivado ὑποτύπωσις [hypotypōsis] para referirse a un ejemplo original, a un modelo ejemplar (1Tt 1,16; 2Tt 1,13).

– Un “*arquetipo*”: Del griego ἀρχή, [arché], fuente, principio u origen + τύπος [typos] es el patrón ejemplar del cual se derivan otros objetos, ideas o conceptos. Es un modelo o ejemplo de ideas o conocimientos del cual se derivan otros tantos para modelar los pensamientos y actitudes propias de cada individuo, de cada conjunto, de cada sociedad, incluso de cada sistema. Tanto para Platón como para Filón³⁷ todo arquetipo es una abstracción.

³⁶ Cfr. S. Cavalletti, “La tipología dei Rabbini”, 220-251.

³⁷ Filón de Alejandría, *Op.* 1.16: “No hay una buena imitación (μίμημα [mīmēma]) si no hay un buen modelo (παράδειγματος [paradeigmatos])... y nada podría ser modelado sin referencia a una idea arquetipo (ἀρχέτυπον [archetypōn]) concebida en la mente.”

– Un “*prototipo*”: Del griego πρῶτος [prōtos] primero + τύπος [typos]. La palabra prototipo tiene varias acepciones:

- Un prototipo es un ejemplar original o primer molde en el cual se fabrica una figura u otra cosa.
- Un prototipo puede ser un ejemplar perfecto y modelo de una virtud o virtudes, de un vicio o vicios.

Hay que prestar atención al movimiento que un personaje puede tener entre tipos diferentes. En este sentido, prototipo puede llegar a ser sinónimo de arquetipo, o cambiar de uno a otro como es el caso de Jesús, que se mueve en distintos planos y esferas. Cuando está en el plano celeste funciona como arquetipo; cuando está en el plano terreno funciona como prototipo.

– Un “*estereotipo*”: Del griego στερεός [sterēos] sólido, permanente, regular, convencional + τύπος [typos]. En la literatura y el arte los estereotipos son clichés, personajes o situaciones predecibles. Originalmente, un estereotipo era una impresión tomada de un molde de plomo utilizado en la imprenta en lugar del tipo original. Este uso desembocó en una metáfora sobre un conjunto de ideas preestablecidas que se podían llevar de un lugar a otro sin cambios. Un estereotipo regional es una visión generalista y prejuiciosa de una persona proveniente de una determinada región geográfica, tanto positiva como negativa, que asigna a una persona, a primera vista, determinados calificativos, cualidades, virtudes o vicios.

Una anotación final antes de presentar a los personajes: en escena, los mismos pueden cambiar de función y a esos particulares hay que estar atentos. Aclarados los términos, vamos a referirnos a algunos personajes del Evangelio de Juan, para explicar cómo funciona el prototipo del discípulo amado.

Los arquetipos: Dios y el Logos

De manera muy clara, tanto Dios –que es sobre todo Padre en el Evangelio de Juan– como el Logos son dos arquetipos bien definidos en el Prólogo (1,1-18). La estructura concéntrica revelada por muchos exegetas nos muestra al inicio y desde el principio (*arché*) a un Dios creador de todo por medio de su Logos. Tanto Dios como el Logos son pre-existentes y su presentación en el drama joánico está ligado a una esfera celeste que supera cualquier poder humano y que escapa a la comprensión total.

Su poder es tal que la misma encarnación (1,14) es mostrada como designio salvífico y misional y, paradójicamente, como la entrada en otra esfera –la terrestre–, que hace al mismo Logos frágil e impotente hasta el extremo. El arquetipo, pues, se transforma y de la omnipotencia pasa a la impotencia, de la majestad a la pobreza, de la omnipresencia al límite espacio-temporal. Esto quiere decir que los arquetipos no son estables, no son estereotipos y van evolucionando en la medida en que se le van agregando conceptos o se va modificando su comprensión.

En Ex 25,40 (LXX), citado en Hch 7,44 y Hb 8,5, el modelo celeste de la tienda del testimonio viene indicado con τύπος, que traduce el hebreo *tabnîṭ* [TaBnîṭ], que a su vez se traduce en otros lugares con παράδειγμα [paradeigma]. Este “tipo” es un arquetipo celeste.³⁸ De aquí la idea, difusa en Oriente antiguo, que entre el mundo celeste y terrestre, entre el macrocosmos y el microcosmos exista una relación mítica analógica por la cual las regiones, ríos, ciudades y en particular los templos tienen su propio arquetipo celeste.³⁹ Según Filón, en este caso, Dios concibió –como en la creación– en primer lugar, el ἀρχέτυπος [archetypos], la idea de la tienda, de la habitación y lo transmitió como τύπος o παράδειγμα [paradeigma] al espíritu de Moisés.⁴⁰ Luego Moisés, siguiendo este modelo, hizo construir una copia (μίμημα [mimēma]) o una sombra (σκία [skia]), es decir, la tienda de la habitación terrestre.

Ahora bien, el Logos como arquetipo ya es conocido en Grecia. En Heráclito, el Logos es la Razón que domina el universo y que hace posible la existencia de orden y regularidad en la sucesión de las cosas (como en Jn 1,1-2); pero es también algo presente en nosotros y que debe servirnos como guía para nuestra conducta y como instrumento para el conocimiento.⁴¹ Los estoicos recogen esta tradición heracliteana al considerar que el Logos es el principio divino que crea, domina y dirige la naturaleza y el universo entero. En la misma línea, la teología judía y cristiana enriquece (o transforma, si se quiere) el concepto con características propias.

³⁸ Cfr. L. Goppelt, “τύπος κτλ”, 1495.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ *Leg. All.* 3,102; *Vit. Mos.* 2,74ss; *Som.* 1,206.

⁴¹ Este será el modelo más propio de la gnosis, pero no hay que descartarlo en la comprensión del Logos joánico.

En el cuarto Evangelio aparece el Logos, o *Verbum*, o la Palabra, pero se le atribuye una dimensión personal ajena al concepto griego y decididamente diferente de la concepción platónica y aristotélica. Los conceptos que se derivan de todas las corrientes filosóficas y religiosas sobre el Logos ya debían haber sido asimiladas en el pensamiento más o menos popular del mundo helenista. Todo nos conduce a pensar que fuera ya ampliamente aceptada la existencia de la *hypóstasis* (una o varias) divina mediadora y que entre éstas una era el Logos.⁴² Debemos conceder que hasta aquí algunos podrían pensar en un “arquetipo estereotipado”. No obstante, si en el concepto del cristianismo joánico hay novedades en el modelo, eso quiere decir que el concepto no se ha estabilizado y, en consecuencia, no puede tener este carácter.

Dios y el Logos, en el Evangelio de Juan, tienen características propias que desestabilizan el concepto y lo hacen evolucionar. Dios ya no es el inconocible; se deja ver y conocer en sus obras, por medio del Logos.⁴³ El Logos ya no es una mera idea pura, se hace carne (Jn 1,14) y habita en medio de nosotros. Así, conocer a Dios ya no significa, como para los griegos, contemplar la realidad última en su esencia inmutable. Quiere decir, más bien, como en el pensamiento hebreo, reconocerlo en sus obras, es decir, conocerlo en la relación concreta y recíproca.

Los prototipos: Abrahán, Moisés, Jesús, el discípulo amado, los discípulos que creen, los discípulos que no creen

Abrahán

(Jn. 8,33. 37. 39 -x3-. 40.52. 53. 56. 57)

Las referencias a Abrahán se encuentran todas en el capítulo 8. El contexto es el de las discusiones sobre el origen de Jesús y la verdadera filiación divina. Veamos de cerca un ejemplo.

8,33. “Ellos le respondieron: Nosotros somos descendencia de Abrahán y nunca hemos sido esclavos de nadie. ¿Cómo dices tú: os haréis libres?”

⁴² Para una discusión amplia del tema, cfr. C.H. Dodd, *Interpretación del cuarto Evangelio*, 266-287. La afirmación se hace teniendo en cuenta, especialmente a Filón de Alejandría.

⁴³ Será ésta la idea fundamental que tanto los padres de la iglesia como los concilios usen para referirse a la revelación. Cfr. Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, Nos. 2-4.

Abrahán funciona como un prototipo en el sentido de Padre de una raza (σπέρμα Ἀβραάμ [sperma Abraam]).

Igualmente, en 8,39. “Ellos le respondieron: ‘Nuestro padre es Abrahán’. Jesús les dice: ‘Si sois hijos de Abrahán, haced las obras de Abrahán’.”

Es claro que para un judío que conoce las escrituras y la tradición, Abrahán tiene unas características que lo identifican. Es un ser humano con una historia terrena y muere como todos los seres humanos (Gn 12-25; Jn 8,52.53); es Padre de multitudes (Gn 15,5); actúa conforme al querer de Dios, hace la voluntad del Padre hasta el extremo (sacrificio de Isaac, su unigénito Gn 22, 2b. 12); es prototipo de la fe (porque creyó en YHWH, Gn 15,6). El texto joánico, pues, no tiene que decir explícitamente todo esto para que el lector atento pueda entenderlo. El personaje funciona sólo si el lector conoce la historia del personaje. De otro modo, el prototipo pierde su efecto en la discusión joánica.

Moisés

(Jn 1,17, 45; 3,14; 5,45.46; 6,32; 7,19.22 -x2-.23; 8,5; 9,28.29)

Moisés⁴⁴ es la figura veterotestamentaria que con mayor frecuencia se menciona en el Nuevo Testamento (x80). Para Marcos es el legislador; para Mateo, en su presentación, que establece un parangón muy estrecho entre Jesús y Moisés, Jesús eleva al superlativo la Ley (cfr. por ejemplo Mt 5,17-20). Lucas, por su parte, ve la vinculación de Jesús a Moisés en la función del profeta (cfr. Hch 3,22; 7,37) que citan a Dt 18, 15.18: “Un profeta como Moisés.” Pablo enfrentará a Moisés y a Cristo antitéticamente (Rm 10,5). Como legislador, Moisés proporciona la letra; Jesús es presentado como agente de la rehabilitación (2Co 3,9); lleva a la vida y posee el espíritu y una gloria imperecedera. La Carta a los Hebreos destaca la superación del modelo de Moisés por el cumplimiento en Cristo (3,2) Moisés es servidor, Jesús es hijo.

Moisés, en el Prólogo, y en general en el Evangelio de Juan, representa la Ley. En 5,46 el personaje también tiene el propósito joánico de buscar una respuesta creyente, como en el caso de Abrahán; en 6,32, es presentado como un ser humano que no es superior a Dios Padre, pues de él recibe su misión. Finalmente, en 9,29 se recuerda el encuentro de Moisés con Dios, cara a cara.

⁴⁴ Seebas, “Moisés”, 110.

Las menciones de Moisés no bastan para explicar su presencia en el Evangelio de Juan; se requiere atención a la narrativa que hace constantemente referencia al Éxodo. En efecto, es difícil comprender el relato joánico si no se tiene como telón de fondo la salida de Egipto y sus pormenores. Por ejemplo, Jesús hace *signos y prodigios* como Moisés. Su primer signo es el de Caná, que tiene un paralelo evidente con el primer signo en Egipto; también está el recurso del maná en el capítulo 6, etc. Pero como en el resto de los escritos neotestamentarios, Jesús supera este prototipo (Jn 1,17).

Jesús

Inútil hacer citas iniciales acerca de Jesús. Su persona funciona en el relato de dos maneras: como arquetipo y como prototipo.

Tomémoslo como personaje protagonista, al lado de Dios. En este caso, presentado como Logos, Jesús es un arquetipo en el sentido más pleno de la palabra. Es fuente, origen y principio (1,1-3). Es modelo, ejemplo, imagen de Dios. Más aún, es uno con el Padre (10,30; 17,22). Su arquetipo es el Padre, y todo lo que obra lo hace en virtud de lo que sabe acerca del Padre. El mismo Padre lo envía y a él vuelve (1,18; 13,1). Al mismo Felipe, su discípulo, cuando le pregunta quién es el Padre y dónde está, Jesús le responde: “¿Tanto tiempo hace que estoy con vosotros y no me conoces, Felipe? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: ‘Muéstranos al Padre?’” (14,9)⁴⁵

Esta característica paternal del arquetipo en cuestión no es única ni novedad absoluta en el Evangelio de Juan. Citemos aquí a W. Marchel, simplemente para recordar sucintamente el carácter arcaico de la paternidad de este arquetipo:

La denominación de la divinidad como padre, tal como aparece en el Antiguo Testamento, en el conjunto del mundo semítico y fuera del medio bíblico, parece bien difundido en el mundo entero. No es solamente en la oración de los teólogos paganos de las religiones antiguas más desarrolladas que se invoca al ser supremo bajo el título de Padre. Este término no está ausente de la oración y del lenguaje de los primitivos de todos los continentes de la Tierra. El estudio de los textos religiosos, de las oraciones y de los himnos de diferentes pueblos, sobre todo los

⁴⁵ Rengstorff (“ἀποστέλλω”, 1185) se pregunta si se trata del *Urmensch* típico de los mitos orientales de un redentor enviado del Cielo.

del mundo bíblico, y el estudio de la onomástica semítica muestran que la fe en la paternidad de la divinidad debe ser considerada como extremadamente antigua. La presencia de esta idea en numerosos pueblos permite concluir que se trata de un fenómeno religioso original que no es propiamente semítico sino universal y humano.⁴⁶

De otro lado, Jesús, como prototipo, es el primer modelo de ser a la vez humano y divino, divino y humano. Este prototipo es reconocido sólo después de su resurrección. Pablo usará estos términos para referirse a esta comprensión ulterior:

Pablo, siervo de Cristo Jesús, apóstol por vocación, escogido para el Evangelio de Dios, que había ya prometido por medio de sus profetas en las Escrituras Sagradas, acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, *constituido* Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos, Jesús, Cristo, Señor nuestro. (Rm 1,1-4)⁴⁷

En el caso del Evangelio de Juan, hay varios pasajes que nos indican esta comprensión posterior: Jn 2,22, en el cual los discípulos se acordaron de lo que les había dicho, después de su resurrección y por eso creyeron. Del mismo modo, Jn 14,26 hace alusión al entendimiento posterior porque el Paráclito recordará todo.

Jesús, como prototipo es enviado por el Arquetipo para la salvación (Jn 3,17). Del mismo modo, cumple las funciones propias del Arquetipo: juzgar y dar vida (temas propios del capítulo 5). Por este motivo, tanto el Arquetipo como el prototipo siempre trabajan (5,17) y, en consecuencia, ni siquiera en sábado descansan de sus funciones.⁴⁸

Si, como dijimos anteriormente, conocer a Dios significa conocer sus obras, en este prototipo se conoce al arquetipo. Jesús no viene en nombre propio (5,43). No hace nada por su cuenta, sino habla como el Padre le enseñó (8,28). No busca su propia gloria, sino la gloria del que lo envió (5,41; 7,18; 8,54). Ese Jesús, que parecía ser el centro, desaparece, para

⁴⁶ Marchel, "Abbá Père: la Prière du Christ et des Chrétiens", 33-34. La traducción en nuestra.

⁴⁷ Teodoreto de Ciro, en su *Interpretación de la Carta a los Romanos* (PG 82,52), dice que a los judíos y a los mismos apóstoles no les parecía que Jesús-Cristo fuera Dios en vida y que sólo después lo entendieron.

⁴⁸ La discusión del capítulo 5 sigue un raciocinio bastante complejo que sólo es posible entender desde la perspectiva de las funciones del arquetipo y del prototipo que, como en otros casos, son jerárquicos pero subsidiarios. Sobre este tema hay un interesante capítulo en C.H. Dodd, *Interpretación del cuarto Evangelio*, 319-333.

dejar el puesto central a otro que es mayor que él (14,28). El cristocentrismo da lugar al teocentrismo. Así expresa el cuarto Evangelio el misterio de la *kénosis*, el vaciamiento de Jesús, que no ha venido a hablar de sí mismo, ni busca su propia gloria, ni tiene más palabra que decir que la que ha escuchado.

Jesús es total desposesión. Nada le pertenece. Todo lo recibe. El Padre es origen y destino: “Salí del Padre y vine al mundo; ahora dejo el mundo y vuelvo al Padre” (16,26). Así transcurre toda la vida de Jesús. La hora de la muerte, para él, es sólo “la hora de pasar de este mundo al Padre” (13,1), el último latido del corazón, el último acto de abandono filial. El prototipo regresa al arquetipo.

Jesús acoge todo lo que es y todo lo que tiene como un don gratuito recibido. No considera que nada sea suyo. Los discípulos son “los que tú me has dado” (17,6); sus palabras son “las palabras que tú me diste” (17,8; 14,24); su doctrina es “lo que he oído a mi Padre” (15,15); su propia pasión es “el cáliz de mi Padre” (18,11). Su vida es un don de amor del que es plenamente consciente. “El Padre me ama” (10,17). Su gloria sólo quiere recibirla del Padre, no de los hombres: “Es mi Padre el que me glorifica” (8,53). Jesús no busca su gloria: la recibe como un don.

Desposeído de todo, nunca acapara nada. Todo le ha sido dado. Su existir es una pura referencia a otro, al Padre. Sólo tiene lo que recibe. Para Jesús, ser es recibir, y por eso ser es dar, sin reservarse nada. Cuanto recibe lo da sin guardar nada para sí. Tal es la naturaleza propia del amor. “Como el Padre me amó, así os he amado yo” (15,9). Jesús ha tenido el mejor maestro para enseñarnos a amar.

Nos resulta difícil entender cómo la propia identidad pueda consistir en la referencia a otro. Normalmente, para nosotros la autoconciencia es ante todo conciencia de nuestro yo; sólo secundariamente aparece un tú en el horizonte. En Dios no ocurre así. Si Dios es amor (1Jn 4,8), la conciencia del amor es primariamente conciencia del amado, y no autocontemplación. Hace que Jesús sea divino precisamente el hecho de que no tenga una conciencia cerrada sobre sí, que se viva a sí mismo en procedencia de Dios y en total referencia a Dios.

Su pobreza y desposesión radical no son una actitud adoptada transitoriamente para realizar una misión temporal en la tierra. Su pobreza es la traducción en categorías humanas de lo que es el Hijo en el seno de Dios:

pura referencia al Padre. Y porque es pura receptividad, puede ser también pura donación. Porque Jesús es sólo de Dios, podrá ser también el hombre-para-los-demás.

Los tipos: fariseos, escribas, sumos sacerdotes, ancianos, un ciego, un enfermo, el pan del cielo, el buen pastor...

Fariseos

Para tener una imagen equilibrada de este “tipo”, es necesario recurrir a varias fuentes, y no caer en el “estereotipo” negativo que lamentablemente es el más común. Es evidente que sólo al interior del Evangelio de Juan no podemos hacerlo. La opción es sintetizar las ideas más importantes que nos aportan el Nuevo Testamento, el rabinismo del primer siglo y Flavio Josefo.

La imagen de los fariseos en el Nuevo Testamento es negativa, en gran parte, en cuanto adversarios de Jesús. Son frecuentemente asociados con los escribas, y más raramente con los grupos que poseen el poder en Jerusalén: los sumos sacerdotes y ancianos. Son presentados como maestros expertos en la interpretación de la Ley⁴⁹ y como observantes celosos de la misma, con gran influencia sobre el pueblo, en especial, en cuestiones de diezmos, de pureza ritual y de observancia del Sábado.

La imagen de los fariseos que nos ofrece la literatura rabínica está tan condicionada como la del Nuevo Testamento, aunque en este caso no por la oposición sino por la pretensión de los rabinos de considerarse como los herederos legítimos de los fariseos. Las historias sobre los fariseos que aparecen en esta literatura los describen como dirigentes de la sociedad judía, tanto en el aspecto político como religioso. Pero esta imagen corresponde mejor a los rabinos de la época posterior que a los fariseos, cuyo

⁴⁹ Esta descripción de los fariseos como exegetas es debatida en un reciente artículo de P. Mandel, “Scriptural Exegesis and the Pharisees in Josephus”, 19-32. La cita en cuestión está en Flavio Josefo, *Bell.* 2,162: Δύο δὲ τῶν προτέρων Φαρισαῖοι μὲν οἱ μετὰ ἀκριβείας δοκοῦντες ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα καὶ τὴν πρώτην ἀπάγοντες αἵρεσιν... (*También como las dos órdenes primeramente mencionadas, los fariseos son aquellos que son estimados como los más versados en la exacta explicación (exégesis) de las leyes e introdujeron la primera secta...*) El autor del artículo concluye que el uso de “exegeta” por parte de Flavio Josefo no tiene nada que ver con una explicación del texto de la Biblia sino con la transmisión y enseñanza de las leyes orales y escritas.

nombre deja de emplearse después del año 70.⁵⁰ Por el contrario, las leyes asociadas a los nombres de los fariseos más importantes del período anterior al 70, o con las escuelas de Shammai y de Hillel, se refieren especialmente a los problemas de pureza ritual, de diezmos y de observancia del Sábado.

Ante esta variedad de datos, es difícil formarse una idea precisa, y es muy posible que las diferencias que las fuentes nos presentan se deban, al menos en parte, a una evolución real interna del grupo. En un momento dado fue un partido organizado y políticamente influyente, que evolucionó después hasta transformarse en un grupo cuyos intereses predominantes eran puramente religiosos, convirtiéndose en campeón de la más estricta interpretación de la Ley, portavoz de la tradición oral y representante de la piedad popular judía.

La característica más sobresaliente del judaísmo palestino anterior a la destrucción del Templo (70 d.C.) es tal vez su pluralismo; éste se halla acentuado por el hecho de que las diferencias doctrinales contaban menos que la praxis religiosa común. Flavio Josefo, al trazar el panorama del judaísmo de su época, distingue cuatro componentes mayores (cuatro sectas, *hairesis*): fariseos, saduceos, esenios y zelotas, e indica varios grupos de menor importancia.

Para Flavio Josefo, los fariseos representan el grupo con mayor autoridad entre el pueblo, a causa de su exacta interpretación de la Ley y de sus tradiciones propias, a las que atribuyen una gran autoridad y a las que se mantienen fieles. Los describe como un partido influyente y directamente implicado en la dirección política del país en la época asmonea, aunque critica su poder absoluto en la época de Alejandro Salomé, el rigor con el que se desembarazan de sus oponentes en la escena política y el apoyo que reciben cuando hablan mal de otros.

En la época herodiana su influjo político parece haber sido menor, aunque Josefo menciona su negativa a prestar juramento de fidelidad a Herodes y el castigo que por ello recibe, así como su participación en una conjura familiar contra el rey.

⁵⁰ Cfr. J. Sievers, "Who were the Pharisees?" Cfr. también un buen artículo *on line* sobre los fariseos de J.M. Moreno, S. J., "Jesús y los fariseos".

En la época romana, algunos fariseos participan en la revuelta, mientras otros ayudan a los sumos sacerdotes a mantener el orden. Josefo estima en 6.000 el número de fariseos en el siglo I.⁵¹ Como característica de su pensamiento, señala la creencia en la vida futura y la aceptación simultánea del libre albedrío y de la providencia.

Flavio Josefo intenta hacer comprender a su público greco-romano el significado de los diversos grupos religiosos judíos, calificándolos de “filosofías”.⁵²

...había entre los judíos tres géneros de filosofía: el uno seguían los fariseos, el otro los saduceos, y el tercero, que todos piensan ser el más aprobado, era el de los esenios, judíos naturales, pero muy unidos con amor y amistad, y los que más huían todo ocio y deleite torpe, y mostrando ser continentes y no sujetarse a la codicia, tenían esto por muy gran virtud.⁵³

Continúa Flavio Josefo, describiendo a los fariseos:

Los fariseos son, de las dos órdenes arriba primeramente dichas, los que tienen más cierta vigilancia y conocimiento de la Ley. Éstos suelen atribuir cuanto se hace a Dios y a la fortuna, y que hacer bien o mal dicen estar en manos del hombre, pero que en todo les puede ayudar la fortuna. Dicen también que todas las ánimas son incorruptibles pero que pasan a los cuerpos de otros solamente las buenas, y las malas son atormentadas con suplicios y tormentos que nunca fenecen ni se acaban.⁵⁴

Hay otras descripciones que nos ayudan a conformar el cuadro general descrito por Flavio Josefo:

Lo que yo explicaría ahora es esto, que los fariseos han entregado al pueblo muchas grandiosas observancias por sucesión de sus padres que no fueron escritas en las leyes de Moisés y por esa razón es que los saduceos los rechazan, y dicen que debemos estimar esas observancias para hacerlas obligatorias cual si estuvieran en la palabra escrita, pero no observar que son derivadas de la tradición de nuestros antepasados. (*Ant. Jud.* 13.297)⁵⁵

En el Nuevo Testamento, por tanto, hay mucha información preciosa al respecto. Toda, sin embargo, para interpretar con mucha cautela. Las

⁵¹ *Ant. Jud.*, 17,2-4.

⁵² *Ant. Jud.*, 13,171-173.

⁵³ *De Bello Jud.*, II, 118-119, 162-166.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ant. Jud.*, 13, 297.

discusiones de Jesús con los fariseos, especialmente en Juan, la presentación del grupo como conocido a los lectores y las respectivas conclusiones al respecto no pueden ser el único cuadro mediante el cual se pueda leer toda la vida de los fariseos. Por este motivo, tanto las duras palabras puestas en boca de Jesús por los evangelistas, contra los fariseos, como el orgullo paulino de ser fariseo, se convierten en el apoyo equilibrado para el análisis de un tema que en diversas ocasiones ha sido tratado negativamente, es decir, estereotipadamente.

Sobre este tipo, positivamente hablando, piénsese por ejemplo en el caso de Nicodemo (Jn 3,1-2): “Había entre los fariseos un hombre llamado Nicodemo, magistrado judío. Fue éste a Jesús de noche y le dijo: Rabbí, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede realizar los signos que tú realizas si Dios no está con él.” Nicodemo es la única otra persona de la que se dice que es fariseo en los evangelios (el otro es Simón en Lc 7,40-44). Aparece sólo en Juan, primero, hablando con Jesús en la noche (3,1-15), luego defendiéndolo, sin éxito, en el Sanedrín (7,50-52). Finalmente, participa en su entierro (19,39). La confiabilidad histórica de esta información es difícil de afirmar, pero se lo muestra, aparte de su relación problemática pero permanente con Jesús, no como un mero estereotipo sino como un miembro distinguido de la clase dirigente (“un líder de los judíos” 3,1), uno que busca verdad y justicia y ofrece compasión.

En conclusión, con toda la información que tenemos sobre este particular tipo, debe ser claro que no basta la información interna del Evangelio de Juan.

Lo mismo se puede afirmar sobre los escribas y sumos sacerdotes y, por tanto, no nos extenderemos sobre estos tipos.

Un ciego

El capítulo 9 de Juan nos presenta el sexto signo, conocido como la curación de un ciego de nacimiento. El hecho de ser un anónimo, si bien no desconocido para algunos (Jn 9,8), nos lleva a afirmar que se trata de un tipo. Hay otros datos que dan solidez a esta afirmación. Al final del capítulo (v. 38) al ciego se le pide una respuesta creyente, y será este el tema de la discusión. El tipo desaparece y da paso a otro “tipo”, que son los fariseos. Llama la atención la clase de ciego de este pasaje: es ciego de nacimiento. Esta caracterización corresponde al superlativo propio de los signos joánicos. Los

signos de Jesús en el Evangelio de Juan son, por así llamarlos, “desproporcionados”. Ninguno de los sinópticos narró de tal manera las obras de Jesús. Cambia el agua en vino (Jn 2), cura a distancia (Jn 4) resucita un muerto que ya hiede (Jn 11). Estos y otros ejemplos hacen de los tipos joánicos algo particular.

El pan del cielo

Dijimos en la introducción a la tipología que el “tipo” también puede referirse a eventos del pasado que se conservan en el colectivo religioso. Tipológicamente la referencia del pan del cielo es al maná del desierto, llamado también pan del cielo en el libro del Éxodo (Ex 16,4-15 Jn 6,31ss). Ya Pablo ha usado este tipo en 1Co 10. En el Evangelio de Juan, el pan es el mismo Jesús; alimento imperecedero.

Aquí el tipo (evento) pasa a un prototipo (persona) y se funden en uno para llegar al arquetipo (persona-evento). Con ello estamos diciendo que el arquetipo (Dios) es también evento, es decir, sucede, acontece.

El buen pastor

La figura del pastor no es desconocida a los escritores del Nuevo Testamento. Está, en cambio, bien anclada en el uso de Antiguo Oriente⁵⁶ y, por supuesto, en el Antiguo Testamento (Jr 3; 23, Is 63, Ez 34; 37, Za 11, Sal 23) como referencia explícita al Señor Dios. En Oriente Antiguo el mismo rey se llamaba “pastor” y era constituido como tal por la divinidad. Igualmente, el verbo “pastorear” era sinónimo de gobernar. Los signos distintivos del oficio pastoral de los soberanos consistían en reunir a los dispersos, gobernar con equidad y cuidar a los débiles.

El uso que hace el Antiguo Testamento, sin embargo, no es estereotipado: “La escasez de verdad sorprendente de los pasos en los cuales el nombre es aplicado a YHWH muestra que no tiene nada que ver con un apelativo oriental estereotipado.”⁵⁷ Se trata más bien de una terminología pastoral para delinear la idea de Dios. Como referencia narrativa implícita la encontramos en el primero de Samuel, cuando al referirse a David, por ejemplo, Dios se escoge de entre todos al pastor. Tal será un tema predilecto

⁵⁶ Jeremías, “ποιμήν”, 1193-1236.

⁵⁷ Ibid., col. 1197.

que desembocará luego en el buen pastor de Juan, tanto por sus implicaciones cristológicas mesiánicas como por su contenido teológico (Dios que escoge lo último).

Será Filón de Alejandría quien más use tipológicamente el pastor. Jacob, Labán, José, Moisés y, curiosamente, el Logos, le servirán como modelos.⁵⁸ Citemos aquí un paso importante:

οὕτως μέντοι τὸ ποιμαίνειν ἐστὶν ἀγαθόν, ὥστε οὐ βασιλεῦσι μόνον καὶ σοφοῖς ἀνδράσι καὶ ψυχαῖς τέλεια κεκαθαμέναις ἀλλὰ καὶ θεῷ τῷ πανηγεμόνι δικαίως ἀνατίθεται. τούτου δὲ ἐγγυητὴς οὐχ ὁ τυχὼν ἀλλὰ προφήτης ἐστίν, ὃ καλὸν πιστεύειν, ὁ τὰς ὑμνωδίας ἀναγράφας· λέγει γὰρ ὧδε· "κύριος ποιμαίνει με, καὶ οὐδὲν με ὑστερήσει.

Así pues, ser un pastor (pastorear) es una cosa buena y por lo tanto es atribuido no sólo a los reyes y a los hombres sabios y a las almas que son perfectamente purificadas sino también a Dios, al que tiene sobre sí regir todo con justicia. Y el que confirma esto no es una persona común sino un profeta, a quien es bueno creer, el que escribió los salmos; así dice: "El Señor me pastorea, nada me faltará." (Sal 23,1)⁵⁹

En el Evangelio de Juan, el buen pastor del capítulo 10 nos conduce especialmente a la figura delineada en Ez 34 con una notable novedad: la muerte del pastor es voluntaria y vicaria, afrontada en favor de la grey.⁶⁰ Nada raro que la llamada profecía de Caifás (Jn 11,52) también tenga que ver con el tema de la función del pastor.

Los estereotipos: la samaritana, los judíos el mundo

*La samaritana*⁶¹

Este personaje representa a un grupo que es geográfico, social y religioso. Este estereotipo tiene evidentes raíces en el Antiguo Testamento (2R 17, 24-41), en donde hallamos su origen, por supuesto, desde la óptica judía. Tanto

⁵⁸ Los diversos aspectos del concepto filoniano de pastor se encuentran reunidos en síntesis en *Agric.* 1,26-66.

⁵⁹ *Agric.* 1,50.

⁶⁰ Jeremías, "ποιμήν", col 1222.

⁶¹ Hay un buen artículo sobre los estereotipos culturales de mujeres en J.H. Neyrey, "What's Wrong with this Picture? John 4, Cultural Stereotypes of Women, and Public and Private Space", 77-91.

para el tiempo de Jesús como del cuarto Evangelio, su imagen está ya trazada, dibujada, estabilizada (*stereo*), estereotipada. En este sentido, se trata de un estereotipo y como tal es una “no judía”, impura, pecadora. Los samaritanos se han separado del tronco judío principal desde hace mucho tiempo⁶² y por ello mismo resulta fácil identificarlos.

Todos los detalles del capítulo 4 del Evangelio de Juan habrá que leerlos, pues, a la luz del texto veterotestamentario citado y de su funcionamiento como estereotipo. Pero ¿qué hace Jesús conversando con un estereotipo de esta calaña? ¿Quiere seguir afirmando que los judíos no se equivocan cuando no se juntan con los samaritanos? De ninguna manera. Todo lo contrario. Como prototipo, Jesús quiere cambiar el estereotipo y, como en otras ocasiones, se acerca al marginado, al menor, al pobre, al relegado. Es porque quiere transformar el estereotipo en prototipo que la samaritana se volverá discípula. Según Culpepper, la escena es típica.⁶³ Así tendremos una escena típica, con un personaje estereotipado que se convierte en prototipo.

Hay que notar que los espacios en los cuales se mueve la samaritana son distintos. Pasa del público al privado. En el espacio público, como dice J.H. Neyrey⁶⁴, “algo anda mal”; en cambio, en el ámbito privado, parece funcionar. Si –como afirman J. Elliot y D. Verner⁶⁵– la iglesia primitiva nunca intentó formar una *ekklesia* pública sino reunirse en casas de familia y modelarse ella misma como una institución privada de la familia, entonces “nada anda mal con esta figura”. Las mujeres parecen formar parte del mundo privado y es a ese mundo al que apunta el Evangelio. En consecuencia, la mujer tiene derecho a hablar y, aun más, a anunciar la Buena Nueva. La samaritana representa el axioma del Evangelio de que “el más pequeño es el más grande”.⁶⁶

⁶² Un proceso que comienza con la caída de Samaria (721 a.C, la deportación y la subsiguiente repoblación. Cfr. 2R 17,5 y notas de la Biblia de Jerusalén).

⁶³ La tipicidad de la escena es el encuentro en un pozo que termina en un matrimonio (al menos, en el Antiguo Testamento, en casos como los de Abrahán, Isaac, Jacob y Moisés). Cfr. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 136.

⁶⁴ Neyrey, “What’s Wrong with this Picture?” 78.

⁶⁵ Elliot, *A Home for the Homeless: A Social Scientific Criticism of 1Peter, its Situation and Strategy*, 165-207; Verner, *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles*, 27-81.

⁶⁶ Neyrey, “What’s Wrong with this Picture?” 88.

Los judíos

Este término es una designación que merece un tratamiento más amplio, por las implicaciones que tiene en la comprensión del Evangelio de Juan, debido a su uso masivo.⁶⁷ El cuarto Evangelio emplea las palabras Ἰουδαῖος / Ἰουδαῖοι [iudaios / iudaioi] 71 veces. Comparado con el uso que del término hacen Mateo (5x), Marcos (6x) y Lucas (5x), nos damos cuenta de la importancia para este Evangelio. La palabra “judíos” es usada en un sentido general, sin connotación peyorativa, cuando el Evangelio nos habla de las costumbres de los judíos (2,6) o de las fiestas de los judíos (2,13; 6,4 por ejemplo). De hecho, no tienen un sentido claramente negativo. Jesús es un “judío” (4,9) y el Evangelio afirma que la salvación viene de los judíos (4,22).

Ahora bien, parece claro que hay diversos grupos entre los mismos judíos: (6,52) los judíos se peleaban por causa de Jesús; o la división de la gente (7,43) y la de los mismos fariseos (9,16). En el contexto del capítulo 8 resulta evidente que hay una confrontación y un disenso. Hay un grupo de “judíos” que no creen en Jesús. Parece ser, aún más, que hay un grupo que ha creído en él, y que lo sigue, pero que no está de acuerdo con él en todo. El primer grupo es el que está más cerca del templo y del culto oficial. El segundo, quizás, era menos importante o menos influyente y –como dice Swetnam interpretando el término πεπιστευκότας [pepisteuktas]–, habían creído en él y ya no creen.⁶⁸ Una posición que nos resulta interesante es la de J. O. Tuñí Vancells a quien citamos:

Con todos estos datos del Evangelio es evidente que el autor no habla de un grupo concreto en tiempos de Jesús: a veces habla de la gente, otras de los judíos, otras de los fariseos, en algunos lugares habla de los oficiales del templo y de los fariseos y, finalmente, del sanedrín. Es, pues, imposible identificar a los “judíos” con un grupo del tiempo de Jesús. [...] La incredulidad que se describe es más bien la del tiempo del autor que la del tiempo de Jesús. [...] Por eso las discusiones de Jesús y los “judíos” están más centradas en la problemática del tiempo del autor que en la del tiempo de Jesús.⁶⁹

⁶⁷ Este apartado está tomado de Sarasa, *Para ser hijos de Dios*, 21-23.

⁶⁸ Swetnam, “The Meaning of πεπιστευκότας in John 8,31”, 106-109.

⁶⁹ Tuñí-Vancells, *El testimonio del Evangelio de Juan*, 201.

Lutgert fue uno de los primeros exegetas modernos que se interesó en los textos sobre los judíos en el cuarto Evangelio⁷⁰; admite que el término no es unívoco y puede tener una pluralidad de sentidos. Tanto Cumming como Allen⁷¹ piensan que el término se aplica tanto a las autoridades judías como a los judíos en general. Para Bultmann⁷², en cambio, el término designa generalmente a las autoridades.

Dodd, por su parte, amplía el concepto: el término designa los observantes de la Ley, los contemporáneos de Jesús, los enemigos de la Iglesia y los habitantes de Judea. Schnackenburg⁷³ distingue cinco sentidos diferentes del término: un sentido étnico, dos sentidos históricos, un sentido religioso que caracteriza la incredulidad y un sentido genérico para designar las autoridades judías hostiles a Jesús.

Dos autores más sobre el mismo tema, que buscan otra línea de interpretación, son Fortna (1970)⁷⁴ y Lowe (1975: 101-130).⁷⁵ Los dos buscan reducir el término a un solo sentido geográfico, posición que resulta bastante ideológica. Finalmente, Boismard⁷⁶ cree que el sentido haya que buscarlo según una lectura diacrónica del texto y, por tanto, habrá que tener en cuenta las diferentes capas literarias con el fin de entender las posibles contradicciones internas y la polisemia del término.

El mundo

El Evangelio de Juan, mediante un empleo del material conceptual gnóstico esboza una concepción peculiar y propia de la relación entre Dios y el mundo, entre el hombre y el mundo. Con todo, en contraste con la gnosis, Juan no da ninguna fundamentación cosmológica al hecho del extravío del mundo y de los hombres.⁷⁷

⁷⁰ W. Lutgert, *Die Juden im Johannesevangelium* (Leipzig: Geburststag, 1914) 147-154, citado por F. Manns, *L'Évangile de Jean a la lumière du Judaïsme*, 164, nota 5.

⁷¹ Manns, "La vérité vous fera libres, Jn 8,31-59", 81-82.

⁷² Bultmann, *The Gospel of John*, 86.

⁷³ Schnackenburg, *The Gospel According to John I*, 287.

⁷⁴ Cfr. R.T. Fortna, *The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*.

⁷⁵ Lowe, "Who are the *Ιουδαῖοι*?" 101-130.

⁷⁶ Boismard-Lamouille, *L'Évangile de Jean*, 56-59.

⁷⁷ Guhrt, "Mundo (*κόσμος*)", 138-142.

“El concepto bíblico de κόσμος [kosmos] llega a su punto culminante en los escritos joánicos.”⁷⁸ De las 185 veces que se usa en el Nuevo Testamento, 105 corresponden a los escritos joánicos. En primer lugar, se trata del mundo creado; pero también puede significar algo más que el universo material en cuanto dice relación al hombre.⁷⁹ Se trata del teatro en el cual se desarrolla el drama de la redención. Es decir, el mundo alcanza su sentido último del hombre mismo. Por tanto, el mundo, como creación es bueno; como continuación de la obra co-creadora del hombre es neutro: “...alaba a Dios a través de él o se pervierte a causa de su pecado.”⁸⁰ En el pensamiento joánico se advierte con claridad que el mundo no se ha vuelto malo en sí mismo, sino más bien que está dirigido y dominado por el mal.

La gran novedad joánica será, sin duda, que por amor a este mundo Dios le envía a su Hijo (3,16) como salvador (12,47) y si bien el mundo lo odia y se opone a su obra, el Hijo triunfa sobre el cosmos (16,33) porque él es el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (1,29).

Una vez más, el estereotipo de “*mundo*” que tenía la tendencia a ser demonizado, es revalorizado en el Evangelio de Juan. El mundo será un prototipo si el hombre es un prototipo como el arquetipo y en consecuencia, es el hombre, por sus obras, el que santifica el mundo.

CONCLUSIONES

La primera conclusión, que ya hemos mencionado tanto en el resumen como en una idea central de la primera parte, consiste en que mucho ayuda conocer los comentarios antiguos a los libros bíblicos para captar las intenciones primeras. ¿Qué nos hace pensar que nosotros, lectores o estudiosos del siglo XXI, podamos conocer más el contexto en los que fueron escritos? ¿Sobre qué base nos apoyamos para decir que las traducciones que hemos hecho contemporáneamente son mejores que las antiguas y que las decisiones sobre lecciones difíciles son hoy más precisas? No dudamos que los aportes de las ciencias modernas, de la historia, de la lingüística, de la sociología, etc., tienen influjo directo en la comprensión de la teología y la exégesis; pero

⁷⁸ Sasse, “κόσμος”, 946.

⁷⁹ Brown, *El Evangelio según Juan II*, 1482.

⁸⁰ Ibidem.

reafirmamos nuestra invitación a conocer la historia de la exégesis y la hermenéutica.

En cuanto al funcionamiento de la tipología en el Evangelio de Juan, podríamos concluir que el protagonista del Evangelio, siendo Dios en Jesús, funciona como arquetipo y prototipo. El discípulo amado es, por su parte, un prototipo que tiene la clara función del ideal subsidiario que se repite constantemente en el Evangelio de Juan. Ser hijo en el Hijo quiere decir reproducir el prototipo que tiene su fuente en el arquetipo.

Podemos terminar con palabras de Orígenes y de Schillito, estudiosos de la Palabra; pertenecientes a épocas diversas, pero movidos los dos por el ideal del cuarto evangelista: mostrar un modelo, un ejemplo, un prototipo de discípulo capaz de creer, de manera total, en Jesús el Cristo; y poder, en consecuencia, continuar la obra de revelación querida por el Padre.

Hay que osar decir que, de todas las Escrituras, los evangelios son la primicia (ἀπαρχήν [aparchēn])⁸¹ y que entre los evangelios, la primicia es la de Juan, de la cual nadie puede entender el sentido si no se ha “recostado” sobre el pecho de Jesús (στῆθος Ἰησοῦ [stēthos Iēsou]) y no ha recibido de Jesús, a María por Madre. (Orígenes, *Comm. Jo.* I.23; SC 120, p. 70)

En la Cena del Señor, donde quiera que ella sea celebrada, está siempre en toda Iglesia el discípulo amado. (Schillito, 1917-18: 473)

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín, *Obras completas de San Agustín, XXIII, Sermones (3o)*. Madrid: BAC, 1983.
- Beck, D. R. “The Narrative Function of Anonymity in Fourth Gospel Characterization.” *Semeia* 63 (1993): 143-176.
- Blass, F. y Debrunner, A. *Grammar of New Testament Greek and Other Early Christian Literature*. Chicago: Cambridge University Press - University of Chicago Press, 1961.
- Boer, E. A. de. “The Gospel of Mary: Beyond a Gnostic and a Biblical Mary Magdalene.” En *Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series*, 260. London-New York: T&T Clark International, 2004.

⁸¹ Primicia en el sentido de ofrecimiento después de todos los frutos. La Ley de Moisés es el primer fruto, el Evangelio la “primicia”. Cfr. Orígenes, *Commentaire sur s. Jean*, 64.

- Boismard, M. E. "Le disciple que Jésus aimait d'après Jn 21,1 ss et 1,35 ss". *RB* 105, No. 1 (1998): 76-80.
- Boismard, M.E., y Lamouille, A. *L'Évangile de Jean*. Paris: Cerf, 1977.
- Brown, R. *El Evangelio según Juan*, II. Madrid: Cristiandad, 1979.
- Brown, R. *La comunidad del discípulo amado*, Salamanca: Sígueme, 2005.
- Bultmann, R. *The Gospel of John*. Philadelphia: The Westminster Press, 1971.
- Casalegno, A. *Perchè contemplino la mia gloria: (Gv 17-24). Introduzione alla Teologia del Vangelo di Giovanni*. Milano: Ed. San Paolo, 2006.
- Cavalletti, S. "La tipologia dei Rabbini." *Studi e Materiali di Storia delle Religioni, SMSR* 37/2 (1966): 220-251.
- Charlesworth, J.H. *The Beloved Disciple*. Pennsylvania: Trinity Press International, 1995.
- Coenen, L., Beyreuther, E., y Bietenhard, H. (comp.). *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, DTNT*, 2 vols. Salamanca: Sígueme, 2004.
- Conway, C. M. "Speaking through Ambiguity: Minor Characters in the Fourth Gospel." *Biblical Interpretation* 10 (2002): 326.
- Culpepper, A. *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- Culpepper, A. "The Theology of the Johannine Passion Narrative." *Neotest* 31 (1997): 29.
- Dodd, C. H. *Interpretación del cuarto Evangelio*. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Dunderberg, I. *The Beloved Disciple in Conflict? Revisiting the Gospels of John and Thomas*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Elliot, J. *A Home for the Homeless: A Social Scientific Criticism of 1Peter, its Situation and Strategy*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Flavio Josefa. *La guerra de los judíos*. Traducido por J. Martín Cordero. Barcelona: Iberia, 1972.
- Fortna, R. T. *The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

- Goppelt, L. "τύπος κτλ" En *GLNT* XIII, compilado por G. Kittel y G. Friederich, 1465-1504. Brescia: Paideia, 1981. (Edición en alemán: *TDNT* VIII, 246-261).
- Grassi, J. A. *The Secret Identity of the Beloved Disciple*. New York: Paulist Press, 1992.
- Guhrt, J. "Mundo (κόσμος)." En *DTNT* II, compilado por Coenen, Beyreuther y Bietenhard, 138-142. Salamanca: Sígueme, 2004.
- Jay, E. G. *Grammatica Greca del Nuovo Testamento*. Monferrato: Piemme, 1994.
- Jenni, E., y Westermann, C. *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento, DTMAT*. 2 vols. Madrid: Cristiandad, 1985.
- Jeremías, J. "πολιμήν" En *GLNT* X, compilado por G. Kittel y G. Friederich, 1193-1236. Brescia: Paideia, 1984. (Edición en alemán: *TWNT* VI, 484-502).
- Jusino, R. K. *Mary Magdalene, Author of the Fourth Gospel?* En <http://www.BelovedDisciple.org> (consultado el 15 de abril de 2007).
- Kittel, G., y Friederich, G. (comp.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento, GLNT*. 16 vols. Brescia: Paideia, 1966-1984.
- Kügler, J. *Der Jünger, den Jesus Liebt: Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte*. Stuttgarter Biblische Beiträge 16. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1988.
- Kragerud, A. *Der Lieblingssjünger im Johannesevangelium: Ein Exegetischer Versuch*. Oslo: Osloer Universitätsverlag, 1959.
- Lowe, M. "Who are the Ἰουδαῖοι?" *NT* 18 (1975): 101-130.
- Mandel, P. "Scriptural Exegesis and the Pharisees in Josephus." *Journal of Jewish Studies, JJS*, Vol XVIII, No. 1 (2007): 19-32.
- Manns, F. *L'Évangile de Jean a la lumière du judaïsme*. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1991.
- Manns, F. "La verité vous fera libres, Jn 8,31-59." *Analecta 11, Studium Biblicum Franciscanum* (1976): 81-82.

- Marchel, W. "Abbá Père: la Prière du Christ et des Chrétiens." *AnBib* 19 (1963): 33-34.
- Meyer, R. "κόλπος" En *GLNT V*, compilado por G. Kittel y G. Friederich, 761-768. Brescia: Paideia, 1969. (Edición en alemán: *TWNT III*, 824-826).
- Moreno, J. M.. "Jesús y los fariseos." Pontificia Universidad de Comillas, http://www.upcomillas.es/personal/jmmoreno/cursos/Jesus/fariseos.htm#_edn1 (consultado el 2 de junio de 2007).
- Neyrey, J. H. "What's Wrong with this Picture? John 4, Cultural Stereotypes of Women, and Public and Private Space." *Biblical Theology Bulletin, BThB* 24 (1994): 77-91.
- Orígenes. *Commentaire sur s. Jean*. Texte grec, avant-propos. Traduction et notes, Cécile Blanc. T. I, 1-4, Sources Chrétiennes, SC, 120; T. II, 6.10, S.C. 157; T. III, 13, S.C. 222; T. IV, 19-20, S.C. 290. Paris: Cerf, 1966,1970,1975,1982.
- Quast, K. "Peter and the Beloved Disciple: Figures for a Community in Crisis." *JSNT Sup* 32 (1989): 12.
- Reinhartz, A. *Befriending the Beloved Disciple: a Jewish Reading of the Gospel of John*, New York-London: Continuum, 2001.
- Rengstorff, H. "ἀποστέλλω" En *GLNT I*, compilado por G. Kittel y G. Friederich, 1185. Brescia: Paideia, 1965. (Edición en alemán: *TWNT I*, 444).
- Sarasa, L. G. *Para ser hijos de Dios*. Colección Teología Hoy No. 50. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2004.
- Sasse, H. "κόσμος" En *GLNT V*, compilado por G. Kittel y G. Friederich, 946. Brescia: Paideia, 1969 (Edición en alemán: *TWNT III*, 894).
- Schillito, E. "The Beloved Disciple." *TET (The Expository Times)* 29 (1917-1918): 473.
- Schnackenburg, R. *The Gospel According to John*, I. New York: Herder & Herder, 1968.
- Seebas, H. "Moisés." En *DTNT II*, compilado por Coenen, Beyreuther y Bietenhard, 110. Salamanca: Sígueme, 2004.
- Sievers, J. "Who were the Pharisees?" En *Hillel and Jesus: Comparative Studies on Two Major Religious Leaders*, editado por J.H. Charlesworth y Lauren L. Johns, 137-155. Minneapolis: Fortress Press, 1997.

- Swetnam, J. "The Meaning of πεπιοτευκότης in John 8,31." *Bib* 61 (1980): 106-109.
- Tilborg, S. Van. "Imaginative Love in John." *Biblical Interpretation Series* 2 (1993): 89.
- Tuñí-Vancells, J. O. *El testimonio del Evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- Verner, D. *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles*. Society of Biblical Literature, Dissertation Series, 71. Chico (California): Scholars Press, 1983.
- Watty, W.W. "The Significance of Anonymity in the Fourth Gospel." *The Expository Times* 90 (1979): 209-212.

