

El discípulo amado: una clave hermenéutica de la cristología joánica*

CÉSAR CARBULLANCA N.**

RESUMEN

A partir de la convicción alcanzada por los estudios joánicos en torno de la existencia de diversas cristologías presentes en el cuarto Evangelio, se expone la figura del discípulo amado como elaboración teológica del último redactor para desarrollar las consecuencias cristológicas y eclesiológicas de la muerte de Cristo, en continuidad con la tradición de los emisarios divinos y de los "amigos del rey". Tal relectura enfatiza la realidad de la muerte de Cristo, que expresa una reacción a la cristología del enviado causada por el cambio geográfico y cultural, en el contexto de la división interna producto del docetismo.

Palabras clave: *Cristología, discípulo amado, relectura, muerte, sucesión, redactor final.*

* Producto del proyecto de investigación del Departamento de Perfeccionamiento e Investigación de la Universidad Católica del Maule, "Estudio de la literatura de Qumrán y su importancia para la comprensión de la cristología de Juan" (2006-2007), respaldado por dicha universidad. Código de registro: 8.1.9.14. Fecha de recibo: 16 de julio de 2008. Fecha de evaluación: 6 de agosto de 2008. Fecha de aprobación: 29 de agosto de 2008.

** Licenciado en Teología Dogmática, por la Universidad Católica de Chile (2000); Doctor en Teología Bíblica, por la Universidad de Comillas, de Madrid (2005). Correo electrónico: carbullanca@yahoo.com

THE BELOVED DISCIPLE: A HERMENEUTICAL KEY TO
JOHANNIC CHRISTOLOGY

Abstract

Starting from the acquired conviction in Johannic studies about the existence of different christologies in the Fourth Gospel, the figure of the Beloved Disciple is presented as a theological elaboration of the last redactor in order to develop the christological and ecclesiological consequences of the death of Christ, in continuity with the tradition of divine messengers and «the king's friends». This rereading emphasizes the reality of Christ's death, and is a reaction to the envoy christology due to the geographic and cultural change, in the context of internal division produced by docetism.

Key words: Christology, Beloved Disciple, rereading, death, succession, final redactor.

O DISCÍPULO AMADO: UMA CHAVE HERMENÊUTICA DA
CRISTOLOGIA JÔANICA

Resumo

A partir da convicção alcançada pelos estudos jôanicos ao redor da existência de diferentes cristologias presentes no quarto evangelho, expõe a figura do discípulo amado como uma elaboração teológica do último redator, para desenvolver as conseqüências cristológicas e eclesiológicas da morte de Jesus-cristo, em continuidade com a tradição dos mensageiros divinos, e «dos amigos do rei», onde se enfatiza a realidade da morte de Cristo que exprime uma reação á cristologia do enviado, que muda a partir da geografia e a cultura no contexto da divisão interna produto do docetismo.

Palavras chave: Cristologia, discípulo amado, releitura, morte sucessão, redator final.

INTRODUCCIÓN

La actual investigación joánica ha alcanzado cierto consenso acerca de la progresiva formación del cuarto Evangelio, y por consiguiente, en la existencia de diferentes cristologías que conviven en el texto joánico. Cuando decimos “diferentes cristologías” estamos señalando diferentes contextos y perspectivas desde las cuales se comprendió el misterio de Cristo. No obstante, la relación que existe al interior del texto joánico entre estas diversas cristologías es discutida. Para algunos, se trata de un proceso pacífico en el que se asimilan o reinterpretan las expectativas anteriores; para otros, se trata más bien de una síntesis original de Juan, o quizás de una revisión de una cristología considerada errada.

Veamos algunos ejemplos. W. Davies ve esta evolución como una reinterpretación¹; otros, como R. Brown, afirman que se trata de un proceso en el cual “se asimiló el sustrato que procedía de los orígenes”.² Otros autores ven más bien una oposición entre el evangelista y esas fuentes o tradiciones; así lo afirman G. Richter y U. Schnelle. Ambos coinciden en que hubo una “corrección”, una “reacción” (*reaction to a christological controversy*) del evangelista a un tipo de cristología docetista existente dentro de la comunidad joánica.³ G. Richter, por su parte, cree que existió un *Grundschrift* que reconocía a Jesús como Mesías-profeta. Éste fue corregido por una cristología alta del enviado, modelo cristológico que utiliza el esquema del ascenso y descenso. En cambio, Schnelle habla más bien de múltiples tradiciones. Hay autores, como Ph. Vielhauer, que comprenden este desarrollo como una *síntesis original*: “La combinación de la tradición sobre la vida de Jesús, especialmente la cristología del *theios aner*, con la cristología de la pre-existencia fue realizada por *primera vez en Juan*, según podemos ver.”⁴ Es decir, para Vielhauer lo característico de la cristología joánica estaría en la síntesis que se produce entre la fuente de los signos y la cristología alta del enviado.

¹ Cfr. Davies, “Aspects of the Jewish Background of the Gospel of John”, 53

² Cfr. Brown, *La comunidad del discípulo amado*, 30.

³ Cfr. Schnelle, *Antidocetic Christology in The Gospel of John*, 236.

⁴ Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, 454.

Este mismo panorama de opiniones se percibe en las posturas de autores como J. M. Robinson⁵, H. Thyen⁶, Th. Lorenzen⁷ y J. Roloff⁸ en relación con el lugar que ocupa el aporte del redactor final a la cristología joánica. La investigación científica en las últimas décadas se ha interesado, por un lado, en dilucidar el carácter más o menos histórico o simbólico de la figura del discípulo amado, y por otro, en realizar un análisis redaccional de estos textos, para situarlos en la historia de la formación del Evangelio.

Las siguientes reflexiones que presentamos asumen estos resultados y pretenden avanzar en tal dirección. Se trata de realizar un estudio hermenéutico de la cristología joánica, es decir, intentar comprender el punto desde donde se interpreta la tradición transmitida y los acentos que cada lectura produce en relación con la cristología del enviado. Esto significa contrastar los acentos teológicos que representa esta edición del cuarto Evangelio con las características cristológicas de la cristología de la pre-existencia. Además, implica subrayar los contextos, las relecturas, correcciones o añadidos que realiza el último redactor al mensaje teológico del evangelista.

En síntesis, queremos estudiar desde un punto de vista literario-teológico la continuidad y ruptura de la cristología joánica en la última etapa de su redacción. Nuestra hipótesis de trabajo es la siguiente: creemos que el discípulo amado representa una tradición teológica apocalíptica desarrollada por el redactor final del cuarto Evangelio, que está en continuidad y ruptura con la cristología del enviado y que tiene como paradigma la figura de los “amigos de Dios”.

⁵ Cfr. Cullmann, *The Johannine Circle, its Place in Judaism, among the Disciples of Jesus and in Early Christianity*, 72-73; Robinson, “The Relation of the Prologue to the Gospel of St. John”, 124-25; Neiryck, “John 21”, 321-36; Haenchen, “The Fourth Gospel in Recent Study”, 68-72; Painter, “The Point of John’s Christology, Conflict and Community in John”, 231-252; Marinus, “Christology, Controversy and Community in the Gospel of John”, 209-229; Haenchen, *Das Johannesevangelium. Ein Kommentar*, 103-109 y 601-605.

⁶ Cfr. Thyen, “Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21 und Lieblingsjünger texte des Evangeliums”, 259-299.

⁷ Cfr. Lorenzen, *Der Lieblingjünger im Johannesevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Studie*; también Lindars, “The Composition of John XX”, 142-147.

⁸ Cfr. Roloff, “Der Johanneische Lieblingsjünger und der Lehrer der Gerechtigkeit”, 132-134.

El presente artículo tiene el siguiente desarrollo: expone algunos aspectos de la cristología del enviado y del redactor final; explica el contexto socio-religioso de la cristología del enviado, la relación de amor entre el Padre y el Hijo, y el tema de la muerte de Cristo dentro de esta cristología; posteriormente, reflexiona acerca de la cristología del redactor final, expone antecedentes acerca de la tradición del “amado del rey”, la encarnación y muerte, el testimonio del discípulo amado y el estilo “nosotros”, el tema de la sucesión profética del discípulo amado, la prioridad del discípulo amado y su función profética, y el liderazgo de Pedro y del discípulo amado.

LA CRISTOLOGÍA DEL ENVIADO

Una de las cuestiones debatidas en la actual discusión neotestamentaria es la cristología joánica. Ella presenta múltiples aporías que el investigador debe saber reconocer y evitar homogeneizar en su esfuerzo sistematizador. A partir de los trabajos de J. A. Bühner y J. Ashton, es necesario subrayar que la cristología joánica es una cristología que sigue el modelo de los emisarios divinos. Éste integra tanto el motivo del mensajero enviado en nombre de Yahvéh como el del “amado del rey”. Ambos se refieren a ángeles que conviven en la corte celestial, en presencia del trono de Yahvéh y son enviados en nombre de Dios a la tierra, con la misión de llevar a cabo los planes divinos, luego de los cuales regresan al Cielo.

La cristología presente en los primeros estratos de formación del Evangelio estuvo determinada por la expectativa del profeta escatológico-mesías semejante a Moisés. Más o menos simultáneamente se expandió la cristología de la pre-existencia o del envío, en consonancia con el ingreso de samaritanos o esenios en la comunidad. Posiblemente, en esta misma etapa se desarrolla un conjunto de materiales ligadas a tradiciones judías referentes a la figura del Hijo del Hombre, con el fin de modificar o corregir la cristología del profeta escatológico. Esta corrección es importante porque introduce el papel de la muerte y glorificación del Hijo del Hombre.

La opinión de J. Martyn a este respecto está llena de sentido. Juan nunca identifica a Jesús con el mosaico profeta escatológico, sino con el Hijo del Hombre. Según Martyn, el evangelista tiene el interés de mover al lector desde el profeta mosaico hasta el Hijo del Hombre: “Nosotros vemos la una relación tipológica καθὼς... οὕτως, y el primer término de la relación

es un acto de Moisés (...) el segundo término Juan no menciona ni al profeta ni al mesías, sino al Hijo del Hombre.”⁹ Del mismo modo, como lo señala Painter, “Juan usa el motivo del Hijo del Hombre para desarrollar, quizás incluso *corregir* la confesión mesiánica”.¹⁰

En los siguientes apartados, vamos a esbozar algunos rasgos de la cristología del enviado y la problemática que a ésta va acompañada, con el fin de poner de relieve el aporte teológico de la redacción final del Evangelio. Por motivos de espacio, nos centraremos de manera particular en la cuestión de la muerte de Cristo y el papel de la sucesión en la comunidad joánica.

Contextos e influencias

El contexto socio-religioso

La cristología del enviado refleja una profunda crisis en la comunidad joánica. Esta crisis es una primera clave de interpretación contextual para comprender la cristología de la pre-existencia. Los cristianos de esta comunidad, que en un primer momento participan de la sinagoga judía, son interpelados y perseguidos por causa de su fe en Cristo. Esta segregación, que es provocada por las autoridades judías, lleva a los cristianos a romper con los “judíos” y a desarrollar una cristología en donde se pide al cristiano que rompa con el pasado y confíe en Cristo. Los cristianos comprenden que su fe en el enviado los lleva a una separación con la sinagoga. El evangelista quiere exponer a la comunidad que vive esta ruptura con las tradiciones del pasado, que su identidad cristiana se encuentra no en las antiguas tradiciones judías, sino que ella es una comunidad misionera que procede del Padre.

Esta cristología representa la propuesta del evangelista para superar la ruptura con las tradiciones judías y es por eso que el evangelista no presenta a la Iglesia como una nueva sinagoga; ella ha sido enviada al mundo como Cristo ha sido enviado al mundo. La cristología de la pre-existencia aparece fundamentalmente desarrollada en los capítulos 4-13. Esta sección está centrada en la persona de Cristo y la cuestión medular radica en mostrar que

⁹ Martyn, *The Gospel of John in Christian History. Essays for Interpreters*, 134-135.

¹⁰ Painter, *The Point of John's Christology*, 244. La cursiva es nuestra. Rogamos al lector disculpar que no entremos en este aspecto del desarrollo cristología joánica, ya que excede las pocas páginas de este artículo.

Jesús es el enviado del Padre; él es profeta-mesías que desciende de lo alto. No obstante, Juan presenta a este profeta como Hijo del Hombre que es exaltado en la cruz y glorificado por el Padre. Ella es una cristología funcional; es decir, en medios palestinos y samaritanos del siglo I donde las categorías de enviado del Padre y de representación son consideradas desde el punto de vista de las funciones que realiza el enviado, y no hay una identificación psicológica ni esencial de los personajes.

El mundo cultural semita no se expresa de acuerdo con categorías esencialistas. Debido a esto, es importante hacer notar que la cristología del redactor final presupone un contexto distinto, donde se comprende el misterio de la encarnación y de la muerte de Cristo desde un horizonte ligado a categorías diferentes de las semitas. La acusación de docetismo para esta cristología precisamente revela que responde a un contexto ajeno a los ambientes originarios y por consiguiente indica un desplazamiento del medio social joánico. La preocupación por la realidad de la encarnación y la muerte de Cristo muestra un cambio de lugar conceptual desde el que la redacción final, situada en otro contexto social y cultural, ha reinterpretado la cristología del enviado.

A este nuevo contexto debemos las correcciones introducidas por el redactor final, mediante el estilo "nosotros", el relato de Tomás, el prólogo de 1Jn y el testimonio del discípulo amado. La cristología del enviado tiene como adversarios los judíos o representantes de la sinagoga (año 80 d. C.) y refleja un contexto social de exclusión de los cristianos de la sinagoga. En cambio, los textos del discípulo amado representan una reflexión eclesial posterior a este contexto, posiblemente identificada por las divisiones internas y con la necesidad de legitimarse frente a otras tradiciones cristianas.

Trasfondo religioso

Desde los estudios de R. Bultmann acerca del Evangelio de Juan, se ha comprendido que el trasfondo religioso *desde el cual se interpreta* el texto joánico condiciona la cristología.

En la investigación actual, se cree que el evangelista ha utilizado el modelo de los emisarios divinos, profetas y ángeles enviados a realizar el juicio de Dios, que regresan al Cielo una vez que han cumplido con su tarea. Tal esquema existe en ambientes judíos heterodoxos y está ligado a círculos

marginales y apocalípticos.¹¹ Esta *nueva clave hermenéutica* explica el origen marginal del Evangelio de Juan ligado a grupos samaritanos o esenios. En estos círculos se cree que el enviado divino, un ángel, es el profeta escatológico que realiza la salvación del pueblo.¹² En los textos de Qumrán, el profeta escatológico es considerado un ángel, que en algunos casos se identifica con Melquisedec, y en otros, con Elías o con Moisés (ver 11QMelq; 4Q521).

En fuentes samaritanas Moisés es llamado el “enviado”, “el apóstol de Dios”, que volverá –de acuerdo con el texto de Dt 18, 15.18– al final de los tiempos. Estos emisarios reciben el nombre sagrado de Dios¹³, de la misma manera que Jesús expresa su identidad a través de la expresión *ἐγώ εἰμι* “yo soy”. El envío de este ángel preexistente inicia el juicio de Dios. Dicha idea religiosa está ya claramente acreditada en 11QMelq antes de la redacción de los primeros materiales cristológicos del Evangelio de Juan. El evangelista aplica este esquema al envío del Hijo pero corregido con la introducción de la figura del Hijo del Hombre. Esta última figura da la posibilidad al evangelista de introducir el tema de la muerte y glorificación, ya que en el esquema del enviado no hay lugar para hablar de muerte y resurrección. Los emisarios descienden al mundo de los hombres y luego, una vez cumplida su misión, ascienden o son arrebatados para sentarse en el trono destinado a ellos en los Cielos.

Las expresiones acerca de Jesús como “enviado” aparecen en Jn 5, 24 para referirse a sí mismo *πέμψαντί*; en 5, 36; 20, 21, “el que me envió” *ἀπέσταλκεν*; en “me ha enviado” para designar al Padre, en 5, 37; 6, 44; 7, 28; 8, 16.18.26.29; 12, 49 *πέμψας με*; en “el que me ha enviado”, en Jn 4, 34; 5, 30; 6, 38.39; 7, 16. 18; 9, 4; 13, 16; 14, 24 *πέμψαντός με πατρός*, pertenecen al lenguaje del profeta escatológico enviado por el Padre. A este respecto, no es casualidad que en el prólogo Jn 1, 17-18 haga un nítido

¹¹ Gnllka, 261-289; Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, 383-388.

¹² Cfr. Bühner, *Der Gesandte und sein Weg im vierten Evangelium: Die kultur- und religionsgeschichtliche Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung*, 427.

¹³ Cfr. Meeks, *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology*, 234-235. Tanto Moisés como Melquisedec son constituidos como *יְהוָה* y son designados por este nombre. Meeks señala que los textos de Ex 4, 1; 7, 1, en los cuales Moisés es nombrado como un *יְהוָה*, un regente de Dios en la Tierra; lo mismo Foussum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, 88. Cita diversos pasajes de Memar Marqa (p.e. I, 1.12).

contraste con Moisés.¹⁴ Aunque él fue un hombre de visión, explica que no vio a Dios: “La ley fue dada por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad nos han llegado por medio de Jesucristo. *A Dios nadie le ha visto jamás; el unigénito de Dios que está en el seno del Padre, él le ha dado a conocer.*”

El evangelista pretende establecer una crítica a otros enviados por Dios, que poseían la prerrogativa de haber participado o haber estado en la presencia de Dios, tales como Elías, Moisés, Enoch o Esdras¹⁵ (ver Jn 3, 13). Esta discusión con los enviados de tipo mosaico *es corregida por la introducción de la cristología del Hijo del Hombre*, quien en los escritos apocalípticos es un ser pre-existente y su nombre es escondido por Dios hasta el tiempo final.

El amor y la muerte de los emisarios divinos

El amor del Padre y el envío

La cristología del enviado presupone una relación de intimidad del Padre y el Hijo, que es expresada en diversas ocasiones a través de las expresiones egóticas (ἐγὼ εἰμι), y las declaraciones de unidad y preexistencia (diálogos). Diversos autores han subrayado que el fundamento de la cristología del enviado radica en la unidad que hay entre el Hijo y el Padre¹⁶.

Como ha sido mencionado, Moisés, Elías y el Hijo del hombre habitan entre los ángeles, conviven con Dios, y por tanto son descritos en múltiples textos como “amigos de Dios”. Algunos de ellos son portadores del nombre divino, es decir, representan funcionalmente a Dios ante los ángeles y los hombres, poseen la autoridad de hablar y actuar en nombre de Yahvé. La cristología del profeta escatológico que está en los orígenes de la cristología joánica refleja este aspecto relacional. Elías, Moisés y Melquisedec habitan con los ángeles y ejercen una función escatológico-mesiánica reservada para ellos en la etapa final. Estos personajes participan como amigos del rey, en el consejo celeste con Dios y son enviados ejerciendo funciones divinas. Este esquema se repite en el Evangelio en la persona del Hijo a través del vocabulario del amor y la unidad. En los siguientes apartados vamos a exponer algunos aspectos de esta relación.

¹⁴ Cfr. Martyn, *The History and Theology in the Fourth Gospel*, 106-111.

¹⁵ Cfr. Borgen, “Some Jewish Exegetical Traditions as Background”.

¹⁶ Cfr. Painter, *The Point of John’s Christology*, 232; Haenchen, *Das Johannesevangelium*, 107-108.

El evangelista desarrolla la relación de Jesús como amigo del Padre en términos que recuerdan la figura del discípulo amado. Así, por ejemplo, Jn 3, 35; 5, 20: “El Padre ama al Hijo” de la misma manera, el Hijo ama a los suyos (ver Jn 17, 24). El Padre ama al Hijo eternamente, “pues me has amado desde antes de la fundación del mundo” (Jn 17, 24). Esta relación entre el Padre y el Hijo tiene como presupuesto la cristología del enviado que caracteriza el cuerpo del Evangelio. Así como el Hijo pre-existente vive en el seno del Padre, el Hijo da hospedaje a los suyos (Jn 1, 37s). Así como el Padre envía al Hijo (ver Jn 5, 37; 6,44), el Hijo envía a los suyos (ver Jn 20, 21), de la misma manera que el Padre ha puesto todo en sus manos (ver Jn 3, 35) como signo de su autoridad entre los hombres.

Jesús también entrega al discípulo amado lo máspreciado, en un acto de confianza y delegación de una misión que procede en última instancia del Padre. A él se le confía su madre y a ella que lo asuma como su hijo (ver Jn 19, 26) “Cuando vio Jesús a su madre y al discípulo a quien él amaba, que estaba presente, dijo a su madre: “Mujer, he ahí tu hijo.” Así como el Hijo es testigo del Padre, el discípulo es testigo de su muerte, pero también de lo acontecido durante el ministerio de Jesús, de sus signos y palabras. La presencia de la madre de Jesús lo vincula también al tema de la encarnación.

El amor del Padre al Hijo no se cierra sobre sí mismo sino se extiende a la misión que encomienda al Hijo de hacer participe de su amor. Este amor del Padre se extiende a los discípulos de Cristo como donación hasta la muerte. Por eso, el motivo último del amor del Padre por el Hijo radica en la entrega voluntaria de éste hasta la muerte Jn 10, 17. “Por esto me ama el Padre porque yo doy mi vida, para de nuevo tomarla.” A esto se debe que el evangelista hace decir a Jesús, de acuerdo con el ideal griego¹⁷, que “nadie tiene mayor amor que este, que uno ponga su vida por sus amigos”¹³ (ver Jn 15, 13). Jesús los llama amigos, hermanos, porque ha comunicado lo que ha visto y oído del Padre (ver Jn 15, 15; 21, 23).

La muerte y el envío del Hijo

El envío del Hijo culmina con su regreso al Padre (ver 7, 31-33). El esquema de la cristología de la pre-existencia/enviado desarrolla particularmente su atención en el tema del origen (ver 1, 26; 6,42; 7, 27.41-42; 8, 57) y

¹⁷ Cfr. Stählin, “φίλος”.

establece una identificación entre resurrección y arrebató.¹⁸ En la tradición semita de los emisarios divinos, el justo es arrebatado al Cielo sin “gustar la muerte”, como Enoch, Melquisedec, Elías, y Moisés (ver Mc 9, 1; Jn 8,2; Lc 17, 34-36). En estos cuatro personajes se cumple el carácter misterioso de su origen como de su muerte: Melquisedec, Moisés y Elías. La leyenda de la tumba vacía de Jesús pertenece a este trasfondo apocalíptico.

Con estos cuatro personajes ocurre que la tradición judía desconoce el origen, o no se sabe dónde ha quedado su cadáver o su sepultura y le concede a este aspecto un carácter misterioso.¹⁹ Ello responde a ideas apocalípticas acerca del carácter misterioso o extraordinario de la muerte de un personaje; la desaparición del cuerpo o el desconocimiento del lugar de la sepultura constituye un signo de que éste pertenece a la esfera divina²⁰ (ver 2R 2, 2-18; ev. Nic XV, 1. 6; XVI, 6; Ap 11, 11-12).

A este modelo responde por tanto la figura del profeta escatológico en las figuras de Elías, que es arrebatado al Cielo sin morir, de Moisés, del que se ignora el lugar de su tumba o que su cuerpo ha sido llevado al Cielo por Miguel²¹ (ver Judas 1, 9), de Melquisedec, “sin principio ni fin de vida” (ver Hb 7, 3), y el del mismo Jesús, cuyo cadáver no se encuentra en la tumba.²²

Pero en tal esquema la muerte misma de Cristo carece de sentido, por cuanto el justo es arrebatado y privado de experimentarla en toda su radicalidad. La imposibilidad del hecho conlleva una irrelevancia episte-

¹⁸ El paradigma del arrebató como significado de la resurrección lo encontramos usado reiteradamente en los escritos del Nuevo Testamento (ver Hch 8, 39-40; 2 Co 12, 2. 4; Hb 11, 5; Ap 11, 12; 12, 5; 1Ts 4, 17; Mt 11, 12; Hch 1, 9-11; Mc 2, 18-20; Lc 24, 51; Ev. Ped V, 19; Ev. Nic XV, 3. 6; XVI, 6). Posiblemente reflejó una de las primeras reflexiones en torno de la resurrección de Jesús. A la luz del material que se recoge, es claro que esta creencia está presente en diversos estratos de la tradición sinóptica. Cfr. Wilckens, *Resurrection*, 102; Strecker, *Theology of the New Testament*, 272-273. Dice: “*The Original Resurrection Faith Identified Resurrection and Ascension.*” Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, 127, nota a pie de página 4.

¹⁹ Cfr. VanderKam, *The Dead Sea Scrolls*, 52-53.

²⁰ Cf. Foussum, *The Name of God*, 125. El autor menciona el texto de Memar Marqah, IV, 4 “él (es decir, Dios), es el Antiguo que no tiene comienzo. Él es el único que ha existido sobre el abismo del primigenio silencio. Él es el que ha creado cuanto él quiso. Él es el Yo Soy: él es el uno que es después del mundo; y así como él fue en el principio, así él será en el fin”.

²¹ Cfr. Meeks, *The Prophet-King*, 124-125.

²² Strecker, *Theology of the New Testament*, 272-273; Pokorny, *The Genesis of Christology*, 152-153.

mológica. Al parecer, esta dificultad fue sentida por el evangelista y la comunidad joánica. De acuerdo con estos datos, parece señalar que la muerte de Cristo en el cuarto Evangelio fue pensada en este esquema del regreso al Cielo del profeta escatológico²³, añadiendo otros motivos como la Pascua y las señales. Algunos datos muestran esto. El ascenso al Cielo o regreso es entendido, tanto en Lucas como en Juan, en relación con la muerte y entrega del don del Espíritu Santo. Este último es dado al discípulo que acompaña al Maestro hasta la muerte (Elías-Eliseo). De acuerdo con eso, se constituye en el sucesor del profeta y portador del espíritu. Nos parece que la figura del discípulo amado responde a este mismo esquema de sucesión profética. Prueba de ello, encontramos en algunos textos de Juan, en los que se hace referencia a la muerte de Cristo con alusiones a los pasajes de 2R 2, 1-18 (ver 7, 34-36; 8, 21).

Además de lo ya señalado, existen diversos y numerosos elementos que vinculan la reflexión de la muerte de Cristo al trabajo del evangelista. Como W. Wilckens²⁴ y U. Schnelle²⁵ enumeran: el testimonio del bautista (1, 36), las señales y muerte de Cristo (ver 2, 19; 11, 47-53). Estos autores subrayan el papel que ocupa la Pascua en los relatos más antiguos, e incluso en los relatos de las señales. Pero además de esto, debemos decir que Juan utiliza los términos “subir” y “levantar” para expresar el sentido de la ascensión al Cielo y de la muerte de Cristo; así, por ejemplo: “subir” en Jn 6, 62: ¿Y si vierais al Hijo del Hombre subir a donde estaba primero? Y “levantar” en Jn 3, 14; 8, 28; 12, 32.34: “Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es necesario que el Hijo del Hombre sea levantado (ὑψωθήναι).” Con esto estamos diciendo que con toda probabilidad el evangelista incorpora estos elementos a su comprensión de la muerte en cruz de Cristo.

Es comprensible, a la luz de estas reflexiones, que la redacción final del Evangelio haya querido subrayar la realidad de la encarnación y muerte del enviado. Esta acentuación posiblemente se debe a una errada comprensión de la muerte de Cristo. En el contexto semita, la muerte del enviado

²³ Cfr. Müller, “Die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu im Johannesevangelium”, 54.

²⁴ Cfr. Wilckens, *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums*, 11-25.

²⁵ Cfr. Schnelle, *Antidocetic Christology in The Gospel of John*, 170-173. El autor señala: “For John, the miracles are both compositionally and in their content the matter and the expression of his theology crucis.”

fue formulado de acuerdo con categorías funcionales. En cambio, en un ambiente cultural más helenizado y relacionado con un ambiente vinculado a la gnosis, probablemente sonaron a expresiones docetistas. Por consiguiente, no es casualidad que la figura del discípulo amado se presenta por primera vez en Jn 13, 23, y es introducida en la última cena, en 19, 25, bajo la cruz, y en 20, 1-9, corriendo a la tumba vacía. Todos estos textos están en relación con el tema de la muerte de Jesús.

La comunidad joánica reflexiona en una etapa posterior a la cristología del enviado acerca del sentido salvífico de la muerte de Cristo. Ésta es comprendida, por un lado, con ayuda del esquema de los emisarios divinos; y por otro, con ayuda de la Escritura. En este contexto, la figura del discípulo amado sirve de gozne para insertar el tema del sentido de la muerte y de la sucesión profética de la tradición joánica. La reinterpretación que realiza el redactor final expresa una corrección al modelo ascensional de entender la muerte de Cristo y la cuestión del legítimo sucesor. Este tema de la sucesión profética en el Evangelio de Juan es formulado, al menos, a través de dos figuras: el Paráclito y el discípulo amado.²⁶ Ambas cumplen roles de interpretar los acontecimientos escatológicos como lo hacía Jesús. Las dos figuras están relacionadas, pues la venida del Espíritu como don escatológico se encarna en el testigo fiel que acompaña a Jesús.

LA CRISTOLOGÍA DEL REDACTOR FINAL

En este apartado, en primer lugar, vamos a presentar algunos antecedentes acerca de la tradición del “amigo del rey”, tal como se desarrolla en fuentes judías; en segundo lugar, vamos a comparar las expresiones que presentan a Jesús como amado por el Padre y aquellos textos que mencionan al discípulo amado, con el fin de establecer el tipo de relación que existe entre estos materiales. Si los textos del discípulo amado pertenecen al último redactor, creemos que éste ha reelaborado el material referido al amor del Padre por el Hijo. En los estudios acerca del discípulo amado, tanto en el caso que representa la tradición de la comunidad joánica, como el discípulo ideal, creemos que no se acaba de comprender el papel teológico de esta figura. ¿Por qué el evangelista o el redactor final la han insertado? ¿A qué propósito responde?

²⁶ Cfr. Haenchen, *Das Johannesevangelium*, 600; Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 123.

El “amado del rey” en el judaísmo bíblico

La tradición del amado o amigo del rey se remonta a la época del pre-exilio. Durante esta fase de la historia de Israel se atestigua en diferentes textos la descripción de funciones propias de las cortes monárquicas del antiguo Oriente. La estructura monárquica contempla diversas funciones: secretarios, ministros o generales en jefe, y la existencia de amigos del rey (ver 2S 15, 37; 1R 4, 5; 1 Cro 27, 23). Estos últimos muy posiblemente fueron consejeros en lo relativo a la marcha del reino y en la realización de encargos particulares de los monarcas.

Los amigos del rey ejercen distintas funciones en la corte real. Entre ellos hay ministros, generales en jefe, servidores del monarca o simplemente amigos bien situados en la esfera del poder. Por ejemplo, en el texto de 2S 15, 37 se menciona a un “amigo de David”, para referirse a un militar en jefe; y en 1R 4, 5 se trata de un “sacerdote amigo del rey”. En otros textos pre-exílicos, como Dt 33, 10, aparece la bendición de Moisés a Benjamín expresada en términos que se relacionan con la figura del amado del rey (ver Dt 33, 10): “Y a Benjamín dijo el amado por Dios” καὶ τῷ Βενιαμιν εἶπεν ἡγαπημένος ὑπὸ κυρίου. La bendición de Moisés a la tribu de Benjamín es dada como muestra de predilección, en continuidad con la bendición de Jacob a Benjamín.

El patriarca es comprendido como un ser que otorga su bendición al amado. Esta característica la volveremos a encontrar en el cuarto Evangelio: el profeta que es amado por Dios a su vez ama con predilección a uno de sus discípulos. En relación directa con nuestro tema está sobre todo en el libro del Éxodo, en el cual se menciona a Moisés como “amigo de Dios” (Ex 33, 11): “Y hablaba Yahvé a Moisés cara a cara, como uno habla con su propio amigo” καὶ ἐλάλησεν κύριος πρὸς Μωυσῆν ἐνώπιος ἐνωπίῳ ὡς εἶ τις λαλήσει πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον; en este término se muestra la palabra ψην / φίλος, que se repetirá en el Nuevo Testamento para describir a los cristianos (ver 3Jn15).

Los textos muestran distintas facetas de esta figura. Por un lado, el amigo del rey representa un cargo político que recae en alguien que es de entera confianza del monarca y que comparte el consejo del rey en las cuestiones que atañen al gobierno del reinado. Por otra parte, el amado del rey guarda relación con la herencia que se hace acreedor el amado por pura

benevolencia del rey. Los predilectos son así vinculados a una misión que consiste en extender el dominio del rey en el tiempo.

A la vuelta del destierro, los textos de LXX Odas 7, 35; 10, 7; Dn 3, 52; Cro 20, 7 e Is 51, 2 mencionan a Abrahán como amado o amigo de Dios. “Dios nuestro, ¿no expulsaste tú a los habitantes de esta tierra delante de tu pueblo Israel, y la diste a la descendencia de tu amigo Abrahán para siempre?” LXX (Αβρααμ τῷ ἡγαπημένῳ σου). Esta visión es recogida en St 2, 23, que llama a Abrahán amigo de Dios por su fe (φίλος θεοῦ ἐκλήθη). Hacia el tiempo neotestamentario, también se denomina a Samuel como el profeta, el amado de Dios: ἡγαπημένος ὑπὸ κυρίου αὐτοῦ Σαμουηλ προφήτης κυρίου (ver Qo 46, 13).

Posteriormente, este esquema será aplicado a la corte celestial en donde Dios –como monarca– posee para su servicio a un grupo de ministros y amigos que aconsejan y realizan los decretos sobre los hombres. En las tradiciones apocalípticas posteriores al destierro encontramos este esquema aplicado a la corte celestial. Por ejemplo, lo encontramos en Za 13, 7, donde se habla de un personaje llamado “el amigo de su compañía” חֲבֵרֵי עֲדָתוֹ. En este mismo contexto, un personaje que aparece mencionado es el “otro” o “el otro ángel”. La misma denominación es mencionada en En 89, 14.17. 22 (ver Ez 9, 2) para señalar al escriba o secretario que escribe en el libro las acciones de los malos pastores, a veces entendido como Enoch (ver Jub 4, 23; 22, 25-23,7). En otros textos parece designar un ángel (ver En 87, 2; 4Q491^c).

En esta época posterior al destierro encontramos la figura de Moisés trasparenteada en los textos del deutero-Isaías, quien menciona la figura de Israel como siervo de Yahvéh. En la reflexión del deutero-Isaías aparece reiteradamente la idea que Israel es amado por Dios. Así, por ejemplo, en Is 41, 8; 44, 2 43, 3y en Os 11, 1 Israel es el siervo de Dios amado por él: σὺ δὲ Ἰσραὴλ παῖς μου Ἰακωβ ὃν ἐξελέξαμην σπέρμα Αβρααμ ὃν ἠγάπησα. También en Is 44, 2, “mi amado Israel” ἡγαπημένος Ἰσραηλ γ y en Ba 3, 37, καὶ Ἰσραηλ τῷ ἡγαπημένῳ ὑπ’ αὐτοῦ. En estos textos se revela que la amistad es referida a los profetas y siervos de Dios, y es comprendida como una relación en la cual se compromete la persona completa en un destino común. Por tanto, se trata de una comunión de vida y misión. Ambos aspectos no están desconectados el uno del otro, ni son entendidos en términos

independientes. Israel, como siervo de Dios, es amado y tiene por misión ser “luz de las naciones”.

Para concluir, podemos decir que en esta tradición se vinculan dos aspectos esenciales: por un lado, el tema de la participación en el consejo privado del rey o de Dios; y por otra, aparece en relación al concepto de envío. El amigo es el profeta, el ángel, incluso el Mesías que participa del consejo divino ante el trono celeste y que representa a Dios en su nombre. Él, como su representante en la tierra, realiza las señales escatológicas y da el mensaje de Dios. Podemos decir –en resumen– que une dos aspectos fundamentales de una sola experiencia de comunión entre el profeta y Dios, y la misión a él encomendada.

Los textos del discípulo amado

Los textos que hablan acerca del discípulo que Jesús amaba son los siguientes: Jn 13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7. 20. En otros se habla del “otro discípulo” (ver Jn 20, 3.8; 18, 15). En torno de este discípulo se formó una escuela joánica, interesada en hacer frente a las crisis que debió asumir a lo largo de su historia y por consiguiente justificar su tradición.²⁷ Algunos textos tempranos del Evangelio joánico hablan del “otro discípulo”. Diversos investigadores piensan que el discípulo amado puede ser “uno de los dos” que menciona Jn 1, 40: “Andrés, hermano de Simón Pedro, era uno de los dos que habían oído a Juan y habían seguido a Jesús.”

En otros textos joánicos se menciona otros amigos de Jesús: a Marta, María y Lázaro. Particularmente, en Jn 11, 3, se menciona el amor de Jesús por Lázaro. En Jn 11, 3 dice: “Enviaron, pues, las hermanas a decir a Jesús: Señor, el que amas está enfermo” (ὄν φιλεῖς). Es significativo este dato: Lázaro es el único amigo por quien, Jesús llora, según los evangelios (ver Jn 11, 35), de modo que los que estaban allí quedaron admirados ἴδε πῶς ἐφίλει αὐτόν (v.36): “Miren cómo lo amaba.” En este texto, la expresión de amigo es sinónimo de discípulo (a Judas, Jesús le llama “amigo” en Mt 26, 50 Ἐταίρε). La investigación ha querido encontrar en estas y otras figuras la

²⁷ Cfr. Gnllka, *Teología del Nuevo Testamento*, 326; Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* 13-21, 449-464.

identidad del discípulo amado²⁸, pero pudiera ser que él no está referido a una u otra persona sino que en principio ha sido comprendido a la luz del misterio de Cristo y de la comunidad joánica.

El testimonio del discípulo amado y el estilo “nosotros”

Tanto el Evangelio como las cartas joánicas presentan en común el uso del pronombre “nosotros” para expresar la fe de la comunidad. El prólogo de Jn 1, 14. 18 indica un paralelo entre el versículo 18, “nosotros hemos contemplado su gloria”, y el texto de Jn 21, 24: “Nosotros sabemos que su testimonio es verdadero.” En esta expresión encontramos que la confesión de “el logos se hizo carne” aparece en relación con el estilo “nosotros” que se repite en otras partes del Evangelio para referirse a la comunidad del discípulo amado. Si vamos al capítulo 21, 7, también encontramos el mismo estilo, lo cual expresa un arco significativo entre el prólogo y el epílogo.

Añadamos además que la cita de 19, 35 pertenece a este mismo estilo “nosotros” y se identifica con la tradición del discípulo amado.²⁹ El testigo de la crucifixión es quien da testimonio y cita la Escritura: “Y el que lo vio da testimonio, y su testimonio es verdadero; y él sabe que dice verdad, para que vosotros también creáis.” Esta es una glosa anónima del redactor final dirigida a la comunidad³⁰ (ver 1, 14; 20, 31), que representa una ruptura con la anterior interpretación cristológica al subrayar la realidad de la muerte de Cristo; esta interpretación está dirigida a los lectores contemporáneos del redactor. En tal glosa no se presenta la primera persona plural, pero muestra que se trata de una reinterpretación que busca subrayar –de la misma manera que la encarnación– el hecho de la muerte de Cristo.

El estilo “nosotros” representa a la tradición que en el Evangelio se identifica con la enseñanza del discípulo amado, y es común tanto al Evangelio como a la primera carta joánica. Es posible que este estilo “nosotros” sea un repaso redaccional del último redactor eclesiástico del Evangelio: “Éste es el discípulo que da testimonio de estas cosas, y escribió estas cosas; y *nosotros*

²⁸ Cfr. Sanders, “Who was the Disciple whom Jesus Loved?” 72-82; Brown, “The Dead Sea Scrolls and the New Testament”, 19-23; Johnson, “Who was the Beloved Disciple?” 157-158; Lee, “The Beloved Disciple”, 880-881.

²⁹ Cfr. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 122-123.

³⁰ Cfr. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, 469.

sabemos que su testimonio es verdadero" (ver Jn 21, 24). Este estilo se presenta en el Evangelio como el redactor eclesiástico que introduce glosas aquí y allá para expresar alguna idea acerca de la realidad de la encarnación y muerte de Cristo.

En tanto redactor eclesiástico, pretende fundar la legitimidad de la tradición del discípulo amado. Esto se puede apreciar en el cambio de escenario que se constata entre el evangelista y el último redactor. El estilo "nosotros" habla de "vosotros" en el Evangelio, para referirse a "los judíos" adversarios externos a la comunidad joánica. Pero a diferencia del Evangelio, la 1Jn no se enfrenta con los "judíos" sino con adversarios internos. Los falsos cristos han salido desde nosotros, son parte de la misma comunidad joánica que entabla una amarga disputa con "anticristos", "impostores", etc.

Con ello estamos señalando que la comunidad del discípulo amado posee un contexto eclesial y social distinto al de la cristología del enviado. En éste, eran los "judíos" los adversarios; en esta última redacción, la comunidad experimenta una crisis interna en relación a una cristología docetista, posiblemente derivada de la cristología del enviado y de dificultades en torno de la legitimidad de la sucesión profética en relación con otras comunidades cristianas. En este sentido, la comunidad del discípulo amado se considera portadora del Espíritu y transmisora autorizada de la tradición (ver Jn 3, 11; 1 Jn 1,1.).

La comunidad es mediadora del tiempo del Espíritu, precisamente porque se mantiene fiel a su tradición. Quizás este último punto sea el más significativo y característico de tal comentarista. Su escrito pretende ser una transmisión de la auténtica tradición del origen. A esto se debe su reiterada expresión "desde un comienzo". El autor se considera transmisor de la tradición de los orígenes y por eso subraya en reiteradas ocasiones la expresión ἀπ' ἀρχῆς. En esto podemos decir que responde a la misma perspectiva teológica del discípulo amado del cuarto Evangelio, quien se considera el garante de la tradición de la comunidad joánica (ver 1 Jn 1, 1; 2, 7. 13. 14).

La encarnación y muerte de Cristo

El interés de la comunidad insiste en mostrar que su tradición se basa en el testimonio del discípulo amado, de lo que ha visto y oído, es decir, que éste es el testigo fiel, que ha transmitido a la comunidad la verdad. Para la escuela

joánica importa representarlo como testigo confiable. Se repite en esto el mismo esquema del enviado, es decir, aquel que estaba en el seno del Padre y se revela a los hombres. De igual manera, la función de testimoniar del discípulo amado expresa la misma función profética de los emisarios divinos, es decir, testimoniar la vida divina. Por consiguiente, el discípulo amado da testimonio del origen y muerte del Maestro y pone por escrito estos hechos (ver Jn 21, 24-25).

La cristología de la pre-existencia se presenta *corregida* en Jn 1, 14 y en 1Jn 1, 1-4 como una fe en la presencia real del Logos en la historia; la expresión de Jn 1, 14. 16 debe ser considerada en el mismo contexto que la del prólogo de 1Jn y Jn 20, 27 en donde se subraya “lo que han palpado nuestras manos” como un dato de la realidad de la encarnación y de la muerte llevada a cabo por el Hijo de Dios. Los textos de 1, 14; 13, 35; y 20, 19-29 pretenden reaccionar a una lectura docetista de la cristología del enviado. En éstos aparece relacionado el tema de dar testimonio de la realidad de la encarnación y muerte del Hijo y la integración de esta última en el envío del Hijo del Hombre.

El discípulo amado tiene como misión testimoniar aquella vida que ha experimentado con el Hijo (1Jn 1, 1):

Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y *palparon nuestras manos* tocante al Verbo de vida² –la vida fue manifestada, y la hemos visto; y testificamos y anunciamos a vosotros la vida eterna que estaba con el Padre y nos fue manifestada–,³ lo que hemos visto y oído lo anunciamos también a vosotros, para que vosotros también tengáis comunión con nosotros. Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo.⁴ Estas cosas escribimos nosotros para que nuestro gozo sea completo.

Autores como J. Painter han afirmado con razón que “el verbo se hizo carne” es una adición del evangelista.³¹ Esta reinterpretación que realiza la comunidad a la cristología que circula en la comunidad cristiana expresa una interpretación que profundiza la comprensión del envío de Cristo. A nuestro juicio, es muy posible que este versículo represente un punto de llegada de la cristología joánica del enviado, y muestre una glosa del evangelista o de un redactor posterior.³² Si ponemos en paralelo el versículo

³¹ Cfr. Painter, “Christology and the History of the Johannine Community in the Prologue of the Fourth Gospel”, 468.

³² Cfr. Painter, “The Opponents in 1John”, 65.

14 con el prólogo de 1Jn 1, 1-4, tenemos un arco semántico que se vincula a través del estilo “nosotros”, común tanto al prólogo de Jn como a 1Jn, en donde se presenta el misterio de la encarnación y muerte de manera semejante y a su vez refleja *un crecimiento en la comprensión* de este dato del Evangelio.

Esta nueva comprensión no apunta a una elaboración dogmática-metafísica sino a una verificación ética, e indica que el “envío del Hijo” no expresa la contemplación de un ser divino que se pasea sobre la historia humana manifestando su gloria, sino como *criterio hermenéutico en la verificación de la fe mediante la ética del amor al hermano*. Los textos ya mencionados de 1,4s; 19, 34; 20, 24 deben ser vistos en esta línea de reinterpretación.³³ La muerte de Cristo es real; por consiguiente, el amor al hermano debe ser real. La formulación se mueve en un plano que va desde la cristología a la ética.

Este dato es significativo porque nos muestra que uno de los aspectos fundamentales de la ruptura de la comunidad joánica con el entorno judío y cristiano fue la consecuencia ética de la cristología. Tanto la realidad de la encarnación como la de la muerte del enviado se constituyen en clave hermenéutica para la verdadera fe (ver 1Jn 4, 2; 5, 5). Es paradójico que haya sido una comunidad sospechosa de carismática y heterodoxa la que señalara este criterio de verificación para la fe cristiana. La realidad de la muerte de Cristo³⁴ expresó una nueva manera, una clave hermenéutica para entender el amor y el conocimiento de Dios.

La sucesión profética

El papel que ha ocupado la profecía en la primitiva Iglesia está acreditada en muchos pasajes del Nuevo Testamento e incluso en los últimos escritos de éste (ver Ap 1,1; 1Tm 1, 15; 3, 1; 4, 9; 2Tm 2, 11; Tt 1,9; 3, 8; Ap 21, 5; 22, 6 y de manera particular 2P 1, 20). Del mismo modo, diversos autores han enfatizado en que es necesario ver el Evangelio de Juan en el contexto de la primitiva profecía cristiana.³⁵ A la luz de nuestra reflexión podemos señalar que la cristología joánica del redactor final da la razón al planteamiento de

³³ Cfr. Thyen, *Entwicklungen*, 277.

³⁴ Cfr. Grassi, “The Role of Jesus’ Mother in John’s Gospel”, 74.

³⁵ Cfr. Käsemann, *The Testament of Jesus*, 38; Boring, *The Continuing Voice of Jesus*, 77-79.

Käsemann³⁶, en cuanto a que la sucesión profética representada por el discípulo amado pone de relieve la diferencia en el modo de comprender el papel de la profecía dentro de la constitución de la primera Iglesia.

Bultmann no ha sabido ver esta cuestión debido a que para la gnosis no existe el tema de la sucesión profética. En cambio, en la apocalíptica judía y en Qumrán sí existe, como ya lo hemos señalado. Este tema aparece en relación con el tiempo que media entre la venida de Cristo y la Parusía, en Jn 21, 17: “Jesús le dijo: Si quiero que él quede hasta que yo vuelva, ¿qué a ti? Sígueme tú.” La preocupación de la comunidad joánica por la Parusía está latente en el Evangelio. Entre el tiempo de Jesús y la Parusía, la comunidad joánica experimenta la presencia del Paráclito y es conducida probablemente por figuras proféticas como el discípulo amado.³⁷

El esquema temporal precursor-sucesor responde a la mentalidad judía para pensar el tiempo escatológico. Este esquema consiste en la creencia de que el regreso o la sucesión de figuras emblemáticas como Moisés, Elías o Melquisedec da continuidad a la era escatológica. Josué y Eliseo son sucesores que poseen el espíritu de su maestro, quien les otorga el poder de realizar los mismos signos e incluso mayores que los del mismo antecesor (ver Jn 1, 23-33. 50; 5, 20; 14, 12). En el Evangelio, ambos lenguajes pertenecen al último redactor. El evangelista habla tanto del “regreso” del Hijo del Hombre, como del “discípulo amado”.

La repetición de características de Jesús y del discípulo amado que hemos detallado más arriba expresa esta convicción que da continuidad al tiempo escatológico. La venida del Paráclito y la sucesión del discípulo amado expresa que la comunidad vive el tiempo del Espíritu. La presencia del discípulo amado en diversos momentos de la vida del Maestro, en el comienzo, durante el ministerio y bajo la cruz, está asociado a la idea del testimonio verdadero y por consiguiente a la idea de la sucesión profética.³⁸ De acuerdo con la idea de los emisarios divinos, el discípulo que permanece con el Maestro hasta la muerte recibe el don del Espíritu.

³⁶ Cfr. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen 1-2 Band*, 153.

³⁷ Cfr. Boring, *The Continuing Voice of Jesus*, 78.

³⁸ Cfr. Betz, “Kann denn aus Nazareth etwas Gutes Kommen”, 390. Betz demuestra que este conocimiento intuitivo del Mesías no se relaciona con la cristología del *Theios aner* que Becker postula, sino que más bien responde a tradiciones apocalípticas judías, tal como aparece en 4Qmess ar; Boring, *The Continuing Voice of Jesus*, 78.

Por consiguiente, el *discípulo amado* es una figura escatológica que viene a complementar la preocupación del evangelista, que pone el acento particularmente en el principio y en la cuestión del origen.³⁹ En resumen, creemos que es posible pensar que el redactor final ha expresado mediante la figura del discípulo amado la sucesión profética del Espíritu en la Iglesia posterior a la muerte de Cristo. La comunidad del discípulo amado vio la historia después de la muerte de Cristo como el tiempo del Espíritu Paráclito que revela la verdad completa y que es guiada proféticamente por el discípulo amado.

La prioridad del discípulo amado y su función profética

En el capítulo 21 la figura del discípulo amado es contrastada con las de Pedro y Judas (ver Jn 13, 1s; 20, 1-10).⁴⁰ Al margen de la identidad del discípulo amado, un aspecto que no ha pasado desapercibido en la investigación joánica consiste en que la figura de Pedro –en los capítulos del 1-20– es opacada por la figura del otro discípulo. Así, por ejemplo, en el relato de Jn 18, 15 se habla del “otro” discípulo: “Seguían a Jesús Simón Pedro y otro discípulo. Este discípulo era conocido del sumo sacerdote, y entró con Jesús al patio del sumo sacerdote.” Con esto subraya el papel protagónico del discípulo amado. De la misma manera, en el texto de Jn 13, 23-25, este discípulo es quien tiene derechos que otros no tienen, como el de preguntar al Maestro.

En el Jn 20, 1-10, tanto Pedro como el discípulo amado corren a la sepultura. Es posible que el llegar a la fe pascual exprese una prioridad del discípulo amado sobre Pedro: “Salieron Pedro y el otro discípulo y fueron al sepulcro. ⁴Corrían los dos juntos, pero el otro discípulo *corrió más aprisa*

³⁹ Cfr. Betz, *Der Paraklet*, 127-137. Algunos autores han buscado comprender la figura del Paráclito con base en el modelo del “regreso” de Elías. O. Betz aplica el modelo de la sucesión (*aufeinanderfolge*) para explicar la venida del Paráclito en el Evangelio de Juan; no obstante, aplica al texto de Dt 18, 15.18 para referirlo al Paráclito. Éste sería el sucesor de Jesús. Hay que notar que el tema del regreso y de la sucesión, aunque son distintos, están relacionados en la historia judía: Moisés-Josué, Elías-Eliseo son pares en quienes se cumple que el sucesor tiene el espíritu de su Maestro; pero a la vez es distinto, pues como ocurre en el caso de Eliseo, tiene el doble del Espíritu de su Maestro. En este contexto, una pareja paradigmática la constituyen Moisés y Elías, de los que se espera su regreso al final de los tiempos. Cfr. Bühner, *Der Gesandte un sein Weg im 4 Evangelium*, 250-256.

⁴⁰ Cfr. Roloff, *Der Johanneische Lieblingsjünger*, 130; Gnllka, *Teología del Nuevo Testamento*, 324; Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, 470.

que Pedro y *llegó primero al sepulcro... y vio, y creyó.*” Es significativo el contraste que muestra Jn 21, 20, que expresa otra postura, aunque el redactor conoce la tradición acerca del discípulo amado. Es Pedro quien pregunta: “Volviéndose Pedro, vio que los seguía el discípulo a quien amaba Jesús, el mismo que en la cena se había recostado al lado de él y le había dicho: “Señor, ¿quién es el que te ha de entregar?”

Este aspecto expresa el derecho a la confidencia, a la revelación de un secreto. Tal dato refleja una verdadera prioridad del discípulo amado sobre Pedro, en los capítulos 1-20. Pero dicha prioridad está relacionada con una función que cumple esta figura durante el tiempo escatológico, similar a la que encontramos en movimientos como los de Qumrán. Esta función de mediación entre Pedro y Jesús que realiza el discípulo amado expresa que éste es el hermeneuta escatológico de Cristo, con autoridad ante los demás discípulos. Debemos hacer notar que –de acuerdo con Jn 21, 20– es muy probable que la comunidad joánica *integrara* la figura de Pedro dentro de los que preguntaron al Maestro, como un esfuerzo por entrar en diálogo con la gran Iglesia.

En relación con Judas, podemos añadir algo acerca de la semejanza que encuentra J. Roloff entre el Maestro de Justicia y el discípulo amado. Ambos líderes revelan a la comunidad a los traidores que han salido de entre ellos (1QpHab). En Jn 13, 23-25, el discípulo amado revela la identidad del que traiciona: expone el significado salvífico de los hechos, esto es, muestra una realidad escatológica.

En tal sentido, como ha sido señalado, el discípulo amado representa la misma *función de intérprete escatológico* que –como Jesús– juzga las intenciones y hechos humanos. Igual que el profeta escatológico y el Maestro de Justicia, identifica escatológicamente las realidades humanas. Podemos añadir a esto la actitud del evangelista ante Judas (ver Jn 6, 70-71; 12, 6), al permitirse calificarlo duramente, “no porque se preocupara por los pobres, sino porque era ladrón y, teniendo la bolsa, sustraía de lo que se echaba en ella”. Este comentario es propio del cuarto Evangelio y no aparece en los sinópticos; refleja que el Evangelio está interesado en realizar un contraste entre los discípulos y el discípulo amado.

Si estamos en la dirección correcta, este contraste entre el discípulo amado, Pedro y Judas, está en correspondencia con el que subraya el evan-

gelista en Jn 3, 13, en relación con los otros emisarios divinos. El redactor final establece una prioridad frente a Pedro, porque quiere subrayar una función del discípulo amado en relación con los otros apóstoles. Es significativo a este respecto que en el Evangelio de Juan no aparece la palabra apóstol, ni diácono; tampoco ninguna categoría que exprese una función eclesial, como en los sinópticos. Jesús llama “discípulos” a los Doce, pero todavía más: en otros casos utiliza la expresión “amigos”, φίλους (ver Jn 15, 8.15; 3 Jn 15).

Este detalle refleja, a juicio de algunos autores, “una actitud crítica frente a la iglesia de su tiempo”.⁴¹ En este sentido, el Evangelio de Juan y el discípulo amado expresan que la categoría eclesiológica fundamental es el testimonio/sacramento del Padre. Ser misionero y ser la presencia real del Padre expresa una y misma cosa. La sucesión estaba fundada no en la función eclesial –como en la eclesiología paulina– sino que se subraya al “discípulo” y la figura del discípulo amado y “la koinonia” entre los hermanos. Esto se debe a un dato básico que es necesario recordar: no existió un único modelo eclesiológico en el cristianismo primitivo y cada cristología tiene anexo su propia eclesiología.

El liderazgo de Pedro y del discípulo amado: una solución de consenso

El capítulo 21 probablemente es una añadido al resto del Evangelio⁴², realizado por el anciano (v. 5). De acuerdo con ello, posiblemente en este capítulo, el anciano que es identificado como redactor final piensa que el discípulo amado es quien escribió el Evangelio, de acuerdo con 19, 35, y pretende conjugar la figura del discípulo amado con la figura de Pedro, que representa a la gran Iglesia. Este capítulo reconoce la legitimidad de la tradición de la comunidad del discípulo amado, pero a su vez reconoce el papel de Pedro en la Iglesia.

En la actual investigación se sostiene que aquí confluyen dos tradiciones respecto del liderazgo de la Iglesia; una de origen joánico, que podríamos llamar profética, en la cual el discípulo amado es el legítimo sucesor; y una segunda, perteneciente a otras tradiciones eclesiales, como

⁴¹ Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, 467.

⁴² Cullmann, *The Johannine Circle*, 71; Barret, *El Evangelio según San Juan*, 180ss.

las que nos presentan las cartas pastorales, en la que aparecen Pedro, Pablo, los apóstoles, los presbíteros y los diáconos como líderes de la Iglesia. Es importante notar que en este relato la comunidad acepta el liderazgo de Pedro, pero éste entra por el camino del discípulo amado; es decir, Pedro reanuda el camino del discípulo que acompaña a su Maestro hasta la cruz (v. 18). No es casualidad la repetición del llamado a seguirlo: “Simón Hijo de Jonás” (ver 1, 42; 21, 15-17).

El Evangelio de Juan muestra un tipo de eclesiología en donde se reconoce la sucesión profética del discípulo amado, quien es considerado como representante de Jesús. En la otra, *el Pedro convertido* es reconocido como principio de la Iglesia con derecho a preguntar al Maestro. Por consiguiente, podríamos decir que la figura de Pedro es comprendida desde la perspectiva del discípulo amado. Pedro es martirizado y muere dando testimonio de su Maestro. El relato de Jn 21 busca conciliar ambas lecturas, intentando legitimar e integrar la comunidad joánica en la gran Iglesia, del que fue testigo en la crucifixión y en el sepulcro.

CONCLUSIONES

El artículo ha presentado, en primer lugar, la cristología del enviado, que está fundada en el esquema de los emisarios divinos existente en ambientes heterodoxos judíos. La tradición del “amado del rey” pertenece al mismo esquema de los emisarios divinos. A partir de esto, hemos presentado la figura del discípulo amado como una elaboración teológica del último redactor, para enfatizar algunos aspectos cristológicos y eclesiológicos que él considera fundamentales.

De acuerdo al esquema de los emisarios, la cristología del enviado presupone el regreso del Hijo al Padre, pero no contempla la muerte del enviado. Este aspecto es elaborado por el evangelista en la figura del Hijo del Hombre. La muerte de Cristo es desarrollada desde la tradición de los emisarios divinos, que –como hemos expuesto– está inspirada en creencia del profeta escatológico (ver Dt 18, 15. 18; Mt 3, 23; Is 61, 1-2). En el último redactor, esta relectura subraya y enfatiza, en primer lugar, la realidad de la muerte de Cristo mediante el uso de glosas, del estilo “nosotros” y de la presencia del discípulo amado.

El uso de expresiones “lo que hemos visto y oído, lo que palparon nuestras manos” quiere poner de relieve –mediante el testimonio– que la

experiencia cristiana de la comunidad joánica está fundada en una experiencia real. El énfasis que refleja esta interpretación expresa una reacción a la cristología del enviado, pero creemos que está causada por el cambio cultural, al situarse en otro contexto, en donde las antiguas categorías funcionales del mundo semita se hacen inadecuadas y se necesita subrayar la realidad de la manifestación del Hijo. Además, muy posiblemente esta reflexión del redactor final está contextualizada por la división interna y por la amenaza de una lectura docetista del Evangelio realizada por cristianos que pertenecen a la misma comunidad.

En segundo lugar, la muerte de Cristo ayuda a desarrollar el tema de la sucesión profética que experimenta la comunidad joánica. La figura del discípulo amado es ubicada en un lugar privilegiado frente a los otros discípulos; es el "discípulo ideal", que continúa en él las características que el resto del Evangelio atribuye al amado del Padre. Estas mismas características se repiten entre Jesús y el discípulo amado. De manera fundamental, el discípulo amado es quien acompaña a Jesús en su muerte y glorificación, y fundamenta con esto la sucesión profética del discípulo amado. Esta misma participación en la muerte del Maestro expresa que el tiempo posterior a la muerte de Cristo es el tiempo escatológico del Espíritu que continúa la obra de Cristo, en donde el discípulo amado ejerce una función profético-escatológica.

BIBLIOGRAFÍA

- Barret, Charles. *El Evangelio según San Juan*. Madrid: Cristiandad, 2003.
- Betz, Otto. *Der Paraklet. Fürsprecher im Häretischen Spätjudentum, im Johannes-evangelium und in Neu Gefundenen Gnostische Schriften*. Leiden/Köln: E. J. Brill, 1963.
- _____. "Kann denn aus Nazareth etwas Gutes Kommen." Im *Jesus der messias Israels. Aufsätze zur biblische Theologie, herausgegeben*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1987.
- Borgen, Peder. "Some Jewish Exegetical Traditions as Background." In *L'Évangile de Jean. Sources, redaction, théologie*, edited by M. de Jonge, 243-58. Louvain: Leuven University Press, 1977.

- Boring, M. Eugene. *The Continuing Voice of Jesus. Christian Prophecy and the Gospel Tradition*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1991.
- Brown, Raymon. "The Dead Sea Scrolls and the New Testament." ET 68 (1966-1967): 19-23.
- _____. *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología joánica*. Salamanca: Sígueme, 1991.
- Bühner, Jan.-A. *Der Gesandte un sein Weg im 4 Evangelium*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1977.
- Cullmann, Oscar. *The Johannine Circle, its Place in Judaism, among the Disciples of Jesus and in Early Christianity*. London: SCM Press, 1976.
- Conzelmann, Hans. *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.
- Culpepper, R. Alan. *Anatomy of the Fourth Gospel*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- Davies, W. "Aspects of the Jewish Background of the Gospel of John." In *Exploring the Gospel of John*, edited by R. Alan Culpepper. Kentucky: Westminster Press, 1996.
- Foussum, Jarl. *The Name of God and the Angel of the Lord*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1985.
- Glasson, Thomas. Francis. *Moses in the Fourth Gospel*. London: SCM Press, 1963.
- Gnilka, Joachim. *Teología del Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta, 1998.
- Grassi, Joseph. "The Role of Jesus' Mother in John's Gospel. A Reappraisal." CBQ 48 (1986): 67-80.
- Haenchen, Ernst. *Das Johannesevangelium. Ein Kommentar*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1980.
- _____. "The Fourth Gospel in Recent Study." ET 81(1969-1970): 68-72.
- Hahn, Ferdinand. *Christologische Hoheitstitel*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- Johnson Lewis. "Who was the Beloved Disciple?" ET 77 (1965-1966): 157-158.

- Käsemann, Ernst. *The Testament of Jesus*. Philadelphia: Fortress Press, 1968.
- _____. *Exegetische Versuche und Besinnungen 1-2 Band*. Göttingen: Vandenkoeck&Ruprecht, 1970.
- Lee, G. M. "The Beloved Disciple. A Reply." ET 77 (1965-1966): 879-881.
- Lindars, Barnabas. "The Composition of John XX." NTS 7 (1960) 1: 142-147.
- Lorenzen, Thowald. *Der Lieblingjünger im Johannesevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Studie*. Stuttgart: KBW Verlag, 1971.
- Marinus de Jonge. "Christology, Controversy and Community in the Gospel of John." In *Christology, Controversy and Community. New Testament Essays in Honour of David R. Catchpole*, edited by David G Horrel and Ch. M. Tuckett, 209-229. Leiden: Brill, 2000.
- Martyn, John Louis. *The History and Theology in the Fourth Gospel*. AbingdonNashville: Parthenon Press, 1979.
- Martyn, J. Luis. *The Gospel of John in Christian History. Essays for Interpreters*. Oregon: Wipf &Stock Publishers, 1978.
- Meeks, Wayne. *The Prophet-King. Moses traditions and the Johannine Christology*. Leiden: E.J. Brill, 1967.
- Müller, Ulrich. "Die Bedeutung des Kreuzestodes jesu im Johannesevangelium." Kerygma und Dogma 21 (1975): 49-71.
- Neiryneck, Frans. "John 21." NTS 36 (1990): 321-36.
- Painter, John. "Christology and the History of the Johannine Community in the Prologue of the Fourth Gospel." NTS 30 (1984): 460-474.
- _____. "The Opponents in 1John." NTS 32(1986): 48-71.
- _____. "The Point of John's Christology, Conflict and Community in John." In *Christology, Controversy and Community. New Testament Essays in Honour of David R. Catchpole*, edited by David G. Horrel. and Ch. M. Tuckett, 231-252. Leiden: Brill, 2000.
- Pokorny, Petr. *The Genesis of Christology. Foundations for a Theology of the New Testament*. Edinburgh: T&T Clark, 1985.
- Rad, Gerard von. *Teología del Antiguo Testamento II*. Salamanca: Sígueme 1982.

- Robinson, James. A.T. "The Relation of the Prologue to the Gospel of St. John." NT 9 (1963): 120-129.
- Roloff, Jünger. "Der Johanneische Lieblingsjünger und der Lehrer der Gerechtigkeit." NTS XV (1968-1969): 129-51.
- Sanders, Joseph. "Who was the Disciple whom Jesus Loved?" In *Studies in the Fourth Gospel*, edited by F. L. Cross, 72-82. London: A.R. Mowbray & Co. Limited, 1957.
- Schillebeeckx, Edward. *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*. Madrid: Cristiandad, 1982.
- Schnackenburg, Rudolf. *Das Johannesevangelium 13-21*. Freiburg: Herder, 1975.
- Schnelle, Udo. *Antidocetic Christology in The Gospel of John*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Stählin, Gustav. "φίλος." In GLNT XIV, edited by G. Kittel and G. Friedrich, 1218-1263. Brescia: Paideia, 1984.
- Strecker, George. *Theology of the New Testament*. Louisville, Westminster: John Knox Press, 2000.
- Thyen, Hartwig. "Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21 und Lieblingsjünger texte des Evangeliums." Im *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, Théologie*, ed. Marinus de Jonge, 259-299. Leuven: University Press, 1987.
- VanderKam, James. *The Dead Sea Scrolls. After Forty Years*. Washington: Biblical Archaeology Society, 1991.
- Vielhauer Philip. *Historia de la literatura cristiana primitiva*. Salamanca: Sígueme, 1981.
- Wilckens, Ulrich. *Resurrection*. Atlanta: John Knox Press, 1978.
- Wilckens, Wilhelm. *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums*. Zollikon: Evangelischer Verlag AG 1958.

