

## Capítulo 4

# San Juan

### *El discípulo amado subvierte el literalismo y la ley*

## Bosquejo

### **1:1-18 Prólogo: "El Verbo se hizo carne": espiritualidad y sexualidad**

#### **1:19 - 12:50 El Libro de las señales: potenciar a los débiles y marginados**

- 1:19-34 Juan el Bautista, el precursor, y Jesús: las nuevas masculinidades
- 1:35-51 Los primeros discípulos: la formación de una comunidad contracultural
- 2:1 11 **Primera señal:** una familia patriarcal pobre y el vino nuevo de Jesús
- 2:12-22 Una segunda institución opresiva: Jesús purifica el templo
- 2:23-3:21 Cómo entrar en la "familia" ficticia de Jesús: nacimiento espiritual
- 3:22-36 Último testimonio de Juan el Bautista: la ira de Dios ya presente
- 4:1-42 Liderazgo en la nueva comunidad: una samaritana divorciada
- 4:43-52 **Segunda señal:** Jesús sana al hijo de un oficial → Lc 7:1-10; Mt 8:5-1
- 5:1-47 **Tercera señal:** Curación de un paralítico
- 6:1-15, 22-71 **Cuarta señal:** Comida para cinco mil pobres y hambrientos
  - (1) **YO SOY EL PAN DE VIDA**, 6:35
- 6:16-21 **Quinta señal:** Jesús camina sobre el mar
- 7:1-52 Jesús en la fiesta de los Tabernáculos (1)
- [7:52-8:11 Adición posterior: Jesús libera a una mujer adúltera]
- 8:12-29 Jesús en la fiesta de los Tabernáculos (2)
  - (2) **YO SOY LA LUZ DEL MUNDO**, 8:12
- 9:1-41 **Sexta señal:** Jesús da vista a un mendigo nacido ciego
- 10:1-21 Jesús, un pastor que tiene "otras ovejas" (gentiles impuros)
  - (3) **YO SOY LA PUERTA**, 10:7, 9
  - (4) **YO SOY EL BUEN PASTOR**, 10:11, 14
- 10:22-42 Fiesta de la Dedicación
- 11:1-54 **Séptima señal:** Jesús levanta a Lázaro de los muertos
  - (5) **YO SOY LA RESURRECCIÓN Y LA VIDA**, 11:25
- 11:55-12:50 Fin del ministerio público: un grano de trigo que muere...

**13:1 - 17:26 Jesús prepara a su nueva comunidad para la venida del Espíritu**

- 13:1-20 Liderazgo ejemplar: Jesús lava los pies de sus discípulos
- 13:21-30 Amor ejemplar (*el discípulo amado, 1*) y traición (Judas)
- 13:31-35 Un nuevo mandamiento: "Amen como yo los amo"
- 13:36-38 Jesús predice cómo Pedro (casado) lo negará
- 14:1-14 Jesús partirá, para preparar el camino al Padre
  - (6) *YO SOY EL CAMINO, LA VERDAD Y LA VIDA*, 14:6
- 14:15-31 Jesús promete enviar al Espíritu Santo para potenciar la comunidad
- 15:1-17 La nueva comunidad, una vid con ramas fructíferas
  - (7) *YO SOY LA VID VERDADERA*, 15:1-5
- 15:18-16:4a Cómo el mundo odiará y oprimirá a la nueva comunidad
- 16:4b-15 La obra del Espíritu Santo: "abogado-defensor" de los oprimidos
- 16:16-33 Jesús promete regresar pronto después de su muerte
- 17:1-26 Jesús intercede por sí mismo y por la nueva comunidad

**18:1 - 20:31 Juicios opresivos, muerte violenta –¡Y RESURRECCIÓN!**

- 18:1-11 La traición y el prendimiento de Jesús
- 18:12-27 Proceso religioso-político ante Anás y Caifás
- 18:15-18, 25-27 Las tres negaciones de Pedro
- 18:28-19:16a Proceso político-religioso ante Pilato
- 19:16b-37 Vergüenza y violencia de la crucifixión
  - 19:25-27 "He aquí tu hijo... tu madre", *el discípulo amado (2)*
- 19:38-42 Sepultura: valiente pero tardía solidaridad de dos amigos ricos
- 20:1-31 Vindicación divina: la gloriosa resurrección de Jesús
  - 1-10 La fe paradigmática *del discípulo amado (3)*
  - 11-18 Primera aparición de Jesús: a María de Magdala,
  - 19-29 Apariciones de Jesús a sus otros discípulos, *el discípulo amado, (4)*
  - 30-31 El propósito de Juan: potenciar a la comunidad para dar testimonio

**21:1-25 Epílogo: La restauración de Pedro, la longevidad del *discípulo amado (5)***

## Comentario

Sobre el Evangelio de San Juan, el primer testimonio explícito es el de San Ireneo, hacia el 180 d.C.: "Luego Juan, el discípulo del Señor, el mismo que reposó en su pecho, publicó también el Evangelio durante su estancia en Éfeso". Aunque no fueran escritas por el apóstol mismo, según la mayoría de los expertos hoy, el Evangelio reflejaría las enseñanzas de Juan transcritas después de su muerte (ca. 90 d.C.), por un discípulo suyo. La identificación del discípulo amado con Juan, hijo de Zebedeo, es frecuentemente cuestionada por la erudición moderna, pero sigue siendo la hipótesis preferible en cuanto a la fuente de autoridad tras el cuarto Evangelio (ver Nota abajo).

**1. Vida abundante para los pobres, los débiles y los discapacitados.** Aún más que las Cartas de Juan, el Evangelio sería notablemente deficiente en cuanto a un contenido "ético" específico. Jesús revela únicamente que él es el revelador (Rudolf Bultmann), y exige un *amor* que obedezca a su *mandamiento*: "*ámense* los unos a los otros" (otra aparente tautología). En este Evangelio, Jesús manda amar solamente a los hermanos y las hermanas dentro de la nueva comunidad; no un amor general al prójimo y mucho menos al enemigo (cp. Mateo 5, Lucas 6 y Romanos 12). Además de las siete señales y la crucifixión, la ilustración más concreta que el Evangelio nos da de este amor es el lavatorio de los pies (13:1-20).

Las cuatro referencias a los pobres-mendicantes (griego *ptochós*; Juan 12:5-6, 8; 13:29) "siempre presentes" no parecen demostrar una gran preocupación por ellos. Por lo tanto, los investigadores joánicos del primer mundo se concentraron en otras áreas y generalmente ignoraron los significativos aportes de José P. Miranda (1972/77), Frederick Herzog (1972), Hugo Zorilla (1980; 1988), los estudios feministas/mujeristas, afroamericanos y *queer* (de minorías sexuales). Sin embargo, una minoría creciente de teólogos interpreta los escritos joánicos como representantes de una perspectiva única y radical. Al oponerse a la tradicional "feudalización" del reino de Dios en los sinópticos, ellos también rechazan en los escritos joánicos la "platonización" de la vida eterna y abundante.

En el prólogo de su Evangelio, Juan dice que el Verbo se hizo "*carne*" (1:14), es decir "humanidad" en el sentido genérico, no explícitamente "varón". Además, si Juan 1:14 no es una designación explícita de la opción por una humanidad que es intrínsecamente pobre, al menos apunta a caracterizar la *debilidad* humana ("la carne es débil", 6:63), cuya mayor expresión es la debilidad en la esfera económica; es decir, la pobreza. El desamparo y la marginación del Verbo encarnado ("los suyos no lo recibieron", 1:11; cp. 1:46; una falta de hospitalidad; ver Sodoma) es otro tema joánico que expresa la dolorosa dimensión de la pobreza. Aunque es enfatizada la persecución y la excomunión como experiencias formativas dominantes en la historia de las comunidades joánicas, pocos toman en cuenta las mortales privaciones económicas y la violencia que acompañan tal persecución.

Como en los sinópticos, las milagrosas curaciones de Jesús generalmente afectan a los pobres y discapacitados (ciego y "mendigo", 9:8; parálítico, 5:1-13) y a los débiles ("hijo", 4:43-54). Juan 5:3 no menciona solamente a parálíticos, sino también a débiles / enfermos, ciegos y cojos. Casos similares son los milagros de provisión (2:1-11, vino; 6:1-15, pan). En el relato de Juan, la ubicación previa de la purificación del templo (al principio, 2:13-22, siguiendo a la provisión de vino para una familia obviamente pobre), demuestra lo prominente de la crítica de Juan a la oligarquía judía opresora: "Es precisamente en el templo donde Jesús opta por los marginados: los enfermos, los pobres, los publicanos, las mujeres, los niños, los extranjeros..." (Zorrilla 1988:71).

Mientras que los evangelios sinópticos refieren al *reino de Dios*, Juan prefiere hablar de la *vida* (eterna). Este cambio debe entenderse de modo dialéctico y político (Barrett 1972), en un contexto de excomunión, persecución y violencia. Las interpretaciones tradicionales (platonizantes) de Juan distorsionan radicalmente su sentido original y tratan de eludir la agudeza de su polémica. La "vida en abundancia" ofrecida en Juan (10:10) invalida los extremos de la "teología pentecostal-carismática de la prosperidad"

## Capítulo 4

(no dialéctica), pero tampoco está limitada a una esfera platónicamente espiritualizada o inmaterial (cp. 3 Juan 2). Miranda (1977, siguiendo a Rudolf Bultmann), pudo haberse equivocado al sucumbir a la eliminación de la escatología futurista. Pero acertó al delinear el carácter radical de la perspectiva joánica sobre los pobres, la justicia, la injusticia / opresión (*'adikía*, 1 Juan 1:9; 5:17), el amor de sacrificio (solidaridad) y la vida.

En síntesis, cuando señala la persecución, opresión y violencia sufrida por las comunidades, el Evangelio de Juan esboza las causas de la pobreza. 1 Juan apunta explícitamente a la pobreza comúnmente resultante (3:17, "necesidad"; cp. 3 Juan 5-8), y a la respuesta apropiada del *ágápe*-amor en el contexto de las comunidades cristianas caracterizadas por el compartir-*koinonía*. El amor en Juan es por los desposeídos, los pobres, los necesitados (Miranda 1977:95). Al igual que en Mateo (27:57-60), el rico José de Arimatea, junto con Nicodemo, es presentado al final del Evangelio, como paradigma de los "pobres de espíritu" que se solidarizan con los oprimidos y perseguidos (Juan 19:38-42).

Como en nuestras tradiciones más antiguas de la enseñanza de Jesús (→ Marcos y Q; ver también Pablo, →1 Tesalonicenses), los términos de justicia (*dik-*) son notablemente raros en Juan (un total de seis veces). "Justicia" (*dikaíosune*) aparece sólo dos veces en un contexto (16:8,10) donde algunos concluyen que el sentido es irónico (ver Marcos 2:17, "Yo no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores"). Sin embargo, probablemente se refiere a la vindicación de Jesús (la justicia liberadora de Dios manifestada en la resurrección y ascensión), en contraste con el pecado y la violencia del mundo. Se usa "opresión" (*'adikía*) sólo una vez (7:18, con referencia a la inocencia de Jesús en cuanto al fraude y la deshonestidad; cp. 1 Juan 1:9; 5:19; → Apocalipsis). Jesús exhorta a la muchedumbre a que "Dejen de juzgar por las apariencias pero expresen la justicia liberadora [por los oprimidos] en sus juicios" (Juan 7:24, *dikaían krísan*, juicios justos). Insiste en que sus juicios ejemplifican tal justicia (5:30). Y en su oración Jesús se dirige a Dios, caracterizado por la justicia liberadora (17:25), en contraste con el mundo que no "conoce" a Dios (conocer a Dios es practicar la justicia liberadora, Jeremías 22:16).

La escasez de referencias a la opresión y a la justicia liberadora en Juan, en comparación con el Apocalipsis, sería debido al género apocalíptico de este último, en lugar de ser un resultado de diversos autores o fechas. En el contexto de una comunidad excomulgada y perseguida, el Evangelio de Juan se enfoca más en las amenazas de la marginalización, persecución y violencia, que en la pobreza económica como tal. Su teología, arraigada en el paradigma del Éxodo de la Biblia hebrea, desarrolla más la vida abundante ofrecida y experimentada en la nueva comunidad inclusiva de los discípulos y amigos / amigas de Jesús (→ 3 Juan; cp. "reino de Dios" en los Evangelios sinópticos).

**2. Para las mujeres y las minorías sexuales: una comunidad de amigos y amigas.** También oprimidas, perseguidas y marginadas, las minorías sexuales y las mujeres son tratadas en Juan con un interés y honor especial. Retrata a cinco mujeres: María, viuda, madre de Jesús; la mujer samaritana; las hermanas María y Marta; y María Magdalena, cada una representando algún tipo de minoría sexual. María, la esposa de Cleofas (19:25), está incluida entre las mujeres junto a la cruz pero desconocida en otras circunstancias (cp. la esposa de Pilatos en Mateo 27:19 y Jairo con su esposa en Marcos 5:40; sobre la adúltera en 7:53-8:11, ver sección 5 y el bosquejo). El "secreto mesiánico" de Marcos es revelado muy pronto en este Evangelio cuando Jesús se declara plena y explícitamente como Mesías a una mujer samaritana que ha tenido múltiples esposos y compañeros sexuales (4:1-42). Después, Jesús continuamente afirma: "Yo soy..." (6:35; ver bosquejo; Robert Goss sobre Dios y Cristo saliendo del closet, 2006:548-55).

En la teología de Juan y en la estructura de su libro las minorías sexuales tienen un lugar muy importante. En Juan 2 tenemos el primer milagro (señal) del Evangelio, el agua hecha vino en la boda de Caná, seguido por la purificación del templo, un evento que los Evangelios sinópticos colocan en la última semana (pasión), con ocasión de la crucifixión de Jesús. Especialistas en Juan han quedado perplejos por este cambio radical en el orden. Pero si comprendemos la situación y la actitud del discípulo amado (soltero),

podemos entender cómo este orden es clave para entender su teología.

Para Juan, la boda en Caná (2:1-11) no celebra la continuidad de la familia tradicional patriarcal, sino que es un punto de partida para desplazarla con la nueva comunidad de los discípulos de Jesús (2:11-12). En Juan 1 tenemos la formación de la nueva comunidad de los discípulos de Jesús (1:35-51) y en Juan 2 la presentación de las dos instituciones tradicionales que serán reemplazadas por esta nueva comunidad: la familia patriarcal tradicional (2:1-12) y el templo y las fiestas de Jerusalén (2:13-22). El vino eucarístico que disfrutaban los discípulos en la nueva comunidad es superior al vino (agotado) de la familia patriarcal tradicional, así como la nueva comunidad de discípulos (casi todos solteros) alrededor de Jesús es superior a aquella familia.

Los predicadores dominados por las ideologías idolátricas de la familia han tergiversado este relato de la boda de Caná. Para la interpretación correcta de este pasaje (muy mal usado en los matrimonios) es fundamental el contexto anterior, donde Jesús establece contacto con una "red de conocidos marginados" para formar una "antisociedad" contracultural de parentesco ficticio (Bruce Malina y Richard Rohrbaugh 1998:60-61). Después, en Caná, Jesús, que tiene más de 30 años de edad, pero permanece soltero, bendice la boda patriarcal con su presencia y su primer milagro y también la deconstruye, al presentarse libre de las demandas de su familia – su madre María, una viuda. Bruce Malina y Richard Rohrbaugh señalan que "en la sociedad heterosexual, al contrario de 'antisociedad', [tales] personas dentro de un grupo merecen y reciben acatamiento inmediato... Tal vez Juan utiliza este patrón para informar a los miembros de su grupo sobre cómo tratar a sus parientes y a otras personas del grupo" (1998:68). Con su recién formado núcleo de discípulos solteros (excepto Pedro; Juan 1:35-51), Juan demuestra que esta nueva comunidad contracultural ejemplifica la libertad auténtica y goza de un estilo de vida superior al de la familia patriarcal tradicional representada por la boda. La carencia de vino señala una falta de amigos. Después, "las familias biológica e imaginaria de Jesús son... descritas como viajando juntas" (1998:69), pero la narración de Juan aclara más tarde que la nueva red de "amigos" (15:9-15), no la casa patriarcal, es fundamental y normativa para la sociedad en el nuevo orden de Dios (1998:66; sobre la amistad a diferencia de la familia, como la institución fundamental de la sociedad, ver Mary Hunt, 1991).

La colocación del relato de la boda antes de la purificación del templo también reflejaría el enojo reprimido del soltero Juan frente a dos instituciones opresivas –la familia patriarcal (2:1-11) y el templo (2:13-22)–, pues Jesús llamó a los hermanos Juan y Santiago –jóvenes airados– "hijos del trueno" (Marcos 3:17; ver "trueno" en Apocalipsis [también joánico] 4:5 y nueve veces más). El enojo de Juan, entonces, se dirige no solamente al templo y los líderes religiosos, sino también a la institución de la familia heterosexual y procreativa (la boda de Caná). Tal enojo, comúnmente inconsciente y reprimido, ha sido una característica de las minorías sexuales, que muchas veces tienen que pasar la vida reprimiendo y escondiendo sus verdaderas emociones. Tanto la boda de Caná como el templo de Jerusalén representan blancos del enojo de Juan, y todo el libro deconstruye la institución de la familia y de la religión patriarcales. La nueva comunidad de los discípulos de Jesús toma el lugar de la familia y de la religión patriarcales y de ese modo manifiesta la verdad que libera de la opresión (Juan 8:32).

El desplazamiento de la familia patriarcal por la nueva comunidad de los discípulos se ve inmediatamente en el siguiente diálogo con Nicodemo (2:23–3:36). Con su enseñanza, Jesús reemplaza a "el maestro" de Israel, y uno entra en la nueva comunidad por un nuevo nacimiento espiritual en vez de heredar tal condición por nacimiento natural. El procedimiento joánico de desplazamiento se remarca en el relato sobre la samaritana (4:1-42), donde una mujer no israelita y además minoría sexual de mala reputación recibe la primera revelación explícita sobre la identidad mesiánica de Jesús y, a su vez, la comunica (como una evangelista) a su aldea. En el diálogo, Jesús hace patente que la adoración de Dios en Espíritu y verdad (práctica de las comunidades joánicas, excluidas de las sinagogas), toma el lugar del templo como centro de la revelación divina y la fuente de la vida.

En la segunda señal que sigue (Juan 4:43-54), Juan parece transformar el relato de Q (Lucas 7:1-11 // Mateo

## Capítulo 4

8:5-13) sobre el centurión y su esclavo amado sanado por Jesús (o tal vez Juan sigue una tradición independiente). Notablemente, Juan parece "limpiar" las dos escenas de minorías sexuales descritas en Lucas 7. Primero, en Lucas 7:1-10, Jesús sana al muy amado compañero esclavo de un centurión romano, mientras en Juan 4:43-54 el lugar del esclavo amado es tomado por un "hijo" (¿un esclavo adoptivo?). Segundo, en Lucas 7:36-50 es una prostituta ("pecador" por excelencia) quien unge los pies de Jesús, mientras que en Juan 12:1-11 es la piadosa María, que se había sentado a los pies de Jesús para escuchar sus enseñanzas, quien le unge los pies. Mateo y Marcos describen la unción en Betania en la casa de Simón "el Leproso" (tal vez era el padre de María, Marta y Lázaro, y dueño de la casa donde ellos vivían, separados de él, porque sería "impuro" según la ley de Moisés; Marcos 14:3-9; Mateo 26:6-19).

En Juan 5:1-47, Jesús sube de nuevo a Jerusalén a una fiesta judía, pero en vez de asistir al templo, se dirige al "hospital" de los enfermos y discapacitados marginados (la piscina de Betesda), donde sana a un parálítico. Provoca un agudo conflicto con las autoridades religiosas sobre el sábado y la ley y aún mayor oposición cuando insiste en que él mismo representa el nuevo centro de la obra liberadora divina, no el templo con sus fiestas.

En Juan 6, Jesús alimenta a 5000 seguidores pobres (como en los sinópticos) y proclama: "Yo soy el pan de vida" (6:35), desplazando a Moisés (ver el maná del Éxodo) como padre de la familia patriarcal. En Juan 7, el conflicto con las autoridades judías se agudiza y el último día de la fiesta de los tabernáculos Jesús se presenta como fuente del agua de vida, desplazando otra vez al templo (ver Ezequiel 47). [Juan 7:53-8:11 sobre la mujer adúltera no es de Juan mismo, pero es coherente con su énfasis en la autoridad de Jesús que reemplaza la autoridad patriarcal y la pena de muerte para el adulterio (estipulada por la Ley), sustituyéndola por el amor que perdona entre los discípulos en la nueva comunidad.]

En Juan 8, Jesús declara que es la luz del mundo que libera a la nueva comunidad de la opresión de la familia patriarcal (descendientes de Abraham) y de las autoridades del templo (8:32, 36). Sigue el relato de la curación de un ciego de nacimiento (9:1-41), un soltero, dependiente de sus padres, pero que, al ser expulsado de la sinagoga, se incorpora a la nueva comunidad de Jesús. En Juan 10, Jesús proclama: "Yo soy el buen pastor", el líder que reemplaza a las autoridades del templo y cuyas "ovejas" (discípulos) sustituyen a la familia patriarcal. Con la fiesta de la dedicación en Jerusalén (Juan 10:22-42) el conflicto con las autoridades aumenta de nuevo cuando ellos intentan apedrear a Jesús.

Con la resurrección de Lázaro (Juan 11:1-54), el propósito y la teología de Juan se manifiestan claramente. Jesús había participado en la boda patriarcal de Caná bajo presión de su madre. Pero Juan demuestra claramente que el hogar predilecto de Jesús no era su propia familia, o un matrimonio tradicional, sino el hogar de María, Marta y su hermano Lázaro, todos solteros (una "familia" no tradicional). Así como Marcos señala que Jesús amó al joven rico, Juan hace hincapié en el amor especial que Jesús tenía por Lázaro, María y Marta (11:3, 5, 11). Como en Romanos 16 Pablo saluda mayormente hogares de minorías sexuales, Juan hace patente que el hogar donde Jesús se sintió "en casa" era un hogar de minorías sexuales, personas que rompieron con la expectativa patriarcal de casarse y tener muchos hijos. Según Juan, es esta María la que en Betania unge a Jesús con perfume (12:1-11).

La resurrección de Lázaro pone de manifiesto que el poder de Dios en Jesús opera fuera del ámbito del templo y de las autoridades religiosas y también fuera del control de las familias tradicionales patriarcales. La conclusión de la primera mitad de Juan sigue demostrando que el hogar no tradicional de Lázaro, María y Marta desplaza a la familia tradicional patriarcal y al templo como centro de la acción divina. El Evangelio termina anunciando la llegada de algunos griegos que desean incorporarse en la nueva comunidad de los seguidores de Jesús (desplazando a los judíos incrédulos; 11:55-12:50).

En la **segunda parte del Evangelio (13–21)**, Jesús primero procura fortalecer a los discípulos y los prepara para la crucifixión. En Juan 13–17 Jesús habla de la presencia del Espíritu de Dios en la nueva comunidad (no en el templo). Con su perspectiva radical, Juan enfoca el sencillo mandato de amor mutuo en la nueva comunidad (13:34-35) en lugar de enfocar los múltiples códigos legales del Pentateuco (Goss 2006:559-60). Se parece a Pablo con su militancia a favor de la liberación de la ley que disfrutaban los cristianos (Gálatas; Romanos); pues como insiste Juan en su Prólogo: "La ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo" (1:17). La eliminación de las múltiples marginaciones prescritas en los códigos del Pentateuco con referencia a las minorías sexuales (ver sobre todo "los eunucos", Deuteronomio 23:1-2; Levítico 21:18-20) hace del Evangelio del discípulo amado "buenas nuevas" para esas minorías. Como el nacimiento espiritual es distinto, así también el "fruto" de la nueva comunidad no son hijos naturales sino la multiplicación de discípulos (Juan 15:1-17).

En el relato de la muerte de Jesús, Juan hace hincapié en el conflicto con los líderes religiosos del templo. Poco antes de morir en la cruz, Jesús entrega su madre viuda, no a Pedro con su familia tradicional, sino al discípulo amado, un soltero, que de esta manera formó otro hogar no tradicional (19:26-27). Este discípulo se había "reclinado sobre el pecho de Jesús" en la última cena (13:23, 25; las traducciones modernas crean más espacio de lo indicado por las palabras griegas), y es el autor del Evangelio según la tradición (ver 1:35-40; 18:15-16; 19:26-27; 20:1-10; 21:7, 20-24). Es notable cómo María aparece en Juan solamente en el relato de la boda de Caná (2:1-12) y al final donde forma parte de la nueva comunidad en relación con un discípulo soltero (19:26-27).

Marcos había contado cómo las mujeres fieles llegaron primero al sepulcro vacío, y Lucas y Mateo añadieron cómo Jesús resucitado apareció primero a estas mujeres y no a los fracasados apóstoles varones. Pero Juan insiste en que, aun antes de las apariciones a las mujeres, el discípulo amado, habiendo corrido a la tumba más rápido que Pedro, fue el primero que creyó en la resurrección –aun sin haber visto a Jesús. Es el soltero discípulo amado, entonces, quien sirve de paradigma fundamental para las generaciones posteriores que creyeron sin ver a Jesús resucitado. En el Evangelio es este discípulo, no una familia tradicional, quien simboliza la comunidad cristiana.

Además, la primera aparición de Jesús resucitado no es a las mujeres fieles como grupo, sino a María Magdalena, tradicionalmente identificada como una prostituta (Juan 20:1-18; → Lucas y Mateo). Adeline Fehribach retrata la búsqueda decidida que María hace para encontrar el cuerpo de Jesús, y la compara con la mujer en el Cantar de los Cantares y con las obras griegas de amor, donde las esposas van en busca del cuerpo de su esposo muerto. Jesús es visto como el "novio mesiánico". A Fehribach le incomoda la negación de Jesús a corresponder al abrazo de María y observa que Jesús se mantiene "apartado de las preocupaciones terrenales de los demás, especialmente de las mujeres en su vida" (Fehribach 1998:165). Los límites impuestos por su ideología heterosexista le impiden detectar posibilidades más radicales.

El epílogo (21:1-25), sin embargo, sigue insistiendo en que el soltero Juan, discípulo amado de Jesús, mantiene cierta prioridad sobre Pedro y le sobrevivirá, del mismo modo que lo dejó atrás en la carrera a la tumba. Pero más significativamente, el discípulo casado y el discípulo amado de Jesús llegaron a ser un equipo de liderazgo (ver Hechos 15) para la nueva comunidad de Jesús, que desplaza a la familia tradicional opresiva patriarcal y al templo con sus sacerdotes (**ver la Nota abajo**).

De San Ireneo tenemos otra tradición (ahora comúnmente ocultada):

"Están también quienes oyeron de [Policarpo] que Juan, el discípulo del Señor, al ir a los baños en Éfeso y advertir que Cerinto estaba en ellos, huyó sin bañarse exclamando: 'Huyan, antes que la casa se venga abajo, pues está Cerinto, el enemigo de la fe' (Ireneo *Adv. Haer.* 3.3.4, ANF 1:416; Eusebio. *Hist. Ecl.* 5.8.4., LCL 1:455).

Cerinto era un hereje gnóstico (cerca 100 d.C.). Numerosos autores citaron esta tradición de Ireneo antes de Kinsey (1948), Stonewall (1968) y la difusión pública de más información sobre las prácticas homoeróticas en las sociedades grecorromanas. Nadie preguntó por qué un judeocristiano como Juan estuvo presente en los baños públicos, una institución grecorromana de mala reputación entre los judíos.

**3. Antijudaísmo / ¿Antisemitismo?** Aunque Jesús (Juan 4:9, 22) y Juan fueron judíos, el Evangelio de Juan parece contener las expresiones más negativas y numerosas contra "los judíos" (70 veces) en el Nuevo Testamento: ver 5:16-18, 39-40, 45-47; 9:22; 12:42; 15:18-21, 24b-25; 16:2-3; y especialmente 8:39b-47 ("El padre de ustedes es el diablo"). Sin embargo, en Juan la expresión "los judíos" casi siempre referiría a ciertos líderes hostiles o a sus seguidores y nada en el Nuevo Testamento refleja el tipo de antijudaísmo racista de la época moderna. La retórica negativa de Juan sería consecuencia de la dolorosa experiencia de las comunidades joáninas de ser excluidas de las sinagogas (9:22; 12:42; 16:2) y que se vieron como separadas del "mundo" (la sociedad judía; ver Goss, "Excursus: los Judíos", 2006:557-58).

La palabra "alianza" nunca aparece en Juan, pero la enseñanza de Jesús sobre el nuevo mandamiento de amor y la guía del Espíritu Santo para la nueva comunidad (13:1-17:26), toma el lugar de la Torá de Moisés (1:17; ver "ley de ustedes" en 8:17 y 10:34; "ley de ellos" en 15:25; cp. Mateo 5:17-20!). Según la teología de Juan, Jesús mismo toma el lugar del templo y la nueva comunidad de sus discípulos toma el lugar de la familia opresiva patriarcal (ver arriba la boda en Juan 2). Al producirse la ruptura decisiva entre el judaísmo y los seguidores del "camino" de Jesús (tarde, tal vez alrededor de 130 d.C.), la causa no fue tanto la alta cristología de Juan como las diferencias referentes a la Torá. Richard Hays concluye que, a la luz de tal contexto histórico, podemos entender la posición de Juan, pero que la iglesia actual (post-shoá) no debe ser guiada por esta enseñanza. Más bien, para el diálogo con la sinagoga, sería mejor partir de Romanos 9-11 y otros textos más positivos (Richard Hays 1996:434; cf. Robert Kysar 1993:113-127).

**4. La hermenéutica literalista como instrumento de opresión.** Frente al literalismo de los fundamentalismos de toda época, Juan señala cómo Jesús corrige esas interpretaciones literalistas: no el templo literal, sino el templo que era su cuerpo (2:19-22); no volver literalmente al vientre de la madre, sino nacer del Espíritu (3:4-5); no el agua del pozo del patriarca Jacob, sino el agua que Jesús da (4:10-14; 7:37-39); no el maná de Moisés, sino el pan de vida que Jesús provee (6:31-35, 48-51; D. A. Carson 1991:98-99). Contra los literalismos comunes de su cultura, Jesús se presenta en siete metáforas trascendentes ("Yo soy..."): la revelación definitiva del Dios liberador y la respuesta a la eterna búsqueda humana (ver Bosquejo).

**5. Juan 7:53-8:11. Jesús libera de la pena de muerte a una mujer acusada de adulterio.** Este relato probablemente no fue parte original del Evangelio de Juan, pues está ausente en los manuscritos y versiones más antiguos y en los Padres de la Iglesia. En algunos manuscritos el relato está al final del Evangelio, o después de Lucas 21:38. Sin embargo, hay consenso en que el relato conserva una tradición auténtica sobre Jesús. Es más, es consecuente con el énfasis de Juan sobre la autoridad de Jesús, la cual reemplaza la autoridad patriarcal con su pena de muerte para el adulterio (Moisés) y toma su lugar el requerimiento del amor que perdona entre los discípulos de la nueva comunidad. Algunos de los Padres de la Iglesia (Agustín) temieron que el relato motivara a algunas esposas a cometer adulterio; más tarde Calvino temió que el texto desacreditara las leyes mosaicas de la pena de muerte para el adulterio (Lev 20:19; Deut 22:22-24). Sin embargo, el tema del texto no es tanto "la mujer adúltera" (el título tradicional) sino la doble norma y la hipocresía de los varones patriarcales que Jesús desenmascaró cuando liberó a la mujer de la pena de muerte (Gail R. O'Day 1992:631-640). (Cp. otros problemas textuales en el Nuevo Testamento [Marcos 16:9-20; 1 Juan 5:7] y las notas de BJ y BE.)



**Nota: Theodore W. Jennings sobre el Discípulo Amado en *The Man Jesus Loved: Homoerotic Narratives from the New Testament* (El Hombre que Jesús amó: Narrativas homoeróticas del Nuevo Testamento). Cleveland: Pilgrim, 2003.**

**Juan 13:21-30 La última cena.** El Éxodo estipuló que la Pascua judía fuese celebrada en cada hogar, con la participación de los padres e hijos de la casa (Ex 12:1-28). No obstante, Jesús la celebró en Jerusalén con sus discípulos varones, solteros excepto Pedro, sin la presencia de mujeres y niños (ver Deut 16:1-8). Aunque Jesús amaba a todos sus discípulos como amigos íntimos y beneficiarios de la solidaridad sacrificial, impresiona que uno sea llamado *el* discípulo a quien Jesús “amaba” (*agapao*; 13:23; ver este verbo en el Cantar de los Cantares, LXX). El enfoque en el discípulo amado hace patente que esta relación especial implica un amor diferente del que vincula a Jesús con los demás discípulos. Así ya en este texto es difícil evitar la conclusión que la diferencia refiere al deseo erótico o atracción sexual. Tal impresión se fortalece cuando observamos cómo se manifiesta este amor diferente, pues leemos que este discípulo estaba “*recostado sobre el pecho de Jesús*” (RVR nota 13:23; cp. BJ nota 13:23; griego, *en to kolpo*) y “*recostándose sobre el seno* (griego, *stethos*) de Jesús (13:25; cp. *stethos* en 21:20 abajo). De esta manera el texto puntualiza que ese amor especial consistía en la cercanía física y la intimidad corporal. Es decir, ser *el* discípulo amado por Jesús con un amor diferente era experimentar intimidad física como hábito común. Pedro y los demás apóstoles reconocerían y darían por sentada tal relación entre Jesús y el discípulo amado. Pedro también sabía que Jesús compartiría con el discípulo amado secretos íntimos que los demás apóstoles ignoraban y tendrían que averiguar (13:24-27). Así la lectura natural y menos forzada del texto es que Jesús, además de amar a todos sus discípulos, tenía un amado de quien era el amante

**19:25b-27 La cruz.** El discípulo amado está presente en la cruz con cuatro mujeres: la madre de Jesús, la tía, María la esposa de Clopás y María Magdalena. Jesús se fija en la presencia del discípulo amado y su madre y dirigiéndose a ella dice: “Mujer, ahí tienes a tu hijo” y luego al discípulo amado: “Ahí tienes a tu madre”. Juan añade, “Y desde aquella hora el discípulo la acogió en su casa”. ¿Qué significa esta escena? Algunos sugieren que Jesús procura desviar la atención de sí mismo para enseñar a sus discípulos a cuidarse mutuamente. Pero ¿por qué entonces ignora Jesús la presencia de las otras mujeres? Otros proponen que el texto señala la relación especial entre Jesús y su madre, un tipo de sentimentalismo apropiado para el día de la madre. Pero, tanto en esta escena, como en la boda de Caná, Jesús se dirige a María como “mujer”, no como madre (ver los textos sobre María aún más negativos en Marcos 3:32-3 y Lucas 11:25-27). Además, tal interpretación desconoce la preocupación especial por el discípulo amado evidente en las primeras palabras dirigidas a María y señalando que ella debe ejercer una responsabilidad especial por el discípulo amado: “Mujer, ahí tienes a tu hijo” Pero cuando reconocemos que Jesús y el discípulo amado eran una pareja de amantes, el sentido de las palabras de Jesús se hace transparente: Jesús reconoce su relación especial con este discípulo como parecida al noviazgo o matrimonio y el discípulo amado viene a ocupar el lugar de un hijo adoptivo de María y ella la madre adoptiva de él. Si el texto enfocara a María Magdalena, nadie dudaría que tal fuera el sentido (ver Rut y Noemí, Rut 1:16-17). Pero Juan señala que la relación homoerótica entre Jesús y el discípulo amado lleva implicaciones y responsabilidades que trascienden la muerte. No debemos permitir que el género del discípulo amado oscurezca el sentido obvio del relato. Además, el texto hace patente que la relación entre Jesús y su amado no era una relación clandestina.

**20:1-9 La tumba.** Jennings concluye que este episodio ayuda no poco para entender la relación con el discípulo amado (2003:29). La buena noticia de la resurrección en Juan 20 puntualiza las experiencias de María Magdalena. Sin embargo, Jesús rechaza el esfuerzo de ella a tener contacto físico con él (20:17). No es ella, sino solamente el discípulo amado (varón) quien es señalado como el objeto del amor diferente (20:2), ya definido como una intimidad física y de compartir secretos (Jesús se dirige a la Magdalena, como a su madre, simplemente como “mujer”). El discípulo amado se encuentra otra vez en compañía de Pedro, el único apóstol señalado como casado. Al correr a la tumba, el discípulo amado, aparentemente más joven que Pedro y de mejor estado físico, llega primero. Sin embargo, el discípulo amado no se aprovecha de su ventaja, sino que cede a Pedro el privilegio de entrar primero en la tumba. Los lectores que recuerdan el

## Capítulo 4

lugar del gimnasio en la cultura grecorromana y la importancia del buen desarrollo físico, especialmente en el sector homoerótico, no se sorprenderán que el discípulo amado se presente como el ganador en la competencia (ver las imágenes del amado en el Cantar de los Cantares; cp. el joven que se escapó desnudo en Marcos 14:50-52). Aunque, al llegar a la tumba, el discípulo amado no ve a Jesús como pasa con la Magdalena, al creer él sin verle, se presenta como paradigma de la fe para las generaciones posteriores. Parece hacer la transición a una relación espiritual con menos dificultades que la Magdalena. Si ella fuera prostituta, como afirma tanta tradición, es notable cómo Juan 20 privilegia a ella y al discípulo amado como minorías sexuales, los primeros que percibieron la buena nueva de la resurrección.

**21:1-14 El desayuno en la playa.** Como en otros tres textos (13:21-30, 20:1-9 y 21:20-23), el discípulo amado aparece como compañero y amigo de Pedro (en todas las escenas, menos con María en la cruz, el discípulo amado aparece en competencia con Pedro; y aun en la cruz, la ausencia de Pedro, después de su triple negación de Jesús, es notable; ver Hechos 1:13; 3:1, 3-4, 11; 4:13, 19; 8:14). Aunque Pedro se presenta como el líder activo que involucra a los demás discípulos en una noche infructífera de pesca, es el discípulo amado quien manifiesta el mayor discernimiento espiritual al reconocer a Jesús en la playa (21:7). Inmediatamente Pedro, desnudo en la actividad de la pesca, se viste (21:8) pues su relación habitual con Jesús no es de presentarse desnudo, y se lanza en el mar (aunque sería más común quitarse la ropa antes de meterse en el agua). Son del mismo sexo, pero es notable cómo Pedro y el discípulo amado se complementan, una característica única de una relación heterosexual, según una ideología sexual popular moderna.

**21:20-24 “Apacienta mis ovejas”.** “Al volverse, Pedro vio que les seguía el discípulo a quien Jesús amaba, *el mismo que en la cena se había reclinado en el seno de Jesús...*” De nuevo el texto señala que el carácter del amor especial de Jesús por el discípulo amado consiste en la cercanía física, la intimidad corporal (13:23, 25). Que tal es la esencia de la diferencia se señala en la última referencia que identifica al discípulo amado de Jesús como el que “durante la cena se había recostado en su seno (griego, *stethos*; 21:20). En esta última escena es Pedro que juega el papel dominante como líder responsable de pastorear la comunidad de los discípulos de Jesús, mientras que el discípulo amado está simplemente allí, en el fondo, como se espera de un cónyuge o pareja, mientras Jesús conversa con otro. Aunque el texto desmiente el mito de que el discípulo amado viviría hasta la Segunda Venida de Jesús, el hecho de que su carácter como el discípulo a quien Jesús amaba de una manera diferente no cambia, aun con la redacción final del libro, señala la permanencia de este amor diferente, “más fuerte que la muerte” (Cantares 8:6).

### Reconsiderando el Evangelio de Juan (Jennings, Cap. 4, pp. 55-74)

**1 La terminología (pp. 55-58).** De las tres palabras comunes que expresan amor en griego, *eros* no ocurre en el Nuevo Testamento, ni tampoco en la LXX. En Juan *philia* y *ágape* son sinónimos. Con referencia al discípulo amado, cuatro veces Juan utiliza *ágape* (13:23; 19:26; 21:7, 20), pero una vez *philia* (20:2). En el griego clásico *philia* refiere a un amor simétrico de amistad. Algunos comentaristas consideran que *ágape* solamente expresa amor espiritual y sacrificial, pero al contrario la LXX de la poesía erótica del Cantar de los Cantares siempre emplea una forma de *ágape* (57). “En el griego de la Septuaginta y del Nuevo Testamento, el término *ágape* toma el lugar de *eros* para designar la forma asimétrica del amor” (56).

**2 Sublimación (pp. 58-61).** Algunos comentaristas reconocen la existencia de tales relaciones homoeróticas, pero insisten en que son “platónicas”, sin relaciones sexuales, como en las tradiciones griegas y orientales del ascetismo, incorporadas sobre todo en el monasticismo cristiano. Sin embargo, ninguno de los Evangelios apoya el ascetismo, y mucho menos el Evangelio de Juan.

**3 La negación del cuerpo (pp. 61-64).** En varios textos Juan “espiritualiza” ciertos conceptos materiales (el nuevo nacimiento, 3:4; el agua, 4:4,31-34; el pan, 6:26-27, etc.). Sin embargo otros textos presentan la

dialéctica de tomar una realidad espiritual y hacerla física (sobre todo, el verbo hecho carne, 1:14; ver 9:6, 11,15; 11:39; 19:28, 34; 20:20, 25, 27; 20:5-7). “El Cuarto Evangelio, entonces, está caracterizado por un doble movimiento [dialéctico]: una tendencia marcada de alegorizar la realidad física y, a la vez, una tendencia marcada de convertir una realidad espiritual en física” (63; ver la tendencia en el gnosticismo de expresarse tanto en el ascetismo como en la promiscuidad sexual).

**4 La Ley (pp. 64-66).** Si Jesús en Juan hubiera insistido en obedecer todas las 613 leyes del Pentateuco, la condenación de un tipo de relación homoerótica en Lev 18:22 y 20:13 [se refiere a relaciones anales entre varones como práctica idolátrica] hubiera hecho imposible una relación homoerótica con el discípulo amado. Pero tras de advertirnos que “el Verbo se hizo *carne*” (Juan 1:14), el Prólogo de Juan señala que “la Ley fue dada por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo” (1:17; notablemente, Juan hace contraste no solamente entre la Ley y la gracia, como Pablo en Rom 6:15, sino también entre la Ley y la *verdad*). Aunque Juan cita varios textos de la Biblia Hebrea como las profecías cumplida por Jesús, es notable la ausencia de mandamientos, como el Sermón del Monte (Mateo 5–7; Lucas 6) y la reducción de todos los mandamientos a uno nuevo, el amor mutuo (Juan 13:31-35).

**5 La Pureza (pp. 67-68).** La prohibición de sexo anal entre varones como práctica idolátrica en Levítico 18 y 20 aparece precisamente en el Código de Santidad, la parte de la Ley más rechazada por el cristianismo primitivo (ver Jesús en Marcos rompiendo las leyes que prohíben tocar un cadáver, una mujer menstruante, un leproso, etc.) En Juan Jesús ofrece incluso su carne para comer (5:51) y su sangre para beber (5:53-58).

**6 Convencionalidad (pp. 68-69).** La actitud de Jesús frente a la moralidad y los estilos de vida convencionales es de “subversión insistente y persistente” (68).

**¿Quién era el discípulo amado?** Como señala Jennings, los libros sobre el discípulo amado puntualizan exclusivamente la pregunta de su identidad y pasan por alto la pregunta fundamental del *tipo de relación* señalado en los textos. Jennings establece que la relación era homoerótica. Si así fuera, al volver a la pregunta de “¿quién?”, es notable cuántos candidatos nos da el Nuevo Testamento para esta relación homoerótica (Goss 2006:560-63). Sin embargo, sea quien sea el discípulo amado, los textos en Juan hacen patente que solamente era *un* discípulo, con una relación homoerótica de compromiso y permanencia (las palabras de la cruz). Los candidatos principales son:

**1 El Apóstol Juan, hijo de Zebedeo, hermano de Jacobo** (la interpretación tradicional, dominante y sin competencia hasta el siglo xx).

El evangélico bautista, Craig Blomberg, concluye que hay "fuerte evidencia circunstancial para sostener que el discípulo amado era el apóstol Juan" (*Jesus and the Gospels*. Nashville: Broadman, 1997:170); Blomberg cita la declaración clásica del argumento para considerar a Juan como el discípulo amado y el autor del Evangelio, de B. F. Westcott en *The Gospel According to St. John* (London: John Murray, 1908:x-liii), con actualización importante por Leon Morris en *Studies in the Fourth Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969:139-292. Westcott procuró demostrar que el autor del cuarto evangelio fue escrito por (1) un judío, (2) un judío palestino, (3) un testigo ocular, y (4) en particular por el apóstol Juan, quien era el discípulo amado (ver Raymond Brown 2003:189-94)

1.1 *A favor* de esta interpretación (ver Brendan Byrne ABD I 1992:658-59):

- El silencio del Evangelio de Juan sobre el apóstol Juan, si no es el discípulo amado (otros textos en Juan que pueden referirse a Juan: 1:35-42; 18:15-16; 19:35; 21:24);
- Este discípulo es compañero de Pedro, como Juan en los sinópticos;

## Capítulo 4

- Juan 21:20-25 señala que el discípulo amado fue una persona histórica que desempeñó un papel importante en la vida de la comunidad joánica y cuya muerte reciente había provocado consternación (21:23).
- Apoyada por la patrística, partiendo de Ireneo y Policarpo a fines del siglo ii

1.2 *En contra*: (ver Brendan Byrne ABD I 1992:659):

- Es difícil atribuir un libro como Juan a un pescador galileo;
- La tendencia de combinar narraciones con largos discursos simbólicos no apoya la hipótesis de un autor que es testigo ocular;
- Es improbable que un testigo ocular de Galilea pase por alto los eventos de Galilea (cp. los Sinópticos) para concentrarse en Jerusalén;
- Juan omite hechos importantes donde (según los Sinópticos) el apóstol Juan era testigo ocular: la resurrección de la hija de Jairo; la transfiguración; la agonía en Getsemaní.

Muchos concluyen que el discípulo amado, aunque no es el autor del evangelio, fundó la escuela joánica y la encabezó durante la época de su consolidación (Alan Culpepper 1975:264-66; Brendan Byrne ABD I 1992:659). Fue testigo ocular del ministerio de Jesús, y su testimonio sirvió de base e inspiración para el autor del cuarto evangelio (Gary Burge 2000:163).

**Nota** Entre los que argumentan por otras identificaciones del discípulo amado se incluyen R. Alan Culpepper (*John, the Son of Zebedee: The Life of a Legend*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1994); Joseph A. Grassi ("A Note on This Close and Affectionate Relationship" en *The Secret Identity of the Beloved Disciple*. New York: Paulist, 1992:117-118); y Vernard Eller (*The Beloved Disciple* Grand Rapids: Eerdmans, 1987). Este último concluye que el discípulo amado fue Lázaro. Sólo en la última mitad de Juan encontramos referencias explícitas al discípulo amado (13:23; 19:26; 20:2; 21:7, 20), pero cp. Lázaro en 11:3; ver también Richard J. Bauckham, "The Beloved Disciple as Ideal Author", *Journal for the Study of the New Testament* 49 (1993: 21-44); J. H. Charlesworth, *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?* (Valley Forge, Pa: Trinity Press International, 1995).

**2 Lázaro**, la única persona nombrada en Juan como amado por Jesús (Juan 11:3, 11, 36; ver 11:25-26 y 21:23 (Floyd Filson, 1949; J. N. Sanders 1954-55; 1957; Vernard Eller 1987; Jennings 2003:51-52). Pero ¿por qué una persona importante y nombrada en Juan 11-12 permanece anónima en 13-21?, ver Brendan Byrne, "Beloved Disciple", ABD I 1992:659; además el Discípulo Amado es presentado como un nuevo personaje en Juan 13:23 sin indicio de haber aparecido en el Evangelio antes, y ninguna autoridad patrística identifica el Discípulo Amado como Lázaro—es una hipótesis moderna; ver Alan Culpepper 1994:76-77.

**3 Marcos (Juan Marcos)**, asociado con Pedro (Hechos 12:12; 1 Pedro 5:13), quien también puede ser el joven que huyó desnudo, Marcos 14:50-52.

**4 El Joven Rico**, amado por Jesús (Marcos 10:21), un elemento censurado por Mateo y Lucas (ver los textos paralelos).

**5 El anciano/presbítero**, autor de → 2-3 Juan.

**6 Los creyentes gentiles**. En su comentario sobre Juan, Rudolf Bultmann concluyó que en la escena con María en la cruz (19:25b-27), la madre representa los creyentes judíos, mientras que el discípulo amado representa a los creyentes gentiles (1974:483-85).

**7 La comunidad joánica** (profetas itinerantes).

## Bibliografía – ¿Quién fue el discípulo amado?

- Bauckham, Richard J. "The Beloved Disciple as Ideal Author", *Journal for the Study of the New Testament* 49 (1993): 21-44.
- Burge, Gary M. "Beloved Disciple" en *Eerdmans Dictionary of the Bible*, 163. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Byrne, Brendan. "Beloved Disciple", en *The Anchor Bible Dictionary* I, ed. David Noel Freedman, 658-661. New York: Doubleday, 1992.
- Charlesworth, J. H. *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?* Valley Forge, Pa: Trinity Press International, 1995.
- Culpepper, R. Alan. *John, the Son of Zebedee: The Life of a Legend*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1994.
- Eller, Vernard. *The Beloved Disciple*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- Grassi, Joseph A. *The Secret Identity of the Beloved Disciple*. New York: Paulist, 1992. Ver "A Note on This Close and Affectionate Relationship", 117-118.
- Jennings, Theodore W. *The Man Jesus Loved: Homoerotic Narratives from the New Testament*. Cleveland: Pilgrim, 2003. Una edición en español, Epifanía (Buenos Aires, 2007?).

### La tradición escondida (Jennings, Cap. 5, p. 75-91)

- Aelredo de Rievaulx (siglo xii), abad inglés, 75-80 (ver Boswell 1980:225-26; 1992:244-50)
- Christopher Marlowe (1564-1593) y el renacimiento inglesa, 81-82 (ver Greenberg 1988: 349).
- Jeremy Bentham (1748-1832), filósofo inglés, 82-6.
- Georg Walther Broddeck (1866-1934), psicoanalista austríaca, 86-87
- Canon Anglicano Hugh Montefiore, sermón de agosto 1967, Great Saint Mary's en Cambridge, 88-90
- Robert Williams *Just as I am* (1992, Harper, 116-21), 90
- Terrence McNally (1939-), *Corpus Christi* (obra de teatro 1998), 90 (ver John M. Clum, "McNally, Terrence" en *Gay Histories and Cultures*, George E. Haggerty, ed. (New York: Garland, 2000), 578-79
- Además de estas autoridades que Jennings cita, ver "Beloved Disciple". En *Encyclopedia of Homosexuality*, ed. Wayne R. Dynes, 125-126. New York: Garland, 1990.
- Wilson, Nancy L. (1995). *Our Tribe: Queer Folks, God, Jesus, and the Bible*. New York: HarperCollins.
- Goss, Robert E. (2006). "John". *The Queer Bible Commentary*. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache, eds. London: SCM, 560-62.

## Bibliografía – Teologías *Queer* Modernas

- Althaus-Reid, Marcella. *La teología indecente: Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra, 2000/05.
- Boisvert, Donald L. *Out on Holy Ground: Meditations on Gay Men's Spirituality*. Cleveland: Pilgrim, 2000. *En tierra santa: Meditaciones sobre espiritualidad gay*. Traducido por Ariel Barrios Medina. Buenos Aires, 2000.
- . “Queering the Sacred: Discourses of Gay Male Spiritual Writing”. *Theology And Sexuality* 10 (1999): 54-70.
- . *Sanctity and Male Desire: A Gay Reading of the Saints*. Cleveland: Pilgrim, 2004
- Glaser, Chris. *The Word Is Out: the Bible Reclaimed for Lesbians and Gay Men*. Louisville: Westminster John Knox, 1994.
- . *Reformation of the Heart: Seasonal Meditations of a Gay Christian*. Louisville: Westminster John Knox, 2001.
- . *Coming Out as Sacrament*. Louisville: Westminster John Knox, 1998.
- Goss, Robert E. *Queering Christ: Beyond Jesús Acted Up*. Cleveland: Pilgrim, 2002.
- (2002). “La Transgresión como Metáfora de las Teologías Queer”. Capítulo 11, *Queering Christ: Beyond Jesus Acted Up*. Cleveland: Pilgrim, 2002. Traducido por A. Barrios-Medina, Buenos Aires.
- (2006). “John”. *The Queer Bible Commentary*. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache, eds. London: SCM, 548-65.
- Hunt, Mary E. *Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship*. New York: Crossroad, 1991.
- Long, Ronald E. *Men, Homosexuality, and the Gods: An Exploration into the Religious Significance of Male Homosexuality in World Perspective*. New York: Harrington, 2004.
- Loughlin, Gerard. *Alien Sex: The Body and Desire in Cinema and Theology*. Oxford: Blackwell, 2004.
- , ed. (2007). *Queer Theology: Rethinking the Western Body*. Oxford: Blackwell
- McCleary, Rollan. *A Special Illumination: Authority, Inspiration and Heresy in Gay Spirituality*. London: Equinox, 2004.
- Mollenkott, Virginia Ramey. *Omnigender: A Trans-Religious Approach*. Cleveland: Pilgrim, 2001.
- Moore, Stephen D. *God's Beauty Parlor – And Other Queer Spaces in and Around the Bible*. Sanford: Stanford University, 2001.
- Musskoph, André Sidnei. *Queer Teoria, hermenéutica e corporeidade*. Escola Superior de Teologia; Instituto Ecuménico Pós-Graduação. Sao Leopoldo, Brasil, 2002.
- *Uma brecha no armario – propostas para uma teología gay*. Sao Paulo: Sinodal, 2002.
- *Talar Rosa: Homossexuais e o Ministério na Igreja*. São Leopoldo: Oikos, 2005.
- Musskoph, André Sidnei e Marga J. Ströher, orgs. *Corporeidade, Etnia e Masculinidade*. Sao Leopoldo: Sinodal, 2005.
- Stone, Ken. “Gay/Lesbian Interpretation”. En *Dictionary of Biblical Interpretation*. ed. John H. Hayes, I:432-434. Nashville: Abingdon, 1999.
- Stuart, Elizabeth. *Teologías Gay y Lesbiana: Repeticiones con Diferencia Crítica*. Barcelona: Melusina, 2003/05.
- Turner, William B. *A Genealogy of Queer Theory*. Philadelphia: Temple Univ., 2000.

## Bibliografía – San Juan

- Attridge, Harold W. (2002). "Genre Bending in the Fourth Gospel". *Journal of Biblical Literature*. 121/1 (Spring), 3-21.
- Barrett, C. K. "The Dialectical Theology of St. John". En *New Testament Essays*, 49-69. London: SPCK, 1972.  
 ———. *The Gospel According to St. John*. Philadelphia: Westminster, 1978.
- Beasley-Murray, George R. *John*. WBC 36. Nashville: Nelson, 1987/99.
- Bieringer, R., D. Pollefeyt y F. Vandecasteele-Vanneuville, eds. *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*. Louisville: Westminster John Knox, 2001.
- Blomberg, Craig L. *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues & Commentary*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001.
- Brodie, Thomas L. *The Gospel according to John. A Literary and Theological Commentary*. New York: Oxford, 1997.
- Brown, Raymond E. *El Evangelio según San Juan*. Madrid: Cristiandad, 1966-70/79.  
 ———. *Evangelio y Epístolas de San Juan*. Santander: Sal Terrae, 1979.  
 ———. *Introduction to the Gospel of John*. Francis J. Maloney, ed. New York: Doubleday, 2003.
- Bultmann, Rudolf. *The Gospel of John*. Philadelphia: Westminster, 1971. (¿Traducido al castellano?)
- Carson, Don A. *The Gospel According to John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.  
 ———. *Divine Sovereignty and Human Responsibility: Biblical perspectives in Tension*. Atlanta: John Knox, 1981.  
 ———. "Syntactical and Text-Critical Observations on John 20:30-31: One More Round on the purpose of the Fourth Gospel". *Journal of Biblical Literature* 124/4 (2005):693-714.
- Cassidy, Richard J. *John's Gospel in New Perspective*. Maryknoll, NY: Orbis, 1992.
- Conway, Colleen M. "Behold the Man! Masculine Christology and the Fourth Gospel". En *New Testament Masculinities*, ed. Stephen D. Moore y Janice Capel Anderson, 163-180. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- Countryman, L. William. *The Mysterious Way in the Fourth Gospel: Crossing Over into God*. Valley Forge, PA: Trinity, 1995.
- C. H. Dodd. *La Interpretación del Cuarto Evangelio*. Madrid: Cristiandad, 1953/78.  
 ———. *La tradición histórica en el cuarto Evangelio*. Madrid: Cristiandad, 1963/78.
- Duke, Paul D. *Irony in the Fourth Gospel*. Nashville: Abingdon, 1987.
- Fehribach, Adeline. *The Women in the Life of the Bridegroom*. Collegeville: Liturgical, 1998.

## Capítulo 4

- García-Viana, Luis Fernando. *El cuarto Evangelio. Historia, teología y relato*. Madrid: San Pablo, 1996.
- Goss, Robert E. (2006). "John". *The Queer Bible Commentary*. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache, eds. London: SCM, 548-65.
- Guillet, Jacques. *Jesucristo en el Evangelio de Juan*. Cuad. Bíblicos 31. Estella: Verbo Divino, 1995.
- Gundry, Robert H. *Jesus the Word According to John the Sectarian: A Paleofundamentalist Manifest for Contemporary Evangelicalism, especially Its Elites, in North America*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Habermann, Ruth. "Das Evangelium Nach Johannes: Orte der Frauen". En *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, 527-541. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher, 1999.
- Haenchen, Ernst. *John. Hermeneia*. 2 tomos. Philadelphia: Fortress, 1984.
- Herzog, F. *Liberation Theology: Liberation in the Light of the Fourth Gospel*. New York: Seabury, 1972.
- Hinkelammert, Franz J. *El Grito del Sujeto: Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José, Costa Rica: DEI, 1998.
- Hoskyns, E. C. *The Fourth Gospel*. London: Faber and Faber, 1947.
- Howard-Brook, Wes. *Becoming Children of God: John's Gospel and Radical Discipleship*. Maryknoll, NY: Orbis, 1994.
- Jaubert, Annie. *El Evangelio según San Juan*. Cuadernos Bíblicos 17. Estella: Verbo Divino, 1993.
- Jennings, Theodore W. *The Man Jesus Loved: Homoerotic Narratives from the New Testament*. Cleveland: Pilgrim, 2003. Una edición en español en preparación, Epifanía (Buenos Aires).
- Keener, Craig S. *The Gospel of John: A Commentary*. Dos Tomos. Peabody: Hendrickson, 2003.
- Kiefer, René. "John". En *The Oxford Bible Commentary*, ed. John Barton y John Muddiman, 960-1000. New York: Oxford University, 2001.
- Knitter, Paul F. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World's Religions*. Maryknoll: Orbis, 1985.
- Köstenberger, Andreas J. *John*. ECNT. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- . "What is Truth?" Pilate's Question in Its Johannine and Larger Biblical Context". *Journal of the Evangelical Theological Society*. 48/1 (March 2005): 33-62.
- Kruse, Colin G. *The Gospel According to John*. Tyndale. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Kuefler, Mathew, ed. *The Boswell Thesis: Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Chicago: University of Chicago, 2006.



- Kysar, Robert. "John, The Gospel of". En *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, 3:912-931. New York: Doubleday, 1992.
- . *John the Maverick Gospel*. Atlanta: John Knox. Segunda Edición, 1979.
- Lee, Dorothy. *Flesh and Glory: Symbolism, Gender and Theology in the Gospel of John*. New York: Crossroad, 2002.
- . "Abiding in the Fourth Gospel: A Case Study in Feminist Biblical Theology". En *A Feminist Companion to John II*, ed. Amy-Jill Levine, 64-78. Cleveland: Pilgrim, 2003.
- Léon-Dufuour, Xavier. *Lectura del Evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1989-98.
- Levine, Amy-Jill, ed. *A Feminist Companion to John*. Dos tomos. Cleveland: Pilgrim, 2003.
- Lincoln, Andrew T. *The Gospel According to John*. Black's 4. Peabody: Hendrickson, 2005.
- Maccini, G. *Her Testimony Is True: Women as Witnesses according to John*. JSNTSup, 125. Sheffield: Sheffield Academic, 1996.
- Malina, Bruce J. y Richard L. Rohrbaugh. *Social-Science Commentary on the Gospel of John*. Minneapolis: Fortress, 1998.
- Marshall, Howard. *New Testament Theology*. Downers Grove: InterVarsity, 2004.
- Martyn, J. Louis. *History and Theology in the Fourth Gospel*. Louisville: Westminster John Knox, 1968/79/03.
- Meeks, Wayne A. "The Ethics of the Fourth Gospel". En *Exploring the Gospel of John*, ed. R. Alan Culpepper y C. Clifton Black, 317-326. Louisville: Westminster John Knox, 1996.
- Miranda, José P. *El Ser y el Mesías*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- Moloney, Francis. J. *The Gospel of John*. SP 4. Collegeville, Minn.: Liturgical, 1998.
- Morris, Leon. *The Gospel According to John*. Rev. ed. [NIC]. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Neyrey, Jerome H. *An Ideology of Revolt: John's Christology in Social Science Perspective*. Philadelphia: Fortress, 1988.
- O'Day, Gail R. "John". En *The Women's Bible Commentary*, ed. Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe, 381-93. Louisville: Westminster John Knox, 1998.
- . "The Gospel of John". En *New Interpreters Bible*, 8:491-875. Nashville: Abingdon, 1995.
- O'Day, Gail R. y Susan E. Hylen. *John*. WBC. Louisville: Westminster John Knox, 2006.
- Parsons, Mikeal C. "Re-membering John the Baptist". En *Redeeming Men: Religion and Masculinities*, ed. Stephen Boyd, et al, 176-186. Louisville: Westminster John Knox, 1996.
- Reinhartz, Adele. "The Gospel of John". En *Searching the Scriptures, Tomo 2, A Feminist Commentary*, ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza, 561-600. New York: Crossroad, 1994.

## Capítulo 4

- . *Befriending the Beloved Disciple: A Jewish Reading of the Gospel of John*. New York: Continuum, 2001.
- Rensburger, David. *Overcoming the World: Politics and Community in the Gospel of John*. London: SPCK, 1988.
- . *Johannine Faith and Liberating Community*. Philadelphia: Westminster, 1988.
- . "Oppression and Identity in the Gospel of John". En *The Recovery of Black Presence*, ed. Randall C. Bailey y Jacquelyn Grand. Nashville: Abingdon, 1995.
- RIBLA 17. *La Tradición del Discípulo Amado, Cuarto Evangelio y Cartas de Juan*. Quito, Ecuador, 2001.
- Ridderbos, Herman. *The Gospel According to John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Ringe, Sharon H. *Wisdom's Friends: Community and Christology in the Fourth Gospel*. Louisville: Westminster John Knox, 1999.
- Rubeaux, Francisco. *Mostra-nos o Pai: Uma Leitura do Quarto Evangelho*. Belo Horizonte, Brasil: Centro de Estudos Bíblicos, 1989.
- Schnackenburg, Rudolf. *El Evangelio según San Juan*. Barcelona: Herder, 1968/87.
- Scott, J. Martin C. "John". En *Eerdmans Commentary on the Bible*, ed. James D. G. Dunn y John W. Rogerson, 1161-1212. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Segovia, Fernando F., ed. *What is John?* Dos tomos. Atlanta: Scholars, 1996-98.
- Slade, Stan. *Evangelio de Juan*. Buenos Aires: Kairos, 1998.
- van Tilborg, Sjf. *Imaginative Love in John*. Leiden: Brill, 1993.
- Vanhoozer, Kevin J. *Is There Meaning in This Text?* Grand Rapids: Zondervan, 1998.
- . *First Theology: God, Scripture, and Hermeneutics*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1993/2002.
- Vidal, Senén. *Los escritos originales de la comunidad del discípulo "amigo" de Jesús: El evangelio y las cartas de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- Waetjen, Herman C. *The Gospel of the Beloved Disciple: A Work in Two Editions*. New York/London: T & T Clark, 2005.
- West, Mona. "The Raising of Lazarus: A Lesbian Coming Out Story". En *A Feminist Companion to John I*, ed. Amy-Jill Levine, 143-158. Cleveland: Pilgrim, 2003.
- Witherington, Ben., III. *John's Wisdom: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox, 1995.
- Wright, Tom. *John for Everyone*. 2 tomos. Louisville: Westminster John Knox, 2002-4.
- Zorrilla, C. Hugo. *La Fiesta de Liberación de los Oprimidos: Relectura de Jn. 7:1-10:21*. San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1980.
- . *Las Fiestas de Yave*. Buenos Aires: Aurora, 1988.

**4 Fernando F. Segovia, “The Gospel of John” (156-193). Fernando F. Segovia y R. S. Sugirtharajah, eds. *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*. New York/London: T&T Clark / Continuum, 2007.**

Puesto que la problemática postcolonial es prominente en Juan e impregna la obra, este Evangelio tiene un rol primario en la crítica bíblica postcolonial (cita seis títulos en la bibliografía). Aunque Juan es un texto religioso, también tiene preocupaciones geopolíticas. Según Juan, debido a su creencia y praxis, Jesús y sus discípulos entran en conflicto con los gobernantes de la Palestina colonial, con los representantes de la Roma imperial y con el príncipe de los demonios, un conflicto profundamente religioso y político a la vez. Por ello es un texto postcolonial (156-57).

## **1 La Crítica Postcolonial: Prolegómeno**

**1.1 El Significado de la Investigación Postcolonial.** Juan constituye un escrito ‘postcolonial’, un texto que demuestra una conciencia crítica de poder geopolítico dentro del Imperio Romano (158).

**1.2 El Alcance de la Investigación Postcolonial.** Los análisis postcoloniales han tratado especialmente a las formaciones occidentales imperiales de 1800-1950 y al Imperio Británico en particular, ejemplos más claros de la modernidad capitalista. Para las investigaciones de otros contextos (Roma) el uso de la teoría postcolonial es fructífero pero no indispensable (158-60).

**1.3 El Terreno de la Investigación Postcolonial: tres posturas.** (1) la producción *cultural* de las formaciones imperiales-coloniales, estudios muy dependientes del pensamiento *post-estructuralista*; (2) el contexto *material*, económico, político, social, investigaciones muy dependientes del pensamiento neo-marxista; (3) un terreno intermedio que abarca (1) lo cultural y (2) lo material; que es la preferencia del autor.

## **1.4 El Método de la Investigación Postcolonial**

**1.5 Una Palabra Final: la Terminología.** La designación ‘amazón imperial-colonial’ señala una correlación estructural entre el poder político y el espacio geográfico donde ‘imperial’ indica el centro dominante y ‘colonial’ señala la periferia subordinada (163).

## **2 Una Lectura Postcolonial del Evangelio.**

### **2.1 Primer Ángulo de Investigación.**

#### **Preparando la Escena: Conflicto y Resolución – Una Propuesta Postcolonial**

**La Realidad como Bipolar y Dividida.** El Evangelio yuxtapone dos esferas espaciales y temporales de realidad: (1) un mundo inmaterial, de espíritu, ‘arriba’; (2) un mundo material, de carne, que nos rodea. Las dos esferas se distinguen por los contrastes entre: luz y tinieblas; vida y muerte; verdad y mentira; gracia y pecado. Además el Evangelio presenta el otro mundo como antecedente y produciendo este mundo: el mundo ‘arriba’ como anterior y creado; el mundo ‘abajo’ como posterior y creado. Sin embargo, el Evangelio nunca plantea ni contesta la pregunta crucial de cómo el este-mundo, creado por el otro-mundo, llega a estar alienado de este otro-mundo (165). Además, dos poderes/autoridades dominan estas dos esferas de realidad: Dios, el Padre, Señor de la esfera celestial; y Satanás, el Malo, príncipe de este mundo. Satanás está detrás de todos los poderes y gobernantes de la colonia Judea y del Imperio Romano. Pero el Evangelio nunca plantea ni contesta la pregunta clave sobre el origen de Satanás y cómo llegó a gobernar sobre el este-mundo, creado por el otro-mundo (166).

**Una Confrontación Climática en Realidad (166-67).** Desde la esfera celestial, Dios envía su Palabra, su Hijo y agente de la creación, a este mundo; y Satanás responde con oposición, inspirando odio hacia Jesús e incluso infiltrándose en el grupo de discípulos. Las implicaciones de esta confrontación son universales: todo ser humano enfrenta una decisión radical entre la esfera celestial y este mundo. Una opción por Satanás implica quedar sin vida eterna, excluido del otro-mundo celestial.

**La Realidad Bipolar en una División Continua. (167-68)** El conflicto entre las dos esferas sigue después de la vuelta de Jesús al mundo arriba, pues Dios envía su santo Espíritu de verdad, otra intervención del mundo arriba en el mundo abajo. Este conflicto resulta en la glorificación o divinización de los discípulos (1) por reunión con Jesús en la mansión de Dios arriba (una solución temporaria); (2) la vuelta de Jesús a este mundo, la tercera intervención, en “el último día” (la solución definitiva, aunque el Evangelio deja muchas preguntas relacionadas sin contestar).

**El Evangelio como Propuesta Postcolonial (168).** Dados los parámetros del conflicto, toda la humanidad resulta involucrada y tiene que escoger entre ser hijos de Dios por medio de Jesús o hijos de Satanás contra Jesús. Así es verdaderamente una propuesta postcolonial

### 2.2 Segundo Ángulo de Investigación

**El Inicio: el Prólogo (1:1-18) como Visión Fundamental – Una Alternativa Postcolonial.** Es un resumen del Evangelio. Políticamente presenta (1) una jerarquía de autoridad (“Chain of command”), (2) una postura extrema de condenación severa de las dimensiones sociales y culturales del “este-mundo” y (3) una negación total de caminos alternativos a Dios. Así, con el Prólogo el Evangelio revela una alternativa postcolonial—una visión totalmente otra (169).

**Vislumbrando el Otro Mundo (1:1-2, 18).** El otro-mundo (la alternativa postcolonial), separado, arriba, anterior y espiritual, es un mundo de ‘gloria’, un inicio mitológico. Así difiere radicalmente del otro-mundo del imperio romano con su panteón de deidades donde los emperadores también podrían entrar. En contraste con el Judaísmo monoteísta, el Prólogo enseña que el Dios único ha engendrado un dios unigénito, el Verbo, un Hijo que mora en el seno del Padre. La propuesta alternativa postcolonial del Prólogo niega así la validez del otro-mundo según Roma, pero también la del judaísmo tradicional y por lo tanto es profundamente deconstructivo y subversivo (169-70).

**Vislumbrando el “Este-Mundo” (1:3-17).** El Verbo, engendrado por Dios, con pleno conocimiento de Dios y como la única revelación de Dios, engendra todas las demás cosas, el ‘este-mundo’ (abajo, posterior, material, ‘carne’). De este modo, tanto el centro imperial como la periferia colonial (Judea incluso) están subordinados al Verbo. Sin embargo, inesperada e inexplicablemente el ‘este-mundo’ es caracterizado como de muerte y tinieblas, con vida, luz y verdad disponibles solamente por el Verbo. No solo Roma y Judea, sino también todos los poderes y los seres humanos están bajo juicio: en tinieblas y muerte y también en falsedad y pecado (170-71).

**Vislumbrando las Relaciones entre Mundos (1:3-17).** El Prólogo ofrece una solución a la alienación al tener el Verbo que encarnarse en este-mundo de carne (1:13-14). Como consecuencia, el poder del Verbo es depositado en un ser humano de la periferia colonial, Jesús, el dios-hombre de Nazaret de Galilea. Así Jesús divide el este-mundo en dos partidos: (1) los que rehúsan creer y rechazan al dios-hombre y (2) los que lo creen y lo aceptan y son renacidos como hijos de Dios. Tanto el centro imperial y la periferia colonial están en deuda (“beholden”) con el Verbo y con los hijos de Dios (171-72).

**El Prólogo como Alternativa Postcolonial (1:18).** Frente a las realidades del imperio y de la oligarquía colonial de Judea, el Prólogo plantea la cuestión geopolítica y ofrece un camino alternativo que abarca toda la realidad (del otro-mundo y de este-mundo) y así extiende un principio aún más allá del

imperio romano y Judea. Juan presenta este camino no simplemente como una opción entre otras sino como algo radicalmente diferente y superior, un sistema de poder rival. Por lo tanto, dentro de este mundo, luz y vida, gracia y verdad se encuentran solamente en y por Jesús y sus discípulos. Las dos estrategias claves son (1) el desplazamiento y (2) la desacralización, seguidos entonces por re-plazamiento y re-sacralización, es decir “othering” (tratando las fuerzas afuera como algo “otro”: caos, sin vida, luz, verdad o gracia, llenas de odio y violencia). Así, a pesar de las apariencias, el Verbo de Dios tiene el poder supremo en el mundo arriba; Jesús, el Verbo hecho carne, comparte este poder en el mundo abajo; y también los seguidores de Jesús heredan y transmiten este poder en el mundo abajo. Sin duda es una alternativa postcolonial (173-74).

### 2.3 Tercer Ángulo de Investigación (174-187)

#### Trazando (*Plotting*) a Jesús: Revelación y Oposición – Un Programa Postcolonial (174-75).

Podemos acercarnos al argumento del Evangelio desde dos perspectivas: (1) como *biografía* (orígenes, 1:1-18; ministerio público, 1:19-17:26; muerte y significado permanente, 18-21) (2) con la centralidad de los *viajes*. El viaje principal es cósmico e involucra la encarnación del Verbo (1:14) y la vuelta de Jesús a su Padre (ascensión, prevista pero no narrada en Juan); además el Evangelio narra cuatro viajes geográficos de Jesús a Jerusalén (1:19-17:26) que enfocan el creciente rechazo de Jesús en Galilea y Jerusalén, terminando en la violencia de la crucifixión y la vindicación de la resurrección. De esta manera el argumento del Evangelio presenta un proyecto postcolonial radical—un camino de oposición absoluta.

#### La Narración de una Vida Pública: los cuatro viajes a Jerusalén (1:19-17:26)

##### (1) Galilea-Jerusalén, Primer Ciclo (1:19-3:36).

###### Ministerio de Juan el Bautista, Betania (1), 1:19-34 → 3:22-36 (ver 1:6-8, 15).

La identificación de Jesús por Juan como el Cordero de Dios que quitará el pecado del mundo y bautizará con el Espíritu Santo resulta en la formación de un grupo de discípulos que identifican a Jesús como Mesías.

**Primer Viaje a Galilea (1:35-2:12).** El milagro de Caná confirma el carácter trascendente de Jesús (su ‘gloria’) y confirma su estatus religioso-político (‘Mesías’).

**Primer Viaje a Jerusalén, primera Pascua (2:13-21).** Jesús demuestra su autoridad sobre la Casa de su Padre y en su conversación privada con Nicodemo revela la entidad religioso-política alternativa—el Reino de Dios, accesible solamente por un renacimiento por agua y Espíritu. Jesús presenta su venida como el don de amor al mundo por parte del Padre y como el único camino a la salvación.

**Ministerio de Juan (el Bautista), Enón, (2), 3:22-36 → 10:40-42.** El lugar es remoto (la periferia de la periferia) pero la enseñanza de Juan es crucial, resumiendo la identidad mesiánica de Jesús, su rol y la amenaza de la ira de Dios para los que desobedecen.

**Resumen.** La identidad de Jesús como “Cordero de Dios” anticipa la violencia de la crucifixión. La alternativa del Reino de Dios ha llegado y está en marcha dentro de este mundo en el contexto imperial-colonial de Roma.

##### (2) Galilea-Jerusalén, Segundo Ciclo (4:1-5:47).

**Segundo Viaje a Galilea (4:1-54).** Un desvío por Samaria para evitar más conflictos con los fariseos (4:1), la revelación de su identidad mesiánica (“el Salvador del Mundo”) a la mujer samaritana y el desplazamiento de todo lugar sagrado por una adoración de Dios en Espíritu y Verdad (4:1-42); después la conversión de la casa patriarcal de un oficial real cuyo hijo Jesús sanó (4:43-52).

**Segundo Viaje a Jerusalén (5:1-47), una fiesta no identificada.** La curación de un inválido (por 38 años; [ver los ministerios fraudulentos ExGay]) y la violación del Sábado provocan la primera instancia de rechazo y violencia, una determinación de matar a Jesús por parte de “los judíos”, representantes de la oligarquía en Jerusalén (178-79).

**Resumen.** Acompañado por milagros y enseñanzas chocantes, el Reino de Dios sigue su avance en el mundo hostil del imperio romano: Jesús declara inválidos los cultos establecidos (en Jerusalén, Samaria o Roma) y propone reemplazarlos con una adoración al Padre en Espíritu y Verdad.

### **(3) Galilea-Jerusalén, Tercer Ciclo (6:1-10:42).**

**Tercer Viaje a Galilea (6:1-7:9).** El Pan de Vida alimenta 5000 mil que después tratan de coronar como Rey a Jesús; la hospitalidad se vuelve hostil; “los judíos” procuran matar a Jesús (7:1).

**Tercer Viaje a Jerusalén, hostil, Fiesta de los Tabernáculos (7:10-10:39).** Esfuerzos violentos por parte de “los Judíos” y “los fariseos” que quieren apagar la “Luz del Mundo” que dio vista a un ciego (8:59; 10:31-39). Jesús responde a “los Judíos” con fuerte lenguaje condenatorio: “Ustedes son de su Padre, el Diablo” (8:44).

#### **El Testimonio de Juan (el Bautista) recordado (10:40-42; ver 3:22-26).**

**Resumen.** Jesús pretende: “Yo y el Padre somos uno” (10:30); más hostilidad.

### **(4) Jerusalén, Cuarto Ciclo (11:1-17:26).** Jesús ahora evita Galilea.

**El Ciclo de Lázaro como Preludio (11:1-12:11).** El ciclo con Lázaro toma el lugar que jugó Galilea en los ciclos 1-3. Jesús viaja dos veces a Betania, hogar de Lázaro, María y Marta. (1) Jesús, la Resurrección y la Vida, resucita al muerto Lázaro; (2) este milagro provoca la hostilidad que resultará en la crucifixión y María unge los pies de Jesús en preparación de su muerte (12:1-11).

**Los Tres Eventos Iniciales en Jerusalén (12:12-50).** (1) La entrada triunfal (12:12-19); (2) el deseo de los griegos de ver a Jesús anticipa la época de la iglesia (20-36); (3) un resumen de la vida pública (37-43) y el discurso final sobre fe, incredulidad y juicio (44-50).

#### **Despedida (13:1-17:26): (1) Comida, (2) Discurso, (3) Oración (17).**

- (1) Una comida de despedida en la cual Jesús lava los pies de sus discípulos y anuncia la traición de Judas, un fuerte contraste entre el poder al estilo del imperio, que mata, y el servicio y el amor que sacrifica, característicos del Reino de Dios (13:1-30);
- (2) Un discurso de despedida: a pesar de tanta oposición Jesús ha conquistado el mundo, llevará a sus discípulos a su mansión celestial y enviará su Espíritu en su lugar (13:31-16:33);
- (3) Una oración de despedida: antes de la creación del mundo Jesús estuvo con el Padre en gloria (17:1-26).

**Resumen.** La enseñanza llega a ser privada en vez de pública; Jesús es el camino, la verdad y la vida.

**La Narración de la Muerte y Significado Permanente (18:1-21:25).** La violencia del imperio y la oligarquía local son transformadas por la intervención de Dios al resucitar y glorificar a Jesús la Palabra.

**Preparación.** Jesús, siempre en control, se encuentra con figuras del imperio y la oligarquía local y es condenado a la muerte por conveniencia política, que desenmascara la hipocresía de las autoridades.

**Crucifixión, Muerte, Entierro, Resurrección, Apariencias.** Por la pretensión de ser “el Rey de los Judíos” Jesús sufre la pena de muerte que Roma impone como advertencia a la población judía. La vindicación de la resurrección involucra cuatro apariciones, la primera a María Magdalena. La crucifixión representa la conclusión de la misión personal de Jesús en el mundo y el inicio de la de sus discípulos, equipados y acompañados por el Espíritu (186).

**Resumen.** La intervención de Dios por medio de la encarnación de su Hijo ha resultado en el triunfo geopolítico total y el pleno control geopolítico. (1) El establecimiento del Reino de Dios en el este-mundo es cumplido y seguro; (2) en este mundo donde las elites gobiernan por intriga y violencia, la verdad y la glorificación se definen exclusivamente por el camino de sufrimiento y muerte llevado a cabo por Jesús; (3) los procedimientos judiciales deshonestos de las elites resultan en la manifestación máxima del estatus de Jesús como Rey con un Reino que no tiene sus orígenes en este-mundo; (4) las intenciones hostiles de las autoridades judías contra Jesús se cumplen por la colaboración de las autoridades romanas. Así al final el Reino de Dios domina el complejo de imperio-colonial romano, por lo menos en principio, aunque no en práctica, pues hace falta la segunda fase de la expansión misionera y la llegada del “último día” del Juicio Final.

**El Argumento (Plot) como Programa Postcolonial.** El argumento del Evangelio concreta en consecuencia histórica la *propuesta* postcolonial ofrecida por el relato y desarrolla detalladamente la *alternativa* postcolonial prevista en el prólogo. De esta manera resulta una exposición gradual del programa postcolonial por medio de la vida y los viajes de Jesús, la Palabra de Dios.

**El Cuarto Evangelio como Texto Postcolonial.** Tal estrategia de oposición absoluta, aunque indudablemente inspira confianza y tal vez también es la más eficaz para creyentes oprimidos, finalmente, tal vez toma prestado del enemigo (target/blanco) demasiado para su propio bien (192). De todos modos, urge tomar esta visión postcolonial de Juan y compararla con otros discursos sobre género, materialismo, sexualidad y origen étnico / raza [nota. En su propio resumen de este punto (p. 54) Segovia habla de la necesidad de “conversación con otros discursos ideológicos (feminista, queer, minoridad, materialista)”].

**Goss, Robert E. (2006). “John”. *The Queer Bible Commentary*. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache, eds. London: SCM, 548-65.**

**Introducción (548-50).**

**1 El Verbo Carnal (Fleshy): la Fluidez Queer (550-51).**

**2 Saliendo (Coming Out) a la Luz (551-55),**

**3 Género y Sexualidad (555-57).**

**Excursus: los Judíos (557-58).**

**4 Discurso de Despedida: las Instrucciones de Jesús para Cristianos Out (fuera del closet).**

**5 El Discípulo Amado (560-562).**

**6 Maria Magdalena: La Apóstol de la Resurrección (563-564).**

**7 Resurrección y la Memoria Peligrosa del “Coming Out” de Dios (saliendo del closet; 564-565).**