

CAPÍTULO 5

JUAN

CONTENIDOS

Como los otros Evangelios canónicos, el Evangelio de Juan relata la historia de los orígenes de la vida de Jesús, y su ministerio, muerte y resurrección. Al igual que los otros, no pretende ser neutral. El evangelista quiere que la gente crea (20:30-31), y para ello elabora su testimonio teniendo en cuenta las necesidades de sus lectores.¹

Como muchos otros aspectos del Evangelio de Juan, su estructura básica parece muy simple hasta que uno empieza a hacer un análisis más profundo. No hay duda de que esta complejidad disfrazada de sencillez es la razón por la que en las últimas décadas se han publicado tantos estudios sobre la estructura de Juan.

A primera vista, el cuarto Evangelio ofrece un prólogo (1:1-18) y un epílogo o apéndice (21:1-25); y en medio introduce dos secciones centrales, 1:19-12:50 y 13:1-20:31. Debido a la influencia de dos o tres eruditos importantes, los estudiosos contemporáneos las designan, respectivamente, El Libro de las Señales y el Libro de la Gloria,² o el Libro de las Señales y el Libro de la Pasión.³

No obstante, cuando decimos "Libro de las Señales" suena como si solo aparecieran señales de 1:19 a 12:50, mientras que 20:30-31 deja claro que desde la perspectiva del evangelista, el Evangelio entero es un libro de señales: y la Pasión y la resurrección de Jesús es la mayor de ellas. Además, aunque la Pasión de Jesús va de los capítulos 13 al 20, el relato de la Pasión en sí no empieza hasta el capítulo 18. Si los capítulos 13-17 se pueden incluir porque su temática está estrechamente relacionada con la Pasión, lo mismo ocurre con muchos pasajes que aparecen en los capítulos del 1 al 12 (p. ej., 1:29, 36; 6:35ss.; 11:49-52).

Otros han abogado por una estructura bastante diferente. Wyller,⁴ por ejemplo, sostiene que 10:22-29 es la "cumbre estructural" de la obra, el "cambio del destino" del héroe, en

¹ En este capítulo hemos utilizado, con previa autorización, material que aparece en *The Gospel According to John*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1990) de D. A. Carson; a veces de forma literal, pero con mayor frecuencia de forma resumida.

² R. E. Brown, *The Gospel According to John* (Garden City: Doubleday, 1966-70), cxxxviii-cxxxix.

³ C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), 289.

⁴ Egil A. Wyller, "In Solomon's Porch: A Hermeneutical Analysis of the Architectonic of the Fourth Gospel" *ST 42* (1988): 151-67.

torno a la cual gira el resto del material. A pesar de la superficialidad de este argumento, nos centramos en el tema también es difícil creer que estos versículos tienen la importancia estructural que Wyller les atribuye, y es casi irrisorio creer que la estructura de este Evangelio esté construida siguiendo el modelo del símil de la caverna de Platón. Otro estudio creyó ver una estructura concéntrica del Evangelio que sigue el patrón de la estructura concéntrica que aparece en el prólogo.⁵ Sin embargo, las estructuras tan complejas y discutidas que, por otro lado no son evidentes, no merecen credibilidad alguna.

Intentando explicar la complejidad de este Evangelio, un importante estudio reciente sobre la estructura de Juan nos lleva a fijarnos en una serie de quiasmos y en lo que el autor, George Mlakushyil, llama pericopas puente o secciones puente: secciones que encajan en dos o más unidades que sirven para unir dichas unidades.⁶ Por ejemplo, sugiere que 2:1–12:50 podría llamarse el Libro de las Señales de Jesús, que 11:1–20:29 es el Libro de la Hora de Jesús, y que los capítulos que se solapan, el 11 y el 12, son una sección puente. Aunque podríamos discutir algunos de los detalles de su teoría, lo cierto es que logra mostrar que el cuarto Evangelio es un texto muy organizado y de una unidad increíble. Por ejemplo, muchos otros autores comentan que varias secciones individuales de diferentes proporciones cuentan con un cierre cuidadosamente elaborado (p. ej., 1:18; 4:42–4:53–54; 10:40–42; 12:44–50; 20:30–31; 21:25).

Una de las razones por la que los críticos proponen tantas estructuras diferentes (y en muchas ocasiones excluyentes) es porque la repetición de ciertos temas a lo largo del Evangelio hace que sea posible postular todo tipo de paralelismos y quiasmos. Otra razón es que varias de las estructuras se pueden superponer a otras. Por ejemplo, con frecuencia se ha dicho que la sección 2:1–4:54 refleja una inclusión geográfica (es decir, un procedimiento literario por el que se introduce y se concluye un pasaje con dos elementos iguales o equivalentes): la acción empieza en Caná y acaba en Caná. Pero aunque ese procedimiento nos ayuda a ver los límites de esa unidad, no está nada claro que Caná sea *per se* una idea tan importante para Juan. Aunque algunos autores le atribuyen a Caná un significado teológico desmedido, lo más probable es que su única función sea ayudar a los lectores a seguir el movimiento geográfico de la historia.⁷

Después del prólogo (1:1–18), Jesús enseña y actúa (1:19–10:42). Esta extensa unidad empieza con un preludio al ministerio de Jesús (1:19–51). Como en la tradición sinóptica, se nos presenta a Juan el Bautista: se nos explica su relación con Jesús (1:19–28), y su testimonio público de ese Jesús (1:29–34). El preludio acaba con el reclutamiento de los primeros discípulos (1:35–51).

El resto de esta unidad tan extensa (1:19–10:42) puede dividirse en tres secciones. La primera recoge el inicio del ministerio de Jesús: sus señales, sus obras y sus ense-

⁵ Jeffrey Lloyd Staley, *The Print's First Kiss: A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*, SBLDS 82 (Atlanta: SP, 1985).

⁶ George Mlakushyil, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, AnBib 117 (Roma: Pontifical Biblical Institute, 1987).

⁷ Ver más en Raymond E. Brown, *An Introduction to the Gospel of John*, ed. Francis J. Moloney (New York: Doubleday, 2003), 298–316.

ñanzas (2:1-4:54). Al principio tenemos la primera señal, cuando convierte el agua en vino (2:1-11), la purificación del templo (2:12-17) y las palabras de Jesús sobre la reedificación del templo (2:18-22). Acto seguido, el conocimiento que Jesús tiene de los hombres (2:23-25) da paso a la escena en la que Nicodemo va a ver a Jesús (3:1-15), en la que el diálogo inicial acaba convirtiéndose en un monólogo. En este capítulo, parece ser que el evangelista añade un largo comentario en dos ocasiones, la primera en este momento (3:16-21), y la segunda, después de la descripción del testimonio que Juan el Bautista da de Jesús (3:22-30, seguido de 3:31-36). De camino a Galilea, Jesús se detiene en Samaria, y una mujer samaritana y mucha gente de su ciudad acaban creyendo en Él (4:1-42). Esta sección acaba con la segunda señal de Jesús, cuando éste sana al hijo de un noble (4:43-54).

En la siguiente sección (5:1-7:53), hay más señales, más hechos y enseñanzas, pero, esta vez, en medio de una creciente oposición. Jesús sana al paralítico de Betesda (5:1-15) en *Sabat*, con lo que la indignación está servida; pero Jesús usa esa oposición para hablar de su relación con el Padre (5:16-30). Esas afirmaciones cristológicas dan lugar a hablar de los diferentes testigos de Cristo (5:31-47). La alimentación de los cinco mil (6:1-15) y el episodio en el que Jesús camina sobre el mar (6:16-21) sirven para introducir el discurso sobre el pan de vida (6:22-58), en el que Jesús dice ser el verdadero maná (esp. 6:27-34), el pan de vida (6:35-48) que da la vida eterna. Ante estas palabras, aún hay más división; algunos de sus discípulos le dan la espalda, y Jesús deja claro que él tiene la iniciativa para determinar quiénes son sus discípulos (6:59-71). Muchos le miran con escepticismo e incertidumbre, incluso algunos miembros de su familia (7:1-13). Y como consecuencia de todo esto, la primera vuelta de enfrentamientos en la fiesta de los tabernáculos (7:14-44), que llegan a su punto climático cuando Jesús promete derramar el Espíritu escatológico después de ser glorificado (7:37-44), da lugar a la primera oposición organizada por parte de las autoridades judías (7:45-52).

Después de la pericopa sobre la mujer adúltera (7:53-8:11), que, según creemos no formaba parte del texto original (ver más abajo en el apartado titulado "Texto"), la última sección (8:12-10:42) recoge señales climáticas, hechos y enseñanzas en medio de una oposición muy fuerte. La segunda vuelta de enfrentamientos en la fiesta de los tabernáculos (8:12-59) acaba cuando Jesús les dice a las autoridades que son hijos del diablo, mientras que él es ni más ni menos que el "Yo soy", afirmación que va seguida de un intento fallido de apedrear a Jesús. La curación del ciego de nacimiento (9:1-41), cuya ceguera no tenía nada que ver con el pecado, acaba con la denuncia de aquellos que creen ver. En el capítulo 10, Jesús se presenta como el buen pastor de las ovejas. Deja claro que el pueblo de Dios se corresponde con su rebaño, con lo que las reacciones de los judíos son bien predecibles (10:1-21). En la fiesta de la dedicación, las palabras afirmando ser tanto el Mesías como el Hijo de Dios, dan paso a una persecución abierta (10:22-39), por lo que Jesús decide retirarse a la zona donde Juan el Bautista había estado bautizando, movimiento que nos hace recordar el testimonio de Juan que cada vez está acompañado de más y más personas que ponen su fe en Jesús (10:40-42).

Aunque muchos incluyen la siguiente unidad, 11:1-12:50, como parte del Libro de las Señales, parece que hay buenas razones para ver estos capítulos como una transición. El relato de la muerte y la resurrección de Lázaro (11:1-44) contrasta con, y anticipa, la muerte y resurrección de Jesús; este relato también nos lleva directamente a la decisión judicial de matar a Jesús (11:45-54). En la siguiente sección (11:55-12:36), que se desarrolla durante la "Pascua judía" (11:55-57) que anticipa la muerte del verdadero cordero pascual, María unge a Jesús en anticipación también de su muerte, mostrándole así un amor sacrificado—el único que tiene valor (12:1-11); la entrada triunfal anuncia que Jesús es Rey, pero las señales ya apuntan a que será un Rey diferente a los demás (12:12-19); y con la llegada se nos hace saber que la "hora" de la muerte y la exaltación del Hijo ha llegado (12:20-36). Esta unidad de transición concluye con una teología de la incredulidad, es decir, con una serie de reflexiones teológicas que revelan la naturaleza y la inevitabilidad de la incredulidad (12:37-50).

La última gran unidad del libro recoge la muerte y la exaltación de Jesús (13:1-20:31). Empieza con la última cena (13:1-30), pero en vez de contener la institución de la Cena del Señor, Juan recoge el episodio en el que Jesús lava los pies de sus discípulos (13:1-17), una acción que anticipa simultáneamente su muerte y la purificación que ésta ofrece, y que deja un ejemplo para los que los discípulos lo imiten. La predicción de que va a ser traicionado (13:18-30) o deja duda alguna de que Jesús sigue al mando de su propio destino, en obediencia a la voluntad de su Padre. El llamado discurso de despedida que sigue a continuación, que es en parte diálogo, en parte monólogo, está dividido en dos partes (13:31-14:31 and 15:1-16:33). En cierto sentido este discurso de despedida explica la importancia de la última señal (la muerte y la exaltación de Jesús) antes de que la señal ocurra, convirtiéndose así en una teología del lugar de Jesús, de su muerte y de su glorificación en la historia de la redención, incluyendo el papel y la función del Paracletos prometido, el Espíritu Santo que Jesús envía a los creyentes como consecuencia de su exaltación. A continuación aparece la oración de Jesús (17:1-26), en la que Jesús ora por su propia glorificación (17:1-5), por sus discípulos (17:6-19), por los que creerán más adelante (17:20-23), y, por último, para que todos los creyentes sean perfeccionados y todo el mundo pueda ver la gloria de Jesús (17:24-26). Llega al fin el Juicio y la Pasión de Jesús (18:1-19:42), relato en el que se hace un énfasis especial en la naturaleza de Jesús como Rey. La resurrección de Jesús (20:1-31) no solo incluye algunas de las apariciones de Jesús, sino también la entrega del Espíritu Santo, las palabras sobre el perdón de pecados (20:19-23) y la confesión de Tomás "¡Señor mío, y Dios mío!" (20:28). Esta unidad finaliza con una sentencia concisa sobre el propósito de este cuarto Evangelio (20:30-31).

El epílogo (21:1-25) no solo ata algunos cabos que habían quedado sueltos (p. ej., la restauración de Pedro) sino que, a través del simbolismo, apunta al crecimiento de la Iglesia y a la diversidad de dones y vocaciones dentro de la Iglesia. Por último, y de forma muy apropiada, acaba con la grandeza de Jesús (21:25).

AUTOR

El cuarto Evangelio no dice de forma explícita cuál es el nombre de su autor: al igual que los Sinópticos, formalmente es anónimo. Hasta donde podemos saber, el título "Según Juan" se le atribuyó tan pronto como el cuarto Evangelio empezó a circular de forma conjunta con los Sinópticos. En parte, ese título pudo surgir para distinguirlo de los otros; pero también es cierto que podría haberlo tenido antes de unirse a los otros tres (ver cap. 3, sobre Mateo). Pero aún en el caso de que el título "Según Juan" se añadiera dos o tres décadas después de la elaboración del Evangelio, la observación de Bruce es sugerente: "Recordemos que, mientras que los cuatro Evangelios canónicos se pueden permitir el lujo de ser anónimos, los Evangelios apócrifos que empezaron a aparecer a partir de mediados del siglo II se atribuían (falsamente) a apóstoles u otras personas relacionadas con el Señor."⁸

Evidencias externas

Aunque hay varios documentos anteriores, tanto ortodoxos como gnósticos, que mencionan o citan el cuarto Evangelio (ver más abajo), el primer escritor que lo cita de forma clara y lo atribuye a Juan es Teófilo de Antioquía (c. 181 dC.). No obstante, antes de esa fecha, algunos autores como Tatiano (estudiante de Justino Mártir), Claudio Apolinar (Obispo de Hierápolis), y Atenagoras citan el cuarto Evangelio como aquel que cita de una fuente de autoridad. Esto nos hace remontarnos a Policarpo y a Papías, de quienes sabemos principalmente a través de Ireneo (finales del siglo II) y Eusebio, el historiador de la Iglesia primitiva (siglo IV). Policarpo murió como mártir en el año 156 a los ochenta y seis años de edad. Por tanto, no hay razón para dudar de que Policarpo tuviera relación con los apóstoles en Asia (Juan, Andrés, Felipe) y que "recibiera el episcopado de la iglesia de Esmirna de manos de los testigos oculares y servidores del Señor" (H.E. 3.36).

Ireneo conocía a Policarpo personalmente, y Policarpo es quien nos aporta la información más importante sobre el cuarto Evangelio. Escribiendo a Florino, Ireneo recuerda lo siguiente:

Recuerdo los sucesos de aquellos días con mayor claridad que los sucesos recientes, pues lo que aprendemos en la infancia crece con nuestra alma y se hace uno con ella; por tanto, puedo hablar incluso del lugar en el que el bendito Policarpo se sentaba y discutía, de la forma en la que entraba y salía, de su carácter, de su apariencia física, de los discursos que pronunciaba, de lo que contaba sobre sus conversaciones con Juan y con los otros que habían visto al Señor, de cómo recordaba las palabras de ellos, las cosas que había oído de ellos sobre el Señor, sus milagros y sus enseñanzas, y de cómo Policarpo las había recibido de los testigos oculares de la palabra de vida, y transmitía todas las cosas de acuerdo con las Escrituras. (H.E. 5.20.5-6)

⁸ F. F. Bruce, *The Gospel of John* (Basingstoke: Pickering & Inglis, 1983), 1.

La mayoría de eruditos reconoce que este "Juan", ciertamente es una referencia al apóstol Juan, el hijo de Zebedeo, es el Juan que escribió el cuarto Evangelio (tal como Ireneo asegura). Para Ireneo, estaba claro que había cuatro Evangelios, tan claro como que había cuatro tipos de viento. En cuanto al cuarto Evangelio, escribió: "Juan el discípulo del Señor, que se había recostado sobre su pecho, publicó su Evangelio cuando estaba viviendo en Éfeso, Asia" (*Adv. Haer.* 2.1.2). Dicho de otro modo, el nombre del cuarto evangelista es Juan, y es el discípulo amado del que se habla en Juan 13:23.

Las evidencias de Papias también están fundamentadas en Fuentes secundarias. Papias era contemporáneo de Policarpo y podría haber sido estudiante de Juan (Ireneo, *Adv. Haer.* 5.33.4, lo afirma; Eusebio, *H.E.* 3.39.2, lo niega). El hecho de que Eusebio no mencione que Papias citó el cuarto Evangelio es irrelevante: el propósito de Eusebio era debatir sobre las supuestas partes del Nuevo Testamento y sobre algunas de aquellas personas que relacionaron el primer siglo con lo que vino a continuación, y no tanto ofrecer una lista de citas extraídas de libros "reconocidos".⁹

En cuanto a Papias, contamos con otra evidencia mucho más difícil de evaluar. En torno al año 140 dC., un excéntrico seguidor de los escritos de Pablo, Marción, que creía que este apóstol era el único que había seguido de una forma fiel las enseñanzas de Jesús, mientras que todos los demás habían vuelto a caer en el judaísmo, fue a Roma para intentar convencer a la Iglesia de que lo que él decía era cierto. Argumentó, sin éxito alguno, que el verdadero canon neotestamentario estaba constituido por diez cartas de Pablo y un Evangelio (una versión recortada de Lucas). Sus ideas eran muy peligrosas, por lo que muchos respondieron a sus argumentos. En particular, los llamados prólogos antimarcionitas a los Evangelios son parte de las muchas respuestas que surgieron (aunque debemos admitir que algunos eruditos creen que son de un periodo posterior). El prólogo antimarcionita al Evangelio de Juan nos ha llegado en una versión en latín bastante corrompida. Dice que el Evangelio de Juan fue publicado cuando el apóstol aún estaba en vida, y que se escribió del siguiente modo: Juan dictaba, y Papias de Hierápolis, uno de los discípulos más cercanos del apóstol Juan, escribía. En cuanto a Marción, Juan mismo se encargó de expulsarlo. El prólogo asegura que esta información proviene de los cinco libros exegéticos del mismo Papias: *Exégesis de las logias dominicales*, que sobrevivieron hasta la Edad Media en algunas bibliotecas de Europa, pero a partir de entonces se dejó de tener noticia de su paradero.

Alguna de la información que encontramos en el prólogo antimarcionita es sin lugar a dudas errónea. Si tenemos en cuenta la cronología, es casi imposible que Juan excomulgara a Marción. Además, otros dicen que lo que quizá ocurrió es que Papias dijo que las iglesias o algunos discípulos "escribieron" lo que Juan había contado, y le malinterpretaron pensando que había dicho "yo escribí", pues esta última forma en griego a veces no se diferencia formalmente de "ellos escribieron".¹⁰ Aún así, no hay

⁹ No obstante, en esta conexión es bastante sorprendente que se mencione 1^a Juan, puesto que estaba aceptada universalmente. Quizá se deba, como algunos han sugerido, a que pertenece a las llamadas epístolas generales o católicas, que era un grupo de escritos excepcional.

¹⁰ En tiempo imperfecto, ἀπέγραψον (*apegraphon*) significa tanto "yo escribía" como "ellos escribían"; en aoristo, normalmente existe una distinción formal: "Yo escribí" es ἀπέγραψα (*apegrapsa*), mientras que "ellos

en este documento nada que nos haga dudar de que Juan fuera el autor del cuarto Evangelio.

Ireneo no es el único que ofrece evidencias del siglo II de que Juan es el autor del cuarto Evangelio. Clemente de Alejandría y Tertuliano son otros ejemplos. Según Eusebio (*H. E.* 6.14.7), Clemente escribió, "Pero aquel Juan, el último de todos, consciente de que aquellos hechos habían sido expuestos en los Evangelios, y, con el apremio de sus discípulos, y movido por el Espíritu, compuso un Evangelio espiritual". El Canon Muratorio, la lista ortodoxa de libros neotestamentarios más antigua que tenemos (probablemente del periodo 170-80 dC.), nos ofrece una versión más enigmática y menos creíble. No solo dice que los discípulos de Juan y los obispos le apremiaron a escribir un Evangelio, sino que menciona un sueño o profecía por la que se le reveló a Andrés que Juan debía emprender la tarea de escribir un Evangelio, firmado con su nombre, pero que los demás debían revisar su trabajo y aportar alguna contribución. La mayoría de eruditos cree que esto no es más que la interpretación que alguien hizo de Juan 21:24.

Algunas evidencias indirectas son, en cierto sentido, mucho más impresionantes. Tatiano, un estudiante de Justino Mártir, compuso la primera armonización de los cuatro Evangelios: dividió los cuatro libros en episodios, y con todos ellos construyó un solo relato, conocido como el Diatessaron. Aunque la primera versión de esta armonización fue en griego, la versión que mayor influencia ejerció fue su traducción siríaca. Pero lo que a nosotros nos interesa ahora es el siguiente dato: el Evangelio de Juan ofrece un marco en el que los otros tres Evangelios encajan. Esto no podría haber sido así si hubiera habido dudas en cuanto a la autenticidad del cuarto Evangelio.

Así pues, los únicos que a finales del siglo II negaban que el cuarto Evangelio fuera de Juan eran los llamados *alogoi*, adjetivo sustantivado cuyo significado es un juego de palabras entre "los sin palabra" y "los sin razón"; este término lo usaban los ortodoxos para referirse a aquellos que rechazaban la doctrina del *Logos* (el "Verbo" de Juan 1:1) que aparece en el cuarto Evangelio y, por tanto, todo el Evangelio. (Epifanio acuñó ese término en *Haer.* 51.3; probablemente es el mismo grupo que Ireneo menciona en *Adv. Haer.* 3.11.9.). Y en muchas ocasiones, el rechazo de este Evangelio se debía a otras razones. Por ejemplo, Gayo, anciano de la iglesia en Roma y *alogoi*, mantenía su ortodoxia en todas las cuestiones, pero no aceptaba el Evangelio de Juan, ni el Apocalipsis. No obstante, parte de su motivación nacía de su oposición al montanismo, un movimiento carismático incontrolado que surgió a mediados del siglo II y que decía que su líder, Montano, era el portavoz del Paracletos prometido. Puesto que en el Evangelio de Juan encontramos mucha de la enseñanza sobre el Paracletos (14:16, 26; 15:26; 16:7-15), fue fácil persuadir a Gayo para que, al menos sobre esta cuestión, se aliara con los *alogoi*.

Desde finales del siglo II, en la Iglesia hay consenso en cuanto a la autoridad, canonicidad y autoría del Evangelio de Juan. En este caso, el argumento del silencio parece decisivo: "Es significativo que Eusebio, que tuvo acceso a muchas obras que hoy en día

escribieron" es ἀπεγράψαν (*apegrapsan*). Pero a veces esa distinción tampoco era demasiado evidente; ver J. B. Lightfoot, *Essays on the Work Entitled "Supernatural Religion"* (London: Macmillan, 1889), 214.

están perdidas, no cuestiona en ningún momento la autoría del Evangelio de Juan".¹¹ Este silencio es de mucha importancia precisamente porque el objetivo de Eusebio era debatir los casos dudosos.

Las evidencias externas que sostienen que el cuarto Evangelio fue escrito por el apóstol Juan son unánimes, aunque no extraordinariamente tempranas. Pero aun si tenemos que volver a Ireneo, a finales del siglo II, para encontrar a uno de los primeros testigos fiables, su relación personal con Policarpo, que conocía a Juan, hace que la distancia no sea demasiado importante. Incluso Dodd, que no cree que Juan sea el autor del cuarto Evangelio, considera que las evidencias externas son formidables, y reconoce que no sabe de ninguna evidencia externa convincente que corrobore que el apóstol Juan no puede ser el autor de este Evangelio.¹²

Lo cierto es que, aunque algunos eruditos importantes de este siglo y muchos de los escritores populares creen que el cuarto Evangelio fue escrito por Juan, la mayoría de los eruditos contemporáneos lo niegan. Como veremos, muchos de sus argumentos nacen del estudio de las evidencias internas. No obstante, para pronunciarse de tal modo están obligados a desestimar las evidencias externas, lo cual es lamentable. La mayoría de los historiadores de la Antigüedad, aparte de los eruditos del Nuevo Testamento, no podría ignorar unas evidencias así.

Una forma de burlar el peso de las evidencias externas es apelando a las palabras de Papias, que Eusebio recoge e interpreta, con las que se puede respaldar la hipótesis de que había dos personajes llamados Juan. Papias escribe (según Eusebio): "Y si alguna vez llegaba alguien que había seguido a los ancianos, yo observaba las palabras de los ancianos, qué era lo dicho por Andrés, o Pedro, o Felipe, o Tomás, o Jacobo, o Juan, o Mateo, o por cualquiera de los otros discípulos del Señor; e incluso lo que decían Aristión y el anciano Juan, discípulos del Señor". Eusebio entonces comenta: "Merece la pena indicar que menciona dos veces el nombre de Juan: el primero lo adjunta a la lista de Pedro, Jacobo, Mateo y los otros apóstoles, claramente refiriéndose al evangelista; el segundo, una vez concluido el discurso, lo pone junto con otros, separado de los apóstoles y precedido por Aristión, llamándole más claramente anciano" (*H.E.* 3.39.4-5). A partir de este pasaje, muchos han hecho la inferencia de que fue ese segundo Juan, un discípulo de Juan el hijo de Zebedeo, quien escribió el cuarto Evangelio. Cómo no, cabe la posibilidad de que Ireneo, Teófilo y otros Padres de la Iglesia se confundieran de Juan.¹³

Pero los estudios recientes han demostrado que el argumento basado en esas palabras de Papias no es convincente por cuatro razones.

¹¹ B. F. Westcott, *The Gospel According to St John: The Greek Text with Introduction and Notes* (London: John Murray, 1908), 1:lix.

¹² C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), 12; cf. J. A. T. Robinson, *The Priority of John* (London: SCM, 1985), 99-104.

¹³ Al menos mencionaremos a tres que, aunque en diferente grado, siguen esta línea aunque: Ben Witherington III, *John's Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), 16; Francis J. Moloney, *The Gospel of John, SacPag 4* (Collegeville: Liturgical Press, 1998), 8; D. Moody Smith, *John*, ANTC (Nashville: Abingdon, 1999), 26-27.

1. Ahora se sabe que mientras Eusebio hace una diferencia entre los apóstoles y los ancianos, entendiendo estos últimos como discípulos de los primeros y, por tanto, cristianos de la segunda generación, Papias no hacía una diferencia de ese tipo. Si tenemos en mente los conceptos de Papias, "las palabras de los ancianos" hace referencia a la enseñanza de Andrés, Pedro y los demás apóstoles. Es Eusebio el que en otros lugares escribe "Papias, de quien nos estamos ocupando ahora, reconoce que las palabras de los apóstoles las escribió de los que siguieron estando con ellos" (*H.E.* 3.39.7). Está claro que lo que hemos visto en el párrafo anterior no es lo que Papias dijo.¹⁴

2. En la cita de Papias, a Juan se le llama "el anciano" precisamente porque se le agrupa con los ancianos que se acaban de mencionar, eso es, con los apóstoles. Vale la pena notar que en 1ª Pedro 5:1, "apóstol" y "anciano" apuntan al mismo referente. Ciertamente, la sintaxis griega que Papias usa hace pensar que "Aristión y el anciano Juan" significa "Aristión y el antes mencionado hermano Juan".¹⁵ No solo aquí, sino también en *H.E.* 3.39.14, es Juan y no Aristión quien recibe el calificativo de "el anciano". La decisión de Papias de referirse a los apóstoles con el sustantivo "ancianos" podría ser un reflejo del lenguaje de 3ª Juan (si creemos que según Papias esa epístola era del apóstol Juan).¹⁶

3. Parece ser que la distinción que Papias pretende hacer cuando elabora esas dos listas no es una distinción entre los apóstoles y los ancianos de la siguiente generación, sino entre los testigos de la primera generación que ya han muerto (lo que dijeron) y los testigos de la primera generación que aún viven (lo que dicen). Por eso Aristión puede asociarse al nombre de Juan, no porque fuera un apóstol, sino porque ambos fueron de la primera generación de discípulos del Señor. Y esta idea respalda el testimonio de Ireneo, que dice que Papias, al igual que Policarpo, fue un "oyente de Juan".

4. Sabemos que Eusebio odiaba el lenguaje apocalíptico del Apocalipsis, y que por ello recibió de buen agrado la posibilidad de asignar dicho libro a otro Juan que no fuera el apóstol. Y lo más sencillo es abogar por ese "Juan el anciano" que aparece en el texto que él mismo ha recuperado de Papias.¹⁷

Recientemente, Martin Hengel ha dedicado todo un monógrafo a la tesis de que el autor del penúltimo borrador del cuarto Evangelio no fue Juan el apóstol, sino Juan el anciano (y después de su muerte, se editó dicho borrador, al que se le añadió 21:24-25).¹⁸ Pero "el anciano" de Hengel no es ese discípulo de un apóstol ya envejecido, ese discípulo del siglo II que muchos eruditos modernos han reconstruido. Hengel argumenta que "Juan el anciano" es el "discípulo amado" (13:23; 19:26-27; 20:2-9; 21:24), un judío de Palestina contemporáneo de Jesús y testigo ocular de los últimos capítulos de la vida de

¹⁴ Ver J. B. Lightfoot, *Essays* (London: Macmillan, 1893), 58ss.

¹⁵ C. S. Petrie, "The Authorship of 'The Gospel According to Matthew': A Reconstruction of the External Evidence", *NTS* 14 (1967-68): 21.

¹⁶ Los que prefieren ver que Papias establece una distinción entre los apóstoles y los ancianos se ven obligados a introducir alguna elipsis un tanto tosca: ver Richard Bauckham, "The Eyewitnesses and the Gospel Traditions," *JSHJ* 1 (2003): 31-32.

¹⁷ Cf. G. M. Lee, *SE* 6.311-20.

¹⁸ Martin Hengel, *The Johannine Question* (ET Philadelphia: Trinity Press International, 1989).

Jesús; no obstante, según él, ese “discípulo amado” no es Juan el hijo de Zebedeo. Hengel reconoce que su “hipótesis puede sonar algo fantástica.”¹⁹ Dice que admite que “las figuras de Juan el hijo de Zebedeo y el maestro de la escuela [es decir, su hipotético ‘Juan el anciano’] ... se han superpuesto de forma deliberada”, por lo que reconoce que “sería posible que al mencionar al ‘discípulo amado’, ‘Juan el anciano’ quisiera apuntar al hijo de Zebedeo, quien para él era un ideal, incluso el discípulo ideal (...) y al final los alumnos, para acercar el Evangelio a Jesús lo máximo posible, toman esa figura enigmática y le ponen el nombre de su maestro, identificándolo así como el autor.”²⁰ ¡Es difícil entender cómo alguien que tiene tantos elementos para afirmar la autoría apostólica del cuarto Evangelio la siga negando!²¹

No sabemos por qué Hengel prefiere su hipótesis sobre ese Juan, un judío desconocido del siglo I y contemporáneo del apóstol Juan. Por ejemplo, uno de sus argumentos es que debido al hincapié que el cuarto Evangelio hace en la región de Judea, el autor no puede ser alguien de Galilea (y Juan el apóstol era de Galilea). Según él, el vínculo verbal que hay entre “anciano” (que a veces se traduce por “presbítero”) en Papias y la misma expresión en 2^a Juan 1 y 3^a Juan 1 es especialmente significativo (aunque de hecho los apóstoles de vez en cuando se referían a sí mismos con el término “anciano”; ver 1^a Pedro 5:1).²² De ahí elabora la hipótesis de que quizá en Papias había evidencias claras de que ese “Juan el anciano” escribió el cuarto Evangelio y sostiene que deberíamos “contar con la posibilidad de que Eusebio a veces escondía información que no era de su agrado o la omitía dando lugar al descuido”;²³ según esta teoría, la Iglesia primitiva simplemente repitió ese error.

Toda esta trama no tiene peso alguno. No es cierto que el texto de Eusebio apunte a que hubo un “anciano Juan” diferente al “apóstol Juan”; y si lo hubo, no hay nada que apunte a que él fuera el autor del cuarto Evangelio.²⁴ Si, en contra de las evidencias, aceptamos la interpretación que Eusebio hace de Papias, atribuiremos el cuarto Evangelio al apóstol Juan, y el Apocalipsis, a Juan el anciano, mientras que la mayoría de los eruditos en Biblia no atribuyen al apóstol ninguno de esos escritos. Por otro lado, las objeciones de Hengel, que le llevan a decir que el discípulo amado no es el apóstol Juan, son del todo irrelevantes. Dado que éstas entran en el campo de las evidencias internas, vamos a pasar ahora a observarlas con más detenimiento.

¹⁹ Ibid., 130.

²⁰ Ibid., 131–32.

²¹ Encontrará una interacción detallada con las singulares opiniones de Richard Bauckham (p. ej., ver su obra “The Beloved Disciple as Ideal Author”, *JNT* 49 [1993]: 21–44) en D. A. Carson, *The Letters of John*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, próxima publicación).

²² Hengel, *The Johannine Question*, 132.

²³ Ibid., 21.

²⁴ La mayoría de las introducciones a Juan recientes no se detienen en las evidencias patristicas: p. ej., Achtemeier/Green/Thompson; Johnson; Brown, *An Introduction to the Gospel of John*. Por el contrario, ver Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues and Commentary* (Leicester: IVP, 2001), 23–26.

Evidencias internas

El acercamiento clásico de Westcott, actualizado por Morris²⁵ y Blomberg,²⁶ establecía cinco puntos: el autor del cuarto Evangelio era (1) un judío, (2) de Palestina, (3) un testigo ocular, (4) un apóstol (es decir, uno de los doce), y (5) el apóstol Juan. Hoy en día, los dos primeros datos apenas se discuten y no precisan de un análisis extenso; no obstante, sí es necesario que hagamos tres observaciones.

1. El descubrimiento de los Manuscritos del Mar Muerto nos obliga a reconocer para explicar las expresiones características de Juan que no es necesario recurrir a un periodo de expansión por el mundo griego. Ver más sobre este tema en el apartado de "Procedencia". Además, el conocimiento detallado que el evangelista tiene de la topografía palestina y de los pormenores del debate judío conservador probablemente refleja más que una mera dependencia de fuentes judías fiables: probablemente refleja un conocimiento personal.

2. Y hemos de añadir el dato, ampliamente aceptado, y que Lightfoot usó ya en el siglo pasado,²⁷ de que al menos en algunos casos las citas de Juan son, en cuanto a la forma, más cercanas al hebreo o arameo que al griego (esp. 12:40; 13:18; 19:37).

3. El intento de Margaret Pamment de probar que el discípulo amado es un creyente gentil se vuelve en su contra: no concuerda con su argumento de que el pasaje de 21:1ss. trata de la misión de los gentiles (aunque en esto tiene parte de razón), dato que, según ella, "sugiere que el discípulo amado [que aparece en este capítulo] es gentil."²⁸ Sin duda alguna, un *non sequitur*. Dado que todos los primeros creyentes fueron judíos, ¿entre los primeros testigos a los gentiles algún judío habría!

Sin embargo, los otros tres puntos siguen suscitando debate, y gran parte de la discusión gira en torno a la identidad del "discípulo amado", el término comúnmente usado para referirse al que algunas versiones, de forma más prosaica, llaman "el discípulo que Jesús amaba" (p. ej., 13:23). Los diferentes momentos en el que se le menciona se analizan de forma rápida. El discípulo amado aparece como tal por primera vez en la última cena, donde está reclinado al lado de Jesús, meditando sobre la pregunta que Pedro le acababa de hacer al maestro (13:23). Luego lo encontramos al pie de la cruz, donde Jesús le encomienda la misión de cuidar de su madre (19:26-27), y a la entrada del sepulcro vacío, al que llega antes que Pedro, aunque no entra (20:2-9). En el epílogo (cap. 21), se nos dice que él es quien escribió "estas cosas". Si "escribió" significa que él mismo fue el que escribió el material (no solo que animó a otros para que lo escribieran, como algunos han sugerido), y "estas cosas" hace referencia a todo el libro, no solo al capítulo 21, entonces el discípulo amado es el evangelista. Si este dato es correcto, entonces es natural pensar que el testigo que presencié el momento en el que del costado de Jesús salió sangre y agua es el discípulo amado, aún cuando en ese pasaje no se le menciona.

²⁵ Leon Morris, *Studies in the Fourth Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 218-92.

²⁶ Blomberg, *Historical Reliability*, 27-30.

²⁷ Lightfoot, *Essays*, 20-21.

²⁸ Margaret Pamment, "The Fourth Gospel's Beloved Disciple", *Exp. Tim* 94 (1983): 367.

Pero, ¿quién es el discípulo amado? La opinión tradicional de que se trata de Juan, el hijo de Zebedeo, se sigue proponiendo, aunque no todas las razones que se aducen tienen el mismo peso. No hay duda alguna de que el discípulo amado estaba presente en la última cena (13:23). Los Sinópticos aclaran que en aquella cena los únicos que acompañaron a Jesús fueron los apóstoles (Marcos 14:17; paralelos), dato que apunta a que el discípulo amado formaba parte del círculo de los doce (y niega la hipótesis de Hengel descrita unos párrafos más arriba). Está claro que no se trata de Pedro (Juan 13:23-24; 20:2-9; 21:20), y por la misma regla de tres tampoco se trata de ninguno de los otros apóstoles mencionados en Juan 13-16. Como es uno de los siete que va a pescar en el capítulo 21 y, por implicación no es Pedro, ni Tomás ni Natanael, sabemos que es o bien uno de los hijos de Zebedeo o bien uno de los otros dos discípulos de quienes no se da el nombre (21:2). De los hijos de Zebedeo, no puede ser Jacobo, porque fue el primero de los apóstoles que murió como mártir (probablemente hacia el final del reinado de Herodes Agripa I, 41-44 d.C.; ver Hechos 12:1-2), mientras que el discípulo amado vivió lo suficiente como para que se extendiera el rumor de que no moriría (21:23). El hecho de que Juan ni Jacobo no se mencionen ni una sola vez en todo el cuarto Evangelio, que en cambio menciona no solo a apóstoles prominentes como Pedro o Andrés, sino también a personajes de menos importancia como Felipe y Judas (no el Iscariote) (14:22) es extremadamente raro, a menos que sea así por alguna razón concreta. Y la razón tradicional parece la más probable: el discípulo amado no es otro que Juan, quien de forma deliberada evita usar su nombre de pila. Esta opinión es aún más lógica si recordamos que el discípulo amado constantemente está en compañía de Pedro, mientras que los Sinópticos (Marcos 5:37; 9:2; 14:33; y paralelos) y Hechos (3:1-4:23; 8:15-25), por no mencionar a Pablo (Gá. 2:9), siempre asocian a Pedro y a Juan por la amistad que les unía y por las experiencias compartidas. Otro dato importante es que en este Evangelio, a la mayoría de los personajes importantes se les describe usando expresiones más bien extensas: Simón Pedro; Tomás llamado el Dídimo; Judas Iscariote, hijo de Simón; Caifás, el sumo sacerdote aquel año. Qué extraño, pues, que a Juan el Bautista solo le llame Juan, incluso cuando lo presenta por primera vez (1:6; cf. Marcos 1:4 y paralelos). La explicación más sencilla es que Juan el hijo de Zebedeo es la única persona que no vería la necesidad de distinguir al otro Juan.

Las evidencias no son del todo concluyentes. Por ejemplo, también sería posible que el discípulo amado fuera uno de los otros dos discípulos de Juan 21:2. Pero después de tener en cuenta las opciones más lógicas, y de ver las innumerables evidencias internas y el considerable número de evidencias externas, empeñarse en decir que no son del todo concluyentes parece más bien un acto de testarudez.

Aunque otro tipo de sugerencias tampoco ha faltado. Por ejemplo, algunos creen que podría tratarse de Lázaro, pues el Evangelio también lo describe como alguien a quien Jesús amaba (11:5, 36). Usando el mismo argumento, uno o dos estudiosos proponen que podría ser el joven rico de Marcos 10:21. Y aún otros apuestan por el dueño del aposento alto, suponiendo que si reposa la cabeza sobre el pecho de Jesús es porque, como anfitrión, tiene el honor de sentarse al lado de Jesús; también podría tratarse de Juan Marcos.

Estas sugerencias no son nada convincentes. Además, son considerablemente especulativas. Según los Sinópticos, en la última cena solo estaban los doce, por lo que las tres sugerencias anteriores quedarían descartadas. De las dos primeras, ¿qué podemos decir? Si, es cierto que Jesús amaba a Lázaro y al joven rico; pero el que se centra en ellos es porque presupone que el círculo de gente a la que Jesús amaba era muy limitado. En cuanto a la segunda sugerencia, recurrir al Evangelio de Marcos para intentar descubrir la identidad del discípulo amado resulta un procedimiento un tanto dudoso. Y si el dueño del aposento alto estaba en la cena como anfitrión, ¿por qué los cuatro Evangelios presentan a un Jesús que toma la iniciativa y realiza la tarea de servir, tarea que correspondería al anfitrión? Y por último, no hay ninguna evidencia patristica de que en algún momento se confundiera a Juan, el hijo de Zebedeo con Juan Marcos.

En su comentario, Brown presenta muchos argumentos defendiendo que el discípulo amado es Juan el hijo de Zebedeo (aunque no dice que sea el evangelista). Pero cuando de forma póstuma se publicó su obra más conocida, donde plasma su comprensión sobre la historia de la comunidad joánica,²⁹ Brown había cambiado de opinión³⁰ sin dar respuesta a todos aquellos argumentos que él mismo había aportado anteriormente. Ahora ya no cree que el discípulo amado sea uno de los doce, aunque sí un judío que tiene acceso al patio del sumo sacerdote (18:15-16), posiblemente el discípulo sin nombre de 1:35-40. Otros han elaborado largas listas diciendo por qué el discípulo amado no puede ser Juan el hijo de Zebedeo.³¹ La calidad de esas listas varía de forma considerable, y éstos son el tipo de contraargumentos que ofrecen: Juan el hijo de Zebedeo era galileo y, sin embargo, gran parte de lo que se narra en el cuarto Evangelio tiene lugar en Judea; a Juan y a Pedro se les describe en Hechos 4:13 como hombres "sin letras y sin preparación", por lo que no es normal que Juan escribiera un libro de la profundidad del cuarto Evangelio; a Juan y a Jacobo se les llama "hijos del trueno" (Marcos 3:17), lo que parece sugerir impetu, falta de dominio propio, ira, y sin embargo este libro es, de los cuatro Evangelios canónicos, el más plácido, incluso el más místico; Juan se muestra vengativo ante los samaritanos (Lucas 9:54), por lo que es difícil imaginarle escribiendo un libro que los trata con tanta amabilidad (Juan 4).

Frente a la gran cantidad de evidencias que hay a favor de que el discípulo amado es Juan el hijo de Zebedeo, estos contraargumentos no tienen ningún peso.

1. Aunque Juan el hijo de Zebedeo era galileo, en el momento en el que escribe ya había vivido en Judea durante años (durante el primer periodo de la Iglesia) y también, según la postura tradicional, en el gran centro metropolitano de Éfeso. No tiene ningún sentido apelar al lugar de origen de Juan como contraargumento, si cuando escribió el Evangelio hacía ya unas décadas que no vivía allí.³²

²⁹ Brown, *An Introduction to the Gospel of John*, 192-99.

³⁰ R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (New York: Paulist, 1979), 33-34.

³¹ P. ej., Pierson Parker, "John the Son of Zebedee and the Fourth Gospel," *JB* 81 (1962): 35-43, ver también Domingo León ("¿Es el apóstol Juan el discípulo amado?" *EstBib* 45 (1987): 403-92), que presenta algunas objeciones para luego rebatirlas.

³² Maurice Casey (*Is John's Gospel True?* [New York: Routledge, 1996], 172-74), con su desprecio habitual, rechaza a los que creen que el conocimiento de las costumbres y de la topografía de Israel refleja la na-

2. Se sabe que la expresión de Hechos 4:13 no significa que Pedro y Juan fueran unos analfabetos ni unos incultos, sino que no tenían una formación religiosa “formal”, lo mismo que Jesús (Juan 7:15). Fuera como fuera, el caso es que el asombro de las autoridades no se debía a la ignorancia de un Pedro y un Juan que deberían haber sido más competentes, sino a la competencia de unos hombres que eran, creían ellos, (relativamente) indócotos. Los niños judíos aprendían a leer.³³ La familia de Juan no era pobre (tenían una barca como mínimo [Lucas 5:3, 10], y también tenían jornaleros [Marcos 1:20]), él debió de disfrutar de una buena educación. Y no sería de extrañar que los líderes de la Iglesia, una vez ésta ya estuvo fundada, dedicaran tiempo y esfuerzo a un estudio más concienzudo.

3. La sugerencia de que un “hijo del trueno” no se podría haber convertido en el apóstol del amor, o de que un hombre con prejuicios raciales no podría haber escrito Juan 4, es una negación implícita del poder del Evangelio y de la madurez fruto de años de liderazgo cristiano en una era en la que el poder transformador del Espíritu era tan evidente. Estos argumentos son tan convincentes como decir que Saulo el perseguidor de la Iglesia no podría haberse convertido en el apóstol a los gentiles.

4. Aunque no se dice de forma explícita que el “otro discípulo” que logra que dejen entrar a Pedro en el patio del sumo sacerdote (18:15–16) sea el discípulo amado, y por ello podría tratarse de cualquier otro, lo cierto es que es bastante sencillo asociar a Juan con ese “otro discípulo”. Parece ser que “ese otro discípulo” estaba con Jesús cuando éste fue arrestado, por lo que tenía que ser uno de los once que habían salido del aposento algo con Jesús y le habían acompañado al Monte de los Olivos. La estrecha relación con Pedro, aunque no prueba nada, sí que apunta a que lo más probable es que se tratase de Juan. Se ha usado el argumento de que un pescador no podía entrar en la sala de espera del primer ministro para decir que un pescador galileo no podía entrar al patio del sumo sacerdote. Pero eso es no tener en cuenta el contexto. Ya hemos visto que la familia de Juan tenía cierta importancia; puede que se tratara de importancia económica, y en muchas sociedades, el dinero rompe las barreras sociales. De todos modos, es probable que en la Palestina del siglo I las barreras sociales no fueran tan fuertes; los rabinos, aparte de sus estudios, tenían que tener un oficio (por eso Pablo era curtidor), por lo que en Palestina, esa estratificación que sí vemos en el mundo heleno (en el que había una gran diferencia entre el maestro y el trabajador manual), no era un factor demasiado importante. Galilea abastecía de pescado a todo el país excepto a la costa, y las mercancías se entraban a la ciudad de Jerusalén por la Puerta del Pescado (ver Neh. 3:3; Sof. 1:10). Como dice Robinson, la tradición que dice que Juan conocía a la portera o tenía alguna relación con el personal o la familia del sumo sacerdote porque era proveedor de aquella casa quizá sea más cierta de lo que a veces se ha pensado.³⁴ Quizá su negocio era bien conocido en la ciudad (19:27) y en alguna ocasión actuó como agente

turaleza judía y palestina del autor del cuarto Evangelio. Pero tal como dice Craig Blomberg (*The Historical Reliability of John's Gospel* [Leicester: IVP, 2001], 34 n. 25), “Es precisamente esa misma información la que demuestra que el autor no era de Galilea, sino de Judea”.

³³ Ver especialmente Alan Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus*, The Biblical Seminar 49 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), esp. 146, 157–58.

³⁴ Robinson, *Priority*, 117.

de su padre (una idea que surge de 13:16). Algunos comentaristas destacan que el término peculiar que aquí se usa para referirse al pescado cocinado (ὀψάριον [*opsarion*]), forma en que solía comercializarse, aparece cinco veces en el cuarto Evangelio (6:9, 11; 21:9, 10, 13) mientras que no aparece en ningún otro lugar de todo el Nuevo Testamento.

5. Es cierto que en el pasado se ha argumentado que una persona de Palestina no podía escribir en un griego tan fluido, pero ese argumento ya no se sostiene. Existe ahora un gran consenso de que al menos en Galilea, y quizá en toda la Palestina del siglo I, la gente del pueblo era bilingüe y, en algunos casos, hasta trilingüe. El arameo era la lengua que se usaba en la vida diaria, al menos en las aldeas. (El hebreo posiblemente se usaba en ocasiones formales o cúllicas, pero no podemos saber con certeza cuánta gente lo hablaba). Y a juzgar por la cantidad de inscripciones griegas que se han descubierto, el griego era bastante común y era la lengua que unía a los judíos no solo con los países del Mediterráneo sino con la diáspora judía y (en Galilea) con la Decápolis en particular. Aquellos cuyo trabajo tenía algo que ver con el ejército puede que también tuvieran algunos conocimientos de latín. Fuera como fuera, si antes de escribir su Evangelio, Juan vivió fuera de su tierra durante varios años, tuvo tiempo suficiente para adquirir un buen nivel de griego. Además, aunque el griego del Evangelio de Juan es considerablemente bueno, no es elegante, y contiene un buen número de “realces semitas”.³⁵ Es, “con pocas excepciones, el lenguaje de la Septuaginta”.³⁶ Este tipo de evidencias está en consonancia con el poco conocimiento que tenemos sobre el trasfondo de Juan el hijo de Zebedeo.

Resumiendo, diremos que, aún habiendo lugar para la discusión, las evidencias internas apuntan con bastante claridad a que el discípulo amado es Juan el apóstol, el hijo de Zebedeo. Entonces, ¿qué relación hay entre el discípulo amado y el cuarto evangelista?

La respuesta tradicional nos dice que se trata de la misma persona. Aunque hoy son muchos los que lo niegan. Algunos creen que aunque Juan el hijo de Zebedeo sí tuvo que ver con la tradición que hay detrás del cuarto Evangelio, posteriormente otros fueron haciendo adaptaciones de ese material. Creen también que finalmente ese material cayó en las manos del evangelista (cuya identidad no conocemos, a menos que se tratara de Juan “el anciano”), cuyo trabajo fue aún retocado por un último redactor, según lo que se puede entresacar de 21:24–25. Otros creen que la influencia de Juan el hijo de Zebedeo es más inmediata: aunque no fue el escritor, Juan el hijo de Zebedeo fue quien encargó la redacción del cuarto Evangelio, confiándole quizá la tarea a un amanuense al que le dio cierta libertad y el privilegio de ser el cuarto evangelista. Hay una serie de factores importantes que deberíamos evaluar:

1. Probablemente el argumento más usado para negar que el discípulo amado es el evangelista está en la misma expresión “discípulo amado”. Se dice que un cristiano nunca usaría la expresión “el discípulo que Jesús amaba” para designarse a sí mismo porque

³⁵ Sobre la diferencia entre los semitismos y los “realces semitas”, ver la nota 19 del capítulo 2. No hay duda de que el Evangelio de Juan contiene “realces arameos y hebreos”; pero no está tan claro que contenga arameísmos o hebraísmos.

³⁶ G. D. Kilpatrick, “The Religious Background of the Fourth Gospel”, en *Studies in the Fourth Gospel*, ed. F. L. Cross (London: Mowbray, 1957), 43.

tiene aires de exclusividad. En todo caso, un discípulo podría usarla para designar a otro discípulo. De igual modo, según este argumento, la persona que escribió que Jesús estaba al lado del Padre o en el seno del Padre (εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς [*eis ton kolpon tou patros*], 1:18) nunca hubiera dicho *de sí misma* que se reclinó al lado de Jesús o en el pecho de Jesús (ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ [*en to kolpo tou Iesou*], 13:23).

Pero estos argumentos, tan repetidos, no tienen ningún fundamento. Cuando el autor neotestamentario se describe como aquel a quien Jesús ama, no sugiere que Jesús no ama a otros creyentes, o que les ama menos. Por eso Pablo, cuando describe la obra salvífica del Hijo de Dios, puede hablar de forma personal y decir: "me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Gá. 2:20). Pablo no quiere decir que Cristo ame menos a los gálatas. Por tanto, este argumento revela una profunda ignorancia de la dinámica psicológica de la experiencia cristiana: el que tiene una profunda comprensión de su pecado y de su necesidad, y como consecuencia siente una profunda admiración ante la Gracia de Dios que alcanza al pecador, ¡incluso a un pecador como él!, es el que estará más inclinado a hablar de sí mismo como objeto del amor de Dios en Cristo Jesús. El que no piensa de sí mismo en esos términos, ¡debería hacerlo! (Ef. 3:14-21). Si un "hijo del trueno" se ha convertido en el apóstol del amor, no es de extrañar que se vea como objeto del amor de Jesús. Pero esa no es una señal de arrogancia; es la señal del quebrantamiento. Ésta es la experiencia del cristiano, y si al hablar del amor de Dios el cristiano habla de sí mismo, no está limitando el alcance del amor de Cristo, pues es una forma de expresarse muy común entre los cristianos.

Por tanto, si en la descripción de Juan 13:23 (donde Juan se recuesta sobre el pecho de Jesús) creemos identificar el tono de 1:18, no es más que un ejemplo que apunta a un patrón *prescrito* de forma constante en este cuarto Evangelio: Jesús es el mediador del amor del Padre, del juicio del Padre, de la redención del Padre, del comocimiento del Padre, del pacto del Padre, de la presencia del Padre.

2. Probablemente, el mismo tipo de razonamiento explique por qué el evangelista no da su nombre. Prefiere referirse a sí mismo de forma indirecta. Es mejor centrarse en Aquel a quien sirve; para lograr sus propósitos, no tiene necesidad de apelar de forma explícita a su dignidad apostólica. Sus receptores ya le conocen (21:24-25) y, como Pablo cuando escribe una carta poco polémica, no necesita recordar su identidad apostólica (Fil. 1:1; cf. Gá. 1:1). Como cree la mayoría de los eruditos, el discípulo amado no es una mera idealización, sino una figura histórica; no obstante, en ciertos aspectos es un modelo para sus lectores, que deben dar testimonio de la verdad y dejar que el amor de Jesús gobierne sus vidas.

Aquellos que creen que este razonamiento no sirve para explicar de forma adecuada por qué el discípulo amado prefiere no dar su nombre, tienen que admitir que si el evangelista no es Juan el hijo de Zebedeo, aún es más difícil explicar por qué el evangelista no menciona el nombre del apóstol Juan, siendo que menciona el de tantos otros.³⁷ Y esta idea aún se puede llevar un poco más lejos. Sugerir que la expresión "el discípulo al que

³⁷ Ver Herman Ridderbos, *The Gospel of John: A Theological Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 675-76.

Jesús amaba" son palabras de alguien que no se refería a sí mismo, sino a otra persona, no solo no tiene mérito alguno, sino que además es contraproducente. Una sugerencia así parece insinuar que el evangelista (alguien diferente al discípulo amado, según esta teoría) pensaba que Jesús solo amaba a algunos de sus discípulos. Aunque según los Sinópticos Jesús se rodeó de un círculo más cercano (Pedro, Jacobo y Juan), es muy poco probable que Jesús transmitiera que no amaba a los otros nueve.

3. Algunos piensan que "estas cosas" que el discípulo amado escribió (21:24) solo se refieren al contenido del capítulo 21, y no a todo el libro. Es obvio que esta opinión está basada en una interpretación concreta del capítulo 21, pero además, el resultado que se obtiene es una anomalía: el discípulo amado, aparentemente el apóstol Juan, solo escribió este capítulo (el resto del libro lo escribió otra persona), aunque la expresión "discípulo amado" aparece mucho antes del capítulo 21.

4. Con frecuencia se ha argumentado que cada vez que Juan aparece junto a Pedro, de algún modo u otro se subraya su superioridad. Por ejemplo, en Juan 13, Pedro tan solo apunta al discípulo amado, que es quien sabe hacer la pregunta adecuada; en Juan 20, el discípulo amado no solo llega al sepulcro antes que Pedro, sino que además es, según el texto, el que creyó. ¿Diría Juan esas cosas sobre sí mismo?

Pero los expositores más cuidadosos creen, acertadamente, que no debemos ver en estas descripciones connotaciones de inferioridad o superioridad, sino tan solo diferentes caracteres y dones. Por ejemplo, Barrett argumenta de forma bastante convincente que hay que interpretar 21:24 a la luz de los versículos anteriores: a Pedro se le dice que apaciente el rebaño de Dios y le glorifique con su muerte, y al discípulo amado se le concede vivir durante mucho tiempo y, como autor de este libro, dar testimonio de la verdad.³⁸ El discípulo amado sí llega al sepulcro el primero, pero Pedro es el primero en entrar. Se nos dice que el discípulo amado cree, pero no se nos dice que Pedro no creyera; estas declaraciones son parte de la descripción que apunta a la autenticación del discípulo amado como el autor de este libro.

5. Algunos piensan que 21:22-23 dice que cuando el cuarto Evangelio sale a la luz, el discípulo amado ya ha muerto, y una de las razones por las que se publica es para aliviar la crisis que su muerte ha suscitado. Pero es igual de sencillo suponer que el rumor tan extendido llegó a oídos del apóstol ya avanzado en edad, que pudo ver lo que podía llegar a pasarle a la fe de algunos cuando él muriera, puesto que la fe de muchos estaba basada en una mala interpretación de las palabras de Jesús.

6. La sugerencia de que el discípulo amado encargó a un amanuense que escribiera el Evangelio (normalmente se habla de Tercio; ver Ro. 16:22) encuentra cierto apoyo en Juan 19:19-22. Es muy probable que Pilato no escribiera el *titulus* sobre la cruz, sino que simplemente lo encargara. Es cierto que no tenemos información sobre el grado de libertad que se les daba a los amanuenses en el mundo antiguo.³⁹ No obstante, el ejemplo de Pilato sugiere que su petición fue que se escribiera exactamente lo que él había encarga-

³⁸ C. K. Barrett, *The Gospel According to St John* (London: SPCK, 1978), 118-19, 587-88.

³⁹ R. N. Longenecker, "On the Form, Function, and Authority of the New Testament Letters", en *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 101-14.

do, y el verbo “testificar” o “dar testimonio” en 21:24 sugiere que la influencia del discípulo amado no es remota.⁴⁰ Con esto no pretendemos probar que Juan no pudo utilizar los servicios de un amanuense, ni tampoco que según las evidencias internas y externas la única opción es la autoría del apóstol Juan. Ahora bien, lo que si diremos es que esta explicación más tradicional es la que mejor concuerda con las evidencias, y la que, cuando surgen las dificultades a las que todas las hipótesis se deben enfrentar, ofrece explicaciones menos tortuosas.

Frente a las declaraciones contundentes de Brown, quien (al menos en su comentario) asegura que el discípulo amado es el apóstol Juan, pero no el evangelista, y de Cullmann,⁴¹ quien defiende que el discípulo amado es el Evangelio, pero no el apóstol Juan, las evidencias parecen dar la razón a Robinson: “Creo que ambos tienen razón sobre aquello que afirman, pero no la tienen sobre aquello que niegan”.⁴² Además, probablemente sea acertado decir que durante las dos últimas décadas la mayoría de comentaristas da lugar a la posibilidad de que de un modo u otro, el apóstol Juan esté detrás del Evangelio de Juan. Pero entonces hay de definir ese “de un modo u otro”, y el debate está servido. Para algunos eruditos su papel es muy poco importante, por lo que cuestiones como la autoridad de un testigo ocular no tiene ningún peso para la comprensión del texto. Para ellos, el reconocimiento de la presencia del apóstol no es más que necesidad para poder explicar las considerables evidencias internas y externas. Para otros, la presencia del apóstol Juan es mucho más notable, independientemente de si es el escritor o no. Y por último para otros, Juan es el autor del cuarto Evangelio.⁴³

La cuestión es que Kümmel⁴⁴ insiste en que la autoría joánica “no es posible”, mientras que Barrett insiste en que existe una “certeza moral” de que Juan el hijo de Zebedeo no escribió el cuarto Evangelio.⁴⁵ Representan a un gran número de eruditos contemporáneos. Pero francamente, uno se queda perplejo al ver el grado de dogmatismo con el que se expresan. Barrett escribe:

L. Morris ha defendido de forma extensa y seria la autoría apostólica... y todos deberíamos considerar de forma detallada los argumentos que presenta. Hemos de reconocer que no es imposible que el apóstol Juan sea el autor del Evangelio; es por ello por

⁴⁰ Ciertamente, Andreas Köstenberger argumenta que οἶμαι (*oimai*, “Supongo”) es una expresión literaria que los historiadores de la Antigüedad usaban como señal de modestia cuando daban su opinión, y comúnmente aparece al principio o al final de una unidad literaria. En este tipo de literatura no existe ningún ejemplo en el que el verbo fuera usado por editores posteriores para autenticar el mensaje de un testigo original. Ver Köstenberger, “‘I Suppose’ [οἶμαι]: The Conclusion of John’s Gospel in Its Literary and Historical Context”, en *The New Testament in Its First Century Setting: Essays on Context and Background*, Ed. Bruce W. Winter, ed. P. J. Williams et al. (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 72–88.

⁴¹ O. Cullmann, *The Johannine Circle* (London: SCM, 1976), 74–85.

⁴² J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976), 310.

⁴³ Sobre estas tres posiciones, los comentarios de Brown y Smith representan la primera posición (en el apartado de bibliografía aparecen más detalles); los de Keener, Ridderbos, y Schnackenburg, la segunda; y los de Carson y Morris, la tercera.

⁴⁴ Kümmel, 245.

⁴⁵ Barrett, *St. John*, 132.

lo que usamos el término "certeza moral". Es posible que el apóstol viviera muchos años; es posible que usara otras fuentes además de su propia memoria; es posible que aprendiera griego correctamente; es posible que no solo aprendiera la lengua, sino también el pensamiento de su nuevo entorno (en Éfeso, Antioquía o Alejandría); es posible que reflexionara extensamente sobre las palabras de Jesús, y que esa reflexión tan intensa le llevara a transmitir las usando expresiones nuevas; es posible que se convirtiera en una figura poco conocida y por eso durante un tiempo los cristianos ortodoxos no prestaran atención a su obra. Es posible. Pero según las matemáticas de la probabilidad hay muy pocas posibilidades de que todo eso ocurriera.⁴⁶

Ésta es una lista variada. Aparte del aprendizaje del griego, tema que ya hemos tratado, los otros desafíos no parecen insuperables.

1. Para determinar si Juan vivió "muchos años", todo dependerá de la fecha que le atribuyamos al libro. Si uno opta por el año 80 dC. (ver más abajo el apartado titulado "Fecha"), es probable que entonces Juan no tuviera más de setenta y cinco años. Dodd publicó su obra *Historical Tradition in the Fourth Gospel* cuando tenía más de ochenta años; Goodspeed escribió su obra sobre Mateo cuando tenía noventa años; John Stott, que tiene más de ochenta años, sigue escribiendo libros. Y en todo caso, no es imposible que el cuarto Evangelio se escribiera antes del año 60 dC.

2. No comprendo por qué es totalmente improbable que un apóstol usara otras fuentes además de su propia memoria. De todos modos, la identificación de las fuentes del Evangelio de Juan es una cuestión extremadamente problemática (ver la sección "Unidad estilística y la comunidad joánica").

3. En cuanto a la siguiente afirmación, "es posible que reflexionara extensamente sobre las palabras de Jesús, y que esa reflexión tan intensa le llevara a transmitir las usando expresiones nuevas", ¿no es esa la labor del predicador, especialmente si se dedica al ministerio transcultural? Uno de los fuertes del comentario de Lindars es la sugerencia de que algunas partes del cuarto Evangelio son el esqueleto de un sermón que luego puliría y predicaría en diversas ocasiones durante años de ministerio cristiano.⁴⁷ Aunque no aceptemos todos los detalles de su sugerencia, sí podemos reconocer la verosimilitud de su tesis.

4. La sugerencia de que el autor del cuarto Evangelio no era conocido en la Iglesia posterior a los apóstoles, no es demasiado acertada. Es cierto que no todos los eruditos están de acuerdo en que se pueden encontrar alusiones a Juan en la *Epístola de Bernabé*, la *Didaché*, y en *El Pastor de Hermas* (todas, obras de principios del siglo II). Pero la mayoría de los estudiosos cree que Ignacio sí se hace eco del cuarto Evangelio (c. A.D. 110). Justino Mártir escribió: "Cristo ciertamente dijo: 'Si no naces de nuevo no entrarás en el reino de los cielos'. Todos sabemos que los que ya han nacido una vez no pueden entrar en el vientre de su madre" (*Apol.* 1.61.4-5). Con casi toda seguridad, una referencia a Juan 3:3-5; creo que es demasiado escéptico pensar que Justino simple-

⁴⁶ Ibid., 132 n. 2.

⁴⁷ Barnabas Lindars, *The Gospel of John* (London: Oliphants, 1972).

mente encontró esta frase en la tradición oral, como dicho independiente, sobre todo si tenemos en cuenta la expresión “el vientre de su madre”. Si el Evangelio de Juan se escribió hacia finales del siglo I, es normal que Clemente de Roma (c. 95), por ejemplo, no lo mencione. Es cierto que no podríamos hacer una afirmación tan contundente si el cuarto Evangelio fuera de antes del 70 (como Morris y Robinson defienden). Aún así, especialmente si consideramos la evidencia de Ireneo en cuanto a Papias y Policarpo, es difícil creer que “los cristianos ortodoxos no prestaran atención” al cuarto Evangelio.

Los cristianos, igual que en el presente, tenían sus libros favoritos. Muchos defienden que Mateo era el libro favorito en la primera época de la Iglesia, y que Juan estaba relegado, quizá porque los gnósticos lo usaron (y abusaron de él) desde bien temprano. El gnóstico Basilides (c. 130 d.C.) cita Juan 1:9 (aunque esta información proviene de la obra de Hipólito *Refutación de todas las herejías* 7.22.4); el primer comentario conocido de un Evangelio es el Tratado de Juan escrito por el gnóstico Heracleón. Pero esta línea de pensamiento ha quedado desbancada por el trabajo de Charles Hill, quien, en contra de la erudición actual, ha demostrado que en el siglo II el Evangelio de Juan ya se conocía y se usaba de una forma amplia. Por lo que a esta cuestión se refiere, Barret está completamente equivocado.

Pero los mayores obstáculos para aceptar la autoría de Juan son, probablemente, (1) la amorfa suposición de que el Evangelio fue escrito por una escuela o comunidad joánica, tema que trataremos a continuación; y (2) la discutida relación de este Evangelio con los Sinópticos, que evaluaremos más adelante.

Unidad estilística y la “comunidad” joánica

Aunque Bultmann,⁴⁸ Fortna,⁴⁹ y otros se han acercado al cuarto Evangelio desde la Crítica de fuentes y han realizado unos análisis muy detallados, cada vez más los eruditos están reconociendo que recuperar las fuentes en las que se basó este Evangelio es una tarea ardua y extremadamente compleja.⁵⁰ No hay razón para dudar de que Juan usara diversas fuentes: sabemos que Lucas así lo hizo (Luc. 1:1–4), y no hay razón para pensar que el cuarto evangelista siguiera un camino distinto. No obstante, hemos de ser cautos: Lucas no pretende ser el testimonio de un testigo ocular, pero Juan sí. Independiente de quién fuera el autor del cuarto Evangelio, suponer que el evangelista usó alguna fuente escrita es bastante diferente a suponer que podemos recuperarlas.

Hay una característica del Evangelio de Juan sobre la que casi todos los estudiosos están de acuerdo: su unidad estilística. Es cierto que hay algunas diferencias entre el vocabulario

⁴⁸ R. Bultmann, *The Gospel of John* (ET Oxford: Blackwell, 1971).

⁴⁹ R. T. Fortna, *The Gospel of Signs*, SNTSMS 11 (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

⁵⁰ Encontrará un buen resumen de la Crítica de fuentes aplicada al cuarto Evangelio en D. Moody Smith, *Johannine Christianity: Essays on Its Setting, Sources, and Theology* (Columbia: University of South Carolina Press, 1984), 39–93, y en el detallado análisis de Gilbert van Belle, *The Signs Source in the Fourth Gospel: Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis* (Leuven: Leuven University Press, 1994).

que aparece en los discursos de Jesús y el vocabulario del resto del Evangelio. Pero son diferencias tan insignificantes, que el problema que se nos plantea es más bien el siguiente: dado que las expresiones de Jesús son tan joánicas, ¿cómo saber si la presentación que Juan hace de Jesús es exacta? Trataremos esta cuestión en breve; por el momento, el hecho de que este problema es una realidad debería servir de advertencia para aquellos que piensan que pueden llegar a distinguir y recuperar las fuentes que el escritor usó. La unidad estilística del libro se ha demostrado una y otra vez con claras evidencias en contra de las diferentes teorías de las fuentes.⁵¹ Incluso el Prólogo (1:1-18) y el Epílogo (cap. 21) presentan un estilo que está en extraordinaria consonancia con el resto del libro.⁵²

Incluso la delineación de la llamada "fuente de las señales" ha recibido una fuerte crítica.⁵³ Algunos eruditos han postulado la existencia de una fuente que recogía relatos sobre las señales de Jesús, pues según ellos así lo sugiere el hecho de que el autor enumere las dos primeras (2:11; 4:54), y cierre el Evangelio con el clímax que encontramos en 20:30-31. Pero la enumeración ("primera", "segunda") se puede explicar simplemente como una característica retórica del texto. Aunque en la Iglesia primitiva hubieran circulado relatos con historias sobre las señales de Jesús, no hay ninguna certeza de que existiera un documento conocido como "el Evangelio de las señales",⁵⁴ puesto que en el siglo uno, por lo que sabemos, un Evangelio se asociaba con un relato completo del ministerio de Jesús, que debía incluir parte de su enseñanza, y concluir con su muerte y resurrección. Hengel cuestiona, y con razón, (1) que el evangelista usara la fuente de las señales (si es que ésta existió), fuente que, según admiten todas las posturas, reflejaba una teología radicalmente diferente a la del evangelista, y (2) que la incorporara de forma mecánica, lo que hace posible que la erudición contemporánea pueda recuperar dicha fuente.⁵⁵ Recientemente, varios estudiosos que durante mucho tiempo habían sostenido tanto la existencia y la posibilidad de recuperar una fuente de las señales, como la relevancia de dicha fuente para recrear la historia de la comunidad joánica, han hecho público su error y han abandonado el proyecto.⁵⁶

⁵¹ P. ej., E. Schweizer, *Ego Eimi: Die religionsgeschichtliche Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1939); E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (Freiburg: Paulus, 1951; edición ampliada, Freiburg: Universitätsverlag, 1987); ídem, "Johannine Language and Style", en *L'évangile de Jean: Sources, rédaction, théologie*, ed. M. de Jonge (Louvain: Louvain University Press, 1977), 125-47; G. van Belle, *De semeia-bron in het vierde evangelie: Ontstaan en groei van een hypothese* (Louvain: Louvain University Press, 1975); D. A. Carson, "Current Source Criticism of the Fourth Gospel: Some Methodological Questions", *JBL* 97 (1978): 411-29; Hans-Peter Heckerens, *Die Zeichen-Quelle der johanneischen Redaktion* (Stuttgart: KBW, 1984).

⁵² Sobre el Prólogo, ver Jeff Staley, "The Structure of John's Prologue: Its Implications for the Gospel's Narrative Structure", *CBQ* 48 (1986): 241-63; sobre el Epílogo, ver Paul S. Minear, "The Original Functions of John 21", *JBL* 102 (1983): 85-98.

⁵³ Es sorprendente que en un libro publicado hace menos de dos décadas, Robert T. Fortna simplemente asume la validez de la fuente que él propone, sin apenas interactuar con las numerosas críticas que se le han hecho; ver su obra titulada *Fourth Gospel and Its Predecessor* (Philadelphia: Fortress Press, 1988).

⁵⁴ Cf. Fortna, *The Gospel of Signs*.

⁵⁵ Martin Hengel, "The Wine Miracle at Cana", en *The Glory of Christ in the New Testament*, Fs. G. B. Caird, ed. L. D. Hurst y N. T. Wright (Oxford: Clarendon, 1987), 92.

⁵⁶ Ver especialmente el trabajo de Robert Kysar, "The De-Historicizing of the Gospel of John", presentado como tesina en "Jesus, John, and History Consultation", SBL 2002. Uno esperaría que el abandono de un

Recientemente, Poythress sugirió un intento creativo de probar la unidad del cuarto Evangelio usando sus características estilísticas. Su estudio, sencillo pero concienzudo, considera las conjunciones griegas *δε*, (*de*), *καί*, (*kai*), y *οὐν* (*oun*), junto con el fenómeno sintáctico del asyndeton.⁵⁷ La frecuencia con la que estas conjunciones aparecen en el Evangelio de Juan es increíblemente baja, mientras que la frecuencia con la que el autor hace uso del asyndeton es inusualmente alta. Aunque Poythress es consciente de las limitaciones de un estudio estadístico como el suyo, confía en el resultado de su estudio; y este apunta a un solo autor, y también a que el autor del cuarto Evangelio es el mismo que el de las epístolas joánicas.

Este tipo de evidencias ha convencido a comentaristas como Brown, Lindars, Haenchen y Keener de que la búsqueda de las diferentes fuentes del cuarto Evangelio es una causa perdida.⁵⁸ Es por ello por lo que Brown prefiere decantarse por una búsqueda de diferentes tradiciones que, al parecer, han experimentado cierta evolución teológica, y Lindars prefiere pensar en una serie de homilias que a lo largo del tiempo se fueron coleccionando, publicando, editando y completando. Pero por influyente que sea, por ejemplo, la teoría de las cinco fases de Brown,⁵⁹ es importante ver que también es un tipo de teoría de las fuentes, sometida a la especulación sobre el *Sitz im Leben* (lugar en la vida) de cada fuente; solo que en su caso las fuentes son mucho más confusas que la fuente de Fortna. Es cierto que Brown prefiere hablar del desarrollo de las tradiciones que de la delineación de las fuentes. Pero aún así, alguien tiene que introducirle en el texto de Juan, escalpelo literario en mano, y recuperar esas tradiciones. Algunas de ellas yacen en la superficie y están ligadas a ciertas palabras o expresiones (lo que las hace asemejarse mucho con las fuentes literarias), mientras que otras son las reconstrucciones que Brown ofrece para explicar qué ha generado ésta o aquella parte del texto.

Dicho de otra forma, la Crítica de fuentes de Bultmann y Fortna ha quedado desacreditada porque las evidencias que usan parecen apuntar a explicaciones más sencillas mientras que la teoría de las tradiciones de Brown (por ejemplo), que es mucho más especulativa, se acerca al acercamiento basado en la Crítica de las fuentes. Llevarse al crítico a una evaluación más prudente del valor histórico del documento, pero en el caso de Kysar, estas conclusiones le han llevado a postular que el Evangelio de Juan nos da muy poca información sobre el Jesús histórico.

⁵⁷ Vern Poythress, "The Use of the Intersentence Conjunctions *De*, *Oun*, *Kai*, and Asyndeton in the Gospel of John", *NovT* 26 (1984): 312-40; ídem, "Testing for Johannine Authorship by Examining the Use of Conjunctions", *WTJ* 46 (1984): 350-69.

⁵⁸ Ya hemos citado los comentarios de Brown y Lindars; ver E. Haenchen, *A Commentary on the Gospel of John*, 2 vols. (ET Philadelphia: Fortress Press, 1984); Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary* (Peabody: Hendrickson, 2003), esp. 1.79-80.

⁵⁹ En su volumen póstumo *An Introduction to the Gospel of John*, Brown dice que ha reducido esas cinco fases a tres. Pero lo único que ha hecho ha sido cambiar las etiquetas. En la nueva primera fase, incluye tanto la actividad de Jesús como el testimonio del discípulo, que originalmente había presentado en dos fases; y en la nueva tercera fase, aparecen dos figuras: el evangelista y el redactor. Por lo que volvemos a las cinco fases. Francis J. Moloney, el editor de su volumen póstumo, comenta de forma astuta en otra de sus obras que si la obra de Brown, la obra de un solo autor que ha estado investigando sobre un tema particular durante tres décadas, presenta esas y otras tensiones sin apelar a una lista de autores y redactores, ¿qué justificación hay por imponerle al Evangelio de Juan una teoría de composición tan compleja? Ver Moloney, "Raymond Brown: *New Introduction to the Gospel of John: A Presentation—And Some Questions*", *CBQ* 65 (2003): 15.

culativa y menos seria que la propuesta de Fortna, si ha tenido influencia porque en apariencia es coherente en sí misma y, por tanto, satisfactoria. Pero es más que sabido que no puede ser verificada. Hemos de recordar que esos seis grupos a los que, según Brown, el Evangelio de Juan se enfrenta, no son más que meras inferencias del texto, fruto de una interpretación muy imaginativa. También sería posible hacer otro tipo de inferencias. Y esos seis grupos de Brown están basados en una inferencia anterior: que al tomar un texto que pretende ser sobre *Jesús* es relativamente fácil obtener información sobre la vida, las circunstancias y los enemigos del grupo que produce el documento. Así, no nos sorprende que Kysar concluya: "Si el Evangelio evolucionó de un modo semejante al propuesto por Brown y Lindars, para el erudito y el historiador del cuarto Evangelio es imposible ofrecer pruebas de que eso fue así."⁶⁰

Hasta hace muy pocos años, esta gran cantidad de inferencias ha complicado la mayoría de discusiones sobre la autoría joánica. Muchos eran de la opinión de que, en gran parte, la historia de la comunidad joánica puede delinearse haciendo un cuidadoso análisis de las diferentes "tradiciones" que hay detrás del Evangelio de Juan, "tradiciones" cuya "situación vital" es fácil de inferir. Según la opinión dominante—una opinión que algunos aún sostienen hoy—éstas llegan a su clímax hacia el final del siglo I cuando la Iglesia está en continuas discusiones con la sinagoga, y el Evangelio de Juan, tal como lo tenemos hoy, refleja más o menos esas discusiones. Trataremos esta opinión con mayor profundidad en el próximo apartado. Por el momento baste decir que si adoptamos esta reconstrucción, al lector le será difícil tomar en serio las afirmaciones que este libro hace de sí mismo: que es el *testimonio* que el discípulo amado, muy probablemente el mismo apóstol Juan, da de Jesucristo. Así, las sólidas evidencias históricas y literarias son sustituidas por las evidencias más cuestionables que se intuyen de las reconstrucciones. Uno no debería oponerse a las reconstrucciones históricas; no obstante, uno se preocupa cuando éstas se usan para dejar a un lado una larga serie de evidencias reales literarias e históricas.

Al menos para algunos eruditos contemporáneos, es muy difícil aceptar la autoría apostólica debido a las creencias y juicios que han heredado, y a los compromisos que han adquirido. Como hemos visto, esas creencias giran en torno a la existencia de la escuela joánica;⁶¹ y para definir la existencia y la historia de esta comunidad joánica se sirven de inferencias extraídas de las supuestas tradiciones que encontramos en el Evangelio de Juan. Para dar credibilidad a esa serie de inferencias los eruditos han apelando a posibles paralelos, pero los resultados no son demasiado convincentes. Por ejemplo, Culpepper intenta delinear varias escuelas del mundo antiguo: la escuela de Pitágoras, la academia griega, el liceo, la escuela de Qumrán, la casa de Hillel, la escuela de Filón, etc. Pero la idea que Culpepper tiene de "escuela" no dista mucho de la idea de "secta", con la excepción de que una escuela se caracteriza además por una preocupación por el estudio, el aprendizaje, la enseñanza y la escritura.⁶² Pero incluso en este punto, su modelo presenta serios problemas. Culpepper se ve forzado a admitir, por ejemplo, lo siguiente: "No

⁶⁰ R. Kysar, *The Fourth Evangelist and His Gospel* (Minneapolis: Augsburg, 1975), 53.

⁶¹ Cullmann, *Johannine Circle*; Alan R. Culpepper, *The Johannine School* (Missoula: SP, 1975).

⁶² Culpepper, *Johannine School*, 213.

sabemos nada sobre la historia de la sinagoga-escuela en la que Filón trabajaba, y no nos ha llegado el nombre de ninguno de sus estudiantes. Si hacemos la deducción de que sus escritos se siguieron estudiando es por el uso que se hacía de ellos más adelante en la escuela cristiana de Alejandria, y por la evidente popularidad que allí había ganado la exégesis alegórica. Si nuestras fuentes no recogen la historia de la escuela de Filón, quizá sea porque ésta tuvo muy poca influencia en su comunidad."⁶³

¡He aquí la razón del silencio de las fuentes sobre una escuela cuya existencia suponemos a partir del uso posterior que se hizo de un autor judío! Si esto no es especulación, ¿qué es? Así se construye la escuela joánica, el liderazgo de la cual se le atribuye al discípulo amado, cuyo papel en la comunidad es el del Paraceto en el Evangelio de Juan.⁶⁴ Pero Culpepper no ofrece ningún criterio para poder diferenciar entre esta escuela y un grupo de cristianos que simplemente ama los escritos del evangelista y, por ello, los recomiendan a los demás. Según Culpepper, la historia de la comunidad joánica (llegado este punto, usa los términos "comunidad" y "escuela" indistintamente) será descubierta cuando haya un mayor consenso sobre la "historia de la composición" del cuarto Evangelio.⁶⁵ A juzgar por la discorde historia de la erudición joánica, esta suposición es un tanto optimista. Añade que las epístolas joánicas son una evidencia de la existencia de "más de una comunidad de creyentes que compartían las mismas tradiciones, el mismo vocabulario, las mismas doctrinas, los mismos principios éticos"; aunque para hacer esta afirmación ha tenido que imaginar que todas las comunidades participaron en la escritura de dichos documentos. ¿No es más sencillo suponer que las epístolas joánicas son una evidencia de que su autor escribió varios escritos a varias comunidades que él conocía? Podría tratarse de un grupo de iglesias que estaban bajo el mismo maestro o autoridad. Por qué no. Pero esto es muy diferente a argumentar que hubo una escuela de escritores y estudiantes que compuso el cuarto Evangelio. Ni siquiera la tercera persona del plural de Juan 21:24 ("sabemos"), que resulta difícil de explicar,⁶⁶ sirve como argumento para probar la existencia de una escuela de escritores. Ese plural fácilmente podría estar haciendo referencia a un grupo de ancianos que se ofrecieron como testigos.

Con esto no queremos decir que no haya *dentro del Evangelio mismo* un reconocimiento de avance o desarrollo. Al contrario. Según el evangelista, la *comprensión* de los discípulos en cuanto a la identidad de Jesús evoluciona, creciendo de forma notable después de la resurrección y la exaltación de su Señor. Pero se trata de un avance en la comprensión (p. ej., 2:22; 12:16; 20:9), y no la elaboración de una invención teológica. Al presentar constantemente las diversas impresiones erróneas que tanto observadores como discípulos tienen sobre la identidad y el ministerio de Jesús, Juan demuestra que es capaz de distinguir entre lo que él y otros entendieron al principio, y lo que llegó a entender más adelante.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid., 261-90.

⁶⁵ Ibid., 279.

⁶⁶ Ver el comentario de este pasaje en Carson, *John*, y especialmente en Howard M. Jackson, "Ancient Self-Referential Conventions and Their Implications for the Authorship and Integrity of the Gospel of John", *JTS* 50 (1999): 1-34.

Si el evangelista insiste en esta distinción,⁶⁷ ¿no será porque es consciente de que se le puede escapar algún anacronismo? Vemos que es muy cuidadoso con el hilo de la narración, y que procura evitarlos. A la luz de estas evidencias, no tiene sentido defender que el evangelista escribe sobre Jesús y su enseñanza, ignorando los anacronismos propios de alguien que escribe años después y desde una situación diferente.

Con esto no queremos sugerir que todos los problemas del cuarto Evangelio derivan únicamente de la poca capacidad del observador. Simplemente queremos dejar claro que las teorías de la tradición y de las fuentes son altamente especulativas y con demasiada frecuencia acaban contradiciendo las evidencias textuales. Algunas de las teorías de desplazamiento textual más prominentes (como la que defiende que el orden de los capítulos 5 y 6 está invertido) solucinan algunos de los problemas – en este caso, el rápido movimiento geográfico –, pero introducen otros. Considerando todos los elementos que tenemos, parece menos difícil creer que el evangelista, como predicador cristiano que era, estuviera proclamando el Evangelio durante años. Es muy probable que tomara notas; es muy probable que aprendiera de otros e incorporara en sus escritos el trabajo de otros. Pero todo lo que tomó de otras fuentes, lo hizo suyo. Con el paso del tiempo, juntó todo ese material, y lo publicó como un libro. Puede que lo elaborara en diferentes etapas; pero es muy poco probable que apareciera por etapas, a menos que no fueran etapas muy espaciadas, dado que no hay ninguna evidencia textual que apunte a la existencia de ediciones anteriores y posteriores. Sea como sea, lo que sí está claro es que en el cuarto Evangelio encontramos un pulso firme, una dicción sencilla y una unidad temática que la crítica de la retórica reconoce y alaba, y que habla de un cristiano maduro, de un testigo, y de un teólogo.

Pero esa unidad crea, a su vez, otro problema. ¿Por qué el evangelista elaboró un escrito tan unificado? ¡Ahora resulta difícil distinguir entre las palabras del evangelista y las de Jesús! He aquí algunas observaciones que nos pueden ayudar con este tema.

1. Aunque el estilo del cuarto Evangelio es extraordinariamente uniforme, debemos ver esa uniformidad dentro del contexto más amplio. Reynolds ofrece una lista de unas 150 palabras que el evangelista usa cuando habla de los dichos de Jesús, pero que no usa en ningún otro momento del Evangelio.⁶⁸ Y muchas de ellas son palabras suficientemente comunes, por lo que hubiera sido normal usarlas también en el resto de la narración, y no solo en los discursos de Jesús.

2. Muchos son los que nos han recordado que para ofrecer un informe fiable sobre un discurso no es necesario usar citas *verbatim* (la reproducción exacta de una frase, palabra a palabra). Un escritor multifacético que también es abogado, muy probablemente, elegirá la forma del reportaje, especialmente si la comunicación es transcultural. Si también suponemos que gran parte de este material fue escrito originalmente en forma de sermón, podemos explicar bastantes aspectos del Evangelio si suponemos que estamos escuchando unos sermones revisados. Por ejemplo, el doble “¡Amén!” de Jesús, que solo encontramos en el Evangelio de Juan, es claramente un recurso homilético, y no es ningún problema hacerlo

⁶⁷ Ver D. A. Carson, “Understanding Misunderstandings in the Fourth Gospel”, *TynB* 33 (1982): 59–89.

⁶⁸ H. R. Reynolds, *The Gospel of St. John* (London: Funk & Wagnalls, 1906), l.cxxiii–cxxv.

público, a menos que por alguna extraña razón pensemos que la única forma que tenían los predicadores del mundo antiguo de hacer referencia a un discurso era usar citas exactas. Algunas de las cosas que se han incluido o excluido del Evangelio de Juan tienen una explicación más lógica si reflexionamos sobre la situación del evangelista como *predicador cristiano*, que podemos reconstruir en parte gracias a las evidencias internas y externas, que si damos por sentado que el evangelista incluyó todo lo que sabía, o intentó corregir otro Evangelio, o simplemente desconocía algunos datos importantes que luego quedaron recogidos en otros documentos. La ausencia de parábolas narrativas, especialmente sobre el reino, sugiere que los oyentes de este predicador no estaban tan interesados en lo apocalíptico, ni eran de habla semita. El predominio de una terminología religiosa *universal* (ver los comentarios más abajo) sugiere que el evangelista está intentando usar un lenguaje que suponga el mínimo posible de obstáculos.

Eso no significa que Juan no esté interesado en, por ejemplo, el reino de Dios. Aunque usa esta expresión en muy pocos lugares (3:3, 5; cf. 18:36), el *tema* del reino está presente de forma muy clara en algunos pasajes (p. ej., es lo que hay detrás de la trama de los capítulos 18-19). Además, el reino en los Evangelios Sinópticos es con frecuencia un "símbolo en tensión" que puede tener diversas connotaciones.⁶⁹ Eso hace que en algunos pasajes, por ejemplo, "entrar en el reino" sea lo mismo que "entrar en la vida" (p. ej., Mt. 7:14, 21) y Juan ciertamente tiene mucho que decir sobre la vida. Resumiendo, lo que el cuarto evangelista quiere es presentar una serie de verdades a una gente en particular, y ejerce el derecho que tiene como predicador de dar a su mensaje la forma que más se adecua a ese propósito.

Con frecuencia se ha dicho que el Evangelio de Juan, aunque es profundo, es de un espectro más reducido que los Sinópticos. Debido a esa reducción, algunos elementos que de otro modo no serían visibles salen a la luz, es normal que el lector quede, en ocasiones, algo confuso. Cuando aquello que el predicador (es decir, el evangelista) pretende queda claro, o sea, cuando la magnitud de su visión se clarifica, esa confusión se evapora casi por completo.

3. Está claro que este predicador no es solamente un predicador. Se presenta a sí mismo como un testigo ocular, un intermediario fiable entre unos hechos históricos y la gente que necesita oír hablar de estos hechos. Y no está solo: es consciente de la continuidad de la verdad cristiana (1:14-18) y especialmente del papel del Espíritu, preparándole para la tarea que le ha sido encomendada (15:26-27; 16:12-15). Pensando en la forma en la que Juan entendía su tarea, podríamos hablar de muchas cosas: de lo que sintió por poder usar su propio idioma, de los principios de selección que siguió para elegir el material que eligió, de la naturaleza de los lectores que tenía en mente, de las cosas que le interesaban, de la claridad de mente que le hacía escribir sin dar rodeos, sino sabiendo ir directamente al *quid* de la cuestión. Pero lo que no podemos decir es que alguien que daba

⁶⁹ Ver J. Jeremias, *New Testament Theology I: The Proclamation of Jesus* (London: SCM, 1971), 32-34; Norman Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom* (Philadelphia: Fortress Press, 1976), esp. 29-34; R. T. France, "The Church and the Kingdom of God: Some Hermeneutical Issues", en *Biblical Interpretation and the Church: Text and Context*, ed. D. A. Carson (Exeter: Paternoster, 1984), 30-44.

tanta importancia a la fidelidad del testimonio (10:40–42) inventara unos sucesos y unos diálogos y los escribiera como si se tratara de algo verídico.

4. Algunos dicen, y tienen razones para ello, que varios de los discursos siguen el patrón midrásico, o de los comentarios rabínicos de entonces. Estos discursos están tan bien tejidos que es muy difícil creer que no son más que un pastiche de dichos aislados (¡y recuperables!) de Jesús a los que Juan añadió sus comentarios. Esto nos lleva a una o dos conclusiones. Borgen, que ha presentado el discurso del pan de vida (6:26–59) en parte como una elaborada exposición del Éxodo 16, defiende la unidad del discurso, pero no lo atribuye a Jesús.⁷⁰ Igualmente, Hunter reconoce su unidad, pero dice que no hay razones de peso para pensar que ese discurso no sea auténtico.⁷¹ Una vez reconocemos su autenticidad, debemos añadir que el evangelista es quien decide darle la forma en la que nos ha llegado, y quien decide en qué lugar colocarlo. También queda claro que es su estilo el que dará forma al producto final. Lo mismo podría decirse de la naturaleza midrásica de partes de Juan 12, la estructura quiástica de 5:19–30, la cohesión del diálogo con Nicodemo, etcétera.

Resumiendo, la interpretación más clara y sencilla de las evidencias sigue siendo la interpretación tradicional: es altamente probable que Juan, el hijo de Zebedeo escribiera el cuarto Evangelio. En sí, por lo que a la autoridad del libro se refiere, tampoco importaría demasiado si no fuera así (después de todo, el Evangelio de Lucas no pretende estar escrito por un testigo ocular; y la Epístola a los Hebreos es anónima). No obstante, sí importa cuando queremos profundizar en el proceso de composición y, por tanto, es importante para determinar el propósito con que se escribió.

PROCEDENCIA

El debate sobre la procedencia del cuarto Evangelio se puede dividir en dos ámbitos: el debate sobre la procedencia geográfica, y el debate sobre la procedencia conceptual.

Procedencia geográfica

Las propuestas más comunes son cuatro.

1. Algunos abogan por *Alejandro*, basándose en que Juan tiene ciertas afinidades con Filón. Éstas se han exagerado bastante (ver, p. ej., los principales comentarios sobre 1:1), y de todos modos la obra de Filón también se leía fuera de Alejandro.

2. Otros creen que fue en *Antioquía* porque el cuarto Evangelio tiene afinidades con las *Odas de Salomón* en siríaco, que presumiblemente proceden de esa región, y con Ignacio, que fue obispo de Antioquía. De nuevo, queda claro que asociar la influencia literaria con el origen literario no es un argumento convincente.

⁷⁰ P. Borgen, *Bread from Heaven*, NovTSup 10 (Leiden: Brill, 1965).

⁷¹ A. M. Hunter, *According to John* (London: SCM, 1968), 39–40.

3. La opinión de que el cuarto Evangelio debió de ser escrito en *Palestina* por su conocimiento de la cultura y la topografía del lugar implica que todos los libros sobre el Jesús histórico deberían haberse escrito en Palestina. Sabemos que tanto entonces como ahora, los autores que escribieron sobre Jesús lo hicieron desde diversos lugares.

4. La teoría tradicional es que el cuarto Evangelio se escribió en *Éfeso*. En gran parte esta opinión proviene del peso que conferimos a la evidencia patristica, uniforme, pero a veces compleja. Eusebio (*H.E.* 3.1.1) dice que Asia (es decir, Asia Menor, aproximadamente el tercio occidental de la Turquía moderna) le fue asignada a Juan cuando los apóstoles se dispersaron después del inicio de la Guerra Judía (66–70 d.C.). Es muy probable que algunas de las asignaciones que Eusebio recoge no sean más que leyendas, pero puede que esta sea verídica, dado que concuerda con otras fuentes, como por ejemplo Ireneo (*Adv. Haer.* 3.1.2), quien dice que “Juan, el discípulo del Señor... publicó el Evangelio cuando vivía en Éfeso, Asia”. No obstante, algunos sostienen que Ireneo confunde a Juan el apóstol con otro Juan, el Juan que escribe el Apocalipsis (ver más adelante, en el capítulo 25). Para defender la procedencia de Éfeso, muchos usan como argumento el hecho de que los montanistas, que vivían en su mayoría en Frigia, cerca de Éfeso, usaban el Evangelio de Juan; pero de nuevo, el cuarto Evangelio podría haber llegado a Frigia medio siglo después independientemente de su lugar de procedencia. Lo que sí hemos de reconocer es que los Padres de la Iglesia, estén en lo cierto o no, solo apuntan a un posible lugar de procedencia: Éfeso.

Procedencia conceptual

El mundo religioso de Juan. La gran cantidad de sugerencias que algunos eruditos aportan cuando se trata de establecer el trasfondo del cuarto Evangelio influye sobre nuestra visión de Juan y de su contexto, de la Palestina en tiempos de Jesús, y sobre nuestra comprensión de su mensaje. Desde finales del siglo XIX hasta la década de 1960, el Movimiento de Historia de las Religiones asociaba el Evangelio de Juan al mundo heleno. A medida que el Evangelio se fue extendiendo, desde Jerusalén, por toda la diáspora judía, y hasta los confines más lejanos de la cultura helena, tanto su vocabulario como su sustancia experimentaron un cambio progresivo. Y según los historiadores, esa cultura helena era una combinación de cuatro líneas de pensamiento.

Filón. Los eruditos creen ver la influencia de Filón, especialmente en el uso que Juan hace de *λόγος* (*logos*, “verbo o palabra”) en 1:1. Filón tomó prestado el concepto estoico de la palabra como principio de la realidad, el *medium* de la creación y del gobierno. Además de este, se pueden encontrar otros paralelismos.

Los escritos herméticos. Considerados como la instrucción de Hermes Trismegisto (= el dios egipcio Thoth), estos escritos de la tradición gnóstica contienen algunas características distintivas que mitigan algo el dualismo gnóstico. El cosmos tiene relación con Dios y puede llamarse el hijo de Dios. La regeneración es un tema importante en los tratados herméticos: una persona nace de nuevo cuando alcanza el conocimiento de Dios y

se convierte así en una persona divina. Dodd fue el máximo defensor de que el Evangelio de Juan fue fuertemente influido por la literatura hermética.⁷²

Gnosticismo. A veces descrito como una amorfa "mezcolanza teosófica" (y con razón), el gnosticismo surgió del dualismo neoplatónico que asociaba lo espiritual y lo ideal con lo bueno, y lo material, con lo malo. En el gnosticismo más puro, el redentor gnóstico viene a la Tierra para informar a aquellos que quieren oír sobre sus verdaderos orígenes. Ese "conocimiento" (*γνῶσις* [*gnosis*]) libera y salva a los que lo quieren aceptar.

Mandeísmo. Es una forma peculiar de gnosticismo, cuyo origen ha sido muy discutido. Probablemente se originó en unas de las sectas bautizantes judías, pero la forma en la que nos ha llegado, en la que el rito del bautismo, repetido con frecuencia, es el paso clave que reactiva el mito del descenso del "conocimiento de la vida" (*Manda d'Hayye*) y que asegura la liberación de los poderes demoníacos, es sumamente tardía.⁷³

Independientemente del tema de la fechación (todas menos la primera de estas líneas de pensamiento reciben alguna mención en fuentes del siglo II, del siglo II, o posteriores), las diferencias conceptuales entre Juan y estos documentos son bastante considerables. Además, el descubrimiento de los Manuscritos del Mar Muerto en 1947 y su publicación han demostrado que el movimiento religioso más cercano al cuarto Evangelio, al menos por lo que al vocabulario se refiere, fue una comunidad de judíos ermitaños extremadamente conservadora. Con esto no queremos decir que Juan surja de los esenios, sino que las teorías sobre el trasfondo heleno son menos convincentes ahora que hace unas décadas. Así, el otro extremo de la erudición ha intentado establecer conexiones entre Juan y varios movimientos palestinos, que incluyen el pensamiento rabínico, la religión samaritana, los esenios, y varios movimientos apocalípticos. Aparte de los paralelismos que podamos encontrar, lo que hoy en día es indiscutible es que Juan y estos movimientos usaban como principal fuente de inspiración lo que hoy llamamos las Escrituras del Antiguo Testamento.

La deuda que Juan tiene con el Antiguo Testamento es enorme, pues le debe mucho más que un número concreto de citas. Las incontables alusiones al Antiguo Testamento (p. ej., referencias al tabernáculo, a la escalera de Jacob, al pozo de Jacob, al maná, a la serpiente en el desierto, al *Sabat* y otras festividades) presuponen tanto un escritor como unos lectores que conocen bien las Escrituras.⁷⁴

⁷² Ver especialmente Walter Scott, ed., *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, Vol. 1: *Introduction: Texts and Translation*; Vol. 2: *Notes on the Corpus Hermeticum*; Vol. 3: *Notes on the Latin Asclepius and the Hermetic Excerpts of Stobaeus*; Vol. 4: *Testimonia* (Oxford: Clarendon, 1924–63).

⁷³ Encontrará información sobre estos y otros movimientos en G. R. Beasley-Murray, *John*, WBC 36; 2a ed. (Waco: Word, 1999), liii ff. Uno de los mejores estudios del gnosticismo en general y del mandeísmo en particular sigue siendo el de Edwin A. Yarnauchi, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidence*, 2a ed. (Grand Rapids: Baker, 1983).

⁷⁴ Ver D. A. Carson, "The Use of the Old Testament in John and the Johannine Epistles", en *It Is Written: Scripture Citing Scripture*, Fs. Barnabas Lindars, ed. D. A. Carson y H. G. M. Williamson (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 245–64. De los muchos estudios especializados en este área, ver esp. Andrew C. Brunson, *Psalms 118 in the Gospel of John: An Intertextual Study on the New Exodus Pattern in the Theology of John*, WUNT 158 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2003).

Aún así, muchos estudiosos se sienten cómodos con los acercamientos presentados en comentarios como los de Barret y Schnackenburg, que argumentan que este Evangelio fue incorporando una rica diversidad de influencias no cristianas, influencias que le sirvieron para que el cuarto Evangelio tuviera los énfasis y la forma que tiene. Esta afirmación es cierta, en parte, pero también puede llevar a error. Una razón por la que los intérpretes encuentran paralelismos en un abanico literario tan amplio es el vocabulario y los dichos sucintos de Juan. Palabras como luz, tinieblas, vida, muerte, espíritu, verbo o palabra, amor, creer, agua, pan, purificación, nacimiento e hijos de Dios se pueden encontrar en casi cualquier religión. Si vamos de una religión a otra, con frecuencias estas palabras hacen referencia a realidades diferentes, pero este vocabulario es tan popular como la religión misma.⁷⁵ Creo que el que mejor ha presentado la importancia de este fenómeno es Kysar, en un ensayo muy poco conocido.⁷⁶ Este autor compara los estudios de Dodd y Bultmann sobre el prólogo (Juan 1:1–18), fijándose sobre todo en la lista de posibles paralelos que cada uno de estos teólogos ofrece. Cada uno de ellos propone más de 300 paralelos, ¡pero solo coinciden en un 7%! El peligro de lo que Sandmel llama la “paralelomanía” es más que evidente.⁷⁷

Esto no quiere decir que en el cuarto Evangelio no haya influencia alguna de otras formas religiosas. Los primeros cristianos eran conscientes de que se estaban extendiendo hacia un conjunto de cosmovisiones frecuentemente hostiles. Los esfuerzos del evangelista por comunicar la verdad del Evangelio a los hombres y a las mujeres lejos de Palestina le llevaron a no repetir como un papagayo las tradiciones que había recibido, sino a explicarlas de la forma más comprensible posible. Por tanto, la pregunta que hemos de hacernos es si sucumbió a un sincretismo marcado por ideas contrarias al Evangelio histórico, o si simplemente tradujo las buenas nuevas a otro registro. En este sentido, creo que podemos decir que Juan ha probado ser no solo un testimonio fiel, sino un hábil predicador.

La relación de Juan con los Sinópticos. No podemos hablar de la procedencia conceptual del cuarto Evangelio sin sopesar la relación de dicho Evangelio con los Sinópticos. ¿Cuánto le debe Juan a los Sinópticos?

Muchos estudiosos han elaborado una lista de diferencias entre Juan y los Sinópticos. Juan omite muchos elementos que son característicos de los Sinópticos: las parábolas narrativas, el relato de la Transfiguración, la institución de la Santa Cena, y muchos de los dichos de Jesús. Juan ni tan siquiera incluye algunos de los temas centrales de los Sinópticos (especialmente el tema del reino de Dios/de los cielos). Por otro lado, Juan recoge bastante material que no aparece en los Sinópticos: casi todo el material de Juan 1–5, las frecuentes visitas que Jesús hace a Jerusalén, y lo que allí ocurre, la resurrección de Lázaro, algunos diálogos y discursos, y muchas cosas más.

⁷⁵ Ver la importante discusión en Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, 1.324–30, *passim*.

⁷⁶ Robert Kysar, “The Background of the Prologue of the Fourth Gospel: A Critique of Historical Methods”, *CJT* 16 (1970): 250–55.

⁷⁷ Samuel Sandmel, “Parallelomania”, *IBL* 81 (1962): 2–13.

Es cierto que algunas de estas diferencias pueden explicarse si pensamos en los diferentes enfoques geográficos: Juan incluye más información sobre el ministerio de Jesús en el Sur, en Judea y Samaria, que en Galilea, mientras que en los Sinópticos ocurre lo contrario. Pero las distinciones que encontramos no pueden reducirse a una cuestión geográfica. En Juan, a Jesús se le identifica de forma *explícita* con Dios (1:1, 18; 20:28). El cuarto Evangelio también recoge los “Yo soy” de Jesús, a veces acompañados de su implicación (p. ej., 6:35; 8:12; 15:1–5), otras pronunciados de forma absoluta (p. ej., 8:28, 58). Contiene pasajes que a primera vista no parecen coincidir con otros textos del Nuevo Testamento, como por ejemplo el episodio en el que Juan el Bautista niega ser Elías (1:21; cf. Mr. 9:11–13 par.) o en el que aparentemente Jesús entrega el Espíritu a los discípulos (Juan 20:22; cf. Hechos 2). Juan I empieza presentando a unos discípulos que confiesan a Jesús como Hijo de Dios, Hijo del Hombre, Mesías, rabí, el Rey de Israel (¡todo esto aparece en el capítulo 1!); en los Sinópticos, la confesión de que Jesús es el Mesías es un punto de inflexión que no aparece hasta la mitad del ministerio de Jesús (Mr. 8:27–30 par.). Tampoco hemos considerado aún las dificultades cronológicas que encontramos en el cuarto Evangelio: por ejemplo, el momento en el que ocurre la Pasión es difícil de concordar con la descripción que aparece en los Sinópticos. La última línea de 14:31 es, para muchos, evidencia de una compilación un tanto desordenada; para otros, la idea de ser expulsado o excomulgado de la sinagoga (9:22) es claramente un anacronismo, pues eso hubiera sido normal a finales de los 80, pero no en tiempos del Jesús histórico.

Por otro lado, encontramos muchas semejanzas.⁷⁸ Ver los textos paralelos, como cuando el Espíritu Santo descende sobre Jesús, y la mención de que Juan el Bautista da testimonio de ello (Mr. 1:10 par. y Juan 1:32), el contraste entre el bautismo con agua de Juan el Bautista, y el bautismo con el Espíritu del Mesías (Mr. 1:7–8 par. y Juan 1:33), la alimentación de los cinco mil (Mr. 6:32–44 par. y Juan 6:1–15), y el episodio en el que Jesús camina sobre las aguas (Mr. 6:45–52 par. y Juan 6:16–21). Muchos de los dichos son paralelos, al menos en parte, aunque no siempre son tan semejantes como para sugerir una dependencia literaria (Mt. 9:37–38 par. y Juan 4:35; Mr. 6:4 par. y Juan 4:44; Mt. 25:46 par. y Juan 5:29; Mt. 11:25–27 par. y Juan 10:14–15; Mr. 4:12 par. y Juan 12:39–40; y muchos más). Los paralelismos sutiles también son muy importantes: tanto Juan como los Sinópticos describen a un Jesús a quien le gusta usar metáforas y proverbios, muchos de ellos inspirados en la Naturaleza (p. ej., 4:37; 5:19–20a; 8:35; 9:4; 11:9–10; 10:1ss.; 12:24; 15:1–16; 16:21). Los cuatro Evangelios describen a un Jesús con una idea muy clara de cuál es su relación con su Padre celestial; todos ellos hablan de la autoridad única con la que Jesús enseña; todos ellos muestran a un Jesús que se llama a sí mismo el Hijo del Hombre, mientras que no hay nadie más que se atribuya ese título ni nadie que lo use para referirse a otra persona (Juan 12:34 no es ninguna excepción).

Más impresionante aún es el hecho de que muchos pasajes Juan y los Sinópticos son, en sí, una tradición *entrelazada*, es decir, que se refuerzan o explican mutuamente, sin

⁷⁸ Ver Craig Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels* (Leicester: IVP, 1987), 156–57.

que eso sea necesariamente consecuencia de una dependencia literaria.⁷⁹ Una lista bastante incompleta recoge los siguientes ítems: el hecho de que Juan recoja que Jesús estuvo en Judea durante bastante tiempo explica la mención en Marcos 14:49 de que Jesús enseñaba en el templo de forma continuada ("cada día"), el ambiente de temor y agitación que envuelve el viaje final hacia el Sur (Mr. 10:32), y la facilidad con la que Jesús consiguió el pollino (Mr. 11:1-7) y el aposento alto amueblado y preparado (Mr. 14:12-16). En Juan 2:19 encontramos la única explicación adecuada de la acusación que recogen los Sinópticos de que Jesús había amenazado con destruir el templo (Mr. 14:58 par.; 15:29 par.). Marcos no explica por qué las autoridades judías quieren llevar a Jesús ante Pilato; Juan nos explica cuál es la razón (18:31). Juan es el único que explica cómo pudo Pedro entrar al patio del sumo sacerdote (18:15-18; Mr. 14:54, 66-72 par.). Aún el llamamiento de los discípulos que encontramos en los Sinópticos es más fácil de entender (Mt. 4:18-22 par.) si pensamos, con Juan 1, que Jesús ya había tenido contacto con ellos y que ya habían tenido tiempo de pensar si querían seguirle o no.

A la vez, en Juan también aparecen muchos detalles que solo se pueden entender si tenemos en cuenta los Sinópticos. Por ejemplo, en Juan 18-19 el juicio ha pasado tan rápidamente a la corte romana que se hace difícil saber la acción judicial de los judíos, si es que la ha habido, para que el juicio se haya dado de forma tan precipitada; los Sinópticos ofrecen la respuesta. Cuando en Juan 12:21-22 Felipe parece dudar ante la petición de unos gentiles que quieren ver a Jesús (y lo comenta con Andrés antes de comunicárselo al mismo Jesús), es muy probable que actuara así porque anteriormente Jesús le había prohibido ir a los gentiles (Mt. 10:5), información que no aparece en Juan.

Resumimos aquí las complejas discusiones de los eruditos en torno a la relación entre Juan y los Sinópticos, y ofrecemos algunas conclusiones posibles.

1. Aunque la mayoría de los eruditos contemporáneos están de acuerdo con la obra magistral de Dodd,⁸⁰ que asegura que no hay evidencias suficientes para decir que Juan no usó ninguno de los Evangelios Sinópticos, algunos eruditos⁸¹, y al menos dos comentaristas importantes,⁸² argumentan que Juan había leído Marcos, y quizá Lucas y Mateo o, al menos, una gran parte de la tradición sinóptica. Todos coinciden en que si Juan usó alguno de los Sinópticos, su dependencia literaria no es como la que existe

⁷⁹ Ver esp. Morris, *Studies*, 40-63; Robinson, *John*, caps. 4-6; Carson, *John*, "Introduction", III(3).

⁸⁰ Dodd, *Historical Tradition*.

⁸¹ P. ej., F. Neirynck en M. de Jonge, *L'évangile de Jean*, 73-106; Ídem, en colaboración con Joël Delobel Thierry Snoy, Gilbert van Belle y Frans van Segbroeck, *Jean et les synoptiques: Examen critique de l'exégèse de M.-E. Boismard* (Louvain: Louvain University Press, 1979); Mgr. de Solages, *Jean et les synoptiques* (Londres: Brill, 1979); J. Blinzler, *Johannes und die Synoptiker* (Stuttgart: KBW, 1965); E. F. Seigman, "St. John's Use of the Synoptic Material", *CBQ* 30 (1968): 182-98; M. E. Glasswell, "The Relationship Between John and Mark", *JSNT* 23 (1985): 99-115; Gerhard Maier, "Johannes und Matthäus—Zweispalt oder Viergestalt des Evangeliums?" en *GP* 2:267-91; Thomas M. Dowell, "Jews and Christians in Conflict: Why the Fourth Gospel Changed the Synoptic Tradition", *LouvStud* 15 (1990): 19-37; Thomas L. Brodie, *The Quest for the Origin of John's Gospel: A Source-Oriented Approach* (New York: Oxford University Press, 1993). Encontrará un resumen de la literatura anterior en Smith, *Essays*; Blomberg, *Historical Reliability*, 159.

⁸² Barrett, *John*; Thomas L. Brodie, *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary* (New York: Oxford University Press, 1993).

te por ejemplo entre Marcos y Mateo, o Judas y 2^a Pedro. El cuarto evangelista decidió escribir su propio libro.

2. La cuestión de la relación entre Juan y los Sinópticos lógicamente está ligada a complejos debates sobre la autoría y la fechación de los cuatro Evangelios. Por ejemplo, si pensamos en los muchos eruditos que sostienen que los Evangelios son producto de escritores anónimos de comunidades cristianas concretas más o menos independientes de otras comunidades cristianas, es decir, producto de una fusión de tradiciones libres de las reservas o restricciones de los testigos oculares, entonces el único medio para saber si el autor o autores de uno de los Evangelios (Juan en este caso) había leído algunos de los otros Evangelios sería analizar si existe una dependencia literaria directa. Con esa idea en mente, la mayoría de eruditos cree que las evidencias que hay no son suficientemente convincentes como para probar la dependencia literaria, por lo que la solución es abogar por la interdependencia o, como mucho, dejar la cuestión en el aire. Como ya hemos visto, una minoría de eruditos cree que sí es posible abogar por la dependencia literaria.

Pero si, basándonos en las ideas que se han ido comentando, llegamos a la conclusión de que Juan el hijo de Zebedeo es el autor del cuarto Evangelio, y Marcos (usando la información que Pedro le facilitó), del segundo, entonces hemos de considerar algunos factores más. Dada la amistad que había entre Pedro y Juan, ¿sería posible que ambos desconocieran durante mucho tiempo la obra del otro? Al hacernos esta pregunta, las consideraciones sobre la fechación se vuelven realmente importantes. Por ejemplo, si Marcos se escribió en torno al año 64 dC., y Juan un año o dos después, entonces es lógico pensar que no existe entre ellos ningún tipo de dependencia literaria. Pero si Marcos se escribió entre el año 50 y el 64, y el cuarto Evangelio no se escribió hasta el año 80, lo más probable es que Juan hubiera leído el segundo Evangelio. La idea de las comunidades herméticas es poco convincente, pues en el Imperio Romano las comunicaciones eran tan buenas como en cualquier otro momento de la historia mundial hasta el siglo XIX.⁸³ Y si los apóstoles aún estaban vivos, es muy poco creíble que no existiera ese conocimiento. En este caso, cualquier *test* para determinar una dependencia literaria directa es insuficiente para descubrir si Juan había leído el Evangelio de Marcos. Teniendo en cuenta todos estos factores, podemos decir que Juan podría haber leído Marcos, Lucas e incluso Mateo, pero que, aunque eso fuera verdad, lo cierto es que decidió escribir su propio libro, así que la tarea de averiguar si hubo una dependencia literaria directa sigue siendo extremadamente difícil.

3. La naturaleza incidental de esos episodios que aparecen en Juan y en uno o más de los Sinópticos no se puede usar para probar la dependencia; pero sí tiene un inmenso valor para el historiador. Esto no quiere decir, por ejemplo, que no podamos llegar a apreciar el énfasis teológico de la narración joánica de la Pasión si no leemos los Sinópticos, o que no podamos entender el énfasis que los Sinópticos hacen cuando describen el llamamiento de los discípulos si no tenemos en cuenta lo que Juan dice sobre ese episodio. Lo que quiere decir es que, *históricamente hablando*, lo que ocurrió fue más complejo de lo que encontramos en un solo Evangelio. Podemos acercarnos a esa complejidad exami-

⁸³ Ver más en Richard Bauckham, ed., *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

nando el hilo que se puede establecer entre los cuatro Evangelios. Como resultado, encontramos una buena explicación histórica para pasajes que los estudiosos contrarios han desechado con demasiada ligereza.

4. Esto tiene implicaciones prácticas a la hora de evaluar algunas de las diferencias entre Juan y los Sinópticos. Por ejemplo, la larga lista de confesiones cristológicas de Juan 1 se ha contrastado en muchas ocasiones con la comprensión creciente de la naturaleza cristológica de Jesús que encontramos en los Evangelios Sinópticos, que no lleva a su clímax hasta la conocida confesión en Cesarea de Filipos. Se ha dicho que esta diferencia se debe a que Juan, que escribía a finales del siglo primero, *presupone* que es apropiado empezar con los títulos cristológicos que introduce en su primer capítulo, pero su objetivo en ese momento es llevar a la Iglesia un paso más allá: que llegue a confesar que Jesús es Dios. Esta interpretación asume que a Jesús se le atribuyó naturaleza divina de forma muy tardía y que el aparente escenario de Juan 1 es totalmente ficticio.

No obstante, si escuchamos a Juan y a los Sinópticos con un interés tanto teológico como histórico, descubrimos que existe una resolución más sencilla. Por sí solo, el relato de Juan tiene coherencia histórica. Para entender que los discípulos de Juan el Bautista se distanciaron de él cuando éste había llegado al momento más alto de su ministerio, y lo hicieron para seguir a un hombre de Galilea, aún desconocido, la mejor explicación está en la que el mismo evangelista ofrece: fue el mismo Juan el Bautista el que dijo quién era Jesús, e insistió en que él solo vino a prepararle el camino. Entonces, los que seguían a Juan el Bautista más de cerca es muy probable que se convirtieran en seguidores de Jesús, y por la razón que Juan les da: aquellos seguidores creyeron que Jesús era el Mesías prometido, el rey de Israel, el Hijo de Dios (categoría que, como muestran las fuentes, podía servir para designar el mesías). Todo esto no significa que aquellos primeros seguidores de Jesús comprendieran de forma completa aquellos títulos: de los cuatro evangelistas, Juan es quien de forma más persistente recoge hasta qué punto los primeros discípulos no entendían, y recoge también los conceptos erróneos que estos tenían y seguían teniendo. Todo esto tiene sentido.

Pero también lo tiene la presentación que encontramos en los Sinópticos. Es de esperar que los discípulos de Jesús al principio no entendieran quién era Jesús, y que lo fueran descubriendo de una forma progresiva. Aunque constantemente se sorprendían al descubrir nuevas facetas del Mesías (pues tenían un concepto del Mesías un tanto distorsionado), con el tiempo sabían que una cosa era bien cierta: Jesús era el Mesías esperado, la esperanza de Israel. Pero eso aún estaba lejos de una comprensión clara. Después de confesarle como Mesías, el siguiente paso de Pedro (Marcos 8:31-34 par.) es decirle a su Maestro que sus predicciones sobre su muerte inminente no son las propias del Mesías al que están siguiendo. Así, los Sinópticos reflejan esa comprensión creciente, pero siguen mostrando los conceptos erróneos que acompañaron a toda creencia en Jesús antes de su muerte y resurrección.

Podemos superponer ambas perspectivas de la realidad, y el resultado sigue teniendo sentido. El evangelista que introduce desde un principio los títulos cristológicos, enfatiza con mayor fuerza la falta de comprensión por parte de los seguidores de Jesús; el evange-

lista que hace un seguimiento del aumento de la comprensión de los discípulos, dice menos sobre sus primeros pasos en falso, pero pronto describe cuál es la profundidad de sus persistentes fallos. Así, la presentación de Juan ya no parece ficticia; es parte de las realidades históricas que podemos conocer.

5. Pero esto no significa que tengamos que acudir a los Sinópticos constantemente para que el relato de Juan tenga sentido. Al superponer las dos perspectivas, podemos acceder a algunas realidades *históricas*. Si usamos bien el resultado de esa superposición, también podremos discernir las características únicas del texto joánico y así entender con mayor sensibilidad lo que el evangelista quiere decir. Su decisión de estructurar su presentación así, sacando a la luz las cosas que los discípulos y otro no entendían, y explicando qué es lo que entenderían más adelante (p. ej., 2:19–22; 3:3–5, 10; 6:32–35, 41, 42; 7:33–36; 8:18–20, 27–28; 10:1–6; 11:21–44, 49–53; 12:12–17; 13:6–10, 27–30; 16:1–4, 12–15; 18:10–11; 19:14; 20:3–9), le permite operar a dos niveles, usando la ironía para que sus lectores vean, una y otra vez, que el conocimiento de los discípulos era más acertado que su comprensión de ese conocimiento, que la profecía de Caifás era más acertada que sus ideas, que el veredicto de Pilato era más justo de lo que él mismo podía imaginar. La narración se desarrolla como en una tragedia griega, donde el lector sigue cada uno de los pasos aun cuando los protagonistas no pueden entender lo que están confesando. Y, al final, a diferencia de la tragedia griega, tenemos el triunfo y la glorificación: la mayor de las ironías es que en la ignominia y la derrota de la cruz, el plan de Dios llegó a su gran victoria, una victoria planeada antes de que el mundo existiera.

6. De forma más general, aunque no podemos negar el énfasis cristológico del Evangelio de Juan, tampoco es correcto poner a este Evangelio por encima de los demás. Es cierto que el cuarto Evangelio es el único que dice de forma explícita que Jesús es Dios (1:18; 20:28); pero este Evangelio no solo nos habla una y otra vez de la humanidad de Jesús, sino también de su subordinación al Padre (ver esp. 5:16–30).⁸⁴ Y los Sinópticos, aunque pueda parecer que hacen más énfasis en la parte humana de Jesús, también hablan del Jesús que puede perdonar pecados (Mr. 2:1–12 par— y, ¿quién puede perdonar pecados, sino solo Dios?) y contar parábolas en las que Él mismo, de forma transparente, toma el rol metafórico comúnmente asignado al Dios del Antiguo Testamento. Los Evangelios Sinópticos presentan en forma de semilla esa comprensión encarnacional que florecería más adelante; una semilla que tenía el código genético del crecimiento que habría de venir.⁸⁵ En Juan podemos apreciar un poco más cómo se va abriendo esa flor, en parte

⁸⁴ Sobre la humanidad de Jesús en el Evangelio de Juan, ver D. A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility* (Atlanta: John Knox, 1981), 146–60; Marianne M. Thompson, *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1986); Leon Morris, *Jesus es el Cristo*, Colección Teológica Contemporánea, vol. 5, ed. Clie: cf. E. Käsemann, *The Testament of Jesus* (ET London: SCM, 1968), que defiende que las evidencias a favor de la humanidad de Jesús en el Evangelio de Juan no son más que los adornos necesarios para asegurar una cristología doceta.

⁸⁵ Encontrará un tratamiento responsable de este crecimiento orgánico de la Cristología en I. Howard Marshall, *The Origins of New Testament Christology* (Leicester: IVP, 1976); C. F. D. Moule, *The Origin of Christology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); y muchos de los ensayos en H. H. Rowdon, ed., *Christ the Lord, Fs. Donald Guthrie* (Leicester: IVP, 1982).

porque el cuarto evangelista se permite incluir más explicaciones para que el lector sepa lo que está ocurriendo realmente.

Los “Yo soy” tampoco suponen un problema histórico tan importante como parece a simple vista. Constituyen una serie de declaraciones bastante variadas.⁸⁶ La afirmación directa sobre su identidad mesiánica en 4:26 (“Yo soy, el que habla contigo”), que contrasta claramente con los circunloquios y el simbolismo de muchos de los dichos de los Sinópticos, quizá se deba a la identidad de su interlocutora: es una mujer samaritana cuyo concepto del Mesías no está cargado de las expectativas políticas que caracterizaba al judaísmo del primer siglo. Después de todo, Juan presenta a un Jesús que, cuando está en Judea, recurre a un lenguaje circunspecto (p. ej., 7:28–44; 10:24–29). La mayoría de los “Yo soy” en Juan transmiten la idea de algo completo o que trae plenitud: el pan de vida, el buen pastor, la vid, etcétera (6:35; 10:11; 15:1). Son claramente metafóricos, y aunque son bastante transparentes para los lectores posteriores, eran confusos y difíciles para los primeros oyentes (p. ej., 6:60; 10:19; 16:30–32): los líderes religiosos no acostumbraban a decir cosas como aquellas.⁸⁷ En cuanto a la aparición de la forma absoluta del “Yo soy”, que se remonta al uso que Isaías hace de esa misma expresión como una referencia a Dios (p. ej., Is. 43:10; 47:8, 10, esp. LXX), algunos de ellos son más claros que otros y, en parte, se pueden comparar con Marcos 6:50; 13:6.⁸⁸ Y aunque la declaración más dramática en Juan, “Antes que Abraham naciera, Yo soy” (8:58), no tiene un paralelo explícito en los Sinópticos, no podemos decir que sea una declaración superior al retrato sinóptico de Jesús, pues los Sinópticos nos presentan a un Jesús que no solo puede deducir sobre la interpretación judía de la ley, sino que puede abrogar radicalmente partes de ésta (Mr. 7:15–19) y aún así decir que Él la cumple toda (Mt. 5:17ss.); un Jesús que perdona los pecados (Mt. 9:1ss.) y que insiste en que el destino eterno de toda persona depende de la obediencia a Él (Mt. 7:21–23); un Jesús que demanda una fidelidad que está por encima de los lazos familiares (Mt. 10:37–39; Mr. 10:29–30) e insiste en que nadie conoce al Padre, sino aquel a quien el Hijo se lo quiere revelar (Lc. 10:22); un Jesús que ofrece descanso a los cargados (Mt. 11:28–30) y salvación a los perdidos (Lc. 15); un Jesús que domina a la Naturaleza (Mr. 4:39) y resucita a los muertos (Mt. 9:18–26). Algunas de estas características las podemos encontrar en los profetas o los apóstoles; pero Dios es el único que presenta la combinación de todas ellas.⁸⁹

⁸⁶ Ver Philip B. Harner, *The “I Am” of the Fourth Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1970).

⁸⁷ La mayoría de los presuntos paralelos son de las fuentes gnósticas y herméticas del siglo II y III (o posteriores). Las más cercanas al Evangelio de Juan, de la primera mitad del siglo I, son las palabras de la mítica diosa egipcia Isis, que se había hecho famosa en el mundo heleno: “Yo soy la que descubrió los frutos de la Tierra para los hombres”; “Yo soy a la que llaman “diosa” entre las mujeres” (ver *NewDocs* 1.2). No obstante, estas declaraciones no son metafóricas y, además, no tienen el tono veterotestamentario que caracteriza los “Yo soy” de Juan.

⁸⁸ Ver más en Catrin H. Williams, *I am He: The Interpretation of ‘Ani Hu’ in Jewish and Early Christian Literature*, WUNT 113 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2000).

⁸⁹ Encontrará una defensa de la autenticidad de los “Yo soy” en Juan en E. Stauffer, *Jesus and His Story* (London: SCM, 1960), 142–59.

La falta de espacio no nos impide tratar con detalle otras dificultades del Evangelio de Juan y la relación que éstas tienen con la tradición sinóptica. Recomendamos usar los comentarios que buscan la unión entre la Teología y la Historia (p. ej., Westcott, Morris, Carson) y otras Introducciones al Nuevo Testamento más extensas.⁹⁰

FECHA

Durante los últimos 150 años, la fechación del cuarto Evangelio se ha movido entre antes del año 70 dC. y el final del siglo II. Debido a los últimos descubrimientos de manuscritos, hoy en día se descarta cualquier fecha del siglo II (ver más abajo en el apartado "Texto"). Pero aparte de esta limitación, ninguno de los argumentos es completamente convincente, por lo que casi cualquier fecha entre el 55 y el 95 es posible. Juan 21:23 "sugiere que probablemente esté más cerca del final de ese periodo que del principio."⁹¹

Algunas de las fechas tempranas son bastante improbables. Quizá la inferencia que podemos extraer de 21:19 es que cuando se escribió el capítulo 21, Pedro ya había glorificado a Dios con su muerte. Pedro murió en el año 64 o 65 dC.; por lo que no tendría mucho sentido decir que el cuarto Evangelio es de una fecha anterior. Los que sostienen que es anterior al año 70 (pero posterior al 65) apelan a los detalles sobre Palestina, que se nos presentan como si Jerusalén y su templo aún estuvieran en pie; por ejemplo, el evangelista escribe: "Y hay en Jerusalén, junto a la puerta de las ovejas, un estanque" (Juan 5:2). Este argumento sería concluyente si Juan no usara con frecuencia el tiempo presente en griego para referirse a algo pasado. Algunos autores consideran el silencio del cuarto Evangelio sobre la destrucción del templo como una evidencia clara de que éste fue escrito antes del año 70. No obstante, el argumento del silencio no es tan complejo. A primera vista, es un argumento de peso, puesto que el evangelista podría haber reforzado lo que dice en 2:19-22 mencionando el derrocamiento del templo. Pero las evidencias no son del todo convincentes. La importancia del templo en el pensamiento de los judíos de la diáspora era muy variable según el lugar.⁹² Si ya había pasado algún tiempo entre la destrucción del templo y la publicación de este Evangelio, quizá una década, y había pasado también el impacto inicial que causa un evento de esas dimensiones, es normal que el evangelista no lo mencionara. Juan es un escritor al que le gustan las alusiones sutiles. Si escribió, por ejemplo, en el año 80, quizá dio por sentada la destrucción del templo y dejó que el hecho mismo contribuyera a favor de su argumento teológico. Se usan muchos otros argumentos para defender una fecha anterior al año 70, pero ninguno es mucho más convincente.

Los que defienden una fecha hacia finales del siglo I, entre el año 85 y el 95, normalmente recurren a los cuatro argumentos siguientes:

⁹⁰ P. ej., Guthrie, 248ss.

⁹¹ J. Ramsey Michaels, *John* (San Francisco: Harper & Row, 1983), xxix.

⁹² Este es uno de los puntos principales de Jörg Frey, *Die johanneische Eschatologie*, 3 vols., WUNT 96, 110, 117 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1997-2000).

1. Muchos teólogos apelan a la tradición de que el cuarto Evangelio fue escrito bajo el mandato del emperador Domiciano (81–96 d.C.). Pero Robinson ha demostrado que los fundamentos sobre los que descansa esta tradición tienen muy poco peso.⁹³ La tradición temprana apunta a que el apóstol Juan aún vivía durante el mandato del Emperador Trajano (98–117; ver Ireneo, *Adv. Haer.* 2.22.5; 3.3.4; citado por Eusebio, *H.E.* 3.23.3–4). Jerónimo, aunque reconozco que él ya es del siglo IV, dice que Juan murió sesenta y ocho años “después de la Pasión del Señor” (*De vir. ill.* 9), o sea, en torno al año 98.⁹⁴ En la Patristica encontramos evidencias de que Juan fue el último evangelista en escribir su relato (Ireneo, *Adv. Haer.* 3.1.1; Clemente, citado por Eusebio, *H.E.* 6.14.7; Eusebio mismo, *H.E.* 3.24.7). “Pero la afirmación de que él escribió cuando ya era muy mayor es una inferencia que aparece tarde y acompañada de otras afirmaciones que muestran que es no es una inferencia directa ni fiable.”⁹⁵

2. Un buen grupo de eruditos argumenta que tanto el concepto como el término “expulsar de la sinagoga” (9:22; 12:42; 16:2; ἀποσυνάγωγος [*aposynagogos*]) apuntan a un periodo después del Concilio de Jamnia, donde se prohibió a los cristianos la entrada a las sinagogas.⁹⁶ Dicho de otro modo, creen que esta expresión es un anacronismo que nos lleva a fechar el Evangelio de Juan después del año 85 d.C. No obstante, otros eruditos han cuestionado cada uno de los puntos de esta tesis,⁹⁷ y hoy en día tiene mucha menos influencia que hace unos años.

3. También se ha apelado a un sinfín de detalles para abogar por una fecha tardía. Por ejemplo, este Evangelio no menciona a los saduceos, grupo que tuvo mucha importancia e influencia en la vida religiosa de Jerusalén y Judea antes del año 70 d.C., pero no después de esa fecha. Este argumento podría haber sido válido, pero lo que ocurre es que Juan tampoco menciona a los escribas, cuya influencia aumentó después del año 70. Y Juan sí deja claro que los sacerdotes, cuya importancia disminuyó después del 70, eran quienes gobernaban el Sanedrín cuando tiene lugar la Pasión de Jesús. La lista de detalles es extensa, pero ninguno de ellos es convincente.

⁹³ Robinson, *Redating*, 256–58.

⁹⁴ Sobre la idea de que el apóstol Juan murió como mártir años antes, idea rechazada por la mayoría de estudiosos, ver Guthrie, 272–75. Surprisingly, Martin Hengel (*Johannine Question*, 21, 158–59) otorga a esta tradición más credibilidad de la que merece, sin duda para que su propuesta de que había otro Juan que también fue testigo ocular parezca más coherente.

⁹⁵ Robinson, *Redating*, 257.

⁹⁶ Representado sobre todo por J. Louis Martyn, *History and Tradition in the Fourth Gospel* (Nashville: Abingdon, 1979).

⁹⁷ Ver R. Kimelman, “*Birkat ha-Minim* and the Lack of Evidence for an anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity”, en *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 2 de *Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, ed. E. P. Sanders (Philadelphia: Fortress Press, 1981), 226–44, 391–403; W. Horbury, “The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy”, *JTS* 33 (1982): 19–61; Robinson, *John*, 72ss.; Beasley-Murray, *John*, lxxvi–lxxviii; Ridderbos, *The Gospel of John: A Theological Commentary*, 341–44; y la discusión en Carson, *John*. Ver también David E. Aune, “On the Origins of the ‘Council of Javneh’ Myth”, *JBL* 110 (1991): 491–93. Además, David Wenham, “The Enigma of the Fourth Gospel: Another Look”, *TynB* 48 (1997): 149–78, muestra detalladamente que todas las controversias representadas en el cuarto Evangelio ya existían mucho antes del año 85 d.C.

4. Quizá el argumento que más se ha utilizado para abogar por una fecha tardía es que a la hora de reconstruir la historia cristiana primitiva, el Evangelio de Juan encaja mejor a finales del siglo I. Eso es así si pensamos, por ejemplo, en la afirmación sobre la divinidad de Jesús y su preexistencia, afirmación presentada de forma insistente y nada apologética.

Para analizar este tema, en parte sería bueno tener en cuenta un buen número de detalles exegéticos e históricos que no podemos cubrir en este breve espacio. No obstante, hemos de recordar que, teológicamente hablando, los pasajes neotestamentarios más próximos a Juan 1:1-18 son, probablemente, los llamados himnos cristológicos (p. ej., Fil. 2:5-11; Col. 1:15-20; ver Ro. 9:5), pasajes que ya estaban en circulación en la segunda mitad de la década de los 50. Además, no hay ningún otro Evangelio que haga tanto hincapié en un Jesús consciente de su subordinación a su Padre. Dicho de otro modo, el énfasis del cuarto Evangelio en la deidad de Cristo no puede eclipsar los otros énfasis que aparecen en este libro. No podemos dejarnos convencer por alguien que intenta fechar el cuarto Evangelio basándose solo en un análisis de su cristología.

Después de hacer todas estas consideraciones, diremos que si tuviéramos que sugerir una fecha, nuestra tendencia sería proponer entre el 80 y el 85 dC. A continuación, presentamos nuestros argumentos:

1. No hay suficientes elementos para fechar el Evangelio de Juan tan temprano como algunos han dicho, pero sí los hay para fecharlo un poco más tarde de lo que estos dicen, es decir, para abogar por la fecha que aparece en los Padres de la Iglesia.

2. Aunque los argumentos teológicos son, como ya hemos visto, de poco peso, si los tenemos en cuenta, en algunos lugares el Evangelio de Juan tiene un lenguaje que se acerca al lenguaje menos comedido de Ignacio; en especial nos referimos a la frecuencia con la que Ignacio habla de Jesús como Dios, a su lenguaje sacramental (donde, en nuestra opinión, interpreta a Juan bastante mal), y a su marcada antítesis.

3. Aunque la caída del templo quizá no tuvo tanto impacto en la diáspora como en el judaísmo palestino, si el cuarto Evangelio se escribió después del año 70, es difícil creer que se escribiera *inmediatamente* después del 70, cuando las respercusiones por todo el imperio, tanto en círculos judíos como cristianos, aún debían ser muy fuertes.

4. Si, como defendemos en este libro, las epístolas joánicas tienen como uno de sus objetivos combatir un gnosticismo incipiente, basado en parte en una interpretación gnóstica del cuarto Evangelio, hemos de dejar un margen de tiempo entre la publicación del Evangelio y la publicación de las epístolas. Eso hace que desestimemos la idea de que el Evangelio pudo escribirse en la década de los 90.

DESTINATARIOS

El mismo Evangelio no menciona ningún destinatario o destinatarios concretos. Todas las suposiciones que se han hecho tienen que ver con las conclusiones sobre la autoría y el propósito. Si Juan el hijo de Zebedeo escribió el cuarto Evangelio desde Éfeso, enton-

ces se podría pensar que escribió pensando en la gente de aquella parte del Imperio. Pero muy probablemente su deseo era que tuviera la circulación más amplia posible; fuera como fuera, esta suposición no es más cierta que la teoría sobre la autoría. También podemos hacer algunas suposiciones a partir de los propósitos que Juan expresa en su Evangelio. No obstante, como no todos están de acuerdo sobre esos propósitos, vamos a dedicar algo de espacio a este tema.

PROPÓSITO

Durante el siglo XX, gran parte del debate sobre este tema giró en torno a algunos procedimientos y postulados cuestionables. A continuación, detallamos los cuatro más comunes.

1. A principios del siglo XX, muchos de los estudios se basaban en la idea de que Juan era parásito de los Evangelios Sinópticos.⁹⁸ Eso significa que el propósito de Juan solo se puede descubrir comparando lo que Juan hace con lo que los Sinópticos hacen. Dicen que él escribió un Evangelio "espiritual"; o que escribió para complementar los esfuerzos anteriores, o incluso para desbancarlos o corregirlos. Estas teorías no dejan que Juan sea Juan; siempre es "Juan comparado con Marcos", o con otro de los Sinópticos. Este acercamiento ha perdido fuerza en las últimas décadas, sobre todo por los avances en el estudio de la relación entre Juan y los Sinópticos.

2. Muchas de las propuestas modernas han surgido de la reconstrucción de la comunidad joánica, esa comunidad que, supuestamente, fue la responsable de la elaboración de este libro. Inevitablemente, esto lleva a la creación de un círculo: la comunidad se reconstruye por inferencias extraídas del cuarto Evangelio; una vez que la mayoría de eruditos acepta esa reconstrucción, la siguiente generación de eruditos construye sobre ella, o la modifica levemente para mostrar que el cuarto Evangelio logra su propósito, pues responde a esa situación de una forma eficaz. El círculo no es necesariamente un círculo vicioso pero la imagen que queda al final no tiene una base tan sólida como algunos creen debido a la gran cantidad de inferencias (muchas de ellas convincentes pero aún así, inferencias) que se usan para dibujar esa comunidad joánica.

Por ejemplo, Meeks sugiere que la comunidad joánica es sectaria, un grupo aislado que lucha contra una poderosa sinagoga.⁹⁹ Así, el cuarto Evangelio es un resumen de las polémicas entre ambas facciones, posiblemente un manual para nuevos conversos y, sin duda alguna, un material diseñado para fortalecer a dicha comunidad en medio del conflicto constante. La reconstrucción de Martyn viene a ser una modificación de la teoría de Meeks: la Iglesia está evangelizando a los judíos de una forma ofensi-

⁹⁸ En cierto modo, esta teoría es tan antigua como Clemente de Alejandría (Eusebio, *H.E.* 6.14.7). En este siglo fue Hans Windisch quien la hizo famosa con su obra *Johannes und die Synoptiker* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1926).

⁹⁹ Wayne A. Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*, *NovTSup* 1 (Leiden: Brill, 1967).

va, y este libro no solo recoge el conflicto existente, sino que ayuda a la Iglesia en su tarea.¹⁰⁰ Pero algunos componentes de estas reconstrucciones son bastante cuestionables.¹⁰¹ Pensar que la comunidad joánica es un grupo aislado y sectario es perder totalmente de vista la visión de Juan 17, por no mencionar que los paralelos neotestamentarios más próximos a la cristología de Juan los encontramos en los llamados himnos cristológicos (p. ej., Fil. 2:5-11; Col. 1:15-20), lo que sugiere que el evangelista estaba en contacto con la Iglesia más amplia.

3. Muchas de las afirmaciones sobre el propósito de Juan están basadas en un solo tema, característica, o herramienta literaria. Mussner, por ejemplo, examina todas las expresiones que tienen que ver con el conocimiento, con escuchar la palabra de Jesús, y otras de ese estilo, y sugiere que el evangelista toma las referencias del tiempo de Jesús y las traslada a su tiempo.¹⁰² En esta mezcla de perspectivas no se anula el pasado, pero el ángulo de visión es el presente. No obstante, la fusión de perspectivas es tan fuerte que, según Mussner, no podemos llegar a distinguir cuál es el mundo del Jesús histórico.

Entonces, ¿de dónde la constante distinción que el evangelista hace entre lo que los discípulos entendieron cuando estaban con Jesús y lo que entendieron posteriormente? Lo que se propone como elemento base para estudiar el propósito del cuarto Evangelio acaba negando demasiadas de las características integrales del libro.

Del mismo modo, Freed se pregunta si Juan 4 no es una evidencia de que el cuarto Evangelio fue escrito, al menos en parte, para lograr la conversión de los samaritanos.¹⁰³ Podemos preguntarnos qué pasos metodológicos justifican un salto de las circunstancias que aparentemente son de la época de Jesús a las circunstancias idénticas de la época del evangelista. De nuevo, Malina intenta situar la comunidad joánica leyendo el cuarto Evangelio en el marco de dos modelos provenientes del campo sociolingüístico.¹⁰⁴ Sin embargo, como han demostrado estudios posteriores, podemos cuestionar tanto los modelos sociolingüísticos como el hecho de que, en muchas ocasiones, los datos sobre la comunidad joánica se obtienen leyendo el texto a la luz de lo que uno quiere encontrar. En la interpretación que David Rensberger hace, el cuarto evangelista es el típico teólogo de la liberación.¹⁰⁵ En alguna fase de su estudio, el texto del Evangelio se abandona por completo para dar lugar exclusivamente a las inferencias y suposiciones.¹⁰⁶

¹⁰⁰ Martyn, *History and Theology*.

¹⁰¹ Ver Tobias Hägerland, "John's Gospel: A Two-Level Drama?" *JSNT* 25 (2003): 309-22.

¹⁰² F. Mussner, *The Historical Jesus and the Gospel of St. John* (ET London: Burns & Oates, 1967).

¹⁰³ E. D. Freed, "Did John Write His Gospel Partly to Win Samaritan Converts?" *NovT* 12 (1970): 241-56.

¹⁰⁴ Bruce J. Malina et al., *The Gospel of John in Sociolinguistic Perspective*, ed. Herman C. Waetjen, Protocol of the Forty-ninth Colloquy (Claremont: Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, 1984).

¹⁰⁵ David Rensberger, *Overcoming the World: Politics and Community in the Gospel of John* (London: SPCK, 1988).

¹⁰⁶ Encontrará una crítica a Rensberger en *Themelios* 17/1 (1992): 27-28. Ver también la astuta conclusión de Marinus de Jonge, "Christology, Controversy and Community in John," en *Christology, Controversy and Community*, ed. David G. Horrell y Christopher M. Tuckett, *NovTSup* 99 (Leiden: Brill, 2000): 229: "Creo que sigue siendo muy difícil determinar a partir del Evangelio cuál era la situación o cuál es la historia de

4. Por último, varios comentaristas adoptan lo que podríamos llamar un acercamiento sintético o aditivo. Toman las sugerencias que les parecen buenas y las mezclan, por lo que el propósito del Evangelio de Juan es evangelizar a los judíos, evangelizar a los helenos, fortalecer a la Iglesia, adoctrinar a los nuevos conversos, dar a la Iglesia material para evangelizar a los judíos, etcétera.¹⁰⁷ Parte del problema es la confusión entre el propósito y el posible efecto. El hecho de que el Evangelio de Juan pueda usarse en el siglo XXI para ofrecer consuelo a los que han perdido a un ser querido no significa que ese sea el propósito con el que el evangelista escribió su Evangelio. Del mismo modo, el hecho de que este Evangelio fuera una ayuda para los judíos cristianos en la evangelización de los judíos inconversos y prosélitos de la sinagoga más cercana no significa que esa fuera la razón que llevó al evangelista a escribir su Evangelio. Pensar en todos los efectos que las diferentes partes de este libro pueden tener no sirve para determinar el propósito que el evangelista tenía en mente cuando elaboró su Evangelio.

Hablando del propósito, podemos recopilar una gran variedad de sugerencias. Pero lo más adecuado es empezar fijándonos en las palabras del evangelista: "Y muchas otras señales hizo también Jesús en presencia de sus discípulos, que no están escritas en este libro; pero éstas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios; y para que al creer, tengáis vida en su nombre" (20:30-31). En el original, las palabras que traducimos por "para que creáis" podría ser tanto *ἵνα πιστεύετε* (*hina pisteuete*, presente de subjuntivo) o *ἵνα πιστεύσητε* (*hina pisteusete*, aoristo de subjuntivo). Algunos creen que la segunda expresión habla de un propósito evangelístico: para que lleguéis a creer. La primera, por tanto, habla de un propósito de edificación: para que sigáis creyendo. De hecho, podemos observar que en Juan, ambos tiempos verbales se usan tanto para hablar de una fe inicial, como una fe en proceso de crecimiento, así que este argumento no sirve para determinar ni una cosa ni la otra.

Vale la pena comparar estos versículos con otra afirmación que encontramos en 1ª Juan: "Estas cosas os he escrito a vosotros que creéis en el nombre del Hijo de Dios, para que sepáis que tenéis vida eterna" (1ª Juan 5:13). Está claro que este versículo se escribió para animar a los cristianos; si nos fijamos en la forma en la que aquí se expresa, Juan 20:30-31 suena más evangelístico.

Las evidencias sintácticas confirman que el primer sintagma de finalidad que aparece en 20:31 debería traducirse "para que podáis creer que el Cristo, el Hijo de Dios, es Jesús." Por tanto, la pregunta fundamental detrás del cuarto Evangelio no es "¿Quién es Jesús?", sino "¿Quién es el Mesías, el Cristo, el Hijo de Dios?"¹⁰⁸ En su contexto, la se-

aquella comunidad. Después de considerar repetidamente las dificultades con las que nos encontramos, he llegado a la conclusión, muy a mi pesar, de que hemos de contentarnos con la observación general de que es muy altamente probable que la polémica con otros grupos, judíos y cristianos, tuviera un papel importante". No obstante, de Jonge cree que este libro se escribió con el objetivo de "clarificar, dentro de la comunidad misma, las cuestiones cristológicas relevantes."

¹⁰⁷ Beasley-Murray, *John*, lxxxvii-lxxxix, se acerca a este tipo de acercamiento.

¹⁰⁸ Ver D. A. Carson, "The Purpose of the Fourth Gospel: John 20:30-31 Reconsidered", *JBL* 108 (1987): 639-51. El argumento es complejo y Gordon D. Fee lo ha cuestionado. Éste apela a su anterior estudio del uso anómalo del artículo con nombres propios que encontramos en el Evangelio de Juan ("The Use of the Defi-

gunda pregunta es una pregunta sobre la identidad, y no sobre el tipo: es decir, la pregunta “¿Quién es el Cristo?” no debería interpretarse como “¿De qué Cristo estás hablando?” o “¿De qué tipo de Cristo estás hablando?”, sino “Tú dices saber quién es el Cristo, ¿no? Pues pruébalo. Dinos, ¿quién es?”.

Los cristianos no harían esa pregunta, porque ya sabían la respuesta. Los que podían hacer esa pregunta eran los judíos y los prosélitos que entendían lo que “el Cristo” significaba, que tenían la esperanza de que el Mesías iba a venir, y que quizá habían establecido algún tipo de relación con los cristianos para saber más de lo que ellos predicaban. Resumiendo, el Evangelio de Juan no solo tiene un propósito evangelístico (una opinión dominante hasta este siglo, en el que ya pocos la defienden)¹⁰⁹, sino que tiene un campo de evangelización concreto: los judíos de la diáspora y los prosélitos. Aunque ésta es solo la opinión de la minoría,¹¹⁰ se puede decir mucho a su favor. Incluso podemos encontrar apoyo, aunque de forma indirecta, en algunos de los estudios recientes que interpretan el cuarto Evangelio como un libro sobre la misión. Algunos de estos¹¹¹ tienen una exégesis excelente, pero no se dan cuenta de que con una pequeña adaptación la misma exégesis podría justificar la tesis de que el Evangelio de Juan no es un libro para creyentes *sobre* la misión, sino que es un libro para los de afuera *para llevar a cabo* la misión.

nite Article with Personal Names in the Gospel of John”, *NTS* 17 [1970–71]: 168–83) para concluir que Juan 20:30–31 debe traducirse “... que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios”, y por lo tanto el cuarto Evangelio parece haber sido escrito para creyentes (ver su argumentación en “On the Text and Meaning of John 20:30–31”, en *The Four Gospels*, Fs. Frans Neirynck, ed. F. van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. van Belle, y J. Verheyden; Vol. 3 [=BETL 100] [Leuven: Leuven University Press, 1992], 2193–205). Pero aunque Fee ha mostrado con éxito que (apelando al uso anómalo que Juan hace del artículo cuando acompaña a nombres propios) la sintaxis de 20:31 no implica que la traducción tenga que ser la que hemos sugerido arriba, lo cierto es que esa sigue siendo la traducción más convincente. El único paralelo sintáctico más cercano es Juan 5:15, donde, estrictamente hablando, el hombre asegura que la persona que le ha sanado es Jesús. Es decir, una vez más estamos ante una cuestión sobre la identidad. Este tema se trata de forma más detallada en D. A. Carson, “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, 2005: p. 693–714.

¹⁰⁹ P. ej., W. Oehler, *Das Johannesevangelium, eine Missionsschrift für die Welt* (Gütersloh: Bertelsmann, 1936); Ídem, *Zum Missionscharakter des Johannesevangeliums* (Gütersloh: Bertelsmann, 1941); Dodd, *Interpretation*, 9; Moule, 136–37; Morris, *John*, 855–57; Andreas Köstenberger, *The Missions of Jesus and the Disciples According to the Fourth Gospel: With Implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission of the Contemporary Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998). Ver la discusión en Guthrie, 283ss.

¹¹⁰ Pero ver K. Bornhäuser, *Das Johannesevangelium: Eine Missionsschrift für Israel* (Gütersloh: Bertelsmann, 1928); W. C. van Unnik, “The Purpose of St. John’s Gospel”, en *SE* 1:382–411; J. A. T. Robinson, *Twelve New Testament Studies* (London: SCM, 1962), 107–25; David D. C. Braine, “The Inner Jewishness of St. John’s Gospel as the Clue to the Inner Jewishness of Jesus”, *SNTU* 13 (1988): 101–55, esp. 105–11; George J. Brooke, “Christ and the Law in John 7–10”, en *Law and Religion: Essays in the Place of the Law in Israel and Early Christianity*, ed. Barnabas Lindars (London: SPCK, 1988), 102–12; Carson, *John*.

¹¹¹ Ver esp. Teresa Okure, *The Johannine Approach to Mission*, WUNT 31 (Tübingen: Mohr-Siebeck), 1988). Algo semejante se puede decir en favor de Miguel Rodríguez Ruiz *Das Missionsgedanke des Johannesevangeliums: Ein Beitrag zur johanneischen Soteriologie und Ekklesiologie* (Würzburg: Echter Verlag, 1987). Cf. también Köstenberger, *The Missions of Jesus and the Disciples*. Para obtener un resumen de los primeros estudios de Juan en esta línea, ver R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* (Freiburg: Herder, 1965–84), 4.58–72.

En una introducción no hay suficiente espacio para mostrar la gran cantidad de luz que esta declaración de propósito (Juan 20:30-31) arroja sobre el resto del Evangelio; eso solo lo podríamos hacer si escribiéramos un comentario. Para ellos es necesario. Las constantes alusiones al Antiguo Testamento muestran que los lectores a los que Juan escribe conocen las Escrituras; su traducción de las expresiones semíticas (p. ej., 1:38, 42; 4:25; 19:13, 17) muestra que está escribiendo a gente que normalmente se desenvuelve en griego. La fuerte denuncia hacia “los judíos” no se puede usar como argumento en contra de esta tesis: quizá lo que Juan quiera sea abrir una brecha entre los judíos de a pie y algunos de sus líderes. De todos modos, el cuarto Evangelio no es tan antijudío como algunos piensan: en este Evangelio aún se dice que la salvación viene “de los judíos” (4:22), y a menudo la expresión “los judíos” hace referencia a “los judíos de Judea” o “los líderes judíos”. Es incorrecto tachar a este Evangelio de antisemita: toda la hostilidad que si aparece gira en torno a cuestiones teológicas asociadas a la aceptación o al rechazo de la Revelación, no a la raza judía.¹¹² ¿Cómo iba a ser de otro modo, cuando los primeros cristianos fueron judíos y cuando el cuarto evangelista y sus primeros lectores eran judíos o prosélitos? Los que siguen a Jesús, sean judíos, samaritanos, u “otras ovejas” (10:16) para ser parte de su rebaño, reciben bendición; los que lo ignoran o lo rechazan lo hacen por incredulidad, desobediencia (3:36) y ceguera (9:29-41).

En un marco como este, del contenido de este Evangelio, se pueden sacar muchas inferencias para intentar determinar quiénes son los destinatarios y cuáles son los temas de este Evangelio. Pero estas inferencias son secundarias, siempre fáciles de refutar con otras inferencias, y lo único que logran es confirmar el propósito de Juan, que debe buscarse en otro tipo de argumentos.

TEXTO

El fragmento más antiguo del Nuevo Testamento que se ha encontrado es un fragmento del Evangelio de Juan, P⁵², fechado en torno al 130 dC., y contiene unas pocas palabras de Juan 18. A finales del siglo II encontramos dos testimonio más, ambos códices: P⁶⁶, que contiene casi todo el texto de Juan 1-14 y algunas partes de los capítulos restantes, y P⁷⁵, que contiene la mayor parte de Lucas, Juan 1-11 y partes de los capítulos 12-15. De principios del siglo III nos llega P⁴⁵, que recoge partes de los cuatro Evangelios y Hechos, aunque el manuscrito está en muy malas condiciones y ninguno de los libros está com-

¹¹² Muchos han argumentado que el cuarto Evangelio es antisemita, o al menos contrario al judaísmo, pero quien probablemente lo ha hecho con más vehemencia haya sido Maurice Casey, que asegura que este Evangelio es tan antijudío, y que es tan fácil demostrar su falta de fiabilidad, que debería eliminarse del canon (*Is John's Gospel True?* esp. 229). En Ridderbos, *The Gospel of John: A Theological Commentary*, 324-30, encontrará un análisis más detallado; Reimund Bieringer, Didier Pollefeyt y Frederique Vandecasteele-Vanneuville, eds., *Anti-Judaism and the Fourth Gospel: Papers of the Leuven Colloquium*, 2000 (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001); y esp. Stephen Motyer, *Your Father the Devil? A New Approach to John and "the Jews"* (Carlisle: Paternoster, 1997).

pleto. A partir de esa fecha hay más manuscritos, y en el siglo IV ya contamos con los unciales (manuscritos escritos en letras mayúsculas); en los siglos que siguen, contamos con las miniaturas.

Schnackenburg ha elaborado una excelente lista de los testimonios textuales más importantes, que incluye evidencias de la Patrística, y un resumen de la discusión académica sobre este tema.¹¹³ Por lo general, con todas esas evidencias se puede construir un texto que convence, aunque hay algunos pasajes que plantean ciertas dificultades que aún se están debatiendo. Quizá la más famosa de todas sea la de Juan 1:18. Parece ser que el texto original decía *μονογενὴς θεός* (*monogenes theos*), donde la segunda palabra probablemente debía entenderse como una aposición: “[el] unigénito, [él mismo] Dios”, en lugar de “el unigénito Dios.”

A pesar de los esfuerzos de Zane Hodges por probar que el relato de la mujer adúltera (Juan 7:53–8:11) originalmente era parte del Evangelio de Juan,¹¹⁴ las evidencias apuntan a lo contrario, y algunas versiones incluyen una nota al pie informando al lector de que esa sección no aparece en los manuscritos más antiguos (LBLA, NVI). Si que aparece en la mayoría de las miniaturas o manuscritos ilustrados medievales escritos en griego; pero, como ya hemos dicho, no aparece en casi ninguno de los manuscritos más antiguos. La excepción más notable es el uncial D, conocido por su independencia en muchos otros pasajes. Tampoco aparece en las formas más tempranas de los Evangelios en siríaco y en copto, y en muchos de los manuscritos en latín antiguo, georgiano antiguo y armenio. Los primeros Padres de la Iglesia omiten el relato; cuando comentan el Evangelio de Juan, del 7:52 pasan al 8:12. Ningún Padre de la Iglesia de Oriente cita este pasaje antes del siglo X. Dídimo el ciego (exegeta de Alejandría, siglo IV) recoge un relato con algunas variaciones,¹¹⁵ diferente al que nos ha llegado. Además, algunos manuscritos (posteriores) que incluyen esta sección, le añaden algún símbolo asterisco para que quede constancia de la duda sobre su autenticidad. Si comparamos los que la incluyen como parte normal del Evangelio, encontraremos una gran cantidad de variantes textuales. Aunque la mayoría de los manuscritos que recoge esta historia la coloca en 7:53–8:11, algunos la colocan después de Lucas 21:38, y otros después de Juan 7:44, Juan 7:36, o Juan 21:25.¹¹⁶ Esta diversidad confirma (aunque no sirve como argumento irrefutable) que estos versículos no aparecían en el texto original. Por último, si alguien defiende que la esencia del relato es auténtica – una opinión suficientemente lógica –, lo que es difícil justificar es que sea un material joánico, pues contiene diversas expresiones y construcciones que no aparecen en ningún otro pasaje de Juan, sino que son características de los Evangelios Sinópticos, más concretamente del Evangelio de Lucas.

¹¹³ R. Schnackenburg, *The Gospel according to St John* (London: Burns & Oates, 1968–82), 1:173–91.

¹¹⁴ Zane Hodges, “The Woman Taken in Adultery (John 7:53–8:11)”, *BS* 136 (1979): 318–72; 137 (1980): 41–53.

¹¹⁵ Ver Bart D. Ehrman, “Jesus and the Adulteress”, *NTS* 34 (1988): 24–44.

¹¹⁶ Ver Metzger, 219–22, donde encontrará un resumen de las evidencias.

ADOPCIÓN EN EL CANON

A finales del siglo II, nuestros cuatro Evangelios canónicos ya eran aceptados no solo como auténticos, sino como parte de las Escrituras, al mismo nivel que las Escrituras del Antiguo Testamento. Además, el hecho de que el *Diatessarón* de Tatiano (ver más arriba) use a Juan como marco cronológico para los otros tres Evangelios habla de la autoridad de la que ya disfrutaba el cuarto Evangelio. Aparte de Marción y los *alogoi*, la Iglesia primitiva nunca cuestionó su autenticidad ni, una vez que empezó a debatirse el tema, su canonicidad.

JUAN: LOS ESTUDIOS MÁS RECIENTES

Hasta hace aproximadamente dos décadas, la gran mayoría de los estudios sobre Juan durante las dos o tres décadas anteriores se había centrado en estudiar algunos de los temas del cuarto Evangelio como medio para llegar a conocer a la comunidad joánica.¹¹⁷ Ya se ha dicho bastante sobre este acercamiento.

Un segundo (y perenne) acercamiento es el análisis de temas concretos que aparecen en el Evangelio de Juan desde nuevos puntos de vista. Por ejemplo, el papel del *Paracletos*, el Espíritu Santo, en el cuarto Evangelio continúa siendo el tema de muchos libros y artículos.¹¹⁸ Y algo parecido ocurre con muchos otros temas del cuarto Evangelio. Ocasionalmente, podemos encontrar estudios en curso sobre diversas cuestiones históricas: el juicio de Jesús, la relación entre Juan y los Sinópticos, o algún dato topográfico.¹¹⁹

Pero el avance más importante, y con diferencia, de los estudios recientes sobre el cuarto Evangelio lo encontramos en la aplicación de varias formas de Crítica literaria, del análisis socio-científico y de las interpretaciones postmodernas. Al principio, éstas reflejaban las etapas iniciales de lo que se ha llamado "la nueva crítica". Así, podemos encontrar un acercamiento estructuralista a algunos de los capítulos,¹²⁰ un análisis de los

¹¹⁷ Se puede consultar R. Schnackenburg, "Entwicklung und Stand des johanneischen Forschung seit 1955", en *L'évangile*, 19-44; H. Thyen, "Aus der Literatur des Johannesevangeliums", *ThR* 39 (1974): 1-69, 222-52, 289-330; 42 (1977): 211-70; 44 (1979): 97-134; Jürgen Becker, "Aus der Literatur des Johannesevangeliums", *ThR* 47 (1982): 279-347; James McPolin, "Studies in the Fourth Gospel—Some Contemporary Trends", *IBS* 2 (1980): 3-26; D. A. Carson, "Recent Literature on the Fourth Gospel: Some Reflections", *Themelios* 9 (1983): 8-18; 14 (1989): 57-64.

¹¹⁸ Ver los libros de Johnston, Franck, Burge y Bennema que aparecen en la bibliografía.

¹¹⁹ Aquí hemos de reconocer, tristemente, que aparte del trabajo de Blomberg, pocos eruditos han llegado a la altura de los trabajos anteriores: J. Armitage Robinson, *The Historical Character of the Fourth Gospel* (London: Longmans-Green, 1908); E. H. Askwith, *The Historical Value of the Fourth Gospel* (London: Hodder & Stoughton, 1910); H. Scott Holland, *The Fourth Gospel* (London: John Murray, 1923); o A. C. Headlam, *The Fourth Gospel as History* (Oxford: Blackwell, 1948).

¹²⁰ B. Olsson, *Structure and Meaning of the Fourth Gospel* (Lund: Gleerup, 1974), sobre Juan 2-4; Hendrikus Boers, *Neither on This Mountain nor in Jerusalem*, SBLMS 35 (Atlanta: SP, 1988), sobre Juan 4.

aportes en el cuarto Evangelio,¹²¹ o una consideración de algunos recursos literarios tales como la ironía.¹²² La tendencia en todos estos acercamientos es tratar el texto de forma sincrónica, es decir, tratar el texto como un producto acabado y no hacer preguntas sobre su desarrollo histórico o sus referentes. Donde mejor podemos verlo es en la obra magistral y provocadora de Culpepper,¹²³ que analiza el Evangelio de Juan usando las herramientas reservadas para analizar las novelas modernas.

En estos estudios encontramos tanto elementos negativos como positivos. Algunos solo se han dedicado a decir lo que es obvio, y el gran peso de las categorías formales del estructuralismo o la nueva Crítica literaria las ha arrastrado al fracaso. Las más creativas tienen a su favor que tratan el Evangelio de Juan como una unidad textual. Da gusto escuchar algo así; y a la vez es un alivio después de los acercamientos más antiguos cuyo objetivo principal era separar el texto que nos ha llegado de las fuentes y tradiciones.

Pero el elemento más negativo es que normalmente, estos estudios ignoran la importancia histórica de los Evangelios; ignoran que no solo escriben para transmitir ideas abstractas, sino que su gran deseo es dar testimonio fehaciente de lo que ha ocurrido. En varias ocasiones, las aportaciones positivas de estos estudios contrastan con esa formalidad textual meramente esotérica que les caracteriza y que les aleja de la realidad.

Pero de entre los estudios más recientes, los más innovadores son los que se centran en la dinámica social de la comunidad joánica (como ya ocurrió anteriormente),¹²⁴ o en la teología de esa comunidad (en vez de centrarse en el Jesús histórico del que el cuarto Evangelio da testimonio),¹²⁵ en un análisis evocador, aunque a veces especulativo, del simbolismo que encontramos en este evangelio¹²⁶ (en ocasiones ligado a cuestiones de género¹²⁷), y en las interpretaciones postmodernas que insisten en que, puesto que toda la "historia" es una creación social y textual, cualquier descripción de "lo que ocurrió" siempre será discutible.¹²⁸ Aunque muchas de estas obras tienen elementos útiles, a ve-

¹²¹ G. van Belle, *Les parenthèses dans l'évangile de Jean: Aperçu historique et classification* (Louvain: Louvain University Press, 1985).

¹²² P. Duke, *Irony in the Fourth Gospel* (Atlanta: John Knox, 1985).

¹²³ R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press, 1983).

¹²⁴ P. ej., Bruce J. Malina y Richard L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Gospel of John* (Minneapolis: Fortress Press, 1998).

¹²⁵ John Painter, R. Alan Culpepper, y Fernando F. Segovia, eds., *Word, Theology, and Community in John* (St. Louis: Chalice, 2002).

¹²⁶ Ver esp. Craig R. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*, 2a ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2003).

¹²⁷ P. ej., Dorothy Lee, *Flesh and Glory: Symbolism, Gender and Theology in the Gospel of John* (New York: Crossroad, 2002).

¹²⁸ Ver, por ejemplo, Colleen M. Conway, "The Production of the Johannine Community: A New Historicist Perspective", *JBL* 121 (2002): 479-95. Cuando Conway habla, dentro de la nueva perspectiva historicista, del "Jesús histórico", no se refiere al Jesús del que muchos dieron testimonio a través de los textos, sino a la reconstrucción histórica dentro de los textos; no podemos decir nada sobre un Jesús extratextual. En cierto sentido, tiene razón: la única forma de saber de Jesús es a través de los textos. Pero inferir, según las premisas postmodernas, que esos textos no nos ofrecen ningún tipo de referencialidad extratextual es traicionar a esos mismos textos.

ces uno se pregunta preocupado si no se centran en cosas por las que Juan apenas muestra interés, olvidándose de lo que más le importa al evangelista.

LA CONTRIBUCIÓN DE JUAN

El pensamiento de Juan está tan bien integrado que cuando intentamos separar sus diversos componentes, en cierto sentido obtenemos una representación incompleta. Para obtener un buen estudio teológico puede consultar las obras de Barrett, Schnackenburg y Keener.¹²⁹ De entre las contribuciones más importantes de Juan, destacaremos las siguientes:

1. A la idea que podemos hacernos sobre Jesús, su ministerio, su muerte y su resurrección a partir de los Sinópticos, Juan le aporta aún una mayor profundidad. Al contar la misma historia desde otro ángulo, omitiendo muchas de las cosas que los otros evangelistas recogen, y haciendo hincapié en detalles que ellos apenas mencionan, el retrato final es mucho más rico de lo que habría sido sin su aportación.

2. La presentación que Juan hace de la identidad de Jesús es el elemento central de todos los elementos característicos de su Evangelio. No es tan solo cuestión de analizar el matiz que hay detrás de cada uno de los títulos cristológicos, ya sea los que solo aparecen en el cuarto Evangelio (p. ej., Cordero de Dios, Verbo, Yo soy), o los que aparecen en los cuatro (p. ej., Hijo del Hombre, Cristo, Rey). Si no que es necesario reconocer que para una buena comprensión de cada uno de estos matices sobre quién es Jesús, es fundamental saber que Jesús es, por encima de todo, el Hijo de Dios, o simplemente el Hijo. Aunque "Hijo de Dios" puede servir como sinónimo de "Mesías", su significado es mucho más rico pues recoge la forma en la que Jesús como Hijo de Dios se relaciona con su Padre: el Hijo está subordinado al Padre por lo que solo hace y dice las cosas que su Padre le da para hacer y decir, pero hace todo lo que el Padre hace, porque el Padre le muestra todo lo que Él mismo hace (5:19ss.). De eso modo, la perfección de la obediencia de Jesús y la naturaleza absoluta de su dependencia se convierten en la forma que Jesús usa para revelar las palabras y las obras de Dios.

3. A pesar del fuerte énfasis que se hace en que Jesús es aquel que revela a su Padre, la salvación no viene (como en el gnosticismo) meramente por revelación. La obra de Juan es un *Evangelio*: toda la trama del argumento avanza hacia la cruz y la resurrección. La cruz no es tan solo un momento de revelación:¹³⁰ es la muerte del pastor por sus ovejas (Juan 10), el sacrificio de un hombre por su nación (Juan 11), la vida que se entrega por el mundo entero (Juan 6), la Victoria del Cordero de Dios (Juan 1), el triunfo del Hijo obediente, quien en consecuencia nos lega su vida, su paz, su gozo, su Espíritu (Juan 14-16).

4. El énfasis escatológico de Juan está estrechamente ligado al recurrente tema de "la hora" (a veces traducido como "tiempo", otras como "hora"; también, según la versión

¹²⁹ Barrett, *John*, 67-99; Schnackenburg, *John*, esp. en los muchos *excursus*; Keener, vol. 1.

¹³⁰ Contra J. T. Forestell, *The Word of the Cross: Salvation as Revelation in the Fourth Gospel*, AnBib (Rome: BIP, 1974).

de la Biblia; ver p. ej. 2:4, 7:6). En todos los corpus importantes del Nuevo Testamento encontramos esta tensión: de forma simultánea intentan (1) expresar la maravillosa verdad de que en el ministerio, muerte, resurrección y exaltación de Jesús, aquellos "últimos días" que Dios había prometido ya han llegado, e (2) insistir en que la plenitud de la esperanza que tenemos aún está por venir. Los diferentes autores explican o entienden esta tensión de formas distintas. En Juan, la hora "viene, y ahora es" (4:23; 5:25); Jesús nos deja su paz, pero en este mundo tendremos aflicción (16:33). Por encima de todo, tras la exaltación de Jesús y el regalo de su Espíritu, podemos tener vida eterna ya en el presente: ésta es una característica de Juan, cuyo énfasis tiende al goce *presente* de las bendiciones escatológicas. Pero nunca lo hace a expensas de la esperanza futura: viene el tiempo en el que los que están en los sepulcros, saldrán de ellos y se enfrentarán al juicio de Aquel al que el Padre le ha dado el derecho de juzgar (5:28-30). Si Juan afirma que Jesús está presente *ahora* entre sus seguidores en la persona de su Espíritu (14:23), también insiste en que Jesús mismo *va a volver* para llevar a los suyos a la morada que les ha preparado (14:1-3).

5. Aunque la enseñanza de Jesús sobre el Espíritu Santo tiene muchas similitudes con los énfasis que encontramos en los Sinópticos (p. ej., cf. Juan 3:34 y Lucas 4:14-21), la enseñanza del cuarto Evangelio tiene unas características únicas. Jesús no solo tiene y entrega al Espíritu, sino que al entregar el Espíritu escatológico, le da lugar para que desempeñe su papel como aquel que introduce lo que es característico bajo el nuevo pacto (3:5; 7:37-39). En el discurso de despedida (Juan 14-16), queda claro que el Espíritu, el Consolador, viene como consecuencia de la muerte y la exaltación de Jesús. Los elementos de lo que se ha pasado a llamar la Doctrina de la Trinidad los encontramos, sobre todo, en el Nuevo Testamento y, en especial, en el Evangelio de Juan.

6. Aunque Juan no cita el Antiguo Testamento con tanta frecuencia como, por ejemplo Mateo, el uso que hace del texto veterotestamentario se caracteriza porque hace muchas alusiones al Antiguo Testamento y, en especial, porque insiste en que Jesús en cierto sentido reemplaza algunas de las figuras e instituciones del antiguo pacto (p. ej., el templo, la vid, el tabernáculo, la serpiente, la pascua). La hermenéutica que hay detrás de estas asociaciones merece un estudio detallado.

7. Éste es el Evangelio que mejor recoge la lentitud y la torpeza con la que los contemporáneos de Jesús, incluidos sus seguidores, fueron entendiendo a Jesús. Esta característica no solo nos lleva a pensar en algunas cuestiones históricas, como ya hemos visto, sino que es en sí misma un reflejo de la relación entre el antiguo y el nuevo pacto. Pues el mismo Evangelio que insiste en que Jesús cumple y en cierto sentido sustituye muchos elementos del Antiguo Testamento también insiste en que los discípulos de Jesús no entendieron la mayoría de estas cosas hasta que éste hubo sido ascendido a los cielos.

8. También vemos que Juan habla del significado de pertenecer al pueblo de Dios. Aunque no habla de la Iglesia, se dice mucho sobre la elección, la vida, el origen, la naturaleza, el testimonio, el sufrimiento, el fruto, la oración, el amor y la unidad del pueblo de Dios.

9. Hemos visto que de alguna forma Juan ofrece una mayor profundidad que los Evangelios Sinópticos, pero eso ocurre solo con relación a unos cuantos temas. Es por

ello por lo que su vocabulario es bastante restringido, y por lo que recurre de forma repetida a una serie de palabras y expresiones. Éstas nos proporcionan una lista de algunas de las cosas más importantes para el evangelista. Por ejemplo, usa el verbo πιστεύω (*pisteuo*, “creer”) 98 veces; palabras de la familia del término “amor”, 57 veces; κόσμος (*kosmos*, “mundo”), 78 veces; los verbos asociados con la idea de “enviar” (πέμπω [*pempo*] y ἀποστέλλω [*apostello*]), 60 veces; “Padre”, 137 veces (la mayoría de ellas haciendo referencia a Dios). A veces, acercarse a la teología de un autor a través del estudio de las palabras puede ser un tanto arriesgado; no obstante, en el caso de Juan, este tipo de estudio es muy útil y productivo.

10. Este libro explora de forma reiterada la compleja relación entre la fe, la elección y la función de las señales. Si la fe surge como consecuencia de lo que las señales revelan, ¡fantástico!: las señales sirven como fundamento de la fe (p. ej., 10:38). No obstante, Jesús amonesta a la gente que depende de las señales (4:48). La fe es más auténtica cuando cree tan solo por lo que ha oído, que cuando cree porque ha visto (20:29). Pero a fin de cuentas, la fe depende de la elección soberana del Hijo (15:16), pues es parte de lo que el Padre le ha dado al Hijo (6:37–44). Esta verdad es el tema central de un libro claramente evangelístico.

BIBLIOGRAFÍA

- Mark L. Appold, *The Oneness Motif in the Fourth Gospel*, WUNT 1 (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1976) ■ John Ashton, ed., *The Interpretation of John*, *Studies in New Testament Interpretation*, 2nd ed. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1997) ■ E. H. Askwith, *The Historical Value of the Fourth Gospel* (London: Hodder & Stoughton, 1910) ■ David E. Aune, “On the Origins of the ‘Council of Javneh’ Myth,” *JBL* 110 (1991): 491–93 ■ C. K. Barrett, *The Gospel According to St John* (London: SPCK / Philadelphia: Westminster, 1978) ■ Richard Bauckham, “The Eyewitnesses and the Gospel Traditions,” *JSHJ* 1 (2003): 28–60 ■ Ídem, ed., *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) ■ G. R. Beasley-Murray, *John*, WBC 36, 2a ed. (Waco: Word, 1999) ■ J. Becker, “Aus der Literatur des Johannesevangeliums,” *ThR* 47 (1982): 279–347 ■ Ídem, *Das Evangelium des Johannes*, 2 vols. (Gütersloh: G. Mohn, 1979–81) ■ Cornelis Bennema, “The Power of Saving Wisdom: An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel” (Ph.D. diss., London Bible College, 2001) ■ J. H. Bernard, *The Gospel According to St John*, 2 vols., ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928) ■ Reimund Bieringer, Didier Pollefeyt y Frederique Vandecasteele-Vanneuville, eds., *Anti-Judaism and the Fourth Gospel: Papers of the Leuven Colloquium, 2000* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001) ■ Josef Blank, *Krisis: Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie* (Freiburg: Lambertus, 1964) ■ J. Blinzler, *Johannes und die Synoptiker* (Stuttgart: KBW, 1965) ■ Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels* (Leicester: IVP, 1987) ■ Hendrikus Boers, *Neither on This Mountain nor in Jerusalem*,

SBLMS 35 (Atlanta: SP, 1988) ■■ P. Borgen, *Bread from Heaven*, NovTSup 10 (Leiden: Brill, 1965) ■■ K. Bornhäuser, *Das Johannesevangelium: Eine Missionsschrift für Israel* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1928) ■■ David D. C. Braine, "The Inner Jewishness of St. John's Gospel as the Clue to the Inner Jewishness of Jesus," *SNTU* 13 (1989): 101–55 ■■ Thomas L. Brodie, *The Quest for the Origin of John's Gospel: A Source-Oriented Approach* (New York: Oxford University Press, 1993) ■■ Ídem, *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary* (New York: Oxford University Press, 1993) ■■ George J. Brooke, "Christ and the Law in John 7–10," en *Law and Religion: Essays in the Place of the Law in Israel and Early Christianity*, ed. Barnabas Lindars (London: SPCK, 1988), 34–43 ■■ Raymond E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (New York: Paulist, 1978) ■■ Ídem, *The Gospel According to John*, 2 vols. (Garden City: Doubleday, 1966–70) ■■ Ídem, *An Introduction to the Gospel of John*, ed. Francis J. Moloney (New York: Doubleday, 2003) ■■ F. F. Bruce, *The Gospel of John* (Basingstoke: Pickering & Inglis, 1983) ■■ Andrew C. Brunson, *Psalm 118 in the Gospel of John: An Intertextual Study on the New Exodus Pattern in the Theology of John*, WUNT 158 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2003) ■■ R. Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary* (ET Oxford: Blackwell, 1971) ■■ Gary M. Burge, *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) –D. A. Carson, "Current Source Criticism of the Fourth Gospel: Some Methodological Questions," *JBL* 97 (1978): 411–29 ■■ Ídem, *Divine Sovereignty and Human Responsibility* (Atlanta: John Knox, 1981) ■■ Ídem, *The Gospel According to John*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1990) ■■ Ídem, "The Purpose of the Fourth Gospel: John 20:30–31 Reconsidered," *JBL* 108 (1987): 639–51 ■■ Ídem, "Recent Literature on the Fourth Gospel: Some Reflections," *Themelios* 9 (1983): 8–18 14 (1989): 57–64 ■■ Ídem, "Understanding Misunderstandings in the Fourth Gospel," *TynB* 33 (1982): 59–89 ■■ Ídem, "The Use of the Old Testament in John and the Johannine Epistles," en *It Is Written: Scripture Citing Scripture*, Fs. Barnabas Lindars, ed. D. A. Carson y H. G. M. Williamson SSF (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 245–64 –D. A. Carson y John D. Woodbridge, eds., *Scripture and Truth* (Grand Rapids: Zondervan, 1983) ■■ Maurice Casey, *Is John's Gospel True?* (New York: Routledge, 1996) ■■ Colleen M. Conway, "The Production of the Johannine Community: A New Historicist Perspective," *JBL* 121 (2002): 479–95 –O. Cullmann, *The Johannine Circle* (ET London: SCM, 1976) ■■ R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press, 1983) ■■ Ídem, *The Johannine School* (Missoula: SP, 1975) ■■ R. Alan Culpepper y C. Clifton Black, eds., *Exploring the Gospel of John*, Fs. D. Moody Smith (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996) ■■ M. de Jonge, "The Beloved Disciple and the Date of the Gospel of John," en *Text and Interpretation*, Fs. Matthew Black, ed. E. Best y R. M. Wilson (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 99–114 ■■ Ignace de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, 2 vols. (Rome: BIP, 1977) ■■ Mgr. de Solages, *Jean et les synoptiques* (Leiden: Brill, 1979) ■■ C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963) ■■ Ídem, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953) ■■ Thomas Dowell, "Jews and Christians in

Conflict: Why the Fourth Gospel Changed the Synoptic Tradition," *LouvStud* 15 (1990): 19–37 ■■ P. Duke, *Irony in the Fourth Gospel* (Atlanta: John Knox, 1985) ■■ Bart D. Ehrman, "Jesus and the Adulteress," *NTS* 34 (1988): 24–44 ■■ Gordon D. Fee, "The Use of the Definite Article with Personal Names in the Gospel of John," *NTS* 17 (1970–71): 168–83 ■■ Ídem, "On the Text and Meaning of John 20,30–31," en *The Four Gospels, Fs. Frans Neirynck*, ed. F. van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. van Belle y J. Verheyden, Vol. 3 [=BETL 100] (Leuven: Leuven University Press, 1992), 2193–2205 ■■ J. T. Forestell, *The Word of the Cross: Salvation as Revelation in the Fourth Gospel*, AnBib 57 (Rome: BIP, 1974) ■■ R. Fortna, *The Fourth Gospel and Its Predecessor* (Philadelphia: Fortress Press, 1988) ■■ Ídem, *The Gospel of Signs*, SNTSMS 11 (Cambridge: Cambridge University Press, 1970) ■■ Robert T. Fortna y Tom Thatcher, ed., *Jesus in Johannine Tradition* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001) ■■ R. T. France, "The Church and the Kingdom of God: Some Hermeneutical Issues," en *Biblical Interpretation and the Church: Text and Context*, ed. D. A. Carson (Exeter: Paternoster, 1984), 30–44 ■■ E. Franck, *Revelation Taught: The Paraclete in the Gospel of John* (Lund: Gleerup, 1985) ■■ Edwin D. Freed, "Did John Write His Gospel Partly to Win Samaritan Converts?" *NovT* 12 (1970): 241–56 ■■ Jörg Frey, *Die johanneische Eschatologie*, 3 vols., WUNT 96, 110, 117 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1997–2000) ■■ M. E. Glasswell, "The Relationship Between John and Mark," *JSNT* 23 (1983): 99–115 ■■ Ernst Haenchen, *A Commentary on the Gospel of John*, 2 vols. (ET Philadelphia: Fortress Press, 1984) ■■ Tobias Hägerland, "John's Gospel: A Two-Level Drama?" *JSNT* 25 (2003): 309–322 ■■ Philip B. Harner, *The "I Am" of the Fourth Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1970) ■■ A. E. Harvey, *Jesus on Trial: A Study in the Fourth Gospel* (London: SPCK, 1976) ■■ A. C. Headlam, *The Fourth Gospel as History* (Oxford: Blackwell, 1948) ■■ Hans-Peter Heckerens, *Die Zeichen-Quelle der johanneischen Redaktion* (Stuttgart: KBW, 1984) ■■ William Hendriksen, *Exposition of the Gospel According to John*, 2 vols. (Grand Rapids: Baker, 1953–54) ■■ Martin Hengel, *The Johannine Question* (Philadelphia: Trinity Press International, 1989) ■■ Charles E. Hill, *The Johannine Corpus in the Early Church* (Oxford: Oxford University Press, 2004) ■■ Zane Hodges, "The Woman Taken in Adultery (John 7:53–8:11)," *BS* 136 (1979): 318–72 ■■ 137 (1980): 41–53 ■■ H. Scott Holland, *The Fourth Gospel* (London: John Murray, 1923) ■■ W. Horbury, "The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy," *JTS* 33 (1982): 19–61 ■■ David G. Horrell y Christopher M. Tuckett, *Christology, Controversy and Community*, NovTSup 99 (Leiden: Brill, 2000) ■■ E. C. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, ed. F. N. Davey (London: Faber & Faber, 1954) ■■ A. M. Hunter, *According to John* (London: SCM, 1968) ■■ Howard M. Jackson, "Ancient Self-Referential Conventions and Their Implications for the Authorship and Integrity of the Gospel of John," *JTS* 50 (1999): 1–34 ■■ Joachim Jeremias, *New Testament Theology I: The Proclamation of Jesus* (London: SCM, 1971) ■■ George Johnston, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, SNTSMS 12 (Cambridge: Cambridge University Press, 1970) ■■ Ernst Käsemann, *The Testament of Jesus: A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17* (ET London: SCM, 1968) ■■ Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, 2 vols. (Peabody: Hendrickson, 2003) ■■ G. D.

Kilpatrick, "The Religious Background of the Fourth Gospel," en *Studies in the Fourth Gospel*, ed. F. L. Cross (London: Mowbray, 1957), 36–44 ■ R. Kimelman, "Birkat ha-Minim and the Lack of Evidence for an anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity," en *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 2 of *Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, ed. E. P. Sanders (Philadelphia: Fortress Press, 1981), 226–44, 391–403 ■ Craig R. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*, 2a ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2003) ■ Andreas Köstenberger, *The Missions of Jesus and the Disciples According to the Fourth Gospel: With Implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission of the Contemporary Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) ■ Ídem, " 'I Suppose' [oi=mai]: The Conclusion of John's Gospel in Its Literary and Historical Context," en *The New Testament in Its First Century Setting: Essays on Context and Background*, Fs. Bruce W. Winter, ed. P. J. Williams et al. (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 72–88 ■ Joachim Kügler, *Der Jünger, dem Jesus liebte* (Stuttgart: KBW, 1988) ■ Robert Kysar, "The Background of the Prologue of the Fourth Gospel: A Critique of Historical Methods," *CJT* 16 (1970): 250–55 –Ídem, *The Fourth Evangelist and His Gospel: An Examination of Contemporary Scholarship* (Minneapolis: Augsburg, 1975) –M.-J. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean* (Paris: Gabalda, 1925) ■ Dorothy Lee, *Flesh and Glory: Symbolism, Gender and Theology in the Gospel of John* (New York: Crossroad, 2002) ■ Domingo León, "¿Es el apóstol Juan el discípulo amado?" *EstBib* 45 (1987): 403–92 (este, ¿pasarlo a la Bibliografía en Castellano??) ■ J. B. Lightfoot, *Essays on the Work Entitled "Supernatural Religion"* (London: Macmillan, 1893) ■ B. Lindars, *The Gospel of John*, NCB (London: Oliphants, 1972) ■ R. N. Longenecker, "On the Form, Function, and Authority of the New Testament Letters," en *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 101–14 –James McPolin, "Studies in the Fourth Gospel—Some Contemporary Trends," *IBS* 2 (1980): 3–26 ■ Gerhard Maier, "Johannes und Matthäus—Zweispalt oder Viergestalt des Evangeliums?" en *GP* 2, 267–97 ■ Bruce J. Malina y Richard L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Gospel of John* (Minneapolis: Fortress Press, 1998) ■ Howard Marshall, *The Origins of New Testament Christology* (Leicester: IVP, 1976) ■ J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nashville: Abingdon, 1979) ■ Wayne A. Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*, NovTSup 14 (Leiden: Brill, 1967) ■ J. Ramsey Michaels, *John* (San Francisco: Harper & Row, 1983) ■ Paul S. Minear, "The Original Functions of John 21," *JBL* 102 (1983): 85–98 ■ George Mlakushyil, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, AnBib 117 (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1987) ■ Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, SacPag 4 (Collegeville: Liturgical Press, 1998) ■ Leon Morris, *El Evangelio según Juan*, Colección Teológica Contemporánea, vols. 11 y 12, ed. Clie ■ Ídem, *Jesús es el Cristo*, Colección Teológica Contemporánea, vol. 5, ed. Clie ■ Ídem., *Studies in the Fourth Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969) ■ Stephen Motyer, *Your Father the Devil? A New Approach to John and "the Jews"* (Carlisle: Paternoster, 1997) ■ C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament* (London: Black, 1982) ■ Ídem, *The Origin of Christology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977) ■ F. Mussner,

The Historical Jesus in the Gospel of St John (ET London: Burns & Oates, 1967) ■■ F. Neirynck et al., *Jean et les synoptiques* (Louvain: Louvain University Press, 1979) ■■ W. Oehler, *Das Johannesevangelium, eine Missionsschrift für die Welt* (Gütersloh: Bertelsmann, 1936) ■■ Ídem, *Zum Missionscharakter des Johannesevangeliums* (Gütersloh: Bertelsmann, 1941) ■■ Teresa Okure, *The Johannine Approach to Mission*, WUNT 31 (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1988) ■■ B. Olsson, *Structure and Meaning of the Fourth Gospel* (Lund: Gleerup, 1974) ■■ John Painter, R. Alan Culpepper y Fernando F. Segovia, eds., *Word, Theology, and Community in John* (St. Louis: Chalice, 2002) ■■ Margaret Pamment, "The Fourth Gospel's Beloved Disciple," *ExpTim* 94 (1983): 363–67 ■■ Pierson Parker, "John the Son of Zebedee and the Fourth Gospel," *JBL* 81 (1962): 35–43 ■■ Norman Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom* (Philadelphia: Fortress Press, 1976) ■■ C. S. Petrie, "The Authorship of 'The Gospel According to Matthew': A Reconsideration of the External Evidence," *NTS* 14 (1967–68): 15–32 ■■ David Rensberger, *Overcoming the World: Politics and Community in the Gospel of John* (London: SPCK, 1988) ■■ H. R. Reynolds, *The Gospel of St. John*, 2 vols. (London: Funk & Wagnalls, 1906) ■■ H. Ridderbos, *Het evangelie naar Johannes*, 2 vols. (Kampen: J. H. Kok, 1987–) ■■ J. A. T. Robinson, *The Priority of John* (London: SCM, 1985) ■■ Ídem, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976) ■■ Ídem, *Twelve New Testament Studies* (London: SCM, 1962) ■■ J. Armitage Robinson, *The Historical Character of the Fourth Gospel* (London: Longmans-Green, 1948) ■■ H. H. Rowdon, ed., *Christ the Lord*, Fs. Donald Guthrie (Leicester: IVP, 1982) ■■ Samuel Sandmel, "Parallelomania," *JBL* 81 (1962): 2–13 ■■ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 4 vols. (Freiburg: Herder, 1965–84), vol. 4 solo en alemán, subtitulado *Ergänzende Auslegungen und Exkurse* (Freiburg: Herder, 1984) ■■ Ídem, *The Gospel According to St John*, 3 vols. (ET London: Burns & Oates, 1968–82) ■■ Walter Scott, ed., *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*: Vol. 1, *Introduction: Texts and Translation*; Vol. 2, *Notes on the Corpus Hermeticum*; Vol. 3, *Notes on the Latin Asclepius and the Hermetic Excerpts of Stobaeus*; Vol. 4, *Testimonia* (Oxford: Clarendon Press, 1924–36) ■■ E. F. Seigman, "St. John's Use of the Synoptic Material," *CBQ* 30 (1968): 182–98 ■■ S. S. Smalley, *John: Evangelist and Interpreter* (Exeter: Paternoster, 1978) ■■ D. M. Smith, *Johannine Christianity: Essays on Its Setting, Sources, and Theology* (Columbia: University of South Carolina Press, 1984) ■■ Ídem, *John*, ANTC (Nashville: Abingdon, 1999) ■■ Jeffrey Lloyd Staley, *The Print's First Kiss: A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*, SBLDS 82 (Atlanta: SP, 1988) ■■ Ídem, "The Structure of John's Prologue: Its Implications for the Gospel's Narrative Structure," *CBQ* 48 (1986): 241–63 ■■ E. Stauffer, *Jesus and His Story* (London: SCM, 1960) ■■ Marianne M. Thompson, *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1988) ■■ H. Thyen, "Aus der Literature des Johannesevangeliums," *ThR* 39 (1974): 1–69, 222–52, 289–330; 42 (1977): 211–70; 44 (1979): 97–134 ■■ G. van Belle, *Johannine Bibliography, 1966–1985*, BETL 82 (Louvain: Louvain University Press, 1988) ■■ Ídem, *Les parenthèses dans l'évangile de Jean: Aperçu historique et classification* (Lo-

uvain: Louvain University Press, 1985) ■■ Ídem, *The Signs Source in the Fourth Gospel: Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis* (Leuven: Leuven University Press, 1994) ■■ W. C. van Unnik, "The Purpose of St. John's Gospel," en *SE* 1:382–411 ■■ Herman C. Waetjen, ed., *The Gospel of John in Sociolinguistic Perspective. Protocol of the Forty-eighth Colloquy* (Claremont: Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, 1984) ■■ David Wenham, "The Enigma of the Fourth Gospel: Another Look," *TynB* 48 (1997): 149–78 ■■ B. F. Westcott, *The Gospel According to St John: The Greek Text with Introduction and Notes*, 2 vols. (London: John Murray, 1908) ■■ Catrin H. Williams, *I am He: The Interpretation of Ani Hu in Jewish and Early Christian Literature*, WUNT 113 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2000) ■■ Hans Windisch, *Johannes und die Synoptiker* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1926) ■■ Ben Witherington III, *John's Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995) ■■ Egil A. Wyller, "In Solomon's Porch: A He-nological Analysis of the Architectonic of the Fourth Gospel," *ST* 42 (1988): 151–67 ■■ Edwin A. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences*, 2a ed. (Grand Rapids: Baker, 1983).