



Comentario al evangelio de Juan

Johannes Beutler

verbo divino

CONTENIDO

Prefacio	9
-----------------------	---

GUÍA

Introducción	13
1. Carácter propio	13
2. Estructura	15
3. Finalidad	19
4. Unidad y fuentes	24
5. Origen histórico-religioso	27
6. Autor, época y lugar de redacción	31
7. Texto	33
8. Carácter canónico	34
9. Actualidad	35
10. Interpretación	38

INTERPRETACIÓN

La Palabra divina aparece en el mundo (1,1-4,54)	41
1. El prólogo (1,1-18)	41
2. El testimonio del bautista (1,19-34)	61
3. Llamamiento de los primeros discípulos (1,35-51)	70
4. El primer signo de Jesús en Caná (2,1-12)	81
5. La primera Fiesta de Pascua. La purificación del templo (2,13-25).	89
6. El diálogo con Nicodemo en Jerusalén (3,1-21)	95
7. Jesús en Judea, nuevo testimonio del bautista (3,22-36)	104
8. Jesús en Samaría (4,1-42)	112
9. Jesús en Galilea (4,43-45)	129
10. El segundo signo de Jesús en Caná de Galilea (4,46-54)	133
Jesús se revela a su pueblo (5,1-10,42)	139
1. Jesús en la Fiesta de las Semanas (5,1-47)	140
2. La Pascua en Galilea (6,1-71)	161
3. Jesús en la Fiesta de las Tiendas (7,1-10,21)	191
4. Jesús en la Fiesta de la Dedicación. Su retirada más allá del Jordán (10,22-39.40-42)	268

CONTENIDO

Jesús de camino a la pasión (11,1–12,50)	275
1. La resurrección de Lázaro (11,1-46)	275
2. La decisión de muerte contra Jesús (11,47-54)	293
3. La última Fiesta de Pascua (11,55-57)	298
4. La unción de Jesús en Betania (12,1-11)	299
5. Entrada de Jesús en Jerusalén (12,12-19)	305
6. La llegada de los griegos (12,20-36)	310
7. Retrospectiva de la actividad de Jesús y última llamada a la fe (12,37-50)	320
La despedida de Jesús (13,1–17,26)	327
1. El lavatorio de los pies (13,1-20)	329
2. La designación y la partida de Judas (13,21-30)	337
3. Transición a los discursos de despedida (13,31-38)	340
4. Primer discurso de despedida (14,1-31)	345
5. El segundo discurso de despedida (15,1–16,4d)	367
6. El tercer discurso de despedida (16,4e-33)	386
7. La oración de despedida de Jesús (17,1-26)	396
La «hora» de Jesús: pasión, muerte y resurrección (18,1–20,31)	413
1. El prendimiento de Jesús y el proceso judío (18,1-27)	420
2. El proceso romano de Jesús (18,28–19,16b)	433
3. Crucifixión, muerte y sepultura de Jesús (19,16c-42)	447
4. El relato de Pascua. Las apariciones de Jesús a los discípulos (20,1-31)	463
El epílogo: Jesús, Pedro y el discípulo amado (Jn 21,1-25) ...	485
Bibliografía	509
Índice de citas	553

PREFACIO

El presente comentario se debe a mis lecciones sobre el evangelio de Juan en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, entre los años 2000-2007, antes de mi regreso a Alemania, en el mismo año. Las lecciones de Roma tienen sus precedentes en eventos docentes en Fráncfort del Meno desde 1971. Desemboca aquí, pues, un trabajo permanente sobre el evangelio de Juan, que también ha encontrado su expresión en publicaciones.

Mi interés por el evangelio de Juan lo despertó mi disertación en la Pontificia Universidad Gregoriana en 1972 sobre el tema del testimonio en Juan, que se publicó en el mismo año bajo el título «Martyria». En esa época debía impartir Teología Fundamental, con acento en el Nuevo Testamento. El tema del testimonio en Juan parecía apropiado para encontrar una respuesta a la cuestión de las razones de la fe en Jesús de Nazaret. Pero entonces mi trabajo sobre el evangelio se hizo rápidamente autónomo y se separó de los planteamientos de la Teología Fundamental.

Característico del trabajo de los años sucesivos, y también del presente comentario, es el esfuerzo por entender el evangelio de Juan a partir de su trasfondo veterotestamentario-judío. De la suposición de fuentes escritas del cuarto evangelio me he separado paulatinamente. En su lugar se presentaban los evangelios sinópticos, cuyo significado para el evangelio de Juan reconocía cada vez con mayor énfasis, no en último término bajo el influjo de la Escuela lovaniense de Frans Neirynck. Se sumaba el provecho del diálogo con colegas suizos y alemanes que, respecto a las capas tardías en el evangelio de Juan, suponían una *relecture* de textos primitivos. Este punto de vista condujo, entre otras cosas, a mi propuesta de suponer Jn 6 como una *relecture* de su contexto. Entre los predecesores cabe mencionar aquí a Barnabas Lindars y a René Kieffer.

En general, en mi trabajo debo mucho al intercambio internacional, ante todo en el marco de la *Studiorum Novi Testamenti Societas* (SNTS), a la cual pertenezco desde 1975, y de cuyos seminarios sobre los escritos joánicos he obtenido provecho no solo científico.

Mis agradecimientos primeramente a la Editorial Herder por la admisión y cuidadosa supervisión del manuscrito original en alemán. Asimismo quiero dar las gracias a Editorial Verbo Divino por la juiciosa

edición del texto y por la oportunidad que me brinda de difundir mi trabajo en el ámbito hispano. Y por último, a todos los que me han acompañado en mi recorrido científico, también a mi familia, a mi Orden y a mis amigas y amigos personales. A ellos les dedico este volumen con gratitud.

Fráncfort del Meno, Pascua de 2016
Johannes Beutler S^j

INTRODUCCIÓN

1. CARÁCTER PROPIO

Las lectoras y lectores de los evangelios entran a un nuevo mundo en el evangelio de Juan. Desde el comienzo oyen un nuevo lenguaje. Las palabras de Jesús del reino inminente de Dios no resuenan. Ya el prólogo del cuarto evangelio (Jn 1,1-18) se caracteriza por conceptos cargados de significado. Se trata del logos divino que trae luz y vida a los hombres, pero también de los poderes de las tinieblas. Se trata de la verdad que es y trae Jesús, y de la mentira que se le opone. Ante todo los grandes discursos de la primera mitad del cuarto evangelio y las controversias con los «judíos» se caracterizan por este lenguaje, pero también los discursos de despedida de Jesús antes de su paso a la pasión; aun al ser interrogado por Pilato, Jesús se declarará rey que vino a dar testimonio de la verdad. Es un tono que no se había oído en los evangelios.

Característico del evangelio de Juan es el mundo dualista de lenguaje y de conceptos. A diferencia de los evangelios sinópticos, este dualismo no es de tipo temporal, sino espacial. Jesús viene «de arriba»; sus adversarios, «de abajo». Ellos son «de este mundo»; él «no es de este mundo». Jesús trae la vida, incluso es la vida; quien se cierra a él camina en las tinieblas. Jesús trae la verdad, incluso es la verdad. El antagonista es el «padre de la mentira». El «mundo» puede ser espacio del envío del Hijo, pero también el conjunto de todo lo que se opone a Jesús y a su mensaje. Como representantes del «mundo» que se opone a Jesús, aparecen en el evangelio de Juan los «judíos» en un sentido específico (concretamente las autoridades judías en Jerusalén, pero también los representantes de la religión judía, en la medida en que se niegan a creer en Jesús).

La multiplicidad de grupos judíos que todavía se encuentran en los evangelios sinópticos se reduce en el evangelio de Juan a los fariseos, lo cual podría relacionarse con la fecha de origen relativamente tardía del cuarto evangelio. Después de la destrucción de Jerusalén y del templo en el año 70 d.C., los saduceos, zelotas y esenios habían perdido su importancia. El grupo de los fariseos quedó como el único decisivo, identificado en Juan con los «judíos».

La impresión de que por esta razón el evangelio de Juan es antijudío es sin embargo engañosa. No hay un evangelio tan fuertemente caracterizado por el judaísmo y sus instituciones como el cuarto. Se evidencia ya en la estructura de este evangelio. Como más abajo se habrá de fundamentar detalladamente, los viajes de Jesús a las fiestas judías de peregrinación poseen

significado estructural para el evangelio de Juan. Entre la primera Fiesta de Pascua de Jn 2,13 y la última de Jn 11,55 están la fiesta no especificada de 5,1, que bien se puede referir a la Fiesta de las Semanas, y la Fiesta de las Tiendas de 7,2, a la cual se suma la Fiesta de la Dedicación de 10,22. Si se prescinde de la Fiesta de Pascua de 6,4, celebrada en Galilea, la vida pública de Jesús atraviesa una vez el ciclo de fiestas judías. Jerusalén y el templo son los escenarios preferidos de la enseñanza y de la acción de Jesús, resaltando también lugares en particular, como la piscina de Siloé y la de Betesda.

La sucesión de acontecimientos de la vida de Jesús no siempre corresponde a la de los evangelios sinópticos. Así Jesús realiza la purificación del templo ya en su primera visita a Jerusalén con motivo de la primera Fiesta de Pascua (Jn 2,13-22). De esta manera surge un arco tenso, dramático, pues ya en este momento se produce un conflicto amenazante entre Jesús y las autoridades judías (paralelo en cierta forma al consejo de los fariseos y herodianos, de cómo podían eliminar a Jesús, después de que hiciera una curación en sábado en Mc 3,6).

Si ya Marcos parece escoger de forma selectiva entre las acciones taumáticas de Jesús, esta tendencia se intensifica en Juan. En él no se encuentran ni expulsiones de demonios ni curaciones de leprosos, y el número de otras curaciones aparece drásticamente limitado. Quedan la curación del hijo del funcionario real (Jn 4,46-54), la curación del parálítico (Jn 5) como también otra de un ciego de nacimiento (Jn 9) antes de la resurrección de Lázaro de entre los muertos (Jn 11,1-44). Pero estos milagros son objeto de reflexión teológica como «signos» de la autoridad de Jesús, también en las escenas dialogales que se despliegan y en los discursos de Jesús que les siguen o les acompañan. Esto también atañe a la multiplicación de los panes en Jn 6. La conversión de agua en vino, exclusiva de Juan, en las bodas de Caná se designa como el comienzo de los «signos» (Jn 2,11), aunque falta un discurso explicativo de Jesús. La pesca abundante de Jn 21,1-14 no sigue este esquema, pero por su parte tiene fuertes rasgos simbólicos.

Las parábolas de Jesús sobre el reino de Dios, características de los sinópticos, en vano se buscan en Juan; pero el cuarto evangelista también ama el lenguaje simbólico, que sirve ante todo para describir la identidad de Jesús, como en las «palabras-yo-soy», típicas del evangelista, con las cuales Jesús expresa quién es él para el creyente («yo soy el pan de la vida», Jn 6,35; «yo soy la luz del mundo», Jn 8,12). En dos pasajes también se encuentra en Juan una forma literaria semejante a la parábola o al relato parabólico, que ha sido llamado «discurso simbólico»: está en el discurso simbólico del buen pastor en Jn 10,1-5, y en el de la vid verdadera en Jn 15,1-8. En esta forma de discurso, emparentada con la de la alegoría, imagen y nivel objetivo se compenetran.

Marcos comienza su evangelio con la aparición de Juan Bautista. Mateo y Lucas van temporalmente más allá y empiezan con un evangelio de la infancia. El cuarto evangelio da todavía un paso más escrutando en su

prólogo (Jn 1,1-18) el origen de Jesús hasta la profundidad divina desde la eternidad. Quién es Jesús y de dónde proviene no se explica ahora biográfica, sino teológicamente, incluso se poetiza.

Ya en este prólogo se manifiesta la teología característica del cuarto evangelio, incluso encuentra en él su expresión insuperable. La palabra divina, Jesús, no solo procede de Dios, sino que ella misma es Dios, es decir, de naturaleza divina. Esta afirmación enmarca el prólogo de Juan (Jn 1,1.18). Tomás, al final del evangelio, antes del c. 21 anexado, hará suya una vez más esta afirmación y la hará su confesión y la de aquella comunidad de lectores (Jn 20,28): «Señor mío y Dios mío». De esta forma la confesión de la divinidad de Jesús enmarca todo evangelio de Juan en su diseño original. Que Jesús sea Hijo de Dios es afirmación sobresaliente en Marcos (cf. Mc 1,11; 9,7; 14,61; 15,39); en Juan es el título cristológico dominante. Además Jesús aparece sencillamente como «el Hijo», y también como el «Hijo del Hombre», concordando otra vez con los evangelios sinópticos, cuyos predicados tienen contactos con los del Siervo de Dios de Isaías: él será «exaltado y glorificado» (cf. Is 52,13 LXX), cuando haya llegado su «hora».

De esta forma entra en juego la escatología joánica. En Juan no se habla del fin inminente del mundo ni del final de Jerusalén como en Mc 13 par. El final de los tiempos no viene en algún momento, ni tampoco muy pronto, sino que ya ha irrumpido, tal vez recurriendo a textos sinópticos como Mt 12,28; Lc 11,20. En Juan esto puede significar: «llega la hora, y ya llegó», la hora de los verdaderos adoradores en el Espíritu al final de los tiempos (4,23) y, al mismo tiempo, la hora en que los muertos oirán la voz del Hijo del Hombre y resucitarán para ser juzgados o para salvarse (Jn 5,25). Ante todo Juan, trasponiendo al presente juicio final y vida eterna, va más allá de los sinópticos. El punto de viraje de la historia es la pasión, muerte y resurrección de Jesús, dicho según Juan, la «hora» de la «exaltación» de Jesús en la cruz y al Padre. Desde este punto prominente también se han de entender las palabras de Jesús. Ante todo, los discursos de despedida de Jesús en Jn 13–17 hablan consecuentemente desde la perspectiva del exaltado. Pronto ya no estará presente de modo visible entre los suyos, pero enviará a su representante, el Paráclito, que guiará a los discípulos de Jesús a toda la verdad (16,13). Así la comunidad de los discípulos de Jesús después de Pascua vive en el final de los tiempos y se hace partícipe de las promesas divinas del final de los tiempos.

2. ESTRUCTURA

Hasta el momento se encuentran las más distintas opiniones sobre la estructura del evangelio de Juan. Hasta el pasado más reciente predominaban las dudas precisamente en el área de lengua alemana, de si después de

todo se podía encontrar una estructura clara. Este escepticismo se evidencia por ejemplo en el comentario de Juan, de gran envergadura, de R. Schnackenburg. La razón de este escepticismo reside en parte en la opinión según la cual el evangelio de Juan se habría originado a lo largo de un tiempo considerable sobre la base de diferentes fuentes escritas, y su forma original difícilmente se podría reconstruir.

Los grandes exegetas del siglo XX dividen a Jn principalmente según puntos de vista *temáticos*. Así R. Bultmann en su comentario divide el cuarto evangelio en dos partes principales: «la revelación de la δόξα al mundo» (Jn 2–12) y «la revelación de la δόξα a la comunidad» (Jn 13–20). El c. 1 sería prólogo y preámbulo; el c. 21, epílogo o apéndice. De forma similar divide Jn C. H. Dodd (*Interpretación*) en cc. 2–12 «El libro de los signos», y cc. 13–20 «El libro de la Pasión». R. E. Brown varía en su comentario la propuesta de C. H. Dodd y llama la segunda sección principal de la obra *El libro de la gloria*, lo que ciertamente es más acertado. Brown divide la primera mitad del evangelio en cuatro partes: «los días de apertura de la revelación de Jesús» (Jn 1,19-51), «de Caná a Caná» (cc. 2–4) y «Jesús y las fiestas principales de los judíos» (cc. 5–10) antes de los capítulos 11–12: «partida de Jesús hacia la hora de su muerte y de su glorificación». Aparte de la división temática aquí ya aparece otra que atiende a puntos de vista topográficos, cronológicos y litúrgicos¹.

Para otros autores el *drama* es el punto de vista decisivo del evangelio de Juan. J. L. Martyn² considera el «drama» del conflicto entre Jesús y los judíos que se niegan a creer en él. Claro que como este conflicto atraviesa todo el evangelio, es útil para dividirlo solo de forma limitada. El drama es también punto de vista determinante para Marc Stübbe en sus distintas publicaciones³, y para L. Schenke en su comentario de Juan. Este último divide Jn, después del prólogo, en dos partes principales: «la actuación de Jesús ante el mundo de los hombres “como bajada del cielo”» (Jn 1,19–12,36), en ocho imágenes con un primer epílogo en Jn 12,37-50, y luego «la actuación de Jesús ante los discípulos como “subida/exaltación al cielo”» en Jn 13,1–20,29, en tres imágenes con un segundo epílogo en Jn 20,30-31, un final en Jn 21,1-24 y la conclusión del libro en Jn 21,25⁴. Todavía se observa aquí el influjo de Bultmann. Evidentemente, Schenke complementa esta perspectiva con otra que, según la forma del drama antiguo, divide el evangelio de Juan en cinco actos: exposición, repetición y concentración, culmen, peripecia y desenlace⁵. De forma semejante a

¹ Este planteamiento es asumido y desarrollado por F. J. MOLONEY en su comentario.

² J. L. MARTYN, *History*.

³ Cf. sus comentarios como también la monografía *John as Storyteller*.

⁴ L. SCHENKE, 17.

⁵ L. SCHENKE, 16; igualmente id en: *Das Johannesevangelium, Einführung – Text – dramatische Gestalt*, 219.

Schenke, también H. Thyen divide el evangelio de Juan según la forma del drama antiguo, pero siguiendo a su ejemplo danés, G. Østenstad⁶. La estructura propuesta aquí en actos y escenas se presenta bastante prestada del género literario del drama, como para poder justificar la multiplicidad de señales de división en el texto. En su comentario también M. Theobald ve el cuarto evangelio como «relato dramático»⁷, aunque él también se resiste a «hallar exactamente en el plan estructural del libro»⁸ el drama.

Igualmente el estudio de George L. Parsenius se interesa en el drama como elemento conformador del evangelio de Juan, que da cuenta de una amplia literatura de fecha reciente de Estados Unidos⁹. Según Parsenius el drama como tal no ayuda a entender mejor el evangelio de Juan, pero sí su reelaboración por la retórica en época romana¹⁰.

Los esquemas de división *cronológica* y *litúrgica* están bastante orientados por señales de estructuración del texto. Así D. Mollat, en su comentario dentro de la Biblia de Jerusalén¹¹, reconoce en el evangelio de Juan, después de una «semana inaugural» (Jn 1,19–2,12), las fiestas principales y de peregrinación judías como elementos conformadores de la estructura: la primera Fiesta de Pascua en Jerusalén, a la que Jesús se traslada (2,13), después la fiesta no especificada de 5,1, que posiblemente es la Fiesta de las Semanas, la Fiesta de Pascua en Galilea de 6,4, la Fiesta de las Tiendas (7,2), seguida de la Fiesta de la Dedicación (10,22), y luego la última Fiesta de Pascua (11,55; 12,1; 13,1–19,42). Esta propuesta es recomendable porque relaciona elementos estructurales de contenido, espaciales y temporales. Volveremos sobre ello.

En época reciente se recurre no pocas veces también a elementos *topográficos* para estructurar el evangelio de Juan. M. Rissi¹² diferencia en su propuesta de estructura tres viajes de Jesús antes de su último camino a Jerusalén. Estos viajes comienzan en territorio no judío o pagano, llevan a Galilea y por último a Jerusalén: 1,19–3,36; 4,1–5,47; 6,1–10,39. Aquí comienza la última partida a Jerusalén: 10,40–12,41, despedida de Jesús ante los suyos: 13,1–14,31 (cc. 15–17 se añadieron) y regreso del Hijo a la casa del Padre: 18,1–20,31 (c. 21 se añadió). Al comienzo está el prólogo. De esta manera resulta una estructura de siete partes, en un binomio de tres secciones después del prólogo, cuyo punto de viraje está en 10,40.

⁶ G. ØSTENDSTAD, «Structure».

⁷ M. THEOBALD, I, 14.

⁸ *Ibid.* 29.

⁹ G. L. PARSENIOS, *Rhetoric and Drama*; cf. ante todo su referencia a J.-A. BRANT, *Dialogue and Drama*.

¹⁰ Cf. *ibid.* 12: «La siguiente monografía argumenta que el evangelio de Juan resuena también en el Imperio romano con ecos de tragedia ateniense; y una nota clave en la armonía que vincula a Juan con la tragedia antigua es el énfasis legal de ambos».

¹¹ D. MOLLAT, 32-36, 90.

¹² M. RISSI, «Aufbau».

De M. Rissi asume J. Staley¹³ ante todo la propuesta del punto de viraje en Jn 10,40 (a quien también se une H. Thyen¹⁴), solo con la modificación de que para él la nueva sección comienza en 11,1 (también para H. Thyen). Staley ve la idea del «viaje» preparada ya en el prólogo, en donde se describe la bajada y la subida del logos. De esta manera se perfila una estructura en cuatro viajes: 1,19–3,36; 4,1–6,71; 7,1–10,42 y 11,1–21,25. El camino de Jesús en la primera parte del evangelio (1,19–10,42) lo lleva de la Betania junto al Jordán a la Betania cercana a Jerusalén (1,28; 11,1.18). La persona acompañante decisiva es Juan Bautista, mencionado como tal por primera vez en Jn 1,28 y por último en 10,42. Sucesivamente es «reemplazado» por Lázaro, a quien Jesús «amaba» (11,5), y luego por el «discípulo que Jesús amaba» (para L. Devillers¹⁵, los «tres testigos» de Jesús).

R. Kieffer divide el evangelio de Juan en cuatro viajes de Jesús, los cuales tienen un punto de partida común, que es el territorio del Jordán o allende el Jordán (o el lago de Genesaret): Jn 1,19–51; 3,22–36; 6,1–6 y 10,40–42¹⁶.

F. F. Segovia ve más claramente en sus dos contribuciones¹⁷ que los viajes de Jesús llevan regularmente a Jerusalén. Reconoce, como M. Rissi, tres viajes de Jesús (Jn 1,19–3,36; 4,1–5,47; 6,1–10,42) antes del último, el decisivo en 11,1. Estos viajes permiten a los lectores ser partícipes del destino del héroe. Pero respecto a estos viajes de Jesús y a la estructura del evangelio, el significado de las fiestas judías de peregrinación se queda sin considerar.

Últimamente es bastante más usual *combinar* distintos rasgos de estructuración formales y de contenido. Este trabajo se observa por ejemplo en G. Mlakuzhyil¹⁸, de la escuela de I. de la Potterie en el Instituto Bíblico de Roma. Según él, la cristología tiene importancia decisiva para comprender y estructurar el evangelio de Juan. Después del preámbulo cristocéntrico (Jn 1,1–2,11) distingue el autor el «libro de los signos de Jesús» (2,1–12,50), donde la reseña de las bodas de Caná es sección de paso, y el «libro de la hora de Jesús» (11,1–20,29), donde 11,1–12,50 es sección de paso (como arriba en H. Thyen, entre otros). Sigue la «conclusión cristocéntrica» en 20,30s, y un epílogo en 21,1–25. En esta propuesta satisface la disposición de Jn 2,1–11 y 11,1–12,50 como secciones de paso. Menos convincente aparece la restricción del calendario festivo judío a las grandes controversias de Jesús con los judíos en Jerusalén en Jn 5,1–10,42.

¹³ J. STALEY, «Structure».

¹⁴ H. THYEN, «Johannes 10», y su comentario; de forma similar M. LABAHN, quien en «Bedeutung und Frucht des Todes Jesu», 435, ve a Jn 11–12 como una especie de «lente con tendencias esenciales de ligazón e interpretación».

¹⁵ L. DEVILLERS, «Témoins».

¹⁶ Cf. R. KIEFFER, *Johannesevangeliet II*, 500.

¹⁷ F. F. SEGOVIA, «Journey(s) of the Word»; *id.*, «Journeys of Jesus».

¹⁸ G. MLAKUZHYYIL, *Structure*.

También la propuesta de C. H. Giblin¹⁹ combina criterios de estructuración formales y de contenido. El autor parte de datos de espacio y de tiempo en el texto, como también de señales de estructuración dramáticas. En Jn 1,19–4,54 se describe el envío universal de Jesús; en 5,1–10,42, la enemistad contra él en las grandes controversias; desde 11,1, el amor de Jesús por los suyos hasta el final. El paso formal a la segunda parte se da solo en 13,1, de manera que la división clásica del evangelio de Juan en dos partes conserva su derecho. Otra vez queda la pregunta de si los datos de espacio y de tiempo en Juan han experimentado su suficiente apreciación.

Por su parte, la *presente interpretación* intenta relacionar los criterios de estructuración acreditados hasta ahora. De esta manera atendemos a elementos topográficos, cronológicos, litúrgicos, formales y de contenido. De D. Mollat asumimos el papel de las fiestas judías para estructurar el evangelio²⁰; de M. Rissi, J. Staley, R. Kieffer y F. F. Segovia, el significado de los viajes hasta el último viaje de Jesús a Jerusalén. Es recomendable ver en ellos viajes de peregrinación a las principales fiestas de los judíos. Probablemente un ciclo anual de fiestas judías de peregrinación constituyó la estructura básica de la parte narrativa del evangelio de Juan entre 2,13 y 11,55. Jesús se pone en camino a Jerusalén cuatro veces: en la primera Fiesta de Pascua de 2,13, en la fiesta no especificada (probablemente la Fiesta de las Semanas) de 5,1, en la Fiesta de las Tiendas de 7,2 y en la última Fiesta de Pascua de 11,1 (mencionada en 11,55; 12,1; 13,1). En la Fiesta de Pascua de 6,4 por lo visto Jesús no se dirige a Jerusalén. Todo el c. 6 pudo ser añadido posteriormente por influjo de los sinópticos²¹. La Fiesta de la Dedicación de Jn 10,22 se ajusta a este esquema y no exige un viaje de peregrinación a Jerusalén, sobre todo encontrándose Jesús ya en la ciudad. Considerado teológicamente, Jesús lleva a plenitud tanto los tiempos como los lugares sagrados de Israel (al comienzo y al final respectivamente está el templo). Con razón los intérpretes ven al comienzo una «semana de apertura» de la vida pública de Jesús en Jn 1,19–2,12 bajo un esquema de siete días, y al final, la semana del regreso a la casa del Padre, que comienza con la unción de Jesús «seis días antes de la Fiesta de Pascua» en 12,1. A ella se ajustan los seis días del episodio de Lázaro en Jn 11.

3. FINALIDAD

En la cuestión de la finalidad o el objetivo de la redacción del cuarto evangelio, la mayoría de los autores hasta el momento parte de la primera conclusión del evangelio de Juan en 20,30s. «Jesús realizó en presencia de

¹⁹ C. H. GIBLIN, «Structure».

²⁰ Su trasfondo judío es ahora investigado por D. FELSCH, *Feste*.

²¹ Cf. J. BEUTLER, «Joh 6», y la interpretación de Jn 6 en este comentario.

los discípulos otros muchos signos que no están escritos en este libro. Estos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre».

De la expresión «para que creáis» se encuentran dos variantes en el texto original griego. Una, atestiguada por $\mathfrak{P}^{66\text{vid}} \kappa^* \text{B } \Theta \text{ 892}^s \text{ l } 2211$, es decir, por la antigua tradición textual egipcia, lee el subjuntivo presente ἵνα πιστεύητε ; la otra, atestiguada por $\kappa^2 \text{A C D K L N W } \Gamma \Delta \Psi \text{ f}^{1.13} \text{ 33}$ y otros \mathfrak{M} , lee el subjuntivo aoristo ἵνα πιστεύσητε . En el primer caso el objetivo del evangelio es fortalecer a las personas en la fe en Jesús; en el segundo, el objetivo es llevar a los hombres a creer en Jesús. Ya sobre base del testimonio externo se ve razonable favorecer la primera variante, como también se está haciendo más que todo en los nuevos comentarios.

En la antigua investigación gustaba preguntar por los destinatarios del cuarto evangelio. No pocas veces sirve como punto de partida también la segunda variante textual citada arriba. Una orientación sobre tales modelos se encuentra, entre otros, en los grandes comentarios de Juan de R. Schnackenburg²² y R. E. Brown²³. Ella también se puede complementar²⁴. Según una concepción ocasionalmente expresada, el evangelio de Juan sirve al propósito de impulsar a seguidores de Juan Bautista a creer en Jesús. Se remite ya al prólogo, en donde se dice expresamente de Juan Bautista que él no era la luz, sino que había venido a dar testimonio de la luz (Jn 1,8)²⁵. Esta es entonces la tarea de Juan según el cuarto evangelio (cf. Jn 1,19.32.34; 3,26; 5,33s). Según Jn 1,20, el bautista acentúa expresamente que él no es el Mesías. Según Hch 18,24–19,7, Pablo da con discípulos de Jesús en Éfeso que solo conocían el bautismo de Juan.

Según otra concepción, defendida en su tiempo por K. Bornhäuser²⁶, el evangelio de Juan es «un escrito de misión para Israel». Aquí sirven como punto de partida, además de la primera conclusión mencionada del evangelio, las grandes controversias entre Jesús y los «judíos» por su derecho de ser el Cristo y el Hijo de Dios.

Como alternativa a esta concepción se ha propuesto considerar el cuarto evangelio dirigido a los griegos. Con ironía joánica, los oyentes judíos de Jesús se preguntan en Jn 7,35 si quizá él va a la diáspora de los griegos a predicar allí. Tales griegos, según Jn 12,20, también vienen a ver a Jesús. ¿Quiere el cuarto evangelio justamente ganarlos para la fe? ¿O se alude más bien a judíos de la diáspora?²⁷

²² R. SCHNACKENBURG, *I*, 146-153.

²³ R. E. BROWN, *I*, LXVII-LXXIX.

²⁴ Cf. J. BEUTLER, *Martyria*, 340-351.

²⁵ Cf. W. BALDENSBERGER, *Prolog*.

²⁶ K. BORNHÄUSER, *Johannesevangelium*.

²⁷ Así J. A. ROBINSON, «Destination»; con griegos no judíos, al menos en Jn 12,20, cuenta H. KOSSEN, «Greeks».

Según algunos otros autores, el cuarto evangelio muestra un interés especial por los samaritanos²⁸; entra aquí en consideración ante todo el viaje de Jesús por Samaría, junto con los diálogos y encuentros en Jn 4,1-42. La actitud crítica del evangelio hacia el templo, que lo relaciona tanto con el movimiento de Qumrán como también con los helenistas de los Hechos de los Apóstoles, podría interpretarse en esta dirección.

Pero también gnósticos y docetas entrarían en consideración como destinatarios del cuarto evangelio. Justamente de esta forma se explica que se destaque la «carne» de Jesús (cf. 1,14; 6,51-56) y su muerte cruenta en la cruz con su costado seguidamente abierto, del cual brotan sangre y agua (Jn 19,34s)²⁹.

Sin embargo, recientemente se impone cada vez más la concepción de que el evangelio de Juan sirve en primera línea al fortalecimiento de la fe de sus lectores cristianos. Esto se sigue no solo a partir de la variante de Jn 20,31, que bien habría que favorecer, sino también de la disposición del mismo cuarto evangelio. En puntos cumbre del texto del evangelio, discípulos sobresalientes formulan la confesión a la que quiere conducir todo el evangelio según Jn 20,30s. Así Pedro, como vocero de los Doce, después de un primer movimiento de deserción entre los discípulos en Jn 6,68s, confiesa: «¿Señor, dónde vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna. Nosotros hemos creído y sabemos que tú eres el santo de Dios». Posteriormente María pronunciará en Jn 11,27 la confesión de la comunidad joánica de lectores: «Sí, Señor, yo creo que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, el que iba a venir al mundo». Estas confesiones se preparaban ya desde el primer capítulo del evangelio de Juan (cf. Andrés en Jn 1,41 y Natanael en Jn 1,49).

El evangelio de Juan quiere entonces llevar a la fe en Jesús, el Cristo e Hijo de Dios, y al fortalecimiento en esta fe. Es también su única finalidad según concepción difundida ante todo en el área germanohablante. El influjo de la reforma podría jugar aquí un papel, según la cual se trata de Cristo y de la fe en él. En el área inglesa se percibe a ojos vistas recientemente que también la confesión de esta fe es parte de la fe en Cristo³⁰. Dos motivos podrían concurrir aquí: la mayor independencia respecto a puntos de vista confesionales de la Europa central, y el cambio de paradigma de una interpretación de los textos neotestamentarios orientada por el autor hacia una orientada por el lector. Ante todo en los Estados Unidos, desde

²⁸ Cf. al respecto ya J. BOWMAN, *Probleme*, especialmente 53-76: «Die Samaritaner und das Evangelium», pp. 55-61 sobre Juan.

²⁹ Cf. G. BORNKAMM, «Interpretation», contra E. KÄSEMANN, *Jesu letzter Wille*, para quien en el evangelio de Juan se da un «docetismo ingenuo». Además U. SCHNELLE, *Christologie*.

³⁰ Cf. entre otros R. E. BROWN, *I*, LXXVII-LXXIX; J. PAINTER, *John: Witness*, 12-15; J. DU RAND, *Perspectives I*, 55; R. KYRAN 14-15, 310; *íd.*, *Fourth Evangelist*, 147-165; *íd.*, *Maverick Gospel*, 18-26.

hace algunas décadas, se ha impuesto una interpretación bastante pragmático-textual de los textos del Nuevo Testamento, que opera con los medios de la crítica retórica y pregunta por la respuesta del lector a los textos bíblicos («reader response criticism»).

Una alusión a la necesidad de permanecer en la fe y de ser fortalecido en ella se encuentra ya en el texto mismo de Jn 20,31. El subjuntivo presente de πιστεύητε significa justamente este «para que os mantengáis en la fe». Las circunstancias de vida de los lectores del evangelio pueden dificultar esta fidelidad. Si quieren vivir auténticamente su fe también tienen que confesarla hacia fuera. Pero justamente esto por lo visto se les hace difícil. Por eso desde el comienzo el cuarto evangelio le da mucha importancia a la confesión de Jesús directa o indirectamente.³¹ Del bautista se dice, cuando se le pregunta si era el Mesías: «Él confesó, y no negó; confesó: Yo no soy el Mesías» (Jn 1,20). Se oye el énfasis en la confesión de Juan. En el desarrollo siguiente del evangelio de Juan saltan a la vista personajes que, claro está, llegaron a la fe en Jesús, pero no la confiesan abiertamente por temor a los fariseos, ya que estos habían decidido excluir de la sinagoga a todos aquellos que se declararan abiertamente por Jesús (Jn 12,42). Para estos discípulos de Jesús era más importante el honor de los hombres que el de Dios (cf. Jn 5,41-44)³². Entre tales discípulos de Jesús está también José de Arimatea; no obstante luego, valeroso, fue junto con Nicodemo a pedirle a Pilato el cuerpo de Jesús (Jn 19,38s).

De esta manera ya estamos ante figuras ejemplares que según el evangelio de Juan viven por anticipado la confesión en Jesús de forma resuelta. De nuevo se puede mencionar aquí a Nicodemo, un jefe judío. En su primera aparición va de noche donde Jesús, probablemente por temor a ser visto. Esta circunstancia aún se recuerda, pues se retoma de nuevo en Jn 19,39. De su conversación con Jesús en Jn 3,1-21 se desconoce el desenlace. Sencillamente desaparece de escena, y los lectores no saben qué se llevó de la conversación con Jesús. Después, cuando Jesús es objeto de acusaciones, este Nicodemo toma partido por él exigiendo oír también al acusado según la ley (Jn 7,50s). De esta manera Nicodemo se expone ya a un riesgo social, pues era «uno de ellos» (v. 50). Al final del evangelio, Nicodemo, con José de Arimatea, le pide a Pilato el cuerpo de Jesús. Aquí pone su vida en juego ante la autoridad romana³³. Se puede suponer que con esta biografía el cuarto evangelista quería mostrarles a sus lectores cómo uno se declara por Jesús sin tener en cuenta la vida y la posición. Como José de Arimatea, también Nicodemo era seguramente uno de los discípulos de Jesús «en secreto»

³¹ Cf. sobre lo siguiente J. BEUTLER, «Faith and Confession».

³² Cf. J. BEUTLER, «Ehre Gottes».

³³ R. J. CASSIDY, *John's Gospel*, ve que la finalidad del cuarto evangelio está en animar a los lectores a mantenerse firmes bajo la persecución romana, ya que los conflictos con las autoridades judías apenas podían ser peligrosos para los cristianos.

(Jn 19,39), pero encuentra el valor de tomar partido por su fe cuando de ello se trata. Los lectores también lo deben aprender.

Quizá el modelo de identificación más importante para los lectores de Juan es el ciego de nacimiento de Jn 9. No solo obtiene de Jesús la vista, sino que paso a paso logra también la fe en Jesús. A diferencia de sus padres, también se atreve a declararse públicamente por ella, a pesar de una decisión de los «judíos» (es decir, de las autoridades judías en Jerusalén) de excluir de la sinagoga a aquel que se confesara en favor de Jesús (Jn 9,22). Su confesión lleva también poco después a su exclusión (9,34). Tal exclusión también se menciona en Jn 12,42 y 16,2. Según J. L. Martyn³⁴, se reflejan aquí circunstancias de la época posterior a la destrucción del templo, concretamente la decisión del llamado «sínodo de Jamnia», de incluir una maldición de los herejes en la oración de las dieciocho peticiones. Intérpretes de hoy piensan más bien en la exclusión de los cristianos de las sinagogas a nivel local como trasfondo de los textos mencionados del evangelio de Juan. En todo caso, el ciego de nacimiento queda como el ejemplo clásico de un personaje que llega a la fe en Jesús, y también la confiesa sin hacer caso de consecuencias sociales³⁵.

Se pueden aducir más ejemplos de esta orientación a los lectores. Está, por ejemplo, Tomás, que, al partir Jesús a su último viaje a Jerusalén, considerando enteramente el riesgo dice a los otros discípulos: «Vayamos también nosotros a morir con él» (Jn 11,16)³⁶. Está Pedro, que primero niega tres veces a Jesús, pero después le renueva su amor y oye de Jesús, que a él lo iban a llevar a donde no quería (Jn 21,18). Está el discípulo amado que, como la madre de Jesús, sigue a su maestro hasta el pie de la cruz (Jn 19,25-27). Están las mujeres, María Magdalena, la primera de todas, que van a buscar y a enterrar el cuerpo de Jesús, como sus fieles discípulas (Jn 20,1-2). También están Lázaro y sus hermanos, que acogen a Jesús incluso en el momento de su mayor amenaza (Jn 12,1-11). La lista se puede prolongar.

Jesús mismo exige de sus discípulos la disponibilidad de seguirlo a donde quiera que él vaya. Donde él esté, allí también deben estar sus discípulos. Como él, deben estar preparados a caer en la tierra como grano de trigo y a dar fruto (Jn 12,24-26). Estos pasajes pertenecen al corazón del evangelio de Juan, no son marginales³⁷. Le enseñan al lector a qué debe estar dispuesto en última consecuencia.

³⁴ J. L. MARTYN, *History*.

³⁵ Cf. al respecto también M. LABAHN, «Der Weg eines Namenlosen».

³⁶ Cf. J. Beutler, «Lass uns mit ihm gehen».

³⁷ Esto hay que retenerlo en contraposición a J. BECKER II, 448s, quien con W. LANGBRANDTNER, *Gott*, Jn 12,24-26 lo considera una adición secundaria de la redacción eclesial, no en último lugar por la orientación de los versículos al seguimiento de los discípulos, no solo a su fe. En este sentido, también C. DIETZFELBINGER 398.

4. UNIDAD Y FUENTES

Antes de la propagación de métodos de lingüística textual en la investigación de Juan, que parten del texto actual, el modelo de crítica literaria de R. Bultmann dominaba la discusión, al menos en el área germanohablante. El modelo de Bultmann no resulta inmediatamente de su comentario, de manera que D. M. Smith³⁸ se sometió al trabajo de exponerlo sistemáticamente. Según Bultmann, el evangelista recurre a tres fuentes distintas y heterogéneas. Una gran parte del prólogo y la mayoría de los discursos de Jesús del cuarto evangelio son atribuidos por Bultmann a una fuente de discursos de círculos gnósticos bautistas. Los textos de los mandeos y maniqueos, accesibles por primera vez o fácilmente desde comienzos del siglo xx, constituyeron, junto con las Odas de Salomón, su trasfondo histórico-religioso³⁹. El evangelista habría reinterpretado estas fuentes en el sentido de la «paradoja» entre el origen celeste del logos y su encarnación, incorporándolas en su evangelio. Además habrían estado a su disposición una fuente de «signos» de Jesús y otra con el relato de la pasión, muerte y resurrección de Jesús. Para Bultmann es importante ante todo la distinción entre «fuente de signos» y evangelista. La primera ve en Jesús un «hombre divino» según el modelo helenista que, gracias a sus signos, lleva a las personas a creer en su dignidad profética y mesiánica. El evangelista conduce entonces a sus lectores a creer en Jesús, Hijo de Dios, por su palabra. Si el evangelio original estaba completamente orientado a esta fe en Jesús y a la salvación mediada por él ya en el presente, una «redacción eclesial» posterior acentuaba mucho más la plenitud todavía pendiente en la resurrección y el juicio, la necesidad de los sacramentos del bautismo y de la eucaristía, como también la importancia del ministerio eclesial. De esta manera este evangelio fue aceptable para la gran Iglesia y pudo hacerse parte del canon de los cuatro evangelios.

Si secciones narrativas en su contenido básico, como los tres llamamientos de Jn 1,35-51, ya en Bultmann pertenecían a la «fuente de los signos», en lo sucesivo este principio se expandió a la hipótesis de un «escrito de base»⁴⁰ o de un «evangelio de los signos»⁴¹ con una respectiva redacción atribuida a Juan cada vez más amplia. A ella pertenecían, por ejemplo, todos los pasajes del evangelio que tratan del «discípulo amado». Al final de este desarrollo apenas quedaba algo del «evangelista» de Bultmann. Justamente esta perspectiva llevó entonces a H. Thyen, como vocero de un nue-

³⁸ D. M. SMITH, *Composition*; de época reciente cf. M. LABAHN, «Bultmanns Konzeption».

³⁹ R. BULTMANN, «Bedeutung».

⁴⁰ Cf. los comentarios de Juan de J. BECKER y de E. HAENCHEN, como también G. RICHTER, *Studien*.

⁴¹ Cf. R. T. FORTNA, *Gospel of Signs*; íd., *Predecessor*.

vo punto de vista, en primer lugar a denominar al redactor definitivo como el «evangelista»⁴², y luego a renunciar definitivamente a todo el modelo de fuentes y estratos, y a partir del cuarto evangelio como un texto en sí coherente y unitario⁴³. Esta tendencia se ha impuesto con vigor cada vez mayor desde la recepción de métodos de lingüística textual en la investigación de Juan. Claro que hay que diferenciar entre el prescindir de fuentes y estratos y el negarlos. Para esto último se precisaría de una demostración propia, tal como la presentan por ejemplo E. Ruckstuhl y P. Dschulnigg⁴⁴ en el área de la crítica estilística, pero también solo en este ámbito.

Hasta el momento se sigue discutiendo hasta qué punto y de qué forma el evangelio de Juan depende de los evangelios sinópticos. A diferencia de la tesis de P. Gardner-Smith⁴⁵, de que el cuarto evangelio no supone directamente los tres primeros, desde los años sesenta del siglo pasado se impuso cada vez más, al menos en el área germanohablante, la tesis de la denominada Escuela de Lovaina de F. Neiryck, sus colegas y discípulos, según la cual Juan habría conocido y utilizado los evangelios sinópticos. Es seguro imaginar el uso de los evangelios más antiguos por Juan, pero no de forma que se hubiera convertido en un «cuarto sinóptico». Según la concepción de la Escuela de Lovaina, Juan usa los sinópticos muy libremente, y tampoco en igual proporción en todas partes. En Juan hay contactos con los tres primeros evangelios ante todo en la tradición del bautista, en algunos milagros (como la curación del hijo del funcionario real, Jn 4,46-54), en Jn 6 (multiplicación de los panes, paso por el lago, exigencia de un signo, discurso del pan y separación entre los discípulos antes de la confesión de Pedro) y en el relato de la pasión, muerte y resurrección de Jesús. En este comentario se favorece la suposición de una dependencia del cuarto evangelio de los primeros tres, a pesar de que esta suposición de vez en cuando se discute recientemente, ante todo en el área anglófona⁴⁶. En la presente interpretación se renuncia a la suposición de más fuentes; sobre todo justamente en el relato de la pasión, muerte y resurrección también se puede mostrar en detalle cómo Juan desarrolla creativamente la transmisión sinóptica, igual que también ya lo había hecho en la recepción de la tradición del bautista.

⁴² Cf. H. THYEN, «Entwicklungen».

⁴³ Esta es la base del comentario a Juan de Thyen, como su posición conclusiva en su obra *Studien*. Respecto al comentario, cf. su recensión de J. BEUTLER en *Bib.* 89 (2008) 131-134; respecto a *Studien*, cf. la recensión en *CrSt* 30 (2009) 219-222.

⁴⁴ E. RUCKSTUHL, *Einheit*; íd., P. DSCHULNIGG, *Stilkritik*.

⁴⁵ P. GARDNER-SMITH, *Saint John*.

⁴⁶ Se prescinde del uso de los sinópticos por Juan en R. T. FORTNA y T. THATCHER (eds.), *Jesus*, 113-188; se considera crítico en el tomo *New Currents*, publicado por F. LOZADA JR., T. THATCHER. Una datación del evangelio de Juan más bien antes de los sinópticos (representada entre otros por K. BERGER) se discute en el tomo de P. L. HOFRICHTER, *Priorität*.

Una buena introducción a la nueva discusión sobre la relación del evangelio de Juan con los sinópticos la dan Michael Labahn y Manfred Lang en su detallado artículo⁴⁷. Por una parte se constata un consenso creciente sobre la dependencia del cuarto evangelio de los tres primeros, pero también, por otra parte, reserva en una serie de autores, no solo en los que fijan a Juan en época temprana. Sigue siendo difícil cómo poder explicar el distanciamiento relativamente grande de Juan respecto a sus tres antecesores. Por una parte hay que tener en cuenta su creatividad literaria y teológica, que también se defiende en el presente comentario; por otra parte es posible que la transmisión sinóptica haya trascendido al cuarto evangelio en una «oralidad secundaria», es decir, por una re-oralidad posterior de los sinópticos. Especialmente M. Labahn defiende este modelo. También es concebible que Juan cite los sinópticos muy libremente, de memoria. Entonces se prescindiría del medio de la «comunidad joánica» mediadora de la transmisión. Uno de los argumentos más fuertes para suponer el influjo de los sinópticos en Juan sigue siendo el género «evangelio», que difícilmente pudo ser creado dos veces en la misma época⁴⁸.

Sigue llamando la atención la estrecha semejanza entre Jn 6 y la sección de Mc 6,32–8,33. Se le suman algunas particularidades de Jn 6. Así Jesús no parece trasladarse a Jerusalén en la Fiesta de Pascua mencionada en Jn 6,4. Aparece traspuesta a Galilea, en donde se aborda el tema de la eucaristía (Jn 6,27.51c-58), singular en Juan. Además se trata de una «resurrección en el último día» (Jn 6,39.40.44.54). Por otra parte solo aquí se encuentran también «judíos» como adversarios de Jesús, que no parecen ser simultáneamente de Judea (desde el v. 41). En este comentario se parte de un origen secundario de este capítulo⁴⁹; se añaden otros textos que se pudieron haber agregado al contenido básico del cuarto evangelio. La mayor parte de los investigadores lo sigue suponiendo para Jn 21, incluso aquellos que solo favorecen un tipo de lectura sincrónica del cuarto evangelio⁵⁰. Igualmente Jn 15–17 parece ser secundario. La «señal de partida» de Jn 14,31 se lleva a efecto solo en 18,1⁵¹. Finalmente también hay razones para entender el prólogo como una especie de prefacio redactado después, en el sentido de una guía de lectura⁵². Ni el concepto sustantivado del logos, entendido cristológicamente, ni la idea de la creación, ni la encarnación se vuelven a tomar en el desarrollo siguiente del cuarto evangelio. En el presente comentario, siguiendo a Jean Zumstein, Andreas Dettwiler y Klaus Scholtissek, las adiciones al contenido textual transmitido

⁴⁷ Cf. M. LABAHN y M. LANG, «Johannes und die Synoptiker».

⁴⁸ Cf. *ibid.*, 504s, la alusión a H. THYEN.

⁴⁹ Cf. J. BEUTLER, «Joh 6».

⁵⁰ Cf. por ejemplo el comentario a Juan de U. SCHNELLE.

⁵¹ Cf. J. BEUTLER, «Steht auf».

⁵² Cf. J. BEUTLER, «Johannes-Prolog».

del cuarto evangelio se entienden como «relecturas» de textos anteriores, es decir, como una nueva lectura a la luz de nuevas situaciones de los lectores. A diferencia de la crítica literaria clásica, no se trata de una sucesión de autores, sino de textos. De esta manera el presente comentario defiende una síntesis de lecturas sincrónicas y diacrónicas del cuarto evangelio. En ella también se incluye la interpretación de la tradición del Antiguo y del Nuevo Testamento.

5. ORIGEN HISTÓRICO-RELIGIOSO

La cuestión del origen histórico-religioso del evangelio de Juan es incontable para el evangelio en su totalidad. Al respecto, los materiales y las formas asumidos son muy distintos. Es pues recomendable distinguir los géneros literarios más importantes dentro del evangelio de Juan, y plantear la cuestión del trasfondo histórico-religioso de los géneros en particular respectivamente⁵³. Básicamente se puede diferenciar entre material narrativo y discursivo en el evangelio de Juan. Se le suma el prólogo como género propio con su trasfondo histórico-religioso.

El *material narrativo* comprueba de principio a fin estrechos contactos con tradiciones y textos bíblicos, lo cual cuenta tanto para los relatos joánicos de llamamiento y de milagro como también para su relato de pasión, muerte y resurrección. Ante todo los relatos de milagro joánicos son de interés histórico-religioso, los cuales a su vez, como «signos» interpretados, comprueban diversos contactos con el material discursivo. Sobre todo los relatos de milagro joánicos muestran notable parentesco con los relatos sinópticos correspondientes. Uno de estos relatos, aquel de la curación del hijo del funcionario real (Jn 4,46-54), encuentra su directo paralelo en el relato respectivo de material común a Mateo y Lucas, que gusta atribuirse a la «fuente Q» (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10). Otros dos relatos de milagro joánicos ilustran que «los ciegos ven, los cojos andan» de Mt 11,5; Lc 7,22, que son la curación de un paralítico en Jn 5,1-9b y la del ciego de nacimiento en Jn 9,1-7. Relatos como estos probablemente querían mostrar que las promesas del final de los tiempos de Is 35,5s; 29,18 se habían realizado en Jesús. También aquí, entre Juan y los textos proféticos, está la transmisión sinóptica de curaciones correspondientes (Mc 8,22-26 par; 10,46-52 par; 2,1-12 par). Respecto a la forma de tales relatos de milagro, desde hace mucho se remite a contactos con textos del helenismo y del judaísmo⁵⁴. El relato de la resurrección de Lázaro no posee paralelos sinópticos directos,

⁵³ Cf. J. BEUTLER, «Gattungen».

⁵⁴ Cf. P. FIEBIG, *Antike Wundergeschichten*; íd., *Rabbinische Wundergeschichten*; íd., *Jüdische Wundergeschichten*; O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder*, valorada por R. BULTMANN, *Geschichte*, 223-260; M. DIBELIUS, *Formgeschichte*, 26-56.

pero por su forma está emparentado con relatos de la resurrección de muertos en los sinópticos (cf. Mc 5,21-24.35-43 par; Lc 7,11-17). También aquí hay prototipos del Antiguo Testamento en las resurrecciones de muertos de los profetas del norte (cf. 1 Re 17,17-24, Elías; 2 Re 4,18-37, Eliseo). El encadenamiento de la multiplicación prodigiosa del pan, el paso de Jesús por el lago y la posterior aparición de Jesús a sus discípulos tienen en su antecedente en la tradición de Marcos (cf. Mc 6,30-52 par) y evocan una secuencia similar en la tradición del Éxodo con el paso de Israel por el mar Rojo (Ex 14), la alimentación del pueblo en el desierto (Ex 16) y la teofanía en el Sinaí (Ex 19). El milagro del pan en Jn 6 hace pensar en los milagros de dones de Elías (1 Re 17,7-16) y de Eliseo (2 Re 4,42-44) en los ciclos de milagros de los grandes profetas del reino del Norte. También aquí habrá sucedido la mediación por la tradición sinóptica.

Una transmisión histórica propia debió haber tenido el relato de la transformación de agua en vino por Jesús en las bodas de Caná según Jn 2,1-11. Hasta ahora no se ha logrado mencionar paralelos bíblicos convincentes para este texto. Probablemente aquí haya influido la antigua leyenda de Dionisio⁵⁵. Un influjo de esta leyenda gana probabilidad por el hecho de que ella parece haber tenido raíces orientales. Dionisio es el hijo de Semele, una hija del príncipe Cadmo, que llegó a Grecia de Tiro o Sidón. Por eso monedas griegas de Siria-Palestina conocen motivos de Dionisio. La ciudad de Escitópolis (la actual Beit She'an, en la baja Galilea), según Plinio (Nat. hist. 2, 18, 74), se gloriaba de ser el lugar de nacimiento de Dionisio. Sobre la base de este y otros datos, recabados por M. Hengel⁵⁶, parece razonable la suposición de un influjo de la leyenda de Dionisio en el texto de la transformación de agua en vino por Jesús según Jn 2,1-11. Por supuesto que en este texto confluyen también imágenes bíblicas del vino como don divino y de las bodas como símbolo de la relación de alianza entre Dios y su pueblo (cf. para el vino Gn 49,10-12; Mc 14,25; para las bodas y el banquete como imágenes de la alegría del final de los tiempos Is 25,6; Mt 8,11 par; Lc 13,28s; Mt 22,1-10 par; Lc 14,16-24; Ap 19,9).

La denominación de los milagros de Jesús como «signos» (σημεῖα) es parte de las particularidades del evangelio de Juan. Debió ser de origen judeo-helenista, por lo menos se remonta al texto de la Septuaginta del libro del Éxodo. Ante todo hay que recordar aquí los «signos» (σημεῖα) que obra Moisés ante el faraón y que lo deben legitimar como guía del pueblo de Dios (cf. Ex 4,8s.28.30; 7,9; también 10,1s; 11,9s), llevando a la «fe» en su envío profético (cf. Ex 4,5.8s.31). Esta relación entre ver los «signos» y la «fe» aparece en Jn 2,11.23; 12,37; 20,30s (pasajes atribuidos por algunos a

⁵⁵ Cf. W. LÜTGEHETMANN, *Hochzeit*. Respecto a las citas en particular, véase nuestra interpretación del pasaje de Jn 2,1-11.

⁵⁶ M. HENGEL, «Messias».

una «fuente de los signos» prejoánica). También la relación entre los signos de Jesús y la visión de su «gloria» (δόξα, cf. Jn 11,4.40) se ve preparada en la Septuaginta. Claro que allí (Nm 14,10s.21s) no se trata del resplandor de la gloria del taumaturgo (como en Jn 2,11; cf. 11,4).

La relación entre milagros de Jesús como «signos» y su automanifestación en los discursos revelatorios y en las escenas dialogales es característica del evangelio de Juan. Así el discurso del pan de Jn 6, donde Jesús se denomina a sí mismo «el pan de la vida» (Jn 6,35.48.51), interpreta el signo de la multiplicación prodigiosa del pan (Jn 6,1-15). Igualmente la palabra de Jesús de que él es la «luz del mundo» (Jn 9,5) interpreta el signo de la curación del ciego de nacimiento (Jn 9,1-7), y su autodenominación como «la resurrección y la vida» (Jn 11,25), el último signo público de la resurrección de Lázaro de entre los muertos (Jn 11,1-44). Esta revaloración teológica de los «signos» joánicos bien se habrá de atribuir al mismo evangelista⁵⁷.

En el siglo xx el origen del *material discursivo* en el evangelio de Juan bien se presumía en textos o círculos gnósticos. R. Bultmann reconstruyó discursos de revelación prolongados, temáticamente unitarios, como fuente del cuarto evangelio, que luego interpretó en su comentario en la forma que habían sido reelaborados por el evangelista. Bultmann, seguido por su discípulo H. Becker⁵⁸, veía el origen de estos discursos en medios gnósticos, tal como aparecen constatados en los textos de los mandeos y maniqueos, y también en las Odas de Salomón y en Corpus Hermeticum. Una dificultad de esta hipótesis estaba en que primeramente hacía necesario descomponer los discursos joánicos existentes. Además los textos de referencia resultaron claramente posteriores al evangelio de Juan, de manera que una dependencia de Juan respecto a ellos se evidenciaba como difícil. Tampoco se podía corroborar realmente la hipótesis de un «mito del hombre primigenio» gnóstico⁵⁹.

Bastante influyente siguió siendo el intento emprendido por H. Becker de descubrir una forma básica del discurso de revelación joánico, que el cuarto evangelista habría encontrado ya en su fuente gnóstica y luego habría asumido. Correspondiendo a esta forma, al comienzo de discursos de revelación cortos habría una autopredicación del revelador, que se habría desarrollado a continuación. Según esta hipótesis, E. Schweizer elabora en su disertación «Ego eimi»⁶⁰, cuya introducción fue revisada por Bultmann, breves dichos joánicos de revelación, introducidos por «yo soy», con una forma fundamental prestada de la gnosis (ante todo mandea).

⁵⁷ Cf. W. LÜTGEHETMANN, *Hochzeit*, 216-261.

⁵⁸ H. BECKER, *Reden*.

⁵⁹ Cf. C. COLPE, *Schule*.

⁶⁰ E. SCHWEIZER, *Ego eimi*, 114-124.

S. Schulz⁶¹ hizo suya esta propuesta presentando un modelo ampliado de dichos joánicos de revelación. Según esto comienzan estos dichos con una «autopredicación» del revelador («yo soy...»). Sigue una invitación y también una promesa o amenaza. Un ejemplo sería Jn 6,35: «Yo soy el pan de vida» (autopredicación). «El que venga a mí» (invitación), «no tendrá hambre, y el que crea en mí, no tendrá sed» (promesa). Ya E. Schweizer había supuesto sobre todo fuentes del Antiguo Testamento y del judaísmo en las imágenes de la autopredicación empleadas. Esta suposición fue confirmada por S. Schulz, que también incluyó en su investigación textos de Qumrán. La forma de los dichos de revelación sigue viéndola Schulz comprobada en textos gnósticos sobre todo de los mandeos. Recientemente se remite también a textos más antiguos encontrados en Nag Hammadi⁶². Así por ejemplo en el escrito Bronte (El trueno NHC VI,2) se encuentra la sucesión de autopredicación del revelador, invitación y ocasionalmente también promesa. Pero es claro que este escrito no es directamente gnóstico. Otras citas se encuentran en la parte final de la redacción larga del apócrifo de Juan (NHC II,1 y IV,1) como también en la Protentroia trimórfica (NHC XIII,1). En estos textos no se trata de documentos de la llamada gnosis valentiniana, y por eso la dependencia de textos cristianos es menos probable. Sin embargo, estos se deben fijar tan tarde que no entran en consideración como fuente de los discursos joánicos. El material de imágenes empleado sin duda debió haberlo tomado el cuarto evangelista de su contexto del judaísmo primitivo y del cristianismo⁶³.

Todavía está por explicar la adición de dichos cortos de revelación en composiciones amplias discursivas o dialogales⁶⁴. Aquí se podría suponer influjo platónico. En todo caso, los diálogos y controversias joánicos evidencian pocos aspectos comunes con los debates y las controversias de los sinópticos. El género del discurso de despedida en Juan tiene prototipos helenistas, sobre todo en el judaísmo⁶⁵.

Aparte de tales fuentes y patrones fuera del cristianismo, claro está que no se deberían olvidar también los cristianos. Ante todo B. Lindars, siguiendo a R. E. Brown⁶⁶, en su comentario a Juan, presumió el influjo y la adopción de homilias de la comunidad joánica en el cuarto evangelio. Este planteamiento resultó fructífero y, entre otras cosas, fue asumido por J. Frey⁶⁷ respecto a las tradiciones del final de los tiempos en Juan.

⁶¹ S. SCHULZ, *Komposition*, 85-90.

⁶² Cf. G. MACRAE, «Nag Hammadi», 156s.

⁶³ Cf. al respecto E. SCHWEIZER en la segunda edición de *Ego eimi*.

⁶⁴ Cf. al respecto J. BEUTLER, «Gattungen», 2551s.

⁶⁵ Cf. entre otros F. CORTÈS, *Discursos*; E. V. NORDHEIM, *Die Lehre der Alten I*.

⁶⁶ R. E. BROWN, *I*, C-CI.

⁶⁷ Cf. J. FREY, *Eschatologie III*, 369-391, sobre Jn 5,24-29.

Respecto al trasfondo histórico-religioso del *prólogo*, se remite a su exégesis en la parte siguiente. También aquí las hipótesis de un origen gnóstico han sido reemplazadas por derivaciones bíblicas y del judaísmo. Además de los escritos sapienciales del Antiguo Testamento se debe recurrir aquí ante todo a Filón de Alejandría.

6. AUTOR, ÉPOCA Y LUGAR DE REDACCIÓN

La cuestión del autor del cuarto evangelio es más fácil de plantear que de responder. Hay que distinguir entre los datos del evangelio mismo y los testimonios sobre el origen de este evangelio. Según el testimonio del mismo evangelio de Juan (21,24), este fue escrito por el «discípulo que Jesús amaba» (cf. Jn 13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20). Este se identifica desde las postimerías del siglo II con Juan, el apóstol y «discípulo del Señor» (cf. Ireneo, Adv. haer. 2,22,5; Canon Muratoriano 9; Clemente de Alejandría en Eusebio, H. e. 6,14,7; Polícrates de Éfeso, ibíd. 3,31,3)⁶⁸, sin que sea fácil decidir si la tradición desde Ireneo dedujo la equiparación del discípulo amado con el autor del evangelio a partir del texto mismo, o si se basa en información histórica. Pues llama la atención que en el cuarto evangelio se trata siempre de «Juan» refiriéndose a Juan Bautista o al padre de Simón (Jn 1,42; 21,15s), y que Juan el zebedeo falta en el llamamiento de los primeros discípulos en Jn 1,35-42. ¿Era este uno de los dos primeros discípulos llamados que se mencionan en Jn 1,35.40?

Un Juan como autor del cuarto evangelio ya es reconocido en el siglo II. Con razón indica M. Hengel que el cuarto evangelio desde el comienzo debió haber sido transmitido bajo el nombre de Juan⁶⁹. Quizá el testigo más importante del origen del evangelio de Juan es el obispo Papias de Hierápolis en el siglo II. Su historia de la Iglesia en cinco volúmenes se perdió, pero de ella se conservaron fragmentos. En uno de ellos, conservado en armenio⁷⁰, él conoce y emplea el cuarto evangelio (Jn 19,39). En otro fragmento, conservado entre otras cosas en la Historia de la Iglesia de Eusebio (3,39,3s), Papias distingue claramente entre el apóstol y un presbítero Juan, cuyas tumbas, según Eusebio, podían ser vistas en Éfeso. Este dato de Papias constituye el eje del vasto estudio de M. Hengel «La cuestión joánica»⁷¹. Hengel saca primero la conclusión evidente de identificar al «presbítero» como autor de la tercera y la Segunda Carta de Juan también con el autor de la Primera Carta de Juan, y a este, a su vez, con el «presbí-

⁶⁸ Todas estas citas y otras se encuentran en K. ALAND, *Synopsis*, 533-539.

⁶⁹ Cf. M. HENGEL, *Evangelienüberschriften*, 3.

⁷⁰ Cf. F. SIEGERT, «Papiaszitate», 607-609.

⁷¹ El texto de la cita de Papias se encuentra en K. ALAND, *Synopsis*, 531. Allí y en la página siguiente hay más citas.

tero» de Papías. Sobre la base de la cercanía estilística y teológica entre las cartas de Juan y el cuarto evangelio, concluye entonces Hengel que este grupo de escritos joánicos probablemente se remonta al «presbítero» Juan. Pero la suposición de Eusebio de que el cuarto evangelio se remonta al apóstol Juan y el Apocalipsis al «presbítero» de Éfeso está sin citas en el pasaje aducido.

En el curso del siglo II, Justino conoce y emplea el evangelio de Juan, atribuyendo en Dial. 106,1 datos de Jn 20,17.19 y de otros pasajes a los recuerdos del apóstol⁷². El Diatésaron de Taciano comienza y termina con el evangelio de Juan. También parece suponerse en la conclusión secundaria de Marcos. En el obispo Teófilo de Antioquía se encuentra citado el prólogo de Juan (Jn 1,1.3) con el mismo valor que las «Sagradas Escrituras» y atribuido a Juan (*ad Authol.* 2,22). Entre los gnósticos se encuentra Jn 1,9 en Basílides (en Hipólito, Haer. 7,22,4s), citado entre los evangelios, y Jn 2,4 como palabra del «Soter» (ibíd. 7,27,5). En Ptolomeo (citado en Epifanio, Haer. 33,6) aparece Jn 1,3s como palabra del «apóstol». El primer comentario del evangelio de Juan procede de la pluma del gnóstico Herácleon. Los papiros 66 (siglos II-III) y 75 (siglo III) contienen el texto evangélico «según Juan» por su *inscriptio* o su *subscriptio*.

La identificación del autor del evangelio de Juan con el «discípulo que Jesús amaba» se basa, como se ha mencionado, en el mismo texto del evangelio (Jn 21,24). Sobre su equiparación con Juan, el hijo de Zebedeo, no hay testimonios claros antes de Ireneo. La mayor dificultad podría estar en imaginarse a un galileo como autor de un evangelio bien caracterizado por la diáspora judía. Por eso algunos autores piensan más bien en un discípulo de Jesús de Jerusalén, teniendo presente al «otro discípulo» que entró con Pedro al atrio del sumo sacerdote, con quien estaba emparentado (Jn 18,15s). También se podría pensar que quienes hicieron público el cuarto evangelio dejaron pistas que llevaban por una parte a Juan, el hijo de Zebedeo, y por otra, a un discípulo de Jerusalén de círculos sacerdotales⁷³.

Una alternativa radical a estas hipótesis sería la suposición de que toda la figura del discípulo amado es ficticia, o por lo menos su relación con el origen del evangelio de Juan es una ficción literaria. Hace ya un siglo F. Overbeck defendía esta concepción. Recientemente ha sido seguido por H. Thyen en su comentario. El intercambio sobre estas cuestiones introductorias continuará. Desde la perspectiva de una consideración del evangelio de Juan desde el punto de vista de la ciencia literaria, la cuestión de su mensaje es más importante que la de su autor.

⁷² Cf. sobre esta sección J. BEUTLER, «Johannes-Evangelium (und -Briefe)», 646s, ahora en *id.*, *Neue Studien*, 25s. El texto de Justino es citado por K. ALAND, *Synopsis*, 532.

⁷³ Así entre otros M. HENGEL, *Frage*, 313-320. Respecto a un tal autor «sacerdotal», cf. M.-L. RIGATO, «L'«apostolo»».

Respecto a la época de origen del cuarto evangelio, tiene importancia la cuestión de su relación con los evangelios sinópticos. Si Juan supone los sinópticos, incluso los tres, entonces una fijación antes del año 90 difícilmente es posible⁷⁴. Por otra parte es recomendable fijar el evangelio de Juan, por lo menos en su contenido básico, antes de las cartas de Ignacio, que se datan en época tardía del emperador Trajano (98-117)⁷⁵. Las secciones que hemos adjudicado a la «relectura» se podrían fijar después del cambio de siglo, pero para ello falta información confiable. Sin duda tendencias docetistas, que entre otras cosas llevan a acentuar la relevancia salvífica de la «carne» de Jesús (Jn 1,14; 6,51-56), se hacen notables en esta época. Un estudio minucioso de las cartas de Juan lleva al resultado de que estas (comenzando con 1 Jn 1,1-4) más bien suponen el evangelio de Juan antes que lo contrario⁷⁶.

El lugar de origen del evangelio de Juan se sigue discutiendo. Sobre la base del testimonio de Ireneo (Adv. haer. 3,1,2) hasta el presente al respecto se menciona muchas veces Éfeso. Pero este testimonio está sujeto también a la duda, pues supone la identidad del discípulo amado y del autor del cuarto evangelio con el apóstol Juan. C. K. Barrett aduce para esta localización más testimonios, como el de Polícrates y la cercanía de Juan a Melitón de Sardes y a las Actas de Juan⁷⁷. Pero también se pueden mencionar razones sobre un origen del evangelio de Juan en Alejandría o Antioquía⁷⁸. Por eso aquí hasta ahora hay que renunciar a la certeza.

7. TEXTO

En la transmisión manuscrita más antigua no hay ningún escrito del Nuevo Testamento mejor atestiguado que el evangelio de Juan⁷⁹. Hasta el siglo II se remontan al menos dos papiros⁸⁰, permaneciendo discutida en parte su datación exacta. Durante mucho tiempo se consideró el \mathfrak{P}^{52} , el texto de Jn 18,31-33.37-38, como el fragmento textual más antiguo de todo el Nuevo Testamento. Se fijaba hacia el año 125, apelando con frecuencia a K. Aland. Sin embargo, esta datación en tiempo reciente flaquea, y una fijación en algún momento del siglo II parece más justificable⁸¹. A la misma época pertenece el \mathfrak{P}^{90} con el texto de Jn 18,36-19,1; 19,2-7. Hacia el 200 se data el \mathfrak{P}^{66} (Bodmer II), que contiene la mayor parte del evangelio de

⁷⁴ Así también lo ve C. K. BARRETT, 142, a cuya introducción al comentario, 138-149, se remite aquí.

⁷⁵ Cf. al respecto J. H. FISCHER, *Die Apostolischen Väter*, 114.

⁷⁶ Cf. J. BEUTLER, *Johannesbriefe*.

⁷⁷ Cf. C. K. BARRETT, 143.

⁷⁸ Cf. ibíd. 143-146.

⁷⁹ Cf. K. ALAND, B. ALAND, *Der Text des Neuen Testaments*, 97.

⁸⁰ Cf. ibíd. con K. ALAND, «Der Text des Johannesevangeliums».

⁸¹ Por ejemplo, B. NONGBRI, «Use and Abuse».

Juan. La propagación del evangelio de Juan en el siglo II en Egipto es también documentada por el papiro Egerton, que relaciona partes del evangelio de Juan con fragmentos textuales de los sinópticos.

Siete fragmentos de papiro se vinculan al siglo III⁸². Se trata de \mathfrak{P}^5 con fragmentos de Jn 1, Jn 16 y Jn 20, \mathfrak{P}^{28} con el texto de Jn 6,8-12.17-22, \mathfrak{P}^{39} con el texto de Jn 8,14-22, \mathfrak{P}^{45} con secciones de los capítulos 4-5 y 10-11, \mathfrak{P}^{75} (Bodmer XV) con el texto de Jn 1,1-11.45.48-57; 12,3-13,10; 14,8-15,10, \mathfrak{P}^{80} con el texto de Jn 3,34, como también \mathfrak{P}^{95} con el texto de Jn 5,26-29.36-38.

La calidad del \mathfrak{P}^{75} (Bodmer XIV para Lucas y Bodmer XV para Juan) es confirmada ante todo por el Códice Vaticano (B). En estos textos se encuentra una tradición textual egipcia de alta confiabilidad, como ya antiguamente lo habían mostrado Carlo M. Martini para Lucas⁸³ y Calvin L. Porter para Juan⁸⁴. \mathfrak{P}^{66} coincide ampliamente con esta forma textual, pero representa con los papiros Chester-Beatty \mathfrak{P}^{45} , \mathfrak{P}^{46} y \mathfrak{P}^{47} un tipo de texto libre⁸⁵. Un problema propio plantea la perícopa de la mujer sorprendida en adulterio en Jn 7,53-8,11. Se tratará en su momento en la interpretación siguiente.

8. CARÁCTER CANÓNICO

Desde el comienzo de la historia de la transmisión, el evangelio de Juan tiene validez de texto sagrado. Las fases más antiguas de su testificación fueron tratadas arriba (apartado 6). Desde que hay listas de evangelios ahí también se enumera el de Juan. El texto quizá más antiguo es el llamado Canon Muratoriano, que se data hacia el año 200. En el n. 9 escribe: «*Quartum evangeliorum Johannis ex discipulis*»⁸⁶. A época similarmente antigua pertenecen los antiguos prólogos de los evangelios de Marcos, Lucas y Juan que se han conservado. Estos atestiguan la autenticidad del evangelio de Juan basándose en Papías, un discípulo del evangelista, y destacan la diferencia respecto a Marción, del cual Juan se había distanciado expresamente⁸⁷.

En las primeras listas detalladas de los escritos de la Nueva Alianza el evangelio de Juan tiene desde el comienzo su puesto evidente. A ellas per-

⁸² La visión de conjunto se refiere a Nestle-Aland²⁷, 684-689; cf. Nestle-Aland²⁸, 792-797; cf. además K. ALAND y B. ALAND, *Der Text des Neuen Testaments*, 106-111.

⁸³ C. M. MARTINI, «Codice B».

⁸⁴ C. L. PORTER, «Papyrus Bodmer XV».

⁸⁵ Cf. K. ALAND y B. ALAND, *Der Text des Neuen Testaments*, 97, 103, 105, 109. Véase ahora una documentación y valoración del contingente de manuscritos unciales y papiros en U. B. SCHMID, *The New Testament in Greek IV* (cf. la bibliografía).

⁸⁶ Texto en K. ALAND, *Synopsis*, 538.

⁸⁷ Texto *ibíd.*, 533.

tenece el llamado *Decretum Damasi*, que se transmite en el año 382 en relación con un concilio romano bajo el papa Dámaso (DS 180). Aunque otras partes de este decreto pertenecen quizá a una época posterior, esta parte se considera sustancialmente auténtica.

Un concilio de Cartago del año 397 dispone por su parte un canon de libros sagrados, contando entre ellos cuatro evangelios, sin duda alguna los que habían sido introducidos hasta entonces (DS 186). Los concilios posteriores solo precisan remitirse a esta tradición: el concilio de Florencia en el decreto de los jacobitas (DS 1335) y el concilio de Trento en su cuarta sesión (DS 1503).

9. ACTUALIDAD

El evangelio de Juan ha ejercido en todas las épocas una fascinación especial. En la Iglesia antigua servía de base a las grandes controversias cristológicas y trinitarias. Al comienzo de la edad moderna, Martín Lutero lo veía «el evangelio principal único, bello, apropiado»⁸⁸. La razón estaba en que en él la fe en Jesús aparece como el tema central. Ahora bien, en el siglo pasado Rudolf Bultmann retomó esta perspectiva poniéndolo en el centro de su interpretación. Por supuesto, era preciso liberar el cuarto evangelio de los mitos e interpretarlo de forma existencial.

El debate de la desmitologización perdió eco, pero no obstante su planteamiento sigue mereciendo consideración. La época actual se caracteriza por una rápida decadencia de credibilidad del mensaje cristiano, ante todo en las naciones industrializadas occidentales. Quien busca acceso nuevo o profundo a la fe desearía vivirlo no como un sistema de doctrinas en gran parte independientes entre sí, sino como un mensaje sencillo, resumible, aceptable y practicable en una enseñanza básica (*Grund-Satz*). El cuarto evangelio corresponde en gran medida a esta necesidad. Basta recordar su oración conclusiva, seguramente original: «Jesús realizó en presencia de los discípulos otros muchos signos que no están escritos en este libro. Estos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20,30s).

Entre los rasgos propios y preferencias del evangelio de Juan está el que dentro del Nuevo Testamento comprueba la cristología quizá más intensamente desarrollada y reflexionada. Jesús aparece de principio a fin como el «Hijo de Dios», o sencillamente como el «Hijo», y en este sentido también se entiende su mesianidad. Es uno con el Padre (Jn 10,30) y es la base de unidad de los discípulos con él, con el Padre y entre sí (Jn 17,21). Como

⁸⁸ M. LUTHER, «Vorrede zum Neuen Testament», en K. ALAND (ed.), *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart*, V, 29-34:34 (WA.DB 6,3-11).

logos divino Jesús existía desde la eternidad antes de hacerse carne (Jn 1,1-18). Esta afirmación de preexistencia sigue siendo singular en el Nuevo Testamento. Solo tiene paralelos en los himnos o fragmentos prepaulinos (Gal 4,4; Flp 2,2-11; Col 1,15-18) o en la Carta a los Hebreos (1,3). La fe en él decide la salvación o no salvación del hombre.

Según el cuarto evangelio, Jesús desarrolla y fundamenta su derecho de ser el Mesías e Hijo de Dios enviado por Dios ante todo en las grandes controversias con los representantes del pueblo judío y su religión, los denominados «judíos». Más que todo desde la destrucción sistemática de los judíos de Europa central durante la dictadura de Hitler, siempre se aludió al hecho de que el uso del lenguaje del evangelio de Juan podía darle impulso a prejuicios antijudíos, y que de hecho se lo dio. No es suficiente indicar que con los «judíos» Juan seguramente aludía al grupo dirigente del pueblo judío en Jerusalén en tiempos de Jesús. Los lectores del evangelio de Juan, que leían este evangelio junto con los otros escritos del Nuevo Testamento, por último debieron tener la impresión de que «los judíos», en el sentido del pueblo judío y de la comunidad religiosa judía, habían perseguido a Jesús y en últimas lo habían entregado a la ejecución⁸⁹. Basándose en ello no solo era posible el antijudaísmo cristiano y poscristiano, sino que también tuvo lugar. Los pogromos de la Edad Media, siguiendo la liturgia del Viernes Santo con su lectura de la pasión de Juan, son un testimonio seguro de ello.

Entre los nuevos comentarios, el de Klaus Wengst tiene el gran mérito de hacer de la polémica de Juan contra los judíos, que encontró en Jn 8,44 (los «judíos» como hijos del diablo) su más aguda expresión, punto de partida de su interpretación. Sin encubrir esta tendencia del cuarto evangelio, Wengst no obstante pone de relieve cuán fuertemente arraigado está el evangelio de Juan en el judaísmo, recurriendo ante todo a la tradición rabínica. Esto tiene la ventaja de que Wengst simultáneamente puede mostrar el parentesco del cuarto evangelio con el judaísmo actual, que ciertamente se caracteriza por el rabinismo. Una desventaja de este proceder puede consistir en que el evangelio de Juan se originó y fue redactado en el momento en que solo comenzaba a formarse la tradición rabínica normativa después de la destrucción de Jerusalén. Wengst ve esta dificultad y la enfrenta indicando apropiadamente que la tradición rabínica se originó en un prolongado lapso de tiempo, de modo que resultó bastante estable⁹⁰.

Sin duda hay todavía otra posibilidad de mostrar la raigambre del evangelio de Juan en el judaísmo. Consiste en evidenciar el arraigo de los grandes temas de la teología joánica en el Antiguo Testamento y en el judaísmo intertestamentario. Este camino se ha de elegir en la presente in-

⁸⁹ Cf. J. BEUTLER, «Identity».

⁹⁰ Cf. K. WENGST, I, 32.

interpretación. Mientras para Rudolf Bultmann y la investigación joánica influida por él la gnosis constituyó el trasfondo histórico-religioso decisivo del cuarto evangelio, después de la segunda guerra mundial cambió la imagen. Aparte de la necesidad, percibida de nuevo, de observar con mayor ahínco el arraigo del evangelio de Juan en el judaísmo, nuevos hallazgos también invitaban a este cambio de perspectiva. Por una parte, el descubrimiento en el año de 1945 de la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi permitió una datación más exacta de los textos gnósticos, llegando al importante resultado de que generalmente estos suponen el cristianismo, y no lo contrario. Por otra parte, los hallazgos de los manuscritos del mar Muerto desde 1947 comprobaron la existencia de un judaísmo de concepción dualista en Palestina antes de la guerra judía (66-70), con acentuados paralelos respecto a los textos dualistas del Nuevo Testamento y especialmente respecto a la literatura joánica. Entonces cada vez más desde aquella época, sobre todo en la literatura de lengua inglesa y francesa, se estableció el paradigma de un mayor parentesco del evangelio de Juan con el Antiguo Testamento y con el judaísmo, en lugar del paradigma gnóstico. Como dos ejemplos, entre muchos, se pueden considerar aquí los grandes comentarios a Juan de Rudolf Schnackenburg (1965-1984) y de Raymond E. Brown (1966-1970).

La presente interpretación se esforzará entonces por mostrar en forma especial las raíces del pensamiento y de la teología joánicos en el Antiguo Testamento y en el judaísmo intertestamentario, dando un paso complementario al comentario de Klaus Wengst. En ambos casos se ha de servir a la exigencia de mostrar el evangelio de Juan en su cercanía al judaísmo, y no solo en su alteridad crítica⁹¹.

Todavía por otra causa el evangelio de Juan parece poseer actualidad hoy. Exige a sus lectoras y lectores la confesión de su fe sin temor, que es un deseo otra vez actual en muchas partes del mundo. Por mucho tiempo predominó la opinión de que la finalidad del evangelio de Juan se parafraseaba suficientemente en su primera conclusión, es decir, de llevar a la fe en Jesús, el Mesías e Hijo de Dios (Jn 20,30s). Pero se puede mostrar que se suma otra exigencia, es decir, de llevar a la confesión intrépida de Cristo. Esta finalidad se sigue ante todo a partir de la estrategia narrativa del cuarto evangelio y de figuras ejemplares, que viven por anticipado esta intrépida confesión, como la del ciego de nacimiento de Jn 9, Nicodemo en su desarrollo hasta su participación en la sepultura de Jesús a la vista del poder invasor, o la de Tomás que declara: «Vayamos también nosotros a morir con él» (Jn 11,16)⁹².

⁹¹ Cf. al respecto, J. BEUTLER, «Judaism»; *id.*, «L'Ebraismo».

⁹² Cf. respecto a esta perspectiva arriba, sección 3, como también J. BEUTLER, «Faith and Confession»; *id.*, «Lasst uns mit ihm gehen».

10. ESTA INTERPRETACIÓN

La presente interpretación se orienta por la que el autor escogió para su comentario a las cartas de Juan en la serie «Regensburger Neues Testament»⁹³. Al comienzo de las secciones se ubica una traducción de la sección correspondiente que consiste en una reelaboración de la Traducción ecuménica (Einheitsübersetzung) de 1980. Pasajes discutidos se indican como tales.

La primera parte de la interpretación (I) se aplica a cuestiones introductorias respectivas. Después se intenta definir la estructura de la unidad y luego, sobre esa base, hasta donde sea posible, el género literario del texto mismo o de sus fuentes. Se renuncia a adjudicar completamente pasajes textuales a fuentes escritas; a lo sumo se asignan pasajes a una reelaboración joánica. Pero este juicio sigue más bien a la exégesis en particular.

El segundo paso (II) se aplica a la interpretación en particular. Primeramente el texto presente se toma en consideración y se analiza con los medios sincrónicos de interpretación. Se pregunta entonces por la gramática, semántica y pragmática del texto; a continuación se incluye la consideración diacrónica. Es decir, el texto se interpreta también en vista de las tradiciones empleadas en él, sean del cristianismo primitivo o precristianas, o sobre todo de naturaleza judía.

En un tercer paso (III) se ha de intentar trasponer la sección del texto al tiempo actual. Aquí se trata entonces del mensaje del texto no meramente en el sentido de una pragmática textual intemporal, sino en vista de las lectoras y de los lectores actuales. Evidentemente aquí entra en juego en forma particular la perspectiva del intérprete. En el presente comentario se intenta dirigir la mirada a lectoras y lectores que conscientemente se ven confrontados con tensiones del presente en el ámbito social, cultural, religioso y político. También una lectura así puede ser «espiritual»: «Cuando él venga, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa; pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga, y os explicará lo que ha de venir» (Jn 16,13).

⁹³ Cf. J. BEUTLER, *Johannesbriefe*.