

AUTENTICIDAD E HISTORICIDAD DEL IV EVANGELIO

ANTONIO GARCIA-MORENO

SUMARIO: 1. Un Evangelio singular.- 2. Una importante clave de lectura.- 3. Sobre las anomalías en el texto.- 4. Aceptación del texto actual.- 5. Una antigua cuestión.- 6. A partir del modernismo.- 7. Acerca del origen del IV Evangelio.- 8. Ensayos sobre la composición del IV Evangelio.- 9. Otras hipótesis sobre la composición.- 10. Presencia de S. Juan en los orígenes.- 11. Sobre el modo de escribir en la antigüedad.- 12. Testimonios de la Tradición.- 13. Testimonio interno del libro.- 14. El Discípulo amado.- 15. Proclamación oral previa del Evangelio.- 16. Historicidad del relato joanneo.- 17. Historia y fe.- 18. El materialismo joanneo.- 19. El profundo sentido de la realidad.- 20. A modo de conclusión.

1. *Un Evangelio singular*

De todos es conocida la diversidad que hay entre el IV Evangelio y los Sinópticos. Tanto que a la hora de tratar el tema de la historicidad y autenticidad, requiere un estudio aparte. La primera diferencia que se advierte de inmediato es la diversidad de contenido. De los veintinueve milagros narrados por los Sinópticos, sólo dos aparecen en este Evangelio, la multiplicación de los panes y los peces, y el andar de Jesús sobre las aguas del lago. En cambio tiene otros cinco milagros propios¹. La mayor parte de las perícopas de los tres primeros evangelios no tienen paralelo en el cuarto, aunque sean tan importantes como el relato de la Transfiguración, o la Ins-

1. Cfr. Jn 2,1-11; 4,46-54; 5,1-9; 9,1-7; 11,33-34.

titución de la Eucaristía. Por otra parte, cuando se relata un mismo hecho se hace desde una perspectiva distinta².

Es también notorio el estilo. En los sinópticos abundan las perícopas breves, reagrupadas libremente. Los interlocutores son muy diversos. En cambio nuestro evangelista presenta largos discursos que desarrollan un tema determinado, o bien ante un pequeño grupo, o bien ante un personaje concreto. El tema del Reino sólo aparece ante Nicodemo y ante Pilato, mientras que en los Sinópticos, en especial en S. Mateo, se trata de continuo. Frente a la casuística moral de los primeros evangelistas, S. Juan aborda fundamentalmente dos grandes temas, el de la fe y el de la caridad. A estas diferencias hay que añadir las de tipo geográfico y cronológico. Mientras los Sinópticos centran la vida pública de Cristo en Galilea, y hablan de una sola Pascua en la que Jesús sube a Jerusalén, S. Juan centra el ministerio del Señor en Judea y Jerusalén, y se refiere al menos a tres fiestas de la Pascua.

Esas marcadas diferencias, y otras que veremos después, han determinado unas posturas de aceptación rendida, o de rechazo frontal. En efecto, la crítica racionalista del oscuro siglo de las luces, al negar por principio la existencia de lo sobrenatural y la posibilidad del milagro, arremetió contra este evangelio que, de forma íntima y viva, con una gran belleza, nos presenta la figura humana y divina del Salvador. Por eso este escrito sagrado ha sido el más discutido de todo el Nuevo Testamento³. Con razón afirmaba S. Ambrosio que «jamás hombre alguno ha visto la majestad de Dios con un conocimiento tan sublime de su sabiduría, ni nos lo ha hecho conocer con palabras tan elevadas como las de este apóstol»⁴.

Uno de los que más destacó en el estudio crítico del IV Evangelio fue A. Loisy que, al mismo tiempo que consideraba sublime al IV Evangelio, estimaba que era un libro sin valor histórico

2. Así sucede en la Pasión, en donde difiere incluso la fecha de la muerte de Jesús. Según los sinópticos el Señor muere el 15 de Nisán, después de la Cena pascual. S. Juan, en cambio, habla de la Parasceve, el día 14 de ese mismo mes de Nisán. Cfr. *Sagrada biblia. Evangelio según S. Juan*, Pamplona 1980, p. 25ss. A. JAUBERT, *La date de la Cene*, París 1957.

3. Cfr. G. CHASTAND, *L'apôtre Jean et le IVe Evangile*, París 1888, p. 3ss.

4. *Exposito Evang. sec. Lucam*. In prologo. PL 15, 1609, B.

alguno. Sin embargo, opinaba también que este Evangelio estaba llamado a dominar y a fijar la teología cristiana⁵. Por tanto, bien podemos afirmar que el IV Evangelio ha venido a ser signo de contradicción, como ya lo calificaba Holtzmann⁶. San Juan tiene la más profunda personalidad teológica de todo el Nuevo Testamento, según dice J. Colsen⁷. A. Harnack ha dicho que su Evangelio que es el escrito más enigmático de la historia antigua del cristianismo⁸. Un enigma literario que, según A. Schweitzer, es insoluble⁹. H. Strathmann estima que este evangelio es tan enigmático como el Apocalipsis, aunque en otro sentido¹⁰. Y esa dificultad de comprenderlo adecuadamente persiste hoy día como veremos¹¹.

Ya San Agustín decía que mientras los tres primeros evangelistas nos permiten conocer los dones de la vida activa, en el IV Evangelio resplandecen los de la vida contemplativa, que sólo son perceptibles para quienes poseen la capacidad requerida¹². También Orígenes alude a la necesidad de una especial predisposición, para poder comprender bien el IV Evangelio, al decir que «nadie sabrá comprender su sentido si no ha reposado en el pecho de Jesús y recibido a María como Madre»¹³. En él, dice Cothenet, la vida de Jesús no se narra como algo lejano, sino como algo presente que da sentido a la vida de los creyentes y les permite ser hijos de Dios¹⁴. Por tanto, sus páginas no se pueden leer simplemente, como si se tratara de una mera crónica informativa. La intención del hagiógrafo, como

5. Cfr. A. LOISY, *Les origines du Nouveau Testament*, París 1936, p. 254.

6. Cfr. E. COTHENET, *La tradizione giovannea*, en A. GEORGE-P. GRELOT, *Introduzione al Nuovo Testamento. II Vangelo secondo Giovanni*, Brescia 1973, p. 9.

7. Cfr. J. COLSEN, *L'enigme du disciple que Jésus aimait*, París 1969, p. 25.

8. Cfr. A. HARNACK, citado por P. H. MENOUD, *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes*, Neuchâtel 1947, p. 6.

9. Cfr. *La mystique de l'apôtre Paul*, París 1930, p. 295.

10. Cfr. *Il Nuovo Testamento. II Vangelo secondo Giovanni*, Brescia 1973, p. 9.

11. Cfr. E. COTHENET, *La tradizione giovannea*, en A. GEORGE-P. GRELOT, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Roma 1981, p. 103.

12. Cfr. *De consensu evangelistarum*, IV, 10,10. PL 84,1228.

13. *Commentarium in Evangelium Johannis*, a Jn 19,26-27.

14. Cfr. *Escritos de Juan y Carta a los Hebreos*, Madrid 1985, p. 157.

él mismo advierte¹⁵, se dirige a suscitar la fe de sus lectores y así, a través de la fe en Cristo, conducirles a la salvación.

El IV Evangelio es el culmen neotestamentario del testimonio de fe sobre Jesucristo¹⁶, «el testimonio más maduro de la primitiva Iglesia»¹⁷, el conocimiento final que tuvieron los Apóstoles acerca de Cristo¹⁸. Por todo ello, se le ha estimado como la más preciosa joya de toda la Sagrada Escritura¹⁹. También Lutero adopta una actitud de admiración y preferencia hacia el IV Evangelio diciendo que es único en su género, delicioso y perfecto, más estimable que los otros evangelios²⁰. Este Evangelio, dice Segalla, es un mar sin orillas y sin fondo²¹. El que lo lee, afirma Van den Bussche, retorna de nuevo a su texto²².

2. Una importante clave de lectura

Para entender la singularidad del IV Evangelio, nos da una clave el mismo texto evangélico. En efecto, el propio hagiógrafo nos refiere que, al escribir cuanto Jesús hizo o dijo, va recordándolo todo según el Espíritu Santo se lo sugiere, ese Espíritu de la Verdad que, como anunció el Señor, da testimonio de Cristo, lo glorifica tomando de lo suyo y anunciándolo²³. Es cierto que, de una forma o de otra, lo mismo ocurriría en el caso de los Sinópticos, libros igualmente inspirados por la luz del Espíritu Santo, sobre todo en el caso de San Mateo, que también fue testigo de la vida de Cristo y escribió después de pasar un cierto tiempo, recordando cuanto ocurrió. Sin embargo, el IV Evangelio es una obra más tardía y, por tanto, los re-

15. Cfr. Jn 20,31.

16. Cfr. H. STRATHMANN, *Il Vangelo secondo Giovanni*, Brescia 1973, p. 16.

17. R. SCHNACKENBURG, *Lexicon für Theologie und Kirche*, Friburgo 1957ss., V, 2, col. 1104.

18. Cfr. H. KAHLEFELD, *Die Epiphanie der Erlösers im Johannesevangelium*, Würzburg 1954, p. 78.

19. V. LOEWENICH, citado por H. STRATHMANN, *Il Nuovo Testamento. Il Vangelo secondo Giovanni*, Brescia 1973, p. 16.

20. *Ouvres*, Ginebra 1963, t. III, p. 261-262.

21. Cfr. *San Giovanni*, Asís 1970, p. 6.

22. Cfr. *Jean*, París 1967, p. 9.

23. Cfr. Jn 14,26; 15,26; 16,13s.

cuerdos son más lejanos, más elaborados por el paso del tiempo, más reflexionados y por eso mismo más valiosos, pues los años dan perspectivas insospechadas a los acontecimientos ocurridos²⁴.

La peculiaridad del IV Evangelio proviene, además, de su estilo literario, muy dado al uso de los símbolos. No nos vamos a detener demasiado en esta cuestión, dándola por conocida²⁵, aunque dejando bien sentado, con F. M. Braun, que la interpretación simbólica de los hechos no va en detrimento de la historicidad de un relato²⁶. En este sentido, recordemos que símbolo no se opone a historia, no significa mera ficción. Al contrario, como afirma Leon-Dufour en su último libro sobre S. Juan, el símbolo hace presente una realidad con la cual se relaciona, siendo posible entonces que quien contempla el símbolo entre en comunión con dicha realidad. De esta forma el pasado, sin dejar de serlo, se hace presente. Ocuere lo mismo que con el arte de los iconos: a través de los colores y las figuras hieráticas de ese arte fascinante, el creyente es sumergido en la presencia del misterio. Hay relatos que son meramente simbólicos, en ellos se dice mucho más de lo que aparece a simple vista. A través de realidades sensibles se manifiesta el sentido profundo de la obra de Cristo²⁷.

De ahí que sea preciso entrar poco a poco en el mundo de los símbolos en el que se desarrolla el IV Evangelio, pues sólo de forma paulatina se desvelan las intenciones últimas del autor, imperceptibles al inicio. Tras una lectura repetida de este Evangelio, se logra alcanzar el sentido que sugiere y evoca el evangelista, se puede llegar al conocimiento de su contenido, impregnado de sentido litúrgico, de símbolos bíblicos y orientales. Por otra parte, dice también A. Jaubert, el simbolismo joanneo no es mera alegoría, en el sentido de que un determinado elemento comporte siempre un valor fijo. Las imágenes, se entrecruzan, se aclaran mutuamente, sugieren y evocan, dirigen la mirada del lector hacia un punto o hacia

24. Cfr. F. MUSSNER, *Il Vangelo di Giovanni e il problema del Gesù storico*, Brescia 1968, p. 83.

25. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *Hermenéutica de los símbolos en San Juan*, en *Varios, Hermenéutica y Biblia*, Pamplona 1986, p. 453-475.

26. Cfr. F. M. BRAUN, *La mère des fideles*, París 1953, p. 104.

27. Cfr. X. LEON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile de Jean*, París 1988, p. 19s.

otro. Pero siempre al servicio de una catequesis. A través de la profusión de imágenes, se intenta traducir el misterio de Cristo a la comunidad de los creyentes. El símbolo es siempre un camino²⁸.

3. *Sobre las anomalías en el texto*

A estas características peculiares del IV Evangelio, hay que añadir las anomalías que presenta el texto evangélico. Quizá se ha exagerado su relevancia desde un punto de vista de la crítica literaria, aunque en ocasiones no se pueden menospreciar, dado el amplio consenso que hay. En cualquier caso, la mayoría no puede ser un argumento definitivo en el campo científico, en el que cada investigador tiene la obligación de comprobar por sí mismo la verdad, sin dejarse llevar por presupuestos, que pueden provenir de la crítica racionalista²⁹, bastante difundida. Dejando a un lado prejuicios en un sentido o en otro, creemos que las anomalías que se apuntan a continuación, no tienen una entidad tan grave como para tener que recurrir, necesariamente, a demasiadas y diversas fases redaccionales, o a variadas e ilocalizables fuentes.

Es cierto que las objeciones que se ponen a la unidad del texto tienen cierta consistencia³⁰. Así, es verdad que en el prólogo los vv. 6-8 y el 15 rompen, en cierto modo, la hilazón lógica del texto, intercalando unas palabras sobre el Bautista que, aunque bien ensambladas y girando en torno al Verbo hecho carne, parecen extrañas al conjunto, y que irían mejor después del v. 19. Wikenhauser opina que el mismo autor del Evangelio las intercala en el prólogo, que antes de formar parte del texto evangélico sería un himno litúrgico en honor del Logos³¹. También se dice que el v. 15 aparece como una repetición de los vv. 26s.30. El diálogo con Nicodemo se interrumpe en 3,22-30, y se continúa en el v.31. Según algunos deberían leerse

28. Cfr. A. JAUBERT, *Aproches de l'Évangile de Jean*, París 1976, pp. 55,57,85.

29. Cfr. J. CH. THOMAS en la presentación del libro de C. TRESMONTANT, *Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Évangiles*, París 1983, p. 23.

30. Cfr. L. MORALDI-S. LYONNET, *Introduzione alla Bibbia*, Roma 1960, t. IV, p. 292-293.

31. Cfr. A. WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes*, Regensburg 1948, p. 35-36.

después de 2,12 y 2,13, encajando bien con el itinerario de Jesús de Galilea (2,1-12) a Judea (3,22), donde tiene lugar el coloquio con Nicodemo (3,13). También en 3,22ss., donde se dice que Jesús bautizaba, parece darse una incongruencia con 4,1-2 donde se afirma que Jesús no bautizaba, sino sus discípulos. Sin embargo, desaparece esa diferencia al aclarar el texto que Jesús «bautizaba más, aunque Jesús mismo no bautizaba sino sus discípulos».

Otra dislocación estaría en los cc. 4.5.6.7. Jesús está en Galilea (4,54). Sube a Jerusalén (5,1), pero en 6,1 está otra vez en el lago de Galilea, pasando de nuevo a Judea (7,1). Para evitar tantas idas y venidas, se propone modificar el orden leyendo el c.6 detrás del c.4, para seguir con el 5 y el 7³². Otra anomalía se ve en las secciones 4,31-38 y 6,22-24 que parecen tener una entidad a se, difícil de acoplar donde están. En cuanto a 5,4 es cierto que falta en los principales códices y la Neovulgata lo omite. Parece ser que se insertó una tradición tomada del judaísmo, en conexión con los vv. 3-7. También se estima que 7,15-24 continúa el argumento de 5,47 e interrumpe la conexión entre 7,14 y 7,25. Respecto al pasaje de la mujer adúltera (8,1-11), es cierto que falta en bastantes códices antiguos, incluido el Bodmer II, por lo que se duda de su pertenencia al texto primigenio. De todas formas y aclarado este punto, las versiones suelen incluirlos. Por supuesto se considera canónico y, de hecho, la Neovulgata lo admite. También parece, dicen, que 10,19-29 habría de leerse después de 9,41.

Respecto de 12,24-26; 18,19-24 y 20,2-10 se opina que son perícopas desligadas de su contexto y tienen el aspecto de ser perícopas erráticas. Los cc. 13-16 también tienen cierta desarmonía, proponiéndose este orden: 13,1-31a; 15,1-27; 16,1-33; 13,31b-38; 14,1-31. En 13,36 Pedro le pregunta al Señor dónde va, mientras que en 16,6 el Señor les dice que ninguno le pregunta dónde va. Por últi-

32. No se puede negar una cierta lógica en el orden propuesto, pero tampoco es imposible que el Señor fuera y viniera, tantas veces como quisiese. Aparte de que estas idas y venidas no tienen por qué ser inmediatas, como parecen interpretar los que prefieren trasponer el orden. También es preciso recordar que ni Juan ni los otros evangelistas pretendían un relato pormenorizado y cronológico. En los Evangelios tenemos diversas secuencias de la vida de Jesús y resúmenes de sus palabras, mediante los cuales se intenta suscitar la fe los hombres y creyendo en Cristo se salven.

mo se considera que el 20,31 es el final, añadiéndose, a modo de apéndice, el c.21. En general esas dificultades textuales eran conocidas desde antiguo y, de una manera o de otra, se daba una explicación, más o menos convincente. Hoy también se puede intentar una explicación aceptable, sin necesidad de recurrir a dos o más autores del IV Evangelio. En efecto, incluso en casos como la doble conclusión final de Jn 20,31 y 21,25, N. E. Johnson defiende que las diferencias lingüísticas con el resto del Evangelio no son tales que exijan un diferente autor para Jn 21³³.

Como vemos se dan algunas explicaciones a las aparentes incongruencias. Pero a estas teorías sobre la falta de unidad, habría que añadir otras muchas, casi tantas como autores disconformes con el texto actual hay. La multiplicidad de explicaciones es precisamente una razón, según Schnackenburg, para desconfiar de las soluciones propuestas. Los estudios encaminados a descubrir el subsuelo redaccional pueden contribuir a la comprensión de su contenido, pero es preciso admitir que en esos estudios literarios «queda un espacio bastante amplio para la conjetura»³⁴. Ya E. Ruckstuhls y F. M. Braun se habían pronunciado por la unidad de composición del IV Evangelio³⁵. También N. Urichio había demostrado que las diversas teorías, sobre la composición originaria del IV Evangelio, tenían mucho de subjetivo, por lo cual es preferible adoptar una postura de reserva en esta cuestión, y explicar el orden del texto tal como es, incluidas las posibles incoherencias que, como veremos, tienen cierta explicación en la forma en que, probablemente, fue elaborado nuestro Evangelio³⁶.

33. Dice así: «The linguistic and stylistic differences between chapters 1-20 y 21 are not, in themselves, sufficient to confirm that chapter 21 was written by different author». *The Beloved Disciple and the Fourth Gospel*, «The Church Quarterly Review», 167(1966)285.

34. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan, IV. Exégesis y excursus complementarios*, Barcelona 1987, p. 17.

35. Cfr. E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangelium. Der gegenwärtige Stand der einhundertjährigen Forschungen*, Freiburg 1951; F. M. BRAUN, *Jean le Theologien*, París 1959, v. I, pp. 401-403.

36. Cfr. N. URICHIO, *La teoria delle trasposizioni nel vangelo di Giovanni*, «Biblica», 31 (1950) 129-163.

Con cierto enojo protesta Van den Bussche contra el desguace a que se somete en ocasiones el texto, llegando a tales disecciones que el resultado es un texto desmenuzado y recompuesto, pero muerto³⁷. H. Strathmann defiende que hay un todo unitario en el texto de S. Juan, reconocido ya por Strauss que comparaba el IV Evangelio con la túnica inconsútil de Cristo³⁸. Por su parte, M. Láconi defiende que una crítica moderada y leal no puede por menos que confirmar la profunda cohesión estilística, doctrinal y espiritual, que se percibe ya en una primera lectura de este evangelio³⁹. V. Pasquetto reacciona también en favor de una consideración al texto tal como lo tenemos, conscientes de que en ese orden hay una intención teológica que no se puede menospreciar⁴⁰. Por otra parte, el texto tal como lo tenemos es «el mejor unificado de todo el Nuevo Testamento»⁴¹.

4. *Aceptación del texto actual*

R. E. Brown estima que «el problema real consiste en saber si con nuestro moderno bagaje científico estamos, casi 1900 años después, en mejores condiciones que el redactor contemporáneo para establecer un orden más concorde con el original»⁴². Añade que, en realidad, la teoría de presuntos desplazamientos parece crear tantos problemas como los que intenta resolver. Por eso limitándonos a comentar el texto tal como lo tenemos, estamos seguros de referirnos a un antiguo evangelio, tal como apareció en redacción definitiva⁴³. O. Cullmann estima que los ensayos para delimitar lo que sería la fase inicial, así como para diferenciar las posibles fuentes, no han llegado a un acuerdo. Los resultados, necesariamente hipotéti-

37. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean*, Brujas 1967, p. 23.

38. Cfr. H. STRATHMANN, *Il Vangelo secondo Giovanni*, Brescia 1973, p. 18.

39. Cfr. M. LÁCONI, *La critica letteraria applicata al Quarto Vangelo*, «Angelicum», 40(1963)277-312. En el mismo sentido se pronuncia en *Atti della XVII Settimana Biblica. San Giovanni*, Brescia 1964, p. 77.

40. Cfr. V. PASQUETTO, *Da Gesù al Padre*, Roma 1983, p. 8.

41. R. FEUILLET, *Etudes johanniques*, París 1962, p. 32.

42. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Madrid 1979, p. 77.

43. Cfr. ib. A. FEUILLET, *Etudes johanniques*, París 1962, p. 32. C. HELOU, *Symbole et langage*, París 1980, p. 43.

cos, son divergentes y a menudo contradictorios. Se impone, pues, una cierta prudencia y reconocer que, en un trabajo de carácter teológico, trastocar el texto es una tarea en gran medida inútil⁴⁴. Más recientemente, M. Gourgues sostiene que la armonía del texto joanneo es tal, sobre todo en la primera parte, que no admite la hipótesis de una mera recopilación o pensar en un orden distinto al presentado⁴⁵.

D. Muñoz León estima que la dificultad que presenta el texto «no le quita en absoluto validez fundamental a la ordenación literaria y lógica de la versión que ha llegado a nosotros y que es la que debemos limitarnos a comentar»⁴⁶. También Leon-Dufour confiesa que él hace su lectura del IV Evangelio tal como está, incluido el c.21, que ciertos críticos no atribuyen al «evangelista»⁴⁷. Reconoce que en ocasiones será preciso averiguar las posibles etapas redaccionales de un pasaje. Por eso no rechaza por principio una exégesis diacrónica, aunque la considera complementaria. Concluye que para entender el mensaje del texto es preciso atender a lo que ese mismo texto, sin modificación alguna, nos dice. Por eso adopta de ordinario el método sincrónico⁴⁸.

También M. Gourges se inclina por una lectura sincrónica del texto joanneo, después de un detenido análisis del texto recibido⁴⁹. E. Cothenet, al comentar el pasaje del lavatorio de pies, se refiere a las teorías de Boismard sobre la composición originaria de este texto, y considera que aunque la hipótesis es verosímil, en cuanto a la teología joannea en la que él se mueve, esas dislocaciones del texto no hay por qué tenerlas en cuenta⁵⁰.

44. Dice textualmente: «ce travail de morcellement paraît, dans une large mesure, même inutile». O. CULLMANN, *La priere dans l'Évangile johannique*, «Tantur Yearbook», p. 32.

45. Cfr. M. GOURGUES, *Pour que vous croyiez. Pistes d'exploration de l'évangile de Jean*, París 1982, p. 100-101.

46. Cfr. «Estudios Bíblicos», 38-39(1979-81)60.

47. Cfr. X. LEON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean*, París 1988, p. 9, n. 1. Explica que prefiere hablar del «evangelista» y no del «autor», para dar a entender la probable peculiaridad de la redacción de este Evangelio. Más adelante volveremos a este importante y delicado punto.

48. Cfr. o.c., p. 21-23.

49. Cfr. M. GOURGES, o.c., p. 21.

50. Cfr. E. COTHENET, *Exégèse et liturgie*, París 1988, p. 49.

Reconocemos que ha sido un tanto prolija la enumeración de las diversas posturas favorables a la unidad de composición y, en consecuencia, la validez de una exégesis sincrónica. Sin embargo, nos ha parecido necesaria, dada la inclinación de muchos autores, incluidos algunos de los citados, a diseñar una hipotética prehistoria del texto, que muchas veces ocupa más espacio que el dedicado a explicar el contenido teológico o doctrinal del texto. En efecto, es frecuente que los exégetas, de todo signo, se empeñen en dar su propia versión de un posible orden primitivo y, según ellos, mejor que el recibido y aceptado durante siglos. Estos esfuerzos, plasmados en extensos y a veces farragosos estudios, intentan buscar una colocación satisfactoria del texto evangélico, a la manera como se compone un puzzle.

5. *Una antigua cuestión*

Es, por otra parte, una cuestión que viene de antiguo. El IV Evangelio es distinto, único y singular, atrayente y misterioso, claro y a la vez enigmático, sencillo y también complejo, sugerente, pobre de lenguaje y rico en contenido teológico. Esas anomalías apuntadas no se pueden soslayar, ni tampoco explicar de forma simplista y forzada. En ocasiones, como ocurre con otros pasajes bíblicos, habrá que resignarse a no encontrar una explicación plenamente satisfactoria. De todas maneras es válido intentar una explicación a los diversos interrogantes, planteados por la cuestión joannea. ¿Quién escribió el IV Evangelio? ¿Cómo y para qué se escribió? Podemos decir que ninguna explicación de, las que se han dado resulta definitiva, ni convincente del todo. Sin embargo, cada uno de esos intentos aportan algo de luz, ayudan a entrever una plausible, ya que no categórica, solución. Es cierto que algunas de las hipótesis propuestas carecen de sentido y, en ocasiones parecen hasta ridículas. Pero no inútiles del todo, pues a veces por medio de las equivocaciones se avanza hacia el descubrimiento de la verdad. Por eso, vamos a tratar de hacer un recorrido por la geografía de los estudios joanneos.

Un punto conveniente para la comprensión del enigma joanneo, está a nuestro entender en la cuestión de la autenticidad del

IV Evangelio. Es decir, saber quién escribió realmente este Evangelio⁵¹, y cómo se escribió. El saber cuáles fueron las circunstancias en que se desarrolló la vida del autor contribuye a conocer su obra. Es cierto que la historicidad no depende de la autenticidad, pues un libro cuyo autor ignoramos puede contener, perfectamente, un relato verídico. Pero importa mucho la relación entre el autor y los hechos: no es lo mismo que quien relata los hechos los haya visto, o que simplemente los haya oído. Por eso en orden al valor testimonial se presenta más valioso el IV Evangelio que el de S. Lucas. Este nos relata cuanto ha averiguado de «quienes desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra»⁵². En cambio S. Juan nos habla de Jesucristo como quien «ha visto su gloria»⁵³. En otro momento se nos advierte que «el que lo vio da testimonio y su testimonio es verdadero; y él sabe que dice la verdad para que también vosotros creáis»⁵⁴. Por eso no puede ser indiferente el que el autor sea o no ese testigo cualificado que es San Juan. Los que niegan la autenticidad son también conscientes de la importancia del tema. El testimonio evangélico a favor del mesianismo y de la divinidad perdería en parte su valor si, como se ha defendido, este evangelio se hubiera redactado a mediados del s. II por un personaje anónimo, cuya identidad ha sido determinada pasando por las más variadas, y a veces sorprendentes, hipótesis.

A fines del siglo pasado, en 1888, G. Chastand publica en París un libro, ya citado, *L'apôtre Jean et le IVe Evangile*, que nos parece altamente interesante e ilustrativo, pues muestra cómo toda una generación de exégetas se puede equivocar. Sin duda, son dignos de elogio sus laboriosos estudios por aclarar cuestiones intrincadas. Pero el hecho nos pone en guardia contra una valoración excesiva de los argumentos de autoridad. Comienza Chastand hablando del entonces, en la última década del s. XIX, «etat actuel de la

51. Este es el sentido técnico que se da al término autenticidad. Por eso nos ha extrañado que F. Fernández Ramos hable de la autenticidad confundiéndola con la veracidad, o historicidad. Cfr. *El Nuevo Testamento*, Salamanca 1989, t. II, p. 76.

52. Lc 1,2.

53. Jn 1,14.

54. Jn 19,35.

question critique». Señala que todos los libros del Nuevo Testamento, ninguno ha provocado más ataques que el IV Evangelio. En presencia de este escrito, dice, lleno de grandeza y sencillez, de naturalidad y de hondura, los teólogos se han tenido que pronunciar, para defender su origen apostólico, o para negar su autenticidad. Todos, en definitiva, han comprendido su importancia. Particularmente, en orden a escribir una historia fiable de Jesús, cuestión que se debatía a partir de Reimarus, ya a fines del s. XVII. Pero Chastand se limita prácticamente a la segunda mitad del siglo pasado.

Los autores que analiza están todos de acuerdo en negar la historicidad de este Evangelio, al que consideran una composición meramente ideal. Sin embargo no se ponen de acuerdo a la hora de designar al autor, o de precisar el origen de sus enseñanzas. Unos se inclinan por ver ese origen en las doctrinas gnósticas, otros en el filonismo, o en el montanismo. Todos, sin embargo, sostienen que hay en el IV Evangelio un marcado antijudaísmo que no permite atribuir a un hebreo la redacción del IV Evangelio. Por otra parte, fundados sobre todo en el carácter gnóstico que dan al texto, casi todos coinciden en decir que el IV Evangelio se redactó después del año 150. Y en esto es en lo que todos erraron, pues esa teoría cayó por tierra con el descubrimiento de unos fragmentos del evangelio de San Juan, procedentes de Egipto, y que se dataron hacia el año 130⁵⁵. Dando un margen adecuado para que esos escritos llegaran hasta Egipto, la fecha de fines del S. I que se venía defendiendo, a partir de Ireneo y Papías, gana en fiabilidad y desautoriza inexorablemente a cuantos hablaban del año 150 en adelante.

Pero volvamos a los autores que iniciaron las corrientes críticas contra la autenticidad joannea. Comencemos por B. Braun que

55. Cfr. H. I. BELL-T. C. SKEANT, *Fragments of an unknown gospel and other early Christian papyri*, Londres 1935. C. H. ROBERTS, *An unpublished fragment of the fourth gospel in the John Rylands library*, Manchester 1935. De los papiros podemos destacar como los más interesantes el P52, el P66 y el P75. El primero es el más breve, cinco versículos de Jn 18, pero también es el más antiguo, del 130. El P66, o Bodmer II, contiene casi todo el IV Evangelio y data del año 200. El P75, o Bodmer XV, es de la misma época y un poco más reducido.

sitúa la fecha de composición de este escrito evangélico hacia el 170, cuando la Iglesia se agitaba en las discusiones acerca de la Pascua y la doctrina sobre el Logos. El autor supuesto, un pagano convertido al cristianismo, residente en Alejandría, escribiría esta obra para armonizar las doctrinas en litigio. Los mismo discípulos de Baur reconocieron la arbitrariedad de esas conclusiones. Hablar de una armonización de todas las doctrinas filosóficas del s. II era demasiado. Entonces algunos de sus discípulos optan por defender, cada por su lado, la armonización no con todas sino con alguna de esas corrientes ideológicas. Así Schwegler defiende que el IV Evangelio se ha originado del montanismo, mientras que Hilgenfeld habla del gnosticismo. En cuanto a la fecha de datación, Hilgenfeld habla del año 130, recién terminada la rebelión de Bar Kokebá, encontrando en 5,43 un indicio de su hipótesis⁵⁶. Wolkmar y Scholten también defienden la gnosis como substrato del Evangelio de S. Juan, aunque la fecha de composición la sitúan hacia el 150 o el 155, momento en que florecía la gnosis. Thoma, otro discípulo de Baur, refuta esta teoría y se inclina por el campo de la filosofía judeo-alejandrina como lugar de donde surge el IV Evangelio⁵⁷. H. Hönig apoya esta opinión, recurriendo a la alegoría y los símbolos, en un alarde de asombrosa fantasía e imaginación.

Todos esos autores se encuentran en la línea de Keim que, ya en 1867, niega todo valor histórico al IV Evangelio, concediéndole sólo un valor doctrinal. El autor sería un judeo-cristiano que vivió en la diáspora bajo el imperio de Trajano (100-117). Posteriormente, sin embargo, rectificó esa fecha situándola entre los años 120-130. Steiz en Alemania y Wabnitz en Francia refutaron con éxito esas teorías⁵⁸. Holtzmann y Mangold, sin embargo, persistiesen en defender la tesis anterior y datan la composición en el año 150, considerando el IV Evangelio como una pura especulación. Años después Brückner, Jacobsen y M. Schwalb repitieron las ideas de Baur.

56. Cfr. *Einleitung in das Neuen Testament*, 1875, p. 735.

57. Cfr. *Die Genesis des Johannes Evangelium*, Berlín 1882.

58. Cfr. G. CHASTAND, o.c., p. 12-13.

Junto a estos autores de corte radical, hubo otros que fueron más moderados en sus apreciaciones, intentando permanecer en un justo medio. Así algunos niegan sólo la autenticidad de algunas partes. Este es el caso de Weisse y Schenkel que distinguen unos discursos como originales, y otros que fueron añadidos con posterioridad. Tobler sigue la misma línea, pero al mismo tiempo habla de unas notas primitivas redactadas por el apóstol S. Juan, corregidas y completadas luego por un discípulo suyo, al que identifica con Apolo. Este personaje del que habla Act 18,24-34 habría traducido las notas de S. Juan del arameo al griego. Posteriormente un segundo redactor le dio la forma actual. También se pronuncian de forma parecida Schweizer y Ewald⁵⁹. A título de curiosidad, cabe recordar la opinión de Noack que defendía que el discípulo amado y autor del IV Evangelio era Judas Iscariote. Un poco más tarde, M. Nicholas sigue a Renan y defiende que fue Cerinto quien puso por escrito los recuerdos de S. Juan. Con respecto a Renan es curioso que, por una parte, niega todo valor histórico a nuestro Evangelio, mientras que por otro lado considera que el orden de los hechos es más fiable en Juan que en los Sinópticos⁶⁰. Omitimos otros autores que van repitiendo casi lo mismo, retrasando siempre la redacción del IV Evangelio a la segunda mitad del s. II.

Ya en el s. XX, Loisy vuelve a abordar la cuestión. Hace una historia de las opiniones referentes al tema. Concluye que no importa saber quién sea el autor, lo que interesa es el contenido del libro, siendo accesorio lo demás⁶¹. De todas formas, estima que se trata de un cristiano de la tercera generación, en la segunda mitad del s. II, que escribe no una historia sino una contemplación mística en torno al misterio de la salvación. Los personajes son meros símbolos. El mismo discípulo amado, afirma, es a la vez ficticio y real. Ficticio de cara a la historia, pues no existió. Real en cuanto

59. Cfr. G. CHASTAND, o.c., p. 21. No olvidemos que estamos hablando de unos autores del siglo pasado cuyas teorías, como luego veremos, serán repetidas de una forma o de otra, con visos de originalidad por autores modernos.

60. Cfr. RENAN, *Vie de Jésus*, 17 ed., p. XII, citado por CHASTAND, o.c., p. 26.

61. Cfr. C. CHAVIN, *Les idées de M. Loisy sur les quatrième évangile*, Paris 1906, p. 5.

que sirve de base a una interpretación figurada. En definitiva, dice, estamos ante un escrito gnóstico de índole ortodoxa frente al gnosticismo herético de los años 150 en adelante.

6. *A partir del modernismo*

Las publicaciones sobre el IV Evangelio se continuaron y se continúan, hasta el punto de constituir en sí mismas objeto de estudios, que intentan resumir y sistematizar lo que se ha dicho⁶². Después de la efervescencia del modernismo, los estudios críticos sobre el IV Evangelio tiene en R. Bultmann uno de sus principales autores. En general, podemos decir que el famoso profesor de Marburg ha venido a sacar las consecuencias de los principios que otros antes formularon. En efecto, la célebre distinción entre el Jesús de la Historia y el Cristo de la fe, ya había sido apuntada por H. S. Reimarus (1694-1768) que ya en el s. XVIII distinguía entre lo que realmente sucedió y lo que nos contaron los Apóstoles. Un siglo después, en 1892, M. Kähler oponía el Cristo que predicaron primeros discípulos al personaje Jesús, tal como realmente existió⁶³. Apoyado en estas teorías y repitiendo en cierto modo lo que defendía Loisy, Bultmann sostiene que el IV Evangelio carece de todo valor histórico, y presenta un Cristo mitificado, según las corrientes gnósticas, dentro de las cuales se origina el texto evangélico⁶⁴.

62. Cfr. P. H. MENOUD, *L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes*, Neuchâtel-Paris 1947; J. H. SACAMMON, *Studies in the Fourth Gospel*, «Anglican Theological Review», 29 (1947)103-117; J. BEHM, *Der gegenwärtige Stand der Erforschung des Johannes-Evangeliums*, 73 «Theologische Literaturzeitung», (1948) 21-30; P. BEECKMANN, *L'Évangile selon Saint Jean d'après les meilleurs auteurs catholiques*, Brujas 1951; W. F. HOWARD-C. K. BARRETT, *The Fourth Gospel in recent criticism and Interpretation*, Londres 1955; P. H. MENOUD, *L'évangile de Jean. Etudes et Problèmes*, Brujas 1958. X. Leon-Dufour, *Bulletin d'exégèse du Nouveau Testament*, «Recherches de Sciences Religieuses», 73 (1985) 245-280; 75 (1987) 77-96; 77 (1989) 261-280. E. Malatesta, *St. John's Gospel 1920-1965*, Roma 1967. G. Van Belle, *Johannine bibliography 1966-1985*, Lovaina 1988. R. Rábanos Espinosa-D. Muñoz León, *Bibliografía joánica. Evangelio, Cartas y Apocalipsis*, Madrid 1990.

63. Cfr. M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesu und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig 1892.

64. Cfr. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941.

Defiende también que este escrito neotestamentario usó tres fuentes en su redacción. Una que recogía el relato de algunos milagros, la *Semeiaquelle*. Otra fuente la forman los discursos, la llamada *Offenbarungsreden*. Por último los relatos de la Pasión proceden de otra fuente. A estas tres fuentes, habría que añadir algunos datos del último redactor, que recompone el texto primigenio con un orden personal. Esto obliga, según Bultmann, a buscar el orden subyacente y hacer las trasposiciones precisas para restaurar el primer texto. De hecho él presenta su propio orden e inicia así la teoría del presunto puzle, que constituye nuestro actual evangelio, y que es preciso ordenar antes de comentarlo.

Estas teorías provocaron enseguida una reacción en contra, incluso entre sus mismos discípulos. Con respecto a sus teorías literarias, el mismo año en que aparece la obra de Bultmann, E. Schweitzer publica un artículo en el que demuestra como las características del IV Evangelio están presentes en todo el texto evangélico, impidiendo una diversificación de fuentes en su composición. A la misma conclusión había llegado años antes, Göttingen 1939, como lo demuestra ampliamente en su libro *Ego eimi. Die religiongeschichtliche und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums*. Entre los católicos, también E. Ruckstuhls demuestra con muchos datos la inconsistencia de la teoría bultmaniana de las tres fuentes de nuestro Evangelio⁶⁵.

La uniformidad del texto joanneo es tal, que no permite una calificación al estilo de Wellhausen con el Pentateuco. Tan uniforme es dicho texto, viene a decir P. Parker, que si hubiera fuentes en el IV Evangelio, habría que decir que el mismo San Juan las redactó⁶⁶. E. Hirsch, por su parte, se muestra excéptico ante las teorías de esas tres fuentes y aporta su propia hipótesis acerca de la composición del IV Evangelio⁶⁷. Tampoco J. Schneider admite

65. Cfr. E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangelium. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen*, Freiburg 1951.

66. Cfr. P. PARKER, «Journal of Biblical Literature», 75(1956)304.

67. Cfr. *Stilkritik und Literaranalyse im vierten Evangelium*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 43(1950-51)128-143.

como válido el análisis de Bultmann sobre los c.6, 7 y 10, cuya unidad queda maltrecha después de los arreglos a que se somete⁶⁸. B. Noack también ha estudiado el tema y llega a la conclusión de que está lejos de demostrarse la existencia de esas fuentes. Es más probable, opina él, que el IV Evangelio se apoye en tradiciones orales y no en fuentes escritas, cristianas o no⁶⁹.

En el campo de las publicaciones en inglés, los exégetas son poco favorables de la distinción de fuentes en el Evangelio, resistiéndose a los desplazamientos de perícopas o capítulos. Así podemos citar a F. R. Hoare y T. Cottam⁷⁰, aunque hayan tenido poco eco. C. H. Dodd declara expresamente que el deber del exégeta es aplicarse a comprender el Evangelio tal como es. Aunque se pueda entrever, aquí o allá, el hilo conductor del texto, es preferible aceptar la ignorancia de un posible orden primitivo, y no querer reconstruirlo arbitrariamente. El célebre profesor de Cambridge se resiste incluso a trasponer el orden los c. 5 y 6⁷¹. Tampoco C. K. Barret estima precisa esa recomposición del texto, cuyo plan es más teológico que geográfico o histórico⁷². En el mismo sentido se pronuncia R. H. Lightfoot en su comentario⁷³. Por su parte, O. Cullmann considera que las tentativas de reconstrucción del texto joanneo, sobre todo cuando se recurre al ritmo y a las estrofas, tienen un resultado en el que abundan los elementos subjetivos e hipotéticos⁷⁴. En el balance que presenta A. M. Hunter sobre esta

68. Cfr. *Zur Komposition von Joh. 10*, «Coniectanea Neotestamentica», 11(1947)220-225. *Zur frage der Komposition von Joh. 6,27-58*, en *In memoriam Ernst Lohmeyer*, Stuttgart 1951, p. 132-142. Se puede ver más bibliografía en defensa de la unidad del texto joanneo en P. H. MENOUD, *L'Évangile de Jean. Etudes et Problèmes*, Brujas 1958, p. 15.

69. Cfr. B. NOACK, *Zur johannischen Tradition. Beiträge zur Kritik an der literarkritischen Analyse des vierten Evangeliums*, Kobenhavn 1954.

70. Cfr. F. R. HOARE, *The Original Order and Chapters of St. John's Gospel*, Londres 1944; *The Gospel According to St. John Arranged in Its Conjectural Original Order and Translated from the Greek into Current English*, Londres 1949. T. COTTAM, *The Fourth Gospel Re-arranged*, Londres 1952.

71. Cfr. C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, p. 290.

72. Cfr. *The Gospel according to St. John*, Londres 1955, p. 14.18-20.

73. Cfr. *St. John's Gospel*, Oxford 1956.

74. Cfr. O. CULLMANN, *Le milieu johannique*, París 1976, p. 46.

cuestión viene a concluir que recomponer el texto es una tarea más bien ardua y que la mayor parte de los exégetas renuncian a dicha recomposición⁷⁵.

7. *Acerca del origen del IV Evangelio*

Según Bultmann, el desconocido autor de este Evangelio pertenece a un círculo oriental gnóstico, en el que dominan las ideas contenidas en las Odas de Salomón y en la literatura mandea y maniquea. Es en términos gnósticos como se expresa el autor en su visión cósmica, usando términos antitéticos como luz-tinieblas, verdad-mentira, vida-muerte. Jesús aparece como el Revelador enviado del Padre y por el que el mundo de lo alto, el mundo de la verdad, de la luz y de la vida, irrumpe en el mundo de aquí abajo, a fin de traerle la salvación por medio de la revelación⁷⁶. También el estilo de los discursos tienen un marcado influjo de tipo gnóstico.

O.Cullmann reconoce la validez de algunas de esas observaciones, pero piensa que resultan con frecuencia muy problemáticas y que la verificación de esos detalles conducen a resultados contradictorios⁷⁷. Contra esa supuesta influencia gnóstica y contra el pretendido helenismo del texto joanneo, ya en 1902 A. Schlatter encontraba una relación de nuestro Evangelio con el Midrasch, detectando numerosos hebraismos que sugieren el origen palestino del autor del IV Evangelio⁷⁸. Por su parte, C. F. Burney realiza un análisis filológico detallado y defiende que el texto actual sería una traducción de un original arameo⁷⁹. En el mismo sentido se pro-

75. Cfr. A. M. HUNTER, *Saint Jean, témoin du Jésus de l'Histoire*, Paris 1970, p. 10.

76. Cfr. P. H. MENOUD, *Les études johanniques de Bultmann a Barrett*, en Varios, *L'évangile de Jean. Etudes et Problèmes*, Brujas 1958, p. 20.

77. Cfr. O.CULLMANN, *Le milieu johannique*, Paris 1976, p. 43.

78. Cfr. A. SCHLATTER, *Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten*, Gütersloh 1902.

79. Cfr. C. F. BURNEY, *The aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922.

nuncian C. C. Torrey⁸⁰, J. de Zwaan⁸¹ y M. Black⁸². Más tarde, K. Beyer ha llegado a resultados similares, en un estudio sobre las semejanzas del texto evangélico con los escritos de Qumran⁸³. Quizá es demasiado decir que el IV Evangelio sea una traducción del arameo, ya que los arameismos se pueden explicar a menudo por el uso del griego común, la *koiné*, o del griego de los LXX, muy próximos al hebreo. Sin embargo, es indudable que esos datos prueban que el autor es de origen hebreo⁸⁴.

Aparte de las cuestiones referentes al lenguaje y el estilo, tampoco es admisible esa influencia ideológica que Bultmann atribuye al gnosticismo sobre el Evangelio de S. Juan. Así lo demuestra ampliamente C. H. Dodd al indagar sobre el subsuelo doctrinal del texto joanneo. Rechaza la influencia del mandeismo, cuyos escritos son más bien tardíos. Minimiza también la influencia del gnosticismo, considerando que ni el dualismo de Juan, ni la figura del Salvador o la noción de la salvación son propiamente gnósticas⁸⁵. Según Dodd el IV Evangelio depende más bien del judaísmo rabínico, de Filón y de los escritos del hermetismo, al lado de las tradiciones cristianas. F. M. Braun está de acuerdo con la originalidad de S. Juan respecto al gnosticismo, y no admite como definitiva la dependencia del hermetismo. Hay ciertas expresiones similares, pero eso se puede explicar por el afán apostólico de nuestro autor, que se dirige al entorno de su época en un lenguaje asequible, aun cuando la doctrina que les predica sea totalmente nueva⁸⁶.

Tampoco C. K. Barret reconoce el gnosticismo como cuna del IV Evangelio, acercándose más a Dodd, aunque admitiendo una clara presencia del Antiguo Testamento, así como de la literatura

80. Cfr. *The aramic origine of the Gospel of John*. «The Harvard Theological Review», (1923)305ss.

81. Cfr. *John wrote in Aramaic*, «Journal of Biblical Literature», (1938) p. 155ss.

82. Cfr. *An Aramaic Approach to the Gospel and Acts*, Oxford 1954.

83. Cfr. K. Beyer, *Semitische Syntax im Neuen Testament I*, Gotinga 1962, p. 17s.

84. Cfr. O.CULLMANN, *Le milieu johannique*, París 1976, p. 45.

85. Cfr. *The interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, en su primera parte.

86. Cfr. *Hermetisme et Johannisme*, «Revue Tomiste», (1955) 22-42; 259-299.

apocalíptica y las enseñanzas rabínicas⁸⁷. Strathmann piensa que las corrientes del helenismo y del gnosticismo tienen una presencia mínima en el IV Evangelio, cuyo autor se ha limitado a usar sus imágenes y medios de expresión, pero nada más⁸⁸. M. E. Boismard tampoco admite el gnosticismo que Bultmann ve en el texto, inclinándose sobre todo por el Antiguo Testamento como fuente principal⁸⁹. Por último nos referimos al comentario, casi enciclopédico, de R. Schnackenburg⁹⁰ donde de forma continua se van haciendo referencias a la tesis de Bultmann, aportando los datos que contradicen sus conclusiones⁹¹.

Como vemos las tesis de Bultmann han sido criticadas y rebatidas una y otra vez. Se considera de ordinario su postura como inconsistente, extremosa y desafortunada. Sin embargo, ha influido e influye en los estudios posteriores. En muchos casos para subrayar sus defectos, en otros para justificarla de alguna forma. En general, su teoría sobre una necesaria recomposición del texto actual a la hora de hacer exégesis, sigue presente explícita o implícitamente en muchos de los exégetas actuales, que se empeñan en hacer una exégesis diacrónica, cuyos presupuestos de crítica textual son tan áridos de realizar, que muchos esfuerzos se malgastan en averiguar esos presuntos, quizá incluso probables, pero nunca seguros, estratos redaccionales, sin llegar a tocar apenas el contenido teológico del texto inspirado.

8. Ensayos sobre la composición del IV Evangelio

Los ensayos sobre la forma en que fue redactado el texto joanneo son, como hemos dicho, variados y numerosos. Nos fijare

87. Cfr. *The Gospel According to St. John*, Londres 1955, p. 22-23.

88. Cfr. *Das Evangelium nach Johannes*, Gotinga 1951, p. 10-14.

89. Cfr. *Le prologue de saint Jean*, París 1953, p. 109s.; *Du baptême à Cana*, París 1956, p. 39.

90. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, t. I-IV, Barcelona 1980 y 1987.

91. Cfr. A. GARCÍA-MORENO, *Cuestiones sobre los escritos de San Juan*, «Theologica», 18(1984)3-20. En este artículo se hace una amplia recensión a los tres primeros tomos del comentario de Schnackenburg, antes citado. El tomo IV también lo hemos recensionado en «Scripta Theologica», 21(1989)306-310.

mos en algunos de ellos, pues de un modo o de otro son aportaciones al estudio de la historicidad y autenticidad que venimos desarrollando. Nos remontamos a un antiguo trabajo de P. Benoit, en el que defendía que las narraciones y discursos de S. Juan no son dos piezas distintas, artificialmente hilvanadas, sino los dos extremos de una larga evolución. Al principio el apóstol S. Juan redactaba muy pronto sus recuerdos, en unos relatos con precisiones bien comprobadas y tan documentadas que nos sorprenden. Después, en su predicación posterior, en Efeso particularmente, volvía sobre el primer bosquejo y, poco a poco, redactaba el texto que ahora tenemos. Puede ser, dice Benoit, que esa redacción última la ejecutara alguno de sus discípulos, bajo la dirección del Apóstol⁹².

También C. H. Pernot defiende que hubo dos redacciones del IV Evangelio, cuyos relatos originales son anteriores al año 70, derivados de unas fuentes anteriores a las de los Sinópticos y procedentes del mismo San Juan⁹³. Según F. M. Braun hay que tener presente que las obras en la antigüedad no aparecían de un golpe, sino que se iban escribiendo poco a poco, en diversas unidades literarias, que ampliaban un tema anterior o introducían otro nuevo. Al final, bien por imposibilidad física, bien por la mentalidad oriental que no da importancia a los detalles redaccionales, el escrito resultante aparecía poco perfilado, sobre todo para nuestra mentalidad actual. Sin embargo, esos defectos de redacción no disminuyen en absoluto su valor fundamental, sobre todo en lo concerniente al contenido teológico, e incluso al histórico⁹⁴. Tampoco está plenamente justificado el hacer un arreglo de la versión que nos ha llegado, y que es la que hay que explicar⁹⁵.

R. Schnackenburg presenta, a su vez, un «bosquejo de la génesis del EvJn»⁹⁶. No admite diferentes estratos autónomos que

92. Cfr. «Revue Biblique», 48(1939)458.

93. Cfr. *Les quatre évangiles nouvellement traduits et annotés*, París 1943, p. 87.

94. Cfr. F. M. BRAUN, *Jean le Theologian*, París 1959, t. I, pp. 394ss.

95. Cfr. D. MUÑOZ LEÓN, *Las fuentes y estadios de composición del cuarto Evangelio según Boismard-Lamouille*, «Estudios Bíblicos», 38-39(1979-81)60.

96. Cfr. *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t. I, p. 102-104.

luego fueran recopilados por uno o más autores. Substancialmente es obra del evangelista, que por su parte se apoyó en diversas tradiciones, sin poder dar el toque definitivo. Por tanto, tendríamos una primera fase relacionada con el discípulo amado. Otro discípulo posterior, en el que Shnackenburg ve al evangelista, realizaría la etapa más importante de la redacción, introduciendo sobre todo los discursos. Finalmente tendríamos un último editor, perteneciente al círculo joanneo, que altera en cierto modo el orden inicial y añade algunos pasajes, como serían los cc. 15-17 y el 21⁹⁷.

La teoría de Boismard es más compleja⁹⁸, pues opina que se dieron cuatro fases en la redacción de nuestro Evangelio, autónomas entre sí, hasta el punto de constituir en sí mismas unos estratos redaccionales con un sentido teológico propio. Aventura incluso una datación e historia para las diversas fases redaccionales. La primera es llamada el Documento C, o Juan I, elaborada hacia el año 50. La segunda existiría entre los años 60-65 y la denomina Juan II-A. La Juan II-B es del año 95 aproximadamente. Por último la fase Juan II es de principios del s. II. El documento más antiguo presentaba ya un evangelio completo, parecido a los Sinópticos y redactado en Palestina por el Discípulo amado, que puede ser San Juan, o también Lázaro, o un discípulo desconocido. Sobre este texto primitivo otro autor, quizá Juan el Presbítero, trabaja en dos etapas sucesivas, primero en Palestina y luego en Efeso. A esta parte corresponden los c. 3, 5, 10 y algunos elementos de los 14-16. En una nueva situación, relacionada con la oposición judeo-cristiana, el mismo autor reedita su evangelio, influenciado esta vez por los Sinópticos, por S. Pablo y por Qumran. Modifica, sigue elucubrando Boismard, el orden de su primera redacción y le da el que ahora tenemos. Los materiales tomados por Juan II-A y los que se añaden se reagrupan en torno a las grandes fiestas judías. La oposición a los «judíos» es más clara, la cristología más desarrollada y se introduce la perspectiva sacramental. Por último un autor, per-

97. Cfr. M. GOURGUES, *Pour que vous croyiez: Pistes d'explorations de l'Évangile de Jean*, París 1982, p. 275-276.

98. Cfr. M. E. BOISMARD-A. LAMOUILLE, *Synopse des quatre évangiles en français. 3. L'évangile de Jean*, París, 1977.

teneciente a la «escuela joannea», da al Evangelio su forma definitiva. Este autor desconocido, que trabaja también en Efeso, fusiona las dos redacciones anteriores y añade algunas glosas más o menos importantes. Cristiano de origen judío, se esfuerza por atenuar las tendencias antijudaicas de su antecesor.

Hay que reconocer el enorme trabajo que ha supuesto la elaboración de la teoría de Boismard. Todas sus afirmaciones van respaldadas por el estudio de numerosos pasajes, que analiza con meticulosidad. Sin embargo, nos atreveríamos a decir «qui nimis probat, nihil probat». De hecho su hipótesis ha sido ampliamente revisada por diferentes autores que, después de también meticulosos estudios, concluyen la no viabilidad de esta teoría. El estudio más amplio es el de F. Neiryck que le dedica todo un libro⁹⁹ («de unas cuatrocientas páginas», le oímos decir, casi divertido, al propio Boismard en una clase de L'Ecole biblique de Jerusalem). También R. E. Brown le hace una rigurosa recensión¹⁰⁰, así como una crítica disconforme en su libro sobre las comunidades joanneas¹⁰¹. A. Pronzato estudia, junto con otras teorías, la hipótesis de Boismard, mostrando su desconfianza ante el resultado obtenido. Termina diciendo que las teorías de los estudiosos, sobre la posible elaboración del IV Evangelio, embarullan en lugar de aclarar¹⁰². En el campo español ya citamos el amplio y riguroso trabajo que le dedica Muñoz León¹⁰³. En sus conclusiones dice que «el examen de las características joánicas comunes a Juan II y al Documento C de una parte y a Juan I de otra, confirman la sustancial unidad del Cuarto Evangelio... los diversos materiales han sido magistralmente fundidos en el Cuarto Evangelio para formar un conjunto unitario de vocabulario y estilo»¹⁰⁴.

99. Cfr. *Jean et les Synoptiques. Examen critique de l'exégèse de M. E. Boismard*, Lovaina 1979.

100. Cfr. «Catholic Biblical Quarterly», 40(1978)624-628.

101. Cfr. *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979, p. 178s.

102. Cfr. A. PRONZATO, *Un Vangelo per cercare. Giovanni*, Torino 1986, p. 76-77.

103. Cfr. *Las fuentes y estadios de composición del cuarto Evangelio según Boismard*, «Estudios Bíblicos», 38-39(1979-81)57-96.

104. Cfr. o.c., p. 96.

9. Otras hipótesis sobre la composición

A título de curiosidad, además de la utilidad de su conocimiento, veamos otras aproximaciones teóricas sobre el modo como pudo originarse nuestro texto evangélico. Ni que decir tiene que siempre se trata de conjeturas, más o menos verosímiles, que nunca podrán ser aceptadas sin alguna reserva. Decir lo contrario es dejarse llevar por un claro subjetivismo, pues resulta imposible de probar de modo convincente cómo, cuándo y quién hizo esas diferentes redacciones, si realmente las hubo. Que tampoco esto nos parece del todo evidente. En definitiva, lo más que podemos tener respecto del tema es una certeza meramente moral. Y, en general, las explicaciones aportadas no son más aceptables que las derivadas de los testimonios de los Padres, en especial de S. Ireneo.

A. Feuillet opina que es posible que el evangelista, después de haber predicado primero su Evangelio, o de haberlo compuesto por fragmentos, reunidos a continuación, no haya podido dar una última revisión a su libro, a fin de limar las posibles aristas del texto¹⁰⁵. M. Láconi afirma que le desagrada que un autor de la altura de Bultmann, diera unas soluciones tan dudosas y arbitrarias, al hablar de la composición del Evangelio. Quizá haya sido bueno, continúa diciendo, pues provocó una tal reacción de protesta que señala el inicio de su ocaso. No atinó Láconi en su apreciación sobre el futuro de algunas de las tesis bultmanianas, pues en parte siguen influyendo en no pocos exégetas que, como hemos dicho, siguen buscando presuntas fuentes e intentando un orden diverso al que el texto recibido tiene, como presupuesto necesario para explicarlo. Este profesor italiano de la Universidad dominicana de Roma, propone una redacción sucesiva del IV Evangelio. Habla de cinco etapas, que no determina con claridad. En efecto, habla primero de una catequesis primitiva continuada por una predicación evangélica. Luego tenemos una meditación personal que da paso a unos primeros núcleos redactados, base de una posterior labor literaria. Por fin tendríamos una redacción final, ya muerto San Juan¹⁰⁶.

105. Cfr. *Introduction a la Bible*, Tournai 1963, t. II, p. 642.

106. Cfr. M. LÁCONI, *La critica letteraria applicata al Quarto Vangelo*, «Angelicum», 40(1963)277-312.

En el campo inglés J. A. T. Robinson, obispo de Woolwich y conocido más bien por sus discutidas teorías teológicas, se adentra también en el terreno de los estudios joanneos y presenta lo que se ha dado en llamar un «new look» de San Juan. En una especie de ensayo, ofrece una nueva visión acerca de la composición del Evangelio de S. Juan. Se enfrenta con las posturas radicales de la crítica racionalista, así como con otras que podríamos llamar clásicas. En primer lugar defiende que Juan es testimonio de una tradición independiente y primitiva, tan válida para la historia de Jesús como la de los Sinópticos, y en ocasiones más precisa que los otros tres evangelistas. Por otra parte, el trasfondo del texto joanneo hay que buscarlo en el Sur de Palestina y entre los años que van de la crucifixión de Jesús hasta la destrucción del Templo, del 30 al 70. No acepta que la madurez del pensamiento teológico del texto joanneo exija una fecha tardía de composición. Por tanto, defiende una datación más antigua de la que se venía diciendo y, desde luego, es inadmisibile hablar de la época gnóstica¹⁰⁷.

El conocido exégeta norteamericano R. W. Brown habla de cinco etapas redaccionales. Con respecto a la teoría de Boismard reconoce que, aunque no encuentre muchos seguidores, tiene el mérito de hablar de tres redactores, indicando con ello la complejidad del tema¹⁰⁸. Por su parte propone cinco etapas, tratando como Schnackenburg y el mismo Boismard, de establecer la conexión entre la tradición primera de origen apostólico y los desarrollos sucesivos, en armonía con el texto inicial¹⁰⁹. En un primer momento está el Apóstol S. Juan como fuente primordial. Unos decenios más tarde la predicación del Discípulo amado fue recogida y profundizada por un grupo de discípulos de la «escuela joánica». Antes de ser escrita esta tradición fue desarrollada por medio de la enseñanza y de la predicación oral. El cabeza de ese grupo, sigue imaginando Brown, selecciona y ordena aquel material, presentando una prime-

107. Cfr. J. A. T. ROBINSON, *The New Look on the Fourth Gospel*, en *Studia evangelica*, Berlín 1959, p. 338-350.

108. Cfr. *The community of the Beloved Disciple*, New York 1979, p. 179.

109. Cfr. *The Gospel of St. John and the Johannine Epistles*, Collegeville 1965, p. XXIV-XXXIX y XCVIII-CII.

ra redacción de nuestro Evangelio. Más tarde su comunidad se encontró en una situación nueva, sobre todo frente a la hostilidad de los judíos. Entonces el evangelista presenta una segunda redacción, añadiendo algunos detalles como el relativo a la expulsión del ciego curado de la Sinagoga en 9,22-23. Esa nueva edición subraya la incredulidad de los judíos y presenta una cierta polémica con los discípulos del Bautista. Por último, otro discípulo, perteneciente a la misma escuela y cercano al evangelista, reúne todos los datos que las etapas anteriores habían relegado, las incluye y añade algo a veces. Así se explican los pasajes repetidos, las incoherencias y aporías del texto actual.

Otros autores del área inglesa, que han intentado delimitar las supuestas fuentes del IV Evangelio, son R. T. Fortna y U. Von Wahlde¹¹⁰. Ambos tratan, ante todo, de los relatos sobre los milagros del Señor, los llamados signos por S. Juan. Los criterios de selección son, sin embargo, diversos. Más restringidos los de Fortna que se fija especialmente en las *aporías*. Von Wahlde, en cambio, atiende a otros factores literarios. Ambos recurren a las trasposiciones del texto y elaboran un orden presunto subyacente. Apenas si coinciden a la hora de establecer ese supuesto texto inicial. Son trasposiciones llamativas y con frecuencia atrevidas¹¹¹. Por otra parte, hay disecciones poco sólidas por falta de una argumentación convincente. Pero, sobre todo, van en contra del concepto de los signos o milagros, propios de S. Juan, cuya parte paréntica o discursiva está estrechamente unida con la parte narrativa, que estos autores quieren deslindar. El estilo de Juan es en este punto tan sencillo y fluído que difícilmente permite cortes o traslaciones.

110. Cfr. R. T. FORTNA, *The Gospel of Signs. A Reconstruction of the narrative Source underlying the Fourth Gospel*, Cambridge 1970; *The Fourth Gospel and its predecessor: from narrative source to present Gospel*, Edinburgh 1989. U. VON WAHLDE, *Literary structure and theological argument in three discourses with the jews in the Fourth Gospel*, «Journal of Biblical Literature», 103(1984)575-584; *The earliest version of John's Gospel. Recovering the gospel of the Signs*, Wilmington 1989.

111. Cfr. E. COTHENET y otros, *Escritos de Juan y Carta a los Hebreos*, Madrid 1985, 51.

10. *Presencia de S. Juan en los orígenes* ...

Como vemos, casi todas las teorías sobre la composición de nuestro Evangelio ven en su origen la figura del Discípulo amado, al que se suele identificar con San Juan Apóstol, hijo de Zebedeo y hermano de Santiago el Mayor. Desde luego, como defiende P. H. Menoud siguiendo a W. Baur, un sólo hombre ha escrito el libro, no de un golpe, sino de forma progresiva¹¹². Schnackenbeurg sostiene la misma tesis de que el IV Evangelio se debe esencialmente a un solo hombre, aunque éste haya podido reelaborar distintas fuentes y tradiciones orales, o haya perseguido distintos propósitos y su obra resulte, en cierto modo, inacabada¹¹³. En este sentido se pronuncia también M. Quesnel, opinando que después de una elaboración progresiva del texto, debida al Apóstol, un redactor final le da la forma actual¹¹⁴. Leon-Dufour, por su parte, piensa también que en una primera etapa está presente Juan el Apóstol. En un segundo periodo están los discípulos de la escuela joánica que predicán lo que han oído a su Maestro, el Discípulo amado. A continuación todo aquello se pone por escrito por un discípulo anónimo, que podemos llamar el Evangelista. Finalmente, en una tercera etapa redaccional, el texto recibe la forma que ahora tiene¹¹⁵.

Seguimos pensando que en todas estas elucubraciones hay un margen demasiado ancho para la conjetura. En ocasiones, resulta más difícil, repetimos, aceptar sin reservas esas explicaciones que seguir la postura que podríamos llamar, sin rubor, tradicional y clásica. De todas formas, la teoría tradicional puede y debe ser revisada, pues hay una serie de datos nuevos que son válidos para ampliar los conocimientos acerca de cómo se originaron los escritos neotestamentarios, y en concreto nuestro Evangelio.

Aunque el problema de cómo fue compuesto no está del todo resuelto, consideramos como indiscutible que en la base de toda la

112. Cfr. P. H. MENOUD, *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes*, Neuchâtel 1947, p. 6.

113. Cfr. *El evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t. 2, p. 538.

114. Cfr. M. QUESNEL, *L'histoire des Evangiles*, París 1987, p. 74.

115. Cfr. X. LEON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean*, París 1988, p. 12.

historia está un testigo ocular¹¹⁶ que, mientras no se demuestre lo contrario, estimamos que se trata de San Juan¹¹⁷. Es cierto que hay quien no acepta esta suposición y estima que el Discípulo amado es una mera ficción, una personificación de un profetismo ambulante perteneciente al círculo joanneo¹¹⁸. En cambio, F. Mussner aunque acepta que ese personaje sea un símbolo, rechaza que no sea un personaje real. Es más, sostiene que la peculiaridad de independencia y autonomía del IV Evangelio procede, precisamente, de la relación singular que su autor tenía con el Maestro. Su proximidad afectiva, demostrada en la Cena, le situaba en una posición ventajosa a la hora de comprender e interpretar las palabras de Cristo¹¹⁹.

Es verdad que en ocasiones se tiene la impresión de escuchar los sentimientos personales de cada uno de los autores que vamos viendo, incluso la influencia del talante de cada uno. Pero también es cierto que hay diferencia notoria entre unos y otros. Así nos parece de lo más fantástico lo que sugería R. Eisler cuando afirmaba que el autor es un tal Juan-Teófilo, el joven que, envuelto en una sábana, seguía a los que apresaron a Jesús en Getsemaní¹²⁰. Este era el niño, sigue diciendo R. Eisler, que el Señor abrazó en cierta ocasión¹²¹ y que más tarde sería Sumo Sacerdote¹²² y el destinatario del Evangelio de S. Lucas, así como del libro de los Hechos de los Apóstoles, el óptimo Teófilo. Este importante personaje, imagina aún nuestro autor, recibió las memorias de Lázaro, el Discípulo amado de Cristo, que le facilitó Marción, que fue también su amanuense y, al escribir lo que Teófilo le decía, aprovechó para insertar algunos puntos de su propia doctrina.

116. Cfr. Jn 19,35; 21,24.

117. Cfr. G. ZEVINI, *Commenti spirituali del Nuovo Testamento. Vangelo secondo Giovanni*, Roma 1984, p. 11.

118. Cfr. A. KRAGERUD, *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium*, Oslo 1959, p. 114.129.

119. Cfr. F. MUSSNER, *Il Vangelo di Giovanni e il problema del Gesù storico*, Brescia 1968, p. 56-57.

120. Cfr. Mc 14,51. R. EISLER, *Das Rätsel des Johannes Evangelium*. Gottinga 1936. Ver también *The enigma of the Fourth Gospel*, Londres 1938.

121. Cfr. Mc 9,36.

122. Cfr. Act 4,6.

11. *Sobre el modo de escribir en la antigüedad*

Como vemos la fantasía puede llevarnos a divagaciones de lo más extrañas. Este autor, R. Eisler, no salva ni siquiera la presencia del Apóstol S. Juan en los inicios del Evangelio, dato que aceptan prácticamente todos hoy¹²³. Otro dato que nos parece fundamental, a la hora de hablar de la autenticidad, es el modo de escribir que se tenía en la antigüedad, que no siempre coincide con el nuestro. En primer lugar, es preciso tener en cuenta que un autor no solía escribir él directamente su obra, sino a través de un amanuense cuya participación era más amplia que la que hoy pudiera tener un mero secretario. Es un dato que nos dan las mismas epístolas neotestamentarias¹²⁴. Podía, además, escribir su obra por partes. Sobre todo cuando se trataba de los hechos y los dichos de Jesús que, lógicamente, antes de ser escritos fueron predicados oralmente. Podemos pensar que esas predicaciones tendrían detrás unos esquemas, más o menos desarrollados, que luego servirían de fuentes para los evangelistas, formando unidades presinópticas, o prejoanneas, con cierta autonomía en sí mismas. En el caso del IV Evangelio da la impresión, habida cuenta de su singularidad, armonía estilística y uniformidad de vocabulario, que es un mismo autor el que elabora el conjunto.

Dentro del modo como se escribía en la antigüedad, podemos considerar el tema de la participación de las llamadas comunidades joanneas en la redacción del texto evangélico. Este asunto de la participación de esas comunidades primitivas cristianas, ya se defendía por los antiguos racionalistas, empeñados en ver en el Jesús de los Evangelios un personaje mitificado por la fe y el entusiasmo de aquellas comunidades de los principios. Esas comunidades, inmersas en sus propios problemas, inventaban palabras que el Señor habría dicho al respecto y que justifican la vida práctica de esas comunidades¹²⁵.

123. Cfr. J. SCHMITT, *Cronique d'écèse et de theologie biblique. Le quatrieme évangile*, «Revue de Sciences Religieuses», 23(1949)88.

124. Cfr. Rom 16,22; 1 Cor 16,21; Gal 6,11; Col 4,18; 2 Thes 3,17; Philm 19; 1 Pet 5,12.

125. Cfr. C. TRESMONTANT, *Le Christ hebreu. La langue et l'âge des Evangiles*, París 1983, p. 10.

No vamos a repetir los argumentos en contra de esas teorías, pues las consideramos hoy trasnochadas, y repetidamente rebatidas con serios argumentos. Sin embargo, en el campo joanneo se sigue hablando del tema, aunque con matices y salvando, generalmente, la historicidad sustancial de los hechos narrados. En efecto, autores como Boismard y Brown hablan con frecuencia de las comunidades que están detrás de los escritos joanneos. Y así sucesivamente, unos más atrevidos, otros más parcos, pero muchos convencidos de que fueron esas comunidades joanneas quienes redactaron el IV Evangelio, cada una según su propia problemática e interés.

En primer lugar hay que decir que una comunidad no escribe nada. Sólo en el caso de la versión de los LXX se podría decir que, milagrosamente, un colectivo de autores la realizó, todos a una y cada uno por su lado, según cuenta la leyenda de Aristeo. Ya sabemos el valor que tiene semejante «historia». Por tanto, no es exacto hablar de una comunidad como autor de un determinado libro, o de parte de él. En todo caso, y eso es lo que obviamente se quiere decir, un determinado componente de esa comunidad se hace eco de lo que ella piensa y lo pone por escrito. La razón fundamental que se suele dar es que los temas y centros de interés son distintos en determinados bloques del texto, que por ello permiten hablar de unas comunidades judías, otras samaritanas y otras de cristianos procedentes del paganismo. Es una teoría bien fundamentada con diversos textos, aportados en profusión. Sin embargo, no hay forma de que los estudiosos se pongan de acuerdo en saber cuáles fueron esas comunidades y, sobre todo, cuales son los pasajes pertenecientes a unas a otras. En realidad, como defendía recientemente C. J. Bjerkelund, la estructura unitaria del IV Evangelio reclama un solo autor, (yo añadiría que a lo más otro y muy cercano a él), que coordina los datos y los interpreta¹²⁶.

Es admisible pensar que el Evangelista haya compuesto su obra por fragmentos, según las necesidades de su predicación. De ahí, defiende J. Schmitt¹²⁷, las diferencias de estilo y el tono di-

126. Cfr. C. J. BJERKELUND, *Tauta egeneto*, Tubinga 1987.

127. Cfr. *Cronique d'exègese et de théologie biblique. Le quatrieme évangile*, «Revue de Sciences Religieuses», 23(1949)88.

verso de los discursos o los relatos. Por su parte, M. Quesnel, considera que cada evangelista no dice las mismas cosas. Ellos hablan primero para las comunidades que le escuchan en cada ocasión. En función de esa comunidad concreta, él selecciona, organiza y presenta los acontecimientos y las palabras que Jesús pronunció¹²⁸. También B. Corsani sostiene que el evangelista se refiere de continuo a una comunidad concreta de su tiempo. El IV Evangelio, continúa Corsani, aparece profundamente interesado en las situaciones de los creyentes de sus comunidades a los que, en diversos momentos, él se dirige¹²⁹. Más recientemente P. Grelot, al estudiar las palabras de Jesús, considera imprescindible relacionar esas palabras con el auditorio al que van dirigidas y percibir la primera resonancia que aquellas palabras pudieron tener. Ahí tenemos el primer entorno vital en el que esas palabras tuvieron una función precisa que determinaba no sólo su contenido, sino también la forma en que se dijeron¹³⁰.

Tanto la Instr. *Sancta Mater Ecclesia* de 21 de Abril de 1964, como la Const. dogm. *Dei Verbum*, se refieren a esa presencia de las comunidades en los escritos evangélicos. En efecto, el primer documento considera como los Apóstoles transmitieron el mensaje de la Salvación «teniendo presente en su predicación las necesidades de los diversos oyentes... ellos explicaron sus hechos y palabras de acuerdo con las exigencias de sus oyentes»¹³¹. Un poco después hay otra alusión a esa participación, que llamamos pasiva, de las comunidades en la composición, e incluso en la redacción, de los escritos apostólicos, al decir que los hagiógrafos «escogieron algunas cosas, otras las sintetizaron, desarrollaron algunos de los elementos atendiendo a la situación de cada una de las iglesias...»¹³². La *Dei Verbum*, en el n. 19, repite prácticamente lo dicho antes, afirmando que «los autores sagrados compusieron los cuatro Evangelios esco-

128. Cfr. M. QUESNEL, *L'histoire des Evangiles*, París 1987, p. 57.

129. Cfr. B. CORSANI, *Il IV Vangelo e la storia*, «Protestantissimo», 32(1977)198.207.

130. Cfr. P. GRELOT, *Las palabras de Jesucristo*, Barcelona 1988, p. 38.

131. Cfr. En el n. 13 de dicho documento se hace una llamada a la comparación entre Act 13,16-41 con Act 17,23-31.

132. O.c., n. 14.

giendo datos de la tradición oral o escrita, reduciéndolos a síntesis, adaptándolos a la situación de las diversas iglesias...». Por tanto, esos datos que se esgrimen en pro de una participación redaccional de diversas comunidades, se pueden perfectamente explicar por el afán apostólico y práctico de los primeros evangelizadores que, aunque proclamaran un mismo mensaje, lo hacían en cada momento y ocasión según los oyentes o destinatarios de sus sermones o sus escritos, cuya presencia quedaba así reflejada en los escritos del Nuevo Testamento.

Siguiendo con estas consideraciones sobre el modo de escribir que tenían los antiguos, también los autores sagrados, hemos de referirnos a la pseudoepigrafía que permitía presentar una obra propia bajo el nombre de otro autor, cuya categoría e importancia diera más valor a lo que se escribió, al mismo tiempo que se le rendía de esa forma una especie de homenaje¹³³. Esto permite pensar que el IV Evangelio pudo ser escrito por otro que no fuera San Juan, a pesar de que se le atribuyera a él. Esto es cierto. Sin embargo, hemos de recordar que normalmente el nombre del falso autor figura en la obra, pues si no figurara resultaría fallido el intento de darle valor al escrito bajo ese nombre. Por tanto, lo lógico es que la obra pseudoepigráfica lleve un determinado nombre como autor. Lo cual no ocurre en nuestro Evangelio donde, por el contrario, el autor se empeña en velar su personalidad.

Por otra parte, la pseudoepigrafía era una posibilidad que siempre se daba y, por tanto, al aceptarse en las iglesias la autoría de una obra como verdadera, es de suponer que antes sería estudiada la cuestión, pensando en la posible pseudoepigrafía, para no ser víctima de un fraude en cuestión tan importante. Por eso los evangelios apócrifos, o las cartas entre San Pablo y Séneca, se aceptan, pero no como auténticos y, mucho menos, como inspirados. Por otra parte, que nosotros sepamos, la Tradición no apoya el origen apostólico de dichos libros pseudoepigráficos y apócrifos. Por tanto, si después de un cierto tiempo, una obra se acepta por la Tradición como escrita por el autor al que se le atribuye, e incluso se

133. Cfr. M. QUESNEL, *L'histoire des Evangiles*, París 1987, p. 81.

le integra en el canon de los libros inspirados, debería haber razones de peso al hacer una y otra cosa. Por eso para negar la autenticidad, avalada por la Tradición, de un determinado libro canónico, y en especial de un Evangelio, hay que presentar razones muy fuertes y serias.

12. *Testimonios de la Tradición*

Con respecto al IV Evangelio, aparece citado, en cierto modo, por S. Ignacio de Antioquía, muerto hacia el año 110. Así en su carta a los cristianos de Filadelfia habla del Espíritu que no se sabe de dónde viene ni a dónde va, clara referencia a Jn 3,8. También en la epístola a los Magnesios tiene una alusión a San Juan cuando habla del Verbo, nacido del silencio, que complace en todo al que le ha enviado¹³⁴. En cuanto a los testimonios directos de la Tradición, se remontan al s. II¹³⁵. El más antiguo es el de Papías, referido por Eusebio¹³⁶. En los inicios del s. II, este obispo de Hierápolis se preocupó de oír el testimonio de los que habían conocido a los discípulos del Señor. Nombra a dos discípulos que no se sabe con certeza si son uno solo, o dos distintos. A uno le llama simplemente Juan, mientras que al otro le llama Juan el Presbítero. Eusebio los distingue, diciendo que éste último Juan es el que escribió el Apocalipsis, libro en el que se apoyaron los herejes milenaristas, y a los que Eusebio intenta desprestigiar negando la paternidad apostólica a dicho libro. En cambio, no duda en atribuir el IV Evangelio a S. Juan Apóstol. El texto de Papías se puede interpretar también en el sentido de que se trata del mismo Juan, pues en realidad el título de presbítero lo da también a los otros apóstoles¹³⁷.

134. Cfr. Jn 1,1; 7,28; 8,29.

135. Cfr. N. E. JOHNSON, *The Beloved Disciple and the Fourth Gospel*, «The Church Quarterly Review», 167(1966)285; A. M. HUNTER, *Saint Jean, témoin du Jésus de l'histoire*, París 1970, p. 141ss.

136. Cfr. *Historia ecclesiastica*, III, 39, 3s.

137. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t. I, p. 109.

Más claro e interesante es el testimonio de S. Ireneo, obispo de Lyon. En su obra *Adversus haereses*, compuesta hacia el 180, aporta el testimonio de una antigua tradición, nacida en Asia Menor, de donde él procedía y atestiguada por Polícrato de Efeso. Entre otras cosas, dice S. Ireneo que «Juan, el discípulo de Jesús, que se había recostado sobre su pecho, escribió también su Evangelio cuando residía en Efeso, en Asia»¹³⁸. Habla, además, de como los presbíteros de Asia Menor se había reunido con Juan el discípulo de Señor y testimoniaron que les había transmitido todo lo que se contenía en el Evangelio. Nombra expresamente a uno de aquellos presbíteros, Policarpo obispo de Esmmirna, muerto hacia el 156. En otro momento S. Ireneo dice que le ha oído contar como había escuchado al mismo S. Juan su testimonio ocular sobre cuanto había hecho y dicho el Señor¹³⁹.

Otro testimonio patrístico favor de la autenticidad joannea es el de Clemente de Alejandría. Habla de Juan como autor del último Evangelio y remonta su testimonio a los antiguos presbíteros¹⁴⁰. Habla también de cómo Juan regresó de Patmos después de la muerte de Domiciano y recorrió aquellas regiones, en las que instituyó obispos que gobernasen las iglesias de la zona. También es digno de nota el testimonio del fragmento muratoriano, un antiguo prólogo a los Evangelios latinos, datado en la segunda mitad del s. II. Dice expresamente que el IV Evangelio fue transmitido por S. Juan cuando aún vivía¹⁴¹. Hay otros testimonios de los siglos posteriores, pero su valor es menor pues de ordinario repiten lo que se dijo en el s. II.

13. Testimonio interno del libro

Ya hemos dicho que nuestro Evangelio, lo mismo que los Sinópticos, no da el nombre de su autor. De ordinario, se ve en este

138. *Adversus haereses*, III, 1,2.

139. Cfr. la carta a Florino que recoge Eusebio en *Historia ecclesiastica*, V, 20, 4-8.

140. Cfr. EUSEBIO, *Historia ecclesiastica*, VI, 14, 7.

141. Cfr. K. ALAND, *Synopsis quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 1964, p. 533.

silencio un detalle de la humildad y modestia de los hagiógrafos. Nos parece una explicación plausible y coherente con la santidad de aquellos primeros testigos de la fe. Hay quien no admite esa modestia en el cuarto evangelista, ya que se llama a sí mismo nada menos que el Discípulo amado¹⁴². Eso sería cierto si en algún momento dijera su nombre, pero no lo es si permanece en el anonimato hasta el final.

Sin embargo, siempre hay unas pistas en el mismo texto que nos permiten aproximarnos al nombre del que lo escribió. Esto ocurre de modo particular en el IV Evangelio. En efecto, en él se dan dos referencias sobre quien lo escribió, aunque sin dar el nombre. Así, al hablar del episodio de la lanzada en el Calvario, se dice: «El que lo vio da testimonio y su testimonio es verdadero y él sabe que dice la verdad para que también vosotros creáis»¹⁴³. Por tanto, el testimonio sobre lo ocurrido nos lo transmitió uno que lo había visto, uno que estaba en el Calvario. Los relatos sinópticos sólo refieren que unas mujeres estaban presentes allí. De los discípulos o los apóstoles no nos dicen nada. En cambio, el relato joanneo habla de que junto a la Cruz de Jesús estaba, cerca de su madre, el discípulo «a quien amaba»¹⁴⁴. Por tanto, podemos decir que él que transmite el testimonio contenido en el IV Evangelio es el Discípulo amado. El otro pasaje a que aludíamos, confirma este dato. En efecto, al final del Evangelio, se dice expresamente, refiriéndose al Discípulo amado, que «éste es el discípulo que da testimonio de estas cosas y las ha escrito, y sabemos que su testimonio es verdadero»¹⁴⁵. Este texto añade al anterior que ése discípulo, no sólo da el testimonio, sino que además lo escribe. En conclusión, el autor del IV Evangelio es el Discípulo amado.

Pero, ¿quién es ese Discípulo amado? Recordemos que algunos, entre ellos Loysi y Bultmann negaban su realidad¹⁴⁶. Tam-

142. Cfr. F. FERNÁNDEZ RAMOS, *El Nuevo Testamento*, Salamanca 1989, t. II, p. 78.

143. Jn 19,35.

144. Jn 19,26.

145. Jn 21,24.

146. Cfr. supra p. 9

bién vimos como A. Kragerud sostiene que ese personaje es una ficción que personifica el profetismo ambulante de la escuela joannea, mientras que F. Mussner defiende que es ciertamente una persona real, aunque al mismo tiempo sirva de símbolo¹⁴⁷. En el mismo sentido se pronuncia De la Potterie. Como otros personajes reales del relato joanneo representan o simbolizan un determinado grupo¹⁴⁸, así ocurre con el Discípulo amado, figura de todo discípulo fiel a Cristo y, por tanto, amado por El. Es una conclusión admitida por otros autores, entre ellos alguno protestante como Dibelius. Es también una interpretación adoptada por los últimos Pontífices¹⁴⁹.

Supuesta la realidad histórica de ese discípulo, tratemos de averiguar de quién se trata. En el relato evangélico, sin dar su nombre, se habla de él en varias ocasiones¹⁵⁰. Por otra parte, este discípulo sería el mismo que aparece, también sin su nombre, en otros momentos¹⁵¹. Esto último no afecta propiamente al problema de la identificación, aunque en el caso de que sean la misma persona, que es lo más probable, habría que explicar algunos datos referentes a él. De todos modos, parece que sería uno de los Apóstoles, pues está siempre entre ellos, sobre todo con San Pedro¹⁵². Que sea uno de los Doce parece evidente si recordamos que en la última Cena estaban sólo los Doce Apóstoles¹⁵³. Es verdad que el relato evangélico distingue en algún momento entre los discípulos y los Apóstoles¹⁵⁴. Pero en realidad sólo una vez usa el IV Evangelio el vocablo «apóstol», mientras que en las demás ocasiones se

147. Cfr. supra p. 16

148. Es el caso de Nicodemo que representa al judaísmo oficial, mientras que la Samaritana representa al judaísmo separado. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La passion de Jésus selon l'évangile de Jean*, París 1986, p. 157. En un artículo más reciente vuelve a tratar el tema acerca de la peculiar índole de ese testimonio de S. Juan (cfr. *Le témoin qui demeure: le disciple que Jésus aimait*, «Biblica», 67(1986)343-359).

149. Cfr. O.c., p. 160.

150. Cfr. Jn 13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20.

151. Cfr. Jn 1,35.40; 18,15-16; 21,2.

152. Cfr. los pasajes citados en las dos notas anteriores.

153. Cfr. Mt 26,20 y par.

154. Cfr. Jn 6,66-67. En realidad, tampoco aquí habla de apóstoles, ya que sólo nombra a los Doce.

llama a los apóstoles con el nombre de discípulos¹⁵⁵. Por tanto, el Discípulo amado es uno de los Doce.

14. *El Discípulo amado*

El Señor amaba a todos sus apóstoles y les llama amigos que no siervos¹⁵⁶. Sin embargo, entre esos doce hay tres, Pedro y los dos hijos de Zebedeo, a los que distingue de alguna forma, al permitirles sólo a ellos que le acompañen en momentos determinados¹⁵⁷. Por tanto se puede decir que uno de esos tres es el Discípulo amado. Pero no puede ser, ya que le vemos acompañado por dicho Discípulo. Podría ser Santiago el Mayor. Pero resulta difícil de admitir si tenemos en cuenta que muere hacia el año 40, por mandato de Herodes Agripa¹⁵⁸, y el IV Evangelio se escribió después de esa fecha. Por exclusión, queda sólo Juan, el otro hijo de Zebedeo¹⁵⁹.

En favor de esta identificación tenemos dos detalles más en el mismo texto evangélico. Uno que el Discípulo amado, como vemos, acompaña a Pedro, y por otros textos del Nuevo Testamento sabemos que quien solía acompañar a Pedro era Juan¹⁶⁰. El otro dato es que el IV Evangelio se refiere al Bautista siempre como de Juan, sin más, al contrario de los Sinópticos que, al nombrar dos juanes, el Precursor y el Apóstol, especifican en cada caso de quién se trata. Eso no era necesario en el IV Evangelio ya que el único Juan al que se nombra es el Bautista, mientras que el otro Juan, el Apóstol, queda en la penumbra de esa figura misteriosa, pero entrañable, del Discípulo amado, el autor del IV Evangelio.

155. Cfr. M. GUERRA GÓMEZ, *El idioma del Nuevo Testamento*, Burgos 1981, p. 161.

156. Cfr. Jn 15,15.

157. Cfr. Mc 5,37; Mt 17,1-13 y par.; Mt 26,36-46 y par.

158. Cfr. Act 12,2.

159. Cfr. G. CHASTAND, *L'apôtre Jean et le IVe Evangile*, París 1888, p. 333ss. I. DE LA POTTERIE, en Varios, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 1961, p. 588-590.

160. Cfr. Act 3,1.3.4.11; 4,13.19; 8,14.

A principios de siglo, el 29 de Mayo de 1907, la Comisión Bíblica sostenía que «el apóstol Juan, y no otro, había de ser tenido por el autor del cuarto evangelio»¹⁶¹. Con ello continuaba la antigua tradición, cuyos testimonios parten del s. II. Desde entonces han avanzado los conocimientos sobre diversos aspectos relacionados con el tema. Y es preciso tenerlo en cuenta para entender en qué sentido San Juan es autor del IV Evangelio.

En primer lugar, se puede presumir la intervención de un amanuense, que no se debe identificar con lo que hoy pudiéramos llamar un simple copista, que escribe lo que se le dicta o lo que se le entrega ya escrito. Podríamos hablar de la figura de un secretario personal, al cual se le encargan funciones de mayor responsabilidad y confianza. Así sería, por ejemplo, el redactar un documento cuyo contenido se le hubiera dado en líneas generales, para lo redactara¹⁶². Siempre queda a salvo la autoría principal en cuanto que el autor revisaría, e incluso corregiría dicho documento ya redactado. Este sistema se usaba en la antigüedad, como se sabe por los estudios sobre las formas de escribir entonces¹⁶³. En el caso de S. Pablo, parece más seguro la presencia de un amanuense de este tipo. En cambio, en el caso de S. Juan no es tan claro, aunque no se puede desechar que así fuera. Sin embargo, dicho amanuense sería siempre el mismo, pues en el texto se da una gran uniformidad de estilo y de vocabulario. Hay quien recurre a Jn 19,35 para defender la presencia de ese colaborador del Apóstol Juan, ya que allí tenemos un inciso en el que se hace referencia al testigo que vio aquello y del que se sabe que dice la verdad. Sin embargo, el hacer una referencia a uno mismo en tercera persona, es una licencia literaria posible entonces como hoy.

En el caso de que, efectivamente, se recurriera a un amanuense de esas características apuntadas, bien se pudiera pensar en quien añadió el último capítulo, después de la muerte del Discípulo amado, para aclarar lo que se decía sobre su supervivencia hasta que

161. Cfr. EB n. 180-182, 200-202 y 475.

162. Cfr. M. QUESNEL, *L'histoire des Evangiles*, París 1987, p. 95.

163. Cfr. G. SCARPAT en Varios, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 1961, p. 540-555.

el Señor volviera. Incluso se puede pensar que este último redactor añade el pasaje de la adúltera y el dato del movimiento de las aguas en la piscina probática¹⁶⁴, que falta en algunos manuscritos más antiguos. El relato de la adúltera lo recoge la Neovulgata, no así el del movimiento del agua de la piscina de Betesda.

15. *Proclamación oral previa del Evangelio*

Al igual que los Sinópticos, el Evangelio según San Juan fue primero predicado y luego escrito. Además, podríamos decir que, antes de ser proclamado, fue contemplado en la intimidad de la oración, considerado dentro de la lógica reflexión de quien intenta transmitir un mensaje, recibido de Jesucristo, el Hijo de Dios, y del que depende la salvación eterna de los hombres. La predicación, previa a la puesta por escrito, explica la unidad interna de algunos pasajes, así como la división del Evangelio en torno a las grandes fiestas judías, en las que se rememoraban y revivían los momentos en los que Dios había protegido y liberado a su Pueblo, prefiguración de la redención y salvación que en Cristo llegan a su plenitud.

También hace comprensible que los temas y los centros de interés sean diversos, reflejando la presencia de distintos auditores o destinatarios de esa predicación previa. Se pueden explicar así algunas anomalías, pues al ser unidades que tuvieron vida autónoma antes de ser integradas en el conjunto, era fácil que se pasara por alto algún detalle redaccional, que hoy puede parecer incorrecto y que entonces no tenía la menor importancia. Esas repeticiones se dan también en obras actuales, sobre todo cuando son recopilación de trabajos anteriores. Por otro lado, la contemplación de los hechos realizados por el Maestro, el recuerdo actualizado de sus palabras en el silencio de la oración, explica la profundidad de cuanto San Juan escribe, la armonía de su doctrina, la claridad luminosa con que nos llega la figura de Jesús, de un realismo y humanidad

164. Cfr. Jn 8,1-11; 5,4.

impresionantes, y al mismo tiempo de una grandeza divina. Ello explica la madurez de su pensamiento, la hondura teológica de su exposición, sin necesidad de recurrir como algunos hacen a intervenciones de varios autores. El único que le asistía a la hora de escribir era el Espíritu Santo que, como prometió Jesús en la última Cena les recordaría y les haría comprender el sentido de cuanto entonces dijo¹⁶⁵.

Muchas teorías sobre la historia de la composición de los Evangelios, son conjeturas, más o menos verosímiles, pero no una tesis definitiva, que pueda imponerse. Dentro de esa limitación, nos atrevemos a sugerir como pudo elaborarse nuestro Evangelio: La Tradición nos dice que Juan era de edad muy avanzada, cuando compone el Evangelio. Se ha dicho que la madurez de su pensamiento es coherente con ese dato, pues se requerían años para llegar a la síntesis y profundidad teológica de su doctrina¹⁶⁶. Pero, al mismo tiempo, al ser el autor ya un anciano, se daría en él una memoria nítida de los hechos ocurridos hacía tiempo, mientras que fallaría al recordar lo acaecido días antes. Esto supuesto, se explica la exactitud de los detalles de tiempo y lugar de la vida del Señor¹⁶⁷ que se repiten en el IV Evangelio. Por otro lado, se explicarían también las repeticiones o aparentes contradicciones que tiene el relato¹⁶⁸. Reconocemos que es una teoría un tanto original. Sin embargo, no tan inverosímil, ni más complicada que algunas de las que hemos expuesto.

165. Cfr. Jn 14,26; 13,13.

166. Cfr. A. VANHOYE, «Recherches de Sciences Religieuses», 48(1960)384.

167. Cfr. Jn 1,35-39; 4,6; 19,13-14; etc.

168. Decimos que son aparentes contradicciones pues así nos lo parecen. La de que Jesús bautizaba y no bautizaba, el mismo evangelista la explica (cfr. Jn 3,22 y 4,1-2). La otra que habíamos apuntado ya sobre la pregunta de Pedro al Señor acerca de adónde iba (Jn 13,35), mientras que luego el Maestro dice que ninguno le pregunta adónde va (Jn 16,5), la podríamos explicar diciendo que el sentido de una y otra pregunta es diverso. Pedro se refiere a un lugar terreno. Jesús, en cambio y como se ve por el contexto, se está refiriendo no a un lugar físico sino a una situación trascendente pues se va al Padre. Por otra parte el Señor no dice simplemente que nadie le pregunta a dónde va, sino que ninguno le pregunta *ahora* a dónde va. La explicación que proponemos puede parecer forzada, pero no totalmente exenta de lógica.

16. *Historicidad del relato joanneo*

Hay que reconocer que el valor histórico de un testimonio, acerca de un determinado suceso, no vale lo mismo si quien lo narra lo ha visto, o simplemente conoce el hecho por una mera referencia. Esto explica el afán por negar, o por defender, la historicidad del IV Evangelio que en definitiva es, sobre todo, un testimonio de un testigo de vista en favor de Jesucristo como el Hijo de Dios hecho hombre. De ahí que quienes niegan la divinidad de Jesús se empeñan en negar la veracidad histórica de nuestro Evangelio. Y al contrario, quienes creemos que Jesús es el Unigénito de Dios, veamos en este escrito el más eficiente testimonio, aunque desde luego no el único¹⁶⁹, en favor de nuestra fe en Cristo. Por eso es lógico que, desde su propia perspectiva, Loisy afirmara que del IV Evangelio «se puede decir que lo humano ha desaparecido y se ha hecho patente lo divino, y que la doctrina del Verbo ha convertido el evangelio en un teorema que apenas guarda la apariencia de historia»¹⁷⁰. En cambio, O.Cullmann considera que rechazar globalmente el valor histórico del Evangelio de S. Juan, alegando la perspectiva teológica en la que se encuadran los hechos narrados, es falso¹⁷¹.

Por tanto, si para defender la historicidad, siempre es importante defender la autenticidad de un escrito sagrado, especialmente lo es en nuestro caso por la índole testimonial que este escrito tiene. De todos modos, lo que se ha dicho de la historicidad respecto a los demás Evangelios, sirve también para el de San Juan. Conviene pues recordar que, aunque cuanto narran los evangelistas es cierto, no narran todo lo que es cierto. Hay una selección de lo que

169. En efecto, tanto los Sinópticos como las Cartas paulinas o las Católicas hablan con claridad de Jesús como el Cristo, el Hijo de Dios, el Señor de cuanto existe, el Redentor del mundo. Sin embargo, la cristología joannea es de tan gran profundidad y riqueza, que prescindir de ella sería un notable empobrecimiento. De ahí que la Iglesia tenga especial estima por el IV Evangelio. Es conocido el testimonio de Orígenes quien dice que la flor de las Escrituras son los Evangelios, y que el de San Juan es la flor de los Evangelios (cfr. *Comm. in Evang. Johannis* a Jn 19,26-27).

170. A. LOISY, *Le Quatrième Evangile*, Paris 1903, p. 73.

171. Cfr. O. CULLMANN, *Le milieu johannique*, Paris 1976, p. 41.

Jesús hizo y dijo, en orden a la finalidad que cada uno se propuso. Por otra parte, los datos seleccionados son interpretados y utilizados de acuerdo con ese fin primordial, suscitar la fe en Jesucristo. Esa finalidad religiosa hace que, en ocasiones, no se dé importancia a todo lo demás, sacrificando el orden cronológico de los hechos, si ello ayuda a la finalidad teológica que persigue el hagiógrafo. Esto supuesto, podemos decir que nuestros evangelistas no deforman la verdad histórica, aunque sí la transforman. Lo que hoy no sería permitido, era entonces normal, pues el concepto de historicidad era menos estricto que el actual.

En el caso de San Juan, lo que acabamos de afirmar es aún más claro. Es cierto que el autor insiste en el valor histórico de los relatos al decir, una y otra vez, que escribe quien lo ha visto, e incluso asegura que él sabe que dice la verdad¹⁷². Pero al mismo tiempo, declara que su intención al escribir es la de suscitar la fe en Jesucristo, para que creyendo en Él alcancen la salvación¹⁷³. De ahí que su obra sea eminentemente teológica y que Clemente de Alejandría haya llamado a nuestro evangelista el Teólogo¹⁷⁴. Eso explica también el tono misterioso y la alta mística que se percibe en el texto, tan dado al simbolismo, a lo trascendente.

Apoyados en esa realidad, los viejos críticos catalogaban el IV Evangelio dentro del género teológico y fuera del histórico, rechazándolo a la hora de recabar datos para escribir una historia de Jesús. San Juan, decían, no narra la historia, la inventa o la interpreta en función de la fe¹⁷⁵. Por eso la figura de Jesús se ensalza hasta convertirle en un mito, semejante al que aparece en los escritos gnósticos, sin relación alguna con la realidad. En esa línea apuntaba Bultmann, pero como ya vimos sin un sólido fundamento. No obstante, es cierto que Juan presenta los hechos desde una perspectiva teológica, y también es verdad que recurre a los símbolos para transmitir el mensaje de la Salvación, tan profundo que las palabras

172. Cfr. Jn 1,14; 17,20; 19,35; 20,30-31; 21,24. Cfr. G. SEGALLA, *Nuovissima versione della Bibbia. Giovanni*, Roma 1976, p. 13.

173. Cfr. Jn 20,30-31.

174. Cfr. EUSEBIO, *Hist. Eccles.*, VI, 14, 7.

175. Cfr. G. SEGALLA, o.c., p. 7.

se quedan cortas y es preciso recurrir a los mil rodeos que el hombre usa para expresar lo inexpressable.

17. *Historia y fe*

Y sin embargo, San Juan se apoya en la historia para suscitar la fe. Está comprobado que los datos que aporta el IV Evangelio merecen tanto respeto como los de los Sinópticos¹⁷⁶. Juan da detalles concretos de tiempo y de lugar, encuadra el momento de la historia en que vivió Jesús y presenta el lugar geográfico en el que todo ocurrió¹⁷⁷. Así lo reconocía M. Goguel en su *Vie de Jésus*. El mismo Renan, aunque niega la historicidad de los discursos de Jesús en el IV Evangelio, se sirve de los relatos joanneos a la hora de escribir su vida de Jesucristo. Los nombres de personas y lugares que Juan no los inventa, sino que son reales. Los itinerarios que Jesús realiza en el IV Evangelio han servido a Bruce. E. Schein para escribir una especie de Guía de Israel¹⁷⁸. Los descubrimientos arqueológicos han dado la razón a las noticias que transmite Juan sobre diversos lugares, hasta esas excavaciones desconocidas. Así podemos recordar, por ejemplo, en la piscina de Bethesda o en el Litóstroto¹⁷⁹. La cronología de la Pasión es más exacta en Juan que en los Sinópticos. Después de su amplio estudio sobre la cues-

176. Cfr. A. J. B. HIGGINS, *The Historicity of the Fourth Gospel*, Londres 1960, p. 82.

177. San Juan aporta ventitres datos topográficos, mientras que Mt solo aporta 5, Mc 4 y Lc 7 (cfr. M. J. LAGRANGE, *Le réalisme historique de l'Évangile selon S. Jean*, «Revue Biblique», 46(1937)321-341. Cfr. O. CULLMANN, *Le milieu johannique*, París 1976, p. 36. S. Panimolle afirma que el IV Evangelio es muchas veces preferido a la hora de confirmar un dato histórico (cfr. *L'évangéliste Giovanni*, Roma 1985, p. 513ss.).

178. Cfr. BRUCE E. SCHEIN, *Pour les routes de Palestine avec l'évangile de Jean*, París 1981.

179. Cfr. *Recent Discoveries in Palestina and the Gospel of St John*, en Fs. C. H. Dodd, Cambridge 1956, p. 157ss. R. D. POTTER, *Topography and Archeology in the Fourth Gospel*, en *Stud. ev.*, 1959, p. 328ss. y O. MERLIER, *Itinéraires de Jésus et chronologie dans le 4e évangile*, 1961, citados por O. CULLMANN, o.c., p. 39. G. SEGALLA, *Nuovissima versione della bibbia. Giovanni*, Roma 1976, p. 7. E. COT-HENET, en A. GEORGE-P. GRELOT, *Introduction a la Bible*, París 1977, t. IV, p. 219. S. PANIMOLLE, *L'évangéliste Giovanni*, Roma 1985, p. 515.

tión que nos ocupa, C. H. Dodd concluye que detrás del IV Evangelio subyace una antigua tradición cristiana que merece ser atención, ya que contribuye al logro de un mejor conocimiento de Jesucristo¹⁸⁰.

Dentro de esa concreción y realismo, podemos señalar el decidido y claro afán por destacar la humanidad de Cristo. Ningún evangelista subraya tanto la condición humana del Señor¹⁸¹. El hombre Jesús es el punto de partida de la Cristología joannea, hasta el punto de que el uso del término *anthropos* a propósito de Cristo es uno de los rasgos propios del IV Evangelio. Mientras que los Sinópticos la emplean muy raramente, Juan la emplea diecinueve veces¹⁸². El Cristo joanneo está profundamente inserto en la condición humana, perfectamente engarzado en el espacio y en el tiempo. Pero este hombre vive nuestra vida humana de un modo totalmente nuevo, la profundiza, la ensancha, dilata sus horizontes hasta dimensiones infinitas. El Cristo joanneo revela en Sí mismo una forma de ser superior a las posibilidades del hombre e incluso más allá de sus sueños. Pero al mismo tiempo, ese modo de vida es conforme a sus aspiraciones más hondas¹⁸³.

Con razón se ha dicho que nuestro evangelista combate entre líneas el docetismo¹⁸⁴, huyendo de todo cuanto pudiera favorecer la idea de que Jesucristo era un ser completamente espiritual, con apariencia poco menos que fantasmagórica de hombre. Así en el relato del caminar de Jesús sobre las aguas, mientras los Sinópticos refieren que los discípulos creyeron, asustados, que era un fantasma, S. Juan omite ese dato¹⁸⁵. Al hablar de la Eucaristía S. Juan no habla del Cuerpo de Cristo sino de su Carne, términos que usa también al hablar de la Encarnación del Verbo. El griego *sarx*, corresponde al hebreo *bashar*, e implica lo caduco del hombre, lo frá-

180. C. H. DODD, *Historical Tradition of the Fourth Gospel*, Cambridge 1963.

181. Cfr. M. THOMPSON, *The humanity of Jesus in the Fourth Gospel*, Filadelfia 1988.

182. Cfr. D. MOLLAT, *Etudes johanniques*, París 1979, p. 51.

183. Cfr. D. MOLLAT, o.c., p. 54.

184. Cfr. F. MUSSNER, *Il Vangelo di Giovanni e il problema storico*, Brescia 1968, p. 12.

185. Cfr. Mt 14,26 y par.; Jn 6,19.

gil y realmente humano. La carne es algo tangible, mientras que el cuerpo es un concepto más susceptible de espiritualización. De hecho S. Pablo habla de los cuerpos celestiales (*somata epourania*), y también del cuerpo espiritual (*soma pneumatikon*)¹⁸⁶.

S. Juan fundamenta su teología en la revelación que se verifica en la Encarnación del Verbo¹⁸⁷. Por eso afirmará con fuerza, e insistiendo, que cuanto anuncia lo ha visto con sus ojos, lo ha oído y lo ha contemplado, lo ha palpado con sus manos¹⁸⁸. Dirá también que él reposó su cabeza en el pecho de Jesucristo y recordará como Tomás tocó las heridas gloriosas del Señor, metió su mano en la llaga de su costado¹⁸⁹. Sí, Juan habla como ningún otro hagiógrafo de Cristo hombre. Evoca su cansancio después de andar toda la mañana, por la desértica ruta desde Judea hasta Samaría. «Fatigado del camino», dice el texto¹⁹⁰, se sentó junto al pozo. «Era alrededor de la hora sexta», el momento de más calor en aquellas latitudes. Entonces sintió sed y le pidió de beber a la samaritana, iniciando así un diálogo que cambiaría la vida de aquella mujer. También hablará de la sed de Jesús momentos antes de expirar en la Cruz. Esa humanidad de Cristo se hace evidente en la turbación que experimenta al recordar la cercanía de su Pasión¹⁹¹. Y en la congoja que manifiesta al ver el dolor de las hermanas de Lázaro, ante cuya tumba se echará a llorar, sin importarle la presencia de aquellos judíos, admirados del amor que el Señor le tenía a Lázaro¹⁹². Sólo S. Juan evocará cómo Pilato lo presentó ante el pueblo, escarnecido y burlado, diciendo: «He aquí al hombre»¹⁹³. También él nos hablará de aquella triple declaración de amor que Pedro hace a instancia del mismo Cristo, en aquel rasgo tan humano de preguntarle si aún le amaba, como si le pidiera ese amor que, a menudo, tanto necesita el hombre¹⁹⁴.

186. Cfr. 1 Cor 15,40.46.

187. Cfr. D. MOLLAT, *Saint Jean. Bible de Jerusalem*, París 1960, p. 16.

188. Cfr. 1 Jn 1,1-4.

189. Cfr. Jn 13,25; 20,27.

190. Jn 4,6.

191. Cfr. Jn 12,27.

192. Cfr. Jn 11,33.35.38.

193. Jn 19,5.

194. Cfr. Jn 21,15-17.

18. *El materialismo joanneo*

Esa insistencia en la humanidad de Cristo le era necesaria a Juan para hablar de su divinidad. Lo humano es para nuestro hagiógrafo el soporte de lo divino, es como el espejo preciso donde contemplar la imagen divina, que sólo es visible al hombre de modo indirecto, por medio del reflejo de su gloria, de la que Cristo está lleno, según dice el Evangelista¹⁹⁵. Eso explica que San Juan recurra al título Hijo del hombre, el Hombre¹⁹⁶, para hablar sobre todo de los aspectos trascendentes y gloriosos del Misterio de Cristo. De una forma o de otra, siempre que en el IV Evangelio se usa ese título cristológico se hace referencia a la condición divina de Jesús¹⁹⁷, a su futura glorificación¹⁹⁸, a su dignidad suprema de Juez universal¹⁹⁹, de Salvador que da la vida al mundo²⁰⁰.

«El que me ha visto a mí ha visto al Padre»²⁰¹. En esa frase del Señor se condensa cuánto importan la visión de lo real y sensible para alcanzar el conocimiento, mediante la fe, de lo que es también real, pero espiritual e invisible. Cómo insiste S. Juan en la importancia de «ver con los ojos». Así lo dice expresamente en el prólogo de su primera carta, y así se deduce del uso preferente del verbo griego *theorein*, que significa indiscutiblemente ver con los ojos²⁰². A diferencia de la teología paulina, en la que la fe viene por el oído, en la teología joannea se insiste en que la fe viene por

195. Cfr. Jn 1,14.18.

196. El «Hombre» es la traducción exacta del hebraísmo «Hijo del hombre». Cfr. *Nueva Biblia Española*. Sin embargo el título completo conserva, por una parte, cierto arcaísmo, no exento de belleza, y también la fidelidad al original «huion thou anthropou» griego o el «Filius hominis» latino. Por otro lado, ese mismo arcaísmo le da un cierto tono de algo sagrado y misterioso que propicia una explicación o catequesis.

197. Cfr. Jn 1,51; 3,13; 6,62; 8,28.

198. Cfr. Jn 3,14; 12,23.34; 13,31.

199. Cfr. Jn 5,26-29.

200. Cfr. Jn 5,21; 6,53.

201. Jn 14,9.

202. Cfr. O. CULLMANN, *Eiden kai episteusen. La vie de Jésus, objet de la «vue» et de la «foi», d'après le quatrième Evangile*, en Varios, *Aux sources de la Tradition Chrétienne. Melanges offerts à M. Maurice Goquel*, Neuchatel-París 1950, p. 55.

la vista²⁰³. Ver y creer son dos verbos que frecuentemente se usan en el IV Evangelio, con una relación de causa a efecto²⁰⁴. Como caso típico y paradigmático podemos recordar el final del relato de las bodas de Caná, cuando los discípulos vieron su gloria y creyeron en Él²⁰⁵. Este dato sobre la relación entre el ver y creer, explica la importancia que de S. Juan a la Historia como conveniente basamento para la fe, y la insistencia en que el testimonio es dado por quien ha visto lo ocurrido. Por eso el Evangelista se queja de que «aunque había hecho Jesús tantos milagros delante de ellos, no creían en él»²⁰⁶, o nos dice que el Señor les echa en cara a los judíos su incredulidad diciendo: «me habéis visto y no creéis»²⁰⁷.

Es cierto, además, que el ver no lleva necesariamente a la fe, pues como acabamos de decir muchos vieron lo mismo que los discípulos y no creyeron en Jesús. Incluso no es correcto querer ver antes para creer. De hecho, el Señor recrimina a la muchedumbre diciendo: «Si no véis signos y prodigios, no creéis»²⁰⁸. Recordemos también que cuando, rendido ante la evidencia, Tomás expresa su fe, el Señor le dice: «Porque me has visto has creído; bienaventurados los que sin haber visto han creído»²⁰⁹.

Parece que los textos citados, en pro y en contra del ver para creer, se contradicen entre sí. Pero en realidad no se da una verdadera contradicción²¹⁰. En primer lugar porque la fe de cuantos no convivieron con Jesucristo siempre tendría que ser sin haberlo visto directamente. Pero al mismo tiempo, el testimonio dado por quienes lo vieron era tan claro y convincente que, con sólo oírles predicar, daba a quienes les creían ese basamento mínimo que, de ordinario, necesita la fe. Decimos de ordinario, pues al ser la fe un don

203. Ello no significa que S. Juan contradiga a S. Pablo. Así dice que los samaritanos confesaron haber creído porque ellos mismos habían «oído» a Jesús (cfr. Jn 4,42). También el Señor ora por los que creerán la predicación apostólica (cfr. Jn 17,20).

204. Cfr. Jn 1,50; 6,36.40; 11,45; 12,37; 20,25.

205. Cfr. Jn 2,11.

206. Jn 12,37.

207. Jn 6,36.

208. Jn 4,48.

209. Jn 20,29. Cfr. M. GOURGUES, *Pour que vous croyiez*, París 1982, p. 62.

210. Cfr. O. CULLMANN, *o.c.*, p. 56.

de Dios, no se apoya en unos hechos sino en la acción del Espíritu. Este actúa ante todo sobre los Apóstoles, recordándoles cuanto el Señor les dijo y haciéndoles comprender el hondo sentido de sus palabras²¹¹, en un primer momento no entendidas²¹². Por otra parte, se da una acción divina en el interior del hombre que recibe el testimonio apostólico. Por eso dice el Señor: «Nadie puede venir a mí si no lo atrae el Padre que me ha enviado»²¹³.

19. *El profundo sentido de la realidad*

Por tanto, por querer divino, la fe se apoya, de ordinario, en unos hechos reales vistos directamente, o transmitidos por quienes lo vieron. En esos acontecimientos se encierra un significado profundo que contribuye a revelar el Misterio de Cristo. Por eso en el IV Evangelio la doctrina surge de ordinario de un hecho determinado, un prodigio que tiene la fuerza de signo²¹⁴ que, por tanto, ha de recibirse en dos planos distintos, en el de lo inmediato percibido por la vista, y en el plano de una comprensión más profunda mediante la fe²¹⁵. De ahí que cada prodigio esconda en sí una revelación divina. Así con motivo del milagro de la multiplicación de los panes y los peces, atestiguado también por los otros Evangelistas²¹⁶, el Señor pronuncia los discursos sobre su condi-

211. Cfr. Jn 14,26 y 16,12s.

212. Cfr. Jn 8,37; 16,12.

213. Jn 6,44. Cfr. E. COTHENET, en A. GEORGE-P. GRELOT, *Introduction a la Bible*, París 1977, t. IV, p. 233.

214. San Juan no habla propiamente de milagro o de prodigio (*dinamis* o *teras*) cuando el Señor realiza un hecho extraordinario, como hacen los Sinópticos. Nuestro autor habla entonces de signo, (*semeion*).

215. Cfr. O. CULLMANN, *Les Sacrements dans l'Evangile de Jean*, París 1951, p. 25. M. COSTA, *Nota sul simbolismo sacramentale nel IV Vangelo*, «Rivista Biblica Italiana», 3(1965)240.

216. Cfr. Mt 14,13-21 y par. Este dato confirma la historicidad de este milagro narrado también por S. Juan. Y si este prodigio que sirve de signo para la doctrina joannea sobre la Eucaristía es histórico, por qué no han de serlo también los demás milagros narrados, aun cuando sean el soporte de una determinada revelación sobre el Misterio de Cristo. Por tanto, insistimos, el valor simbólico de un hecho no implica que este sea una mera ficción literaria (cfr. E. COTHENET, en A. GEORGE-P. GRELOT, *Introduction a la Bible*, París 1977, t. IV, p. 217s.).

ción de Pan de vida. En el relato de la curación del ciego de nacimiento, Jesús proclamará que El es la Luz del mundo, o con motivo de la resurrección de Lázaro, dirá Jesús: «Yo soy la Resurrección y la Vida»²¹⁷. Y lo mismo que ocurre con el relato de los milagros, ocurre también en las demás narraciones. Se da de continuo un doble nivel significativo, el que se desprende de forma inmediata en cuanto se narra, y el que de forma latente se oculta en cierto modo detrás de cada narración²¹⁸.

F. Mussner estima que el relato evangélico, en especial el joanneo, es siempre una *anamnesis*, el recuerdo de un hecho que se narra, al mismo tiempo que se revela el sentido de ese acontecimiento recordado. Es un recurso literario que también se da en el Antiguo Testamento²¹⁹, y que es frecuente en la Liturgia. Mediante la celebración de un hecho glorioso del pasado se conmemora una intervención divina en favor de su pueblo. Y al mismo tiempo, se actualiza la acción de Dios hasta el punto de que los presentes en dicha celebración, son protagonistas de cuanto entonces ocurrió, de modo que el relato se recita en primera persona del plural. En el caso de cuanto hizo Jesús, al recordarlo se repite, en cierto modo, lo que ocurrió y sus palabras se hacen presentes²²⁰. De forma parecida se pronuncia O. Cullmann al decir que cuanto se narra en nuestro Evangelio, engloba en una misma mirada la vida de Jesús y la obra de Cristo presente en la Iglesia. San Juan narra lo que Jesús hizo y dijo, pero al mismo tiempo muestra el significado que todo eso tiene para la Iglesia. Por eso la intención del Evangelista quedaría frustrada si se le niega validez histórica a cuanto nos narra. El Evangelista no inventa nada, aunque cuanto describe es objeto de una profunda reflexión teológica. Por eso el testimonio de San Juan, sin dejar de ser histórico, trasciende la Historia²²¹.

217. Cfr. Jn 8,12; 11,25.

218. Cfr. O. CULLMANN, *Eiden kai episteusen. La vie de Jésus, objet de la «vue» et de la «foi», d'après le quatrième Evangile*, en *Aux sources de la Tradition Chrétienne. Mélanges offerts à M. Maurice Goguel*, Neuchatel-Paris 1950, p. 60.

219. Cfr. Ps 46,9; 48,9; 6,5.

220. Cfr. F. MUSSNER, *Il Vangelo di Giovanni e il problema del Gesù storico*, Brescia 1968, p. 47-48.

221. Cfr. O. CULLMANN, *Le milieu johannique*, Paris 1976, p. 36.

Esta intencionalidad teológica, recordemos, no empece en absoluto la realidad de cuanto ocurrió. Como dice Grelot, se puede establecer una «distinción entre la resonancia original de los textos y su relectura a la luz de la Pascua»²²². Así en el IV Evangelio, la historia de Cristo se contempla desde la vida postpascual de la Iglesia, cuando es posible una adecuada interpretación de lo que ocurrió²²³. En definitiva todo historiador es siempre un intérprete de lo que narra, es tributario de su propia personalidad, de sus más entrañables convicciones. Hoy día, a diferencia del siglo pasado, no se admite una historia aséptica o neutra. Es más, una historia así no merecería tal nombre, sería a lo más una más una lista de fechas y de hechos, una mera crónica descriptiva que no permite comprender el sentido de cuanto se narra. La Historia, en efecto, va más allá del simple relato de lo que sucedió²²⁴. En nuestro caso, Juan nos da un testimonio verídico, pero al mismo tiempo su testimonio es un testimonio de fe²²⁵.

El evoca la Historia, pero a su vez la interpeta. La Historia, en efecto, no mira sólo a lo que materialmente ocurrió, sino al sentido profundo de lo acaecido. Si entendemos así la Historia, no hay Historia más valiosa que la que S. Juan nos transmite, pues en él encontramos perfectamente enlazadas Historia y Teología. El uso de los símbolos indica su visión del mundo, su *Weltauschaung*. Cuanto le rodea es imagen viva de lo eterno, «un mundo en el que la Palabra se hizo carne»²²⁶. Para nuestro hagiógrafo el mensaje teológico y salvífico no está fundamentado en el vacío de lo irreal, sino en hechos concretos y verídicos, interpretados, sin deformarlos, desde la fe²²⁷. En el mismo sentido, dice Cothenet, toda la historia pasada se concentra en Jesucristo donde está la plenitud, mien-

222. Cfr. P. GRELOT, *Las palabras de Jesús*, Barcelona 1988, p. 363.

223. Cfr. P. GRELOT, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Roma 1978, t. V, p. 146.

224. Cfr. F. FERNÁNDEZ RAMOS, *El Nuevo Testamento*, Salamanca 1989, p. 75.

225. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La notion de témoignage dans saint Jean*, «Sacra Pagina», París-Gembloux 1959, t. 1, p. 193-208.

226. C. H. DODD, *Interpretación del cuarto evangelio*, Madrid 1978, p. 152.

227. Cfr. G. SEGALLA, *Nuovissima versione della Bibbia. Giovanni*, Roma 1976, p. 80.

tras que la historia el futuro arranca de Cristo para conseguir así su completo despliegue²²⁸. De esa forma los hechos narrados no son meras anécdotas o algo trivial. Al contrario, se da a los hechos una dimensión nueva, una hondura especial, que permite comprender la grandeza divina de Jesús de Nazaret²²⁹.

20. *A modo de conclusión*

Después de estudiar por largo tiempo la cuestión de la historicidad del IV Evangelio, y como hay que entenderla para comprender la teología del Evangelista Teólogo, llegamos a la persuasión de que, supuesta la inspiración divina, Juan narra lo que vio, pero después de haberlo recordado y añorado, de volver una y otra vez a repasar aquellos acontecimientos y palabras del Señor, de contemplar largamente las escenas que en su alma se habían grabado de forma indeleble, de intentar comprender el sentido de lo que vió y escuchó²³⁰. En su escrito, subyace un afilado sentido para descubrir lo divino detrás de lo más humano, lo espiritual detrás de lo más material. Posee una especie de sentido sacramentalista que adivina como Dios actúa por medio de elementos naturales, de hechos cotidianos, de cosas pequeñas. Se da una trasparencia en cuanto Jesús dijo, e hizo, que Juan percibe primero de modo impreciso y luego de forma clarividente. El comprendió que Jesús es la Revelación del Padre, el que nos lo da a conocer, su Exégeta²³¹, su Epifanía, su Sacramento²³². Por eso nos recuerda Juan, que Jesús dijo: «El que me ha visto a mí ha visto al Padre»²³³. Pero eso ocurriría sólo en quien le veía mirándole con fe y tal co-

228. Cfr. o.c., p. 233.

229. Cfr. B. VAWTER, en Varios, *Comentario bíblico «San Jerónimo»*, Madrid 1972, t. IV, p. 413.

230. Por los Evangelios sabemos que Juan, el hijo de Zebedeo, intervino pocas veces, no habla apenas. Sin embargo, no se perdía nada de cuanto ocurría a su alrededor. Miraba con atención, absorbo unas veces, extasiado otras y, sobre todo, él escuchaba.

231. En Jn 1,18 para decir que el Unigénito de Dios nos da a conocer al Padre, se usa el término *exegesato*, vocablo griego de donde viene exégeta.

232. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Le Christ comme figure de révélation d'après Saint Jean*, «Studia Missionalia», 20(1971)17-39.

233. Jn 14,9.

mo era, un hombre de carne y hueso, un aldeano de Nazareth, el hijo de José el carpintero²³⁴.

Si en todo el relato evangélico se sobreponen siempre el plano de lo tangible e inmediato, junto con el plano de lo invisible y sobrenatural, eso ocurre de modo particular en el relato de la Pasión y Muerte de Cristo²³⁵. Es un acontecimiento decisivo que también los Sinópticos narran. En más de una ocasión se percibe la interdependencia entre los Sinópticos y San Juan. Es cierto que éste tiene su propio esquema y objetivo, pero ello no le separa irreductiblemente de cuanto narran los otros evangelistas, y mucho menos le coloca en contra²³⁶. El IV Evangelio, por tanto, está tan cerca de los hechos ocurridos en la vida de Jesús como los Sinópticos²³⁷. Y sin embargo, esos mismos hechos adquieren en el IV Evangelio un dramatismo y hondura teológica grandiosa. Baste recordar el relato de la última Cena, o el pasaje de Getsemaní. San Juan describe cuanto ocurrió desde otra perspectiva. Por una parte enfoca su objetivo a ras de tierra, para ver los sufrimientos de Cristo con toda su crudeza y realismo. Pero al mismo tiempo contempla los hechos desde arriba, descubriendo a través del dolor y la humillación de Jesús su admirable glorificación.

Sí, Juan nos ha contado la verdad de los hechos que él presenció, pero la verdad total²³⁸. La Historia íntegra, no la sólo apa-

234. Según Boismard, el hijo de José es uno de los siete títulos que se dan en la semana inaugural (cfr. *Du Batême a Cana*, París 1956, p. 22.93). En más de una ocasión hablará S. Juan del humilde origen de su Maestro. Así ocurre cada vez que se alude a su condición de originario de Nazaret. Bien lo comprendieron los judíos que, durante muchos siglos, se resistieron a dar a los discípulos de Jesús otro nombre que el de nazarenos, no sin cierta carga de desprecio. Así, pues, Natanael, refleja la opinión del pueblo llano al preguntar si de Nazaret podría salir algo bueno (cfr. Jn 1,46), y lo mismo ocurre con los sanedritas que invitan a Nicodemo a repasar las Escrituras y vean que de Nazaret no podía venir el Mesías (cfr. Jn 7,52).

235. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La passion de Jésus selon l'évangile de Jean*, París 1988.

236. Cfr. F. MUSSNER, *Il Vangelo di Giovanni e il problema storico*, Brescia 1968, p. 73.

237. Cfr. J. D. TUÑI, *El cuarto Evangelio y la cuestión histórica*, «Estudios eclesiásticos», 50(1975)60. D. MOLLAT, *Etudes johanniques*, París 1979, p. 41.

238. Cfr. E. H. ASKWITH, *The historical value of the Fourth Gospel*, Londres 1950, p. IX.

rente, sino la Historia que abarca completa la realidad. El nos informa de cuanto y como había ocurrido, pero a la vez nos hace comprender por qué y para qué todo aquello había ocurrido²³⁹. Y es que nuestro autor no es un cronista que busca sólo informarnos, él intenta además de informarnos transformarnos. Para que creyendo en Jesucristo, tengamos vida en su nombre²⁴⁰. Esas perspectivas teológicas se perciben en todo el relato evangélico, y no sólo en la Pasión, donde ciertamente el dramatismo y la hondura de los hechos es mayor. Pero no olvidemos, en la base de esa profundidad teológica se da siempre una realidad tangible, una especie de «materialismo joanneo» que constituye, precisamente, la pista ancha, limpia y sólida para emprender desde, tierra firme, el más elevado y formidable vuelo. No en vano el águila real es el símbolo de San Juan. De hecho, ya desde el principio nuestro hagiógrafo planea entre las cumbres del Misterio divino del Verbo hecho carne, del Hijo de Dios hecho hombre. De esa forma el lector del IV Evangelio, a semejanza del místico castellano podrá decir: «Tras de un amoroso lance,/ y no de esperanza falto,/ volé tan alto, tan alto,/ que le di a la caza alcance»²⁴¹.

Antonio García-Moreno
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

SUMMARIUM

Ut quaestio iohannea intellegatur, etiam in aspectu authenticitatis et historicitatis, necessarium videtur prae oculis habere clavem lectionis quam ipse nobis auctor IV Evangelii praebet, cum notat discipulos aliqua cum factum dicta Magistri non intellexisse nisi post Pentecostem (cfr. In 14,26; 15,26;

239. Cfr. F. MUSSNER, o.c., p. 21-22.

240. Cfr. Jn 20,31.

241. S. JUAN DE LA CRUZ, *Coplas a lo divino*, en *Obras completas*, Madrid 1954, p. 884.

16,13-14). Scilicet, Spiritus Sanctus ipse est qui eis et facta in memoriam rediget et sensum profundum in illis inclusum eis aperiet et capere faciet. Verba quoque Domini, post mysteria paschalia, aspectus assequuntur novos, et locupletiores; et cum scribuntur postquam multos annos praedicata et meditata sunt, sensum novum vel melius sensum verum adquirunt, illum ad quem capessendum initio parati non erant.

Insuper, meminisse oportet conceptum authenticitatis et historicitatis alium esse quam hodiernum, attamen non tanto ut paternitas iohannea IV Evangelii quam Traditio analysi libri interna suffulta vindicat, neganda sit. Aliunde, finalitas theologica et kerigmatica quam hagiographus persequitur (cfr. In 20,31), acceptationi veracitatis historicae factorum quae narrantur, minime obest.

SUMMARY

When the author of the fourth Gospel states that the disciples did not understand some of the deeds and sayings of the Master until after Pentecost (cf. Jn 14:26; 15:26; 16:13-14), he gives the key without which one cannot understand the Johannine question, even as regards authenticity and historicity. It is the Holy Spirit who will not only remind them of what has taken place, but also enable them to understand its deeper meaning. The Lord's words after the Paschal events also gain new, richer perspectives. Written after many years of being preached and meditated upon, they acquire new meaning, even their true meaning, for which at first the disciples were not sufficiently prepared to understand.

Moreover, one should remember that the concept of authenticity and historicity differs from that which is held nowadays, although not to the extent that one can deny the Johannine paternity of the fourth Gospel, which Tradition attributes to him, and as is vouched for by internal analysis of the book. At the same time, the theological and kerygmatic purpose of the hagiographer (cf. In 20:31) is no obstacle to accepting the historical veracity of the facts referred to.

