

## LA MADRE DE JESÚS EN LOS KERIGMAS DE PABLO Y DE JUAN

PARA EL ESTUDIO DEL PERFIL MARIANO DE  
LA ESPIRITUALIDAD SACERDOTAL

El lugar de María en la espiritualidad de los pastores de la Iglesia debe ser aquel mismo lugar que le correspondió en el afecto y en la predicación de los Apóstoles, cuyo ministerio los obispos y los presbíteros están llamados a perpetuar hasta el fin de los tiempos. Y así, estudiar el perfil mariano propio de la piedad sacerdotal y de la caridad eminente que debe ser alma del ministerio y vida de los sagrados pastores, implica descubrir cuál es la relevancia que, en el kerigma apostólico, corresponde a la Madre de Jesús y cuál es la relación que vincula el ministerio del Espíritu –*ministratio Spiritus / diakonia tou Pneumatos* (2Cor 3, 8)\*– a Aquella a quien la Iglesia invoca como *Mater Divinae Gratiae*.

### I. EL SACERDOTE ANTE MARÍA Y LA IGLESIA

La *Pastores dabo vobis* –consiguiente al sínodo de 1990– dio aquilatada respuesta al interrogante sobre la identidad sacerdotal, surgido con posterioridad al Concilio Vaticano II. Interrogante *existencial* que se había ido agigantando en dramáticas secuelas. Pero también *teológico*, por cuanto la proclamación de las nuevas tesis sobre el laicado y el sacerdocio común, la aceptación de una nueva exégesis de la Sagrada Escritura, el diálogo ecuménico, el justo rechazo de la vieja mentalidad hierarcoló-

\* N.B.: Ante la ausencia de normas de academia para la *transliteración*, he optado por: 1) prescindir totalmente de las diversas tildes de la grafía griega: espíritus, acentos, iota suscrita, etc., que acarrearían conflictos con las tildes necesarias para señalar las vocales largas; 2) *translitero* el espíritu áspero como *h*; 3) señalo las vocales largas con un signo circunflejo; 4) puesto que los términos del griego neo-testamentario son generalmente conocidos por los estudiosos, la *mera transliteración* evoca la palabra o la frase con suficiente precisión dejando al lector la interpretación del acento prosódico.

gica, la marea secularizadora y, en fin, la crisis global de toda una cultura cuyos valores comenzaron a tambalearse, exigían drásticamente una profundización de la doctrina.

A los 25 años desde la clausura del Concilio, ni el sínodo de 1990 ni la correspondiente Exhortación Apostólica postsinodal podían ya limitarse a aspectos pedagógicos, espirituales o formativos, ni siquiera a una parénesis sin renovación del fundamento teológico. Esa fue la razón para que la identidad sacerdotal se definiese teológicamente con perfiles exactos y se tomase como base gnoseológica del trabajo realizado en el sínodo: «El sacerdote –proclama la *Pastores dabo vobis*– tiene una única relación necesaria: la que tiene con Jesucristo, Cabeza y Pastor por participar *ratione quidem specifica et gravi* en su «consagración-comunión» y en su «misión»<sup>1</sup>. Esa relación única y esencial del sacerdote con Cristo lleva inscrita en su más íntimo seno otra relación: la que el sacerdote tiene con la Iglesia<sup>2</sup>. El Santo Padre asume a continuación la *propositio* 7 de los Padres Sinodales: «El sacerdote en cuanto representa a Cristo Cabeza, Pastor y Esposo de la Iglesia, se sitúa no sólo *en* la Iglesia sino también *ante* la Iglesia»<sup>3</sup>.

### 1. *El carácter nupcial del ministerio de los Apóstoles y de sus sucesores*

Tres dictados –*capitalidad, pastoreo y sponsalidad*–, que recíprocamente se incluyen e interpretan y que Cristo participa a los sagrados ministros. La *sponsalidad*, sin embargo, tiene su peculiaridad: porque así como la capitalidad y el pastoreo se muestran con gran patencia participables, la sponsalidad no –al menos, no con la misma obviedad. La relación sponsal es de por sí excluyente: *relatio unius viri cum una uxore*. Y así, *relatio unius Sponsi Christi cum una Sponsa Ecclesia*<sup>4</sup>. ¿Cuál es, por lo tanto, el significado real de esa participación?

Por una parte, se entiende que la única Esposa de Cristo es *la Iglesia en su unidad total, la Iglesia en su plenitud*: «Una est Ecclesia –afir-

1. JOANNES PAULUS II, *Ahortatio Apostolica Postsynodalis de Sacerdotum formatione in aetatis nostrae rerum condicione*, AAS, LXXXIV, 3 augusti 1992, p. 681, n° 16 a. La traducción es propia. Considero deficiente la versión oficial castellana. En lo sucesivo se citará como *Pastores dabo vobis*.

2. «Relatio enim ad Ecclesiam inclusa est in unica relatione sacerdotis ad Christum, in quantum est Christi ipsius *repraesentatio sacramentalis*, quae fundat atque sustinet sacerdotii relationem ad Ecclesiam». *Ibidem*.

3. *Ibidem*, p. 691, n° 22 c.

4. *Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo* (2Cor 11, 2b).

ma la tesis escolástica— *omnium fidelium novi et veteris Testamenti; nec Synagoga fuit concubina sed vera sponsa et uxor Christi*<sup>5</sup>. Una es la Iglesia, «*quae... mulier dicitur... quia novos quotidie populos parit ex quibus generale Christi corpus conformatur*»<sup>6</sup>. Así pues, la Iglesia una y universal —que engendra a todos los hombres y pueblos, desde Adán hasta los justos que cerrarán la última página de la historia— es la Esposa. Esposa; no un ente moral, que ama con mero amor institucional, *de jure*, imposible de reconocer como verdadera pasión de amor. El corazón de la Iglesia late en los corazones enamorados de sus miembros, en la fidelidad de las gentes cristianas, y en todos los corazones de buena voluntad que son Templo del Espíritu Santo. «Es imposible que Cristo ame a la Iglesia como su esposa sin que, bajo la influencia de tal amor, ella se convierta realmente en esposa» —comenta Journet a propósito del carácter nupcial de la Gracia crística—. Todo el amor que la Iglesia dedica a Cristo desde los más pequeños corazones llenos de delicadeza hasta los más aguerridos y toscos —sin duda imperfectos— pero sinceramente orientados a Cristo tiene naturaleza sponsal. Y por encima de eso «a la caridad activa de Cristo debe responder de parte de la Iglesia un amor de maravillosa intensidad, sin el cual el Esposo existiría sin Esposa, Cristo quedaría sin respuesta de su Iglesia. Y eso significa que, en cada instante de su peregrinar terrestre, la Iglesia alberga —escondidos en su más profunda intimidad o brillando al exterior— almas que merecen, en el sentido más noble y más puro, este gran nombre de esposas de Cristo, de Cristo entero, verdadero Hombre y verdadero Dios»<sup>7</sup>.

5. Xaverio FAUCHER, *Index primus de praecipuis rebus in Summa Theologica ac eius supplemento tractatis. Vox Ecclesia*. Cfr. S. THOMAE AQUINATIS, O.P., Doctoris Angelici et omnium scholarum catholicarum Patroni, *Summa Theologica* accuratissime emendata ac annotationibus ex auctoribus probatis et Conciliorum Pontificumque definitionibus ad fidem et mores pertinentibus illustrata... a-----.- *Editio Eminentissimo Cardinali Josepho Pecci oblata* ab eoque benignissime accepta, praeunte SS. D. N. Leonis XIII P.M. littera, t. V-2, 4ª ed. Lethielleux, Parisiis 1926, 69. La palabra *Sinagoga* se emplea como sinédoque para designar el Antiguo Testamento. Realmente —como enseñaba la escolástica— la Sinagoga se construía para la enseñanza y eran muchas en Israel y en el mundo gentiles para instrucción de los prosélitos. El *Templo* —donde se daba el culto y se celebraban los sacrificios era único y estaba en Jerusalén. La Iglesia sucede a ambos: a la Sinagoga y al Templo. — «Habere plures uxores est contra legem naturae, quantum atinet et ad communicationem operum inter virum et uxorem, et ad similitudinem conjunctionis Christi et Ecclesiae cum conjugio...» IDEM, *Vox Concubinatus, Ibidem*, 47.

6. Beati Alcuini (Pseudo-Alcuino), *Commentariorum in Apocalipsin libri quinque*, P.L. 100, 1.152.

7. Charles JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné. II. Sa structure interne et son unité catholique*, 2ª ed. revue et augmentée, Desclée de Brouwer, Bruges 1962, 334-335. Cfr. et. *Le Christ épouse l'humanité, ou la comparaison nuptiale*, epígrafe de ID., o.c., 112 ss.,

Queda claro, por tanto, la participación de todo cristiano –y también del sacerdote– en la esponsalidad de la *Esposa*. Ahora bien, ¿la participación del sacerdote en la esponsalidad de *Cristo Esposa*? Un pasaje de *Pastores dabo vobis* señala una pista certera. Vayamos por partes: «La Iglesia –dice– es ciertamente el cuerpo en que está presente y operante Cristo Cabeza...». Tomás de Aquino distinguía dos acepciones del término Iglesia:

1) la Iglesia en cuanto cuerpo de Cristo, que de Él recibe la vida y todo su ser, como el cuerpo la recibe de su Cabeza: en tal sentido la Iglesia puede ser llamada Esposa de Cristo.

2) la Iglesia como realidad total, incluyendo a Cristo como cabeza: en tal sentido ¿cabría, de algún modo, decir que Cristo es parte de la Iglesia, compuesta de cabeza y cuerpo? Sería una fórmula tosca, poco rigurosa: cuando hablamos de *parte* siempre designamos una porción menor que el *todo*; y eso no es verdad cuando hablamos de Cristo «en quien se encuentra el bien de la Iglesia no parcialmente, sino íntegra y totalmente. Cristo es por sí solo todo el bien de la Iglesia». A Él nada se le puede sumar ni añadir. Cristo no adquiere riqueza alguna con la adhesión de sus miembros, que lo reciben todo de Él. Cita luego Tomás de Aquino la primera regla del *Liber regularum* de Tyconius<sup>8</sup> –con la que san Agustín se declara conforme–, según la cual «la pala-

con sus notas a pie de página.– En este mismo sentido enseña Juan Pablo en la *Mulieris dignitatem*: «Esta participación (en la misión sacerdotal de Cristo) determina además la unión orgánica de la Iglesia, como Pueblo de Dios, con Cristo. Con ella se expresa a la vez el *gran misterio* de la Carta a los Efesios: la Esposa unida a su Esposo; unida, porque vive su vida; unida, porque participa de su triple misión (*tria munera Christi*); unida de tal manera que responda con un don sincero de sí al amor del Esposo, Redentor del mundo. Esto concierne a todos en la Iglesia, tanto a las mujeres como a los hombres, y concierne obviamente también a aquellos que participan del sacerdocio ministerial, que tiene el carácter de servicio. En el ámbito del *gran misterio* de Cristo y de la Iglesia todos están llamados a responder –como una esposa-con el don de la vida al don inefable del amor de Cristo, el cual, como Redentor del mundo, es el único Esposo de la Iglesia. En el sacerdocio real, que es universal se expresa a la vez el don de la Esposa». JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Mulieris dignitatem sobre la vocación y la dignidad de la mujer con ocasión del Año Mariano*, 15 de agosto de 1988, n° 27.

8. TYCONIUS, *Liber regularum* ———, I. *De Domino et corpore eius*, en TYCONIUS, *The Book of Rules of* ———, Newly edited from the mss with an introduction and an examination into the text of the biblical quotations, by F. C. BURKITT M.A., Cambridge University Press 1894, pp. 1-8; editado por J. Armitage ROBINSON B.D., *Texts and Studies. Contribution to Biblical and Patristic Literature*, vol. III, Cambridge University Press 1894, n° 1; reimpresión en Kraus reprint Ltd., Nendeln/Liechtenstein 1967. – Cfr. et. G. BARDY, *Tyconius*, en DTC, tomo XV-2ª, cols. 1932-1934. –

bra *Iglesia* –tomada en sentido total– no designa a la Esposa sola, sino más bien al conjunto Esposo-Esposa, ya que en virtud de su espiritual unión devienen una sola cosa»<sup>9</sup>. Ahora bien –concluye el Aquinate–, aun cuando pudiera impropriadamente decirse que Cristo *forma parte* de la Iglesia, nunca podrá en modo alguno decirse que *forma parte* de su Esposa.

Y continúa el pasaje de la *Pastorem dabo vobis*: «...pero también es la Esposa quien, como nueva Eva, surge del costado abierto del Redentor colgado en la cruz. Por esa razón se dice que Cristo se presenta *frente a*<sup>10</sup> la Iglesia (en oposición sponsal), *la alimenta y la cuida* (Eph 5, 29), ofreciendo por ella su vida como don». Si el triunfo de la Gracia sobre el desorden del pecado es pleno y la revancha obtenida sobre la culpa es total y sobreabundante, a la genuina inocencia virginal de Adán y Eva debe enfrentarse la suprema inocencia del nuevo Adán y –en dependencia de Él– también de la nueva Eva. Y concluye Journet: «La segunda Eva en su realización *personal* es María. En su realización *colectiva* es el resto de la Iglesia, en quien San Pablo ve una virgen pura, que él quiere entregar como esposa a Cristo: pero como la primera Eva lo fue, también esta segunda es tentada por la Serpiente y el apóstol tiembla ante el riesgo de que caigan, no la Iglesia entera, pero sí los miembros de Corinto... (2Cor 11, 3)»<sup>11</sup>.

«Y así el sacerdote –concluye el pasaje de *Pastores dabo vobis* que comentamos– es llamado a ser imagen viva de Jesucristo, Esposo de la Iglesia: el sacerdote continúa formando parte –como los otros– de la misma comunidad de creyentes –hermanos y hermanas todos convocados por el Espíritu–, pero en fuerza de su configuración con Cristo Cabeza y Pastor, el presbítero está personalmente puesto ante su propia comunidad en calidad de esposo... Así pues, el presbítero es invitado a vivir en su propia vida espiritual aquel amor que Cristo Esposo mantiene hacia la Iglesia Esposa»<sup>12</sup>. Si el sacerdote es fiel a la gracia recibida, podrá decir con San Pablo: *Vivo yo sin ser yo: ¡es Cristo quien vive en mí!* (Gal 2,

9. *In IV Sententiarum*, dist. 49, q. 4, a.3 ad 4.

10. *Prostare*, ha tenido a veces un uso literario con significado de superioridad; pero su significado más propio es de inferioridad. El hecho de que el documento subraye el ejercicio de la sponsalidad de Cristo en la entrega de su Vida, parece indicar el significado humilde: *prostare coram Ecclesia*. «Eadem Christi donatio qua Christus sese Ecclesiae suae tradit cum eam facit amoris sui fructum, perfecte cohaeret cum illa primigenia deditioe quae propria est sponsi erga sponsam...». *Pastores dabo vobis*, 690-691, 22 c.

11. Charles JOURNET, 397-398.

12. *Ibidem*, 691, n° 22 c.

20) Desde lo hondo de tal persuasión el sacerdote obtendrá experiencia del corazón esponsal de Cristo latiendo en su propio corazón<sup>13</sup>.

Así las cosas, no hay duda del carácter nupcial del ministerio apostólico y, en consecuencia, del ministerio de la sucesión de los apóstoles —encarnado en los obispos y los presbíteros—. En el Sacrificio Eucarístico el *sí* de Cristo a su Esposa encuentra la perfecta respuesta de amor en el *sí* de la Iglesia a su Esposo hasta unirse en una sola carne: *et erunt duo in carnem unam*: en la Carne y la Sangre de Cristo se da la *vera commixtio*, la *ineffabilis communio* del Esposo y de la Esposa. «Por la Eucaristía, sacrificio expiatorio y holocausto de agradable olor, Dios da a su Hijo para alimentar con su Sangre a la humanidad sometida al pecado y a la muerte. Como fruto de esta acción Dios hace nacer a la Iglesia, Esposa fiel, sometida a Cristo. En unión con Él, la Iglesia puede presentar este memorial a Dios suplicando el advenimiento de su plenitud escatológica. Ella lo puede hacer auténticamente por la comunión —unión de Gracia— con Cristo su Esposo. La petición del restablecimiento no pasa por tanto por una víctima extraña a Ella, ya que la víctima es ella misma y Cristo su Esposo, convirtiéndose ambos en este momento en una sola carne. En la íntima comunicación de esta única carne entregada —como

13. El amor esponsal, por ser unitivo, es transformante: *¡Oh Noche que guiaste! — ¡oh Noche amable más que el alborada! — ¡oh Noche que juntaste — Amado con amada, — amada en el Amado transformada!* JUAN DE LA CRUZ, *Noche Oscura del Alma*, Canciones del alma, 5. — «Porque así como, según dice San Pablo (1 Cor 13, 12), conocerá entonces el alma como es conocida de Dios, así entonces le amará también como es amada de Dios... estando las dos voluntades unidas en una sola voluntad y un solo amor de Dios; y así ama el alma a Dios con voluntad y fuerza del mismo Dios, unida con la misma fuerza de amor con que es amada de Dios. La cual fuerza es en el Espíritu Santo, en el cual está el alma allí transformada; que siendo Él dado al alma para la fuerza de este amor, supone y suple en ella, por razón de la tal transformación de gloria, lo que falta en ella. Lo cual aun en la transformación perfecta de este estado matrimonial a que en esta vida el alma llega, en que está toda revertida en gracia, en alguna manera ama tanto por el Espíritu Santo que le es dado en la tal transformación». IDEM, *Cántico espiritual, Canción XXXVIII, Declaración*, nº 2. — El alma, por tanto —aun cuando sea el alma del sacerdote—, es siempre la Esposa, objeto del Amor unitivo y transformante del Esposo. Y por esta transformación, el alma puede ser arrebatada a la identificación de afectos con Cristo hasta el extremo de *experimentar* en sí el amor del Esposo hacia la Iglesia Esposa. El carácter del sacramento del Orden tiende de suyo a desarrollar en el alma esta *experiencia* haciendo del sacerdote un verdadero *amicus Sponsi*, un *conviva Nuptiarum*. Pero así como el amor de la Esposa se hace presente en el alma *per participationem propriam*, el amor del Esposo —cuando se hace presente en el alma— es siempre *per participationem analogicam*. Cfr. M.-D. PHILIPPE, *Note sur la participation*, en ID., *L'Être. Recherche d'une Philosophie première*, II, 2<sup>e</sup> partie, Ed. Téqui, Paris 1974, 826-886.— Ch. JOURNET, 334-337: «Le caractère nuptial de la grace christique».

ya se anunció en Edén— Ella hace la ofrenda de sí misma en la obediencia y la fidelidad del corazón. Al dar a los fieles a comer la carne de Cristo entregada por la vida del mundo y a beber el cáliz de su Sangre derramada para la remisión de los pecados, Cristo les concede adentrarse en el misterio de su muerte y participar en su poder de expiación»<sup>14</sup>.

Por lo demás basta recordar las palabras de Pablo: *Soy yo quien por el Evangelio os he engendrado* (1Cor 4, 15), para comprender la conciencia irrefutable que el Apóstol tiene de su paternidad. Paternidad, que es una consecuencia intrínseca del misterio de la esponsalidad. *Hijitos míos por quienes de nuevo sufro dolores de parto hasta que Cristo se forme en vosotros*: en este caso es la ternura y el dolor (Gal 4, 19) de la madre lo que se hace presente en Pablo. Padre y madre: el misterio de la esponsalidad presentes en el corazón del apóstol. ¿Acaso el *sí* del Esposo y el *sí* de la Esposa no se hacen presentes en la voluntad y en todo el ser del obispo y del presbítero cuando celebran la Eucaristía *in persona Christi et in nomine Ecclesiae*?

Conviene precisar que, en puridad, el Esposo de la Iglesia es Cristo y sólo Él; el sacerdote — obispo o presbítero— debe considerarse esposo de su iglesia en virtud de su unión con Cristo, incluido sacramentalmente *in eiusmodi relatione sponsali*<sup>15</sup>. Afectado esencialmente por su relación con el Esposo, no sólo está plantado «in Ecclesia» (cfr. et. Salmo 91, 14) —como todo cristiano que, por serlo, podría ser llamado con antigua expresión «vir ecclesiasticus»<sup>16</sup>—, sino también «erga Ecclesiam/ coram Ecclesia»: y eso, no tan sólo por *hacer cabeza* en razón de su ministerio<sup>17</sup>, ni por caminar *como pastor* ante su grey, sino también —y ello con fuerte relieve— *por haber sido incluido en la intimidad del Esposo*.

14. Karin HELLER, *Ton Créateur est ton Époux, ton Redempteur*. Contribution à la Théologie de l' Alliance à partir des écrits du R.P. Louis Bouyer, de l' Oratoire, Thesis ad Doctoratum in Theologia sous la direction di Angelo Schola, Téquì, Paris 1995, 274-275.

15. JOHANNES PAULUS II, *Pastores dabo vobis*, n° 22c.

16. Cfr. Henri DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, 215-216

17. La versión castellana de la Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores dabo vobis* traduce siempre la preposición *erga* y *coram* con la expresión «al frente de» la Iglesia, teniendo sólo en cuenta la calidad de jefe y cabeza que corresponde al presbítero: cfr., v.g. n° 22 de la Exhortación. En mi opinión esa traducción no es correcta porque no se corresponde con el verdadero significado de *coram* y *erga*. Cfr. voz *coram*, en *Thesaurus Linguae Latinae*, editus auctoritate et consilio academiarum quinque germanicarum Berolensis, Gotticensis, Lipsiensis, Monacensis, Vindobonensis, vol. IV: *CON-CYVLVS*, Lipsiae 1906-1909, cols. 942-943.— Cfr. et. voz *erga*, en vol. V-2: *E*, Lipsiae 1921-1923, cols, 750 ss.

Toda relación esponsal exige alteridad<sup>18</sup>: el Esposo y la Esposa son *unus et altera*. Además toda relación esponsal es amorosa y, en consecuencia, unitiva. La tensión hacia la fusión amorosa y transformante define la dinámica esencial del perfecto desposorio.

Ahora bien, como queda dicho, la alteridad que caracteriza la posición del sacerdote *ante (erga)* la Iglesia y *frente a (coram)* la Iglesia es de rango esponsal: no porque él sea «*stricto sensu*» el Esposo, sino porque está en el ámbito inmediato al tálamo nupcial y constituido al servicio del inefable movimiento de la *caritas unionis* entre Cristo-Esposo y la Iglesia-Esposa: así, el sacerdote debe ser «testigo del amor esponsal de Cristo»<sup>19</sup> y garantía fidelísima y constante para la Iglesia de la misteriosa presencia del Otro. Bien claro está que el sacerdote no es dueño amoroso de las almas, ni ejerce sobre ellas en nombre propio derecho alguno esponsal. Con graciosa ternura lo hace notar la Doctora de Lisieux: «¡Con cuánto cuidado me preparasteis, Madre mía querida, diciéndome que no era a un hombre a quien iba a decir mis pecados, sino a Dios! Estaba tan convencida de ello, que me confesé con gran espíritu de fe, y hasta os pregunté si tenía que decir al Sr. Ducellier que le amaba con todo mi corazón, puesto que era a Dios a quien iba a hablar en su persona...»<sup>20</sup>. La *Pastores dabo vobis* lo formula con precisión teológica: «El don de nosotros mismos a la Iglesia lo hacemos en razón de que Ella es la Esposa de Cristo Jesús. El amor del sacerdote se dirige en primer lugar a Cristo: y tan sólo esa caridad que ama y sirve a Cristo Cabeza y Esposo, puede transformarse en fuente y criterio, medida e incitación de amor y de rendido servicio del presbítero a la Iglesia Cuerpo de Cristo y su Esposa»<sup>21</sup>. A los sacerdotes cumple, pues, exactamente la categoría evangélica de *convivae Nuptiarum, amigos del Esposo*<sup>22</sup>.

18. «Matrimonium est formaliter conjunctio et vinculum animorum et relatio conjugum». X. FAUCHER, *Voz Matrimonium*, 118. «Forma (conjugii) consistit in quadam indivisibili conjunctione animorum, per quam unus conjugum indivisibiliter alteri fidem servare tenetur» *Summa Theologica*, 3ª pars, q. 29, 2, c.

19. «... *ut testis fiat amoris sponsalis Christi. Pastores dabo vobis*, nº 22c.

20. Santa TERESA DEL NIÑO JESÚS Y DE LA SANTA FAZ, *Historia de un alma. Manuscritos autobiográficos*, 2ª ed, Monte Carmelo, Burgos 1978, 57

21. *Ibidem*, nº 23e

22. Cfr. Matth 9, 15; Jo 3, 29.



## 2. *El perfil «apostólico-petrino» y el perfil «mariano» en la Iglesia*

Tras las precedentes consideraciones encuentra su lugar propio la pregunta sobre la relación que media entre el sacerdote y María. Y la respuesta es clara: si María es Madre y Tipo de la Iglesia –como declaró Pablo VI en el Concilio Vaticano II– habrá que concluir que la relación del sacerdote con María es análoga a la relación que el sacerdote tiene con la Iglesia. Análoga –eso sí– con «analogía prior», por cuanto la Madre –que es María– precede a la Hija –que es la Iglesia–; y el Tipo precede causalmente al término plasmado por él. Como dice el Cardinal de Lubac, «los lazos que existen entre la Iglesia y la Virgen María no son solamente numerosos y estrechos, sino también esenciales. Están íntimamente entreteljidos. Estos dos misterios de nuestra fe son más que solidarios: se ha podido decir que son «un solo y único misterio». Digamos al menos que es tal la relación que entre ambos existe, que ganan mucho cuando el uno es ilustrado por el otro; y aún más, que para poder entender uno de ellos, es indispensable contemplar el otro»<sup>23</sup>.

La cuestión que aquí se trata no pertenece a lo que Congar ha llamado «teología del fervor»<sup>24</sup>. Históricamente hablando, María ha sido

23. Henri DE LUBAC, 283.

24. Como religión revelada en la Historia, la Iglesia está necesitada de permanente *anamnesis* de su origen. De esta exigencia *eclesio-existencial* brota el interés que gobierna este estudio. Conviene precaverse –y precaver al lector– frente a un posible riesgo: el de suplir con entusiasmo devocional el déficit de rigor científico. El *de Maria numquam satis!* es adagio veraz, pero inspirado en una intuición digna del agustiniano *ama et fac quod vis*. «Puede pensarse que se honra más teniendo medida», ha dicho a este propósito (Jean GUITTON, *La Virgen María*, Rialp, Madrid 1952, 64). Es fácil reconocer en la literatura cristiana con pretensión científica una variedad de plataformas epistemológicas –concedámosles globalmente el honor de esta designación– cuyo distinto rango se caracteriza por el distinto *pathos* que las alienta. Toda una gama, desde los tratados teológicos –manuales, monografías, colecciones de trabajos, revistas especializadas– hasta la publicidad piadosa, los libros de oraciones o los muchos argumentos de la literatura sencilla y popular. El Padre Congar señalaba a este respecto tres órdenes temáticos: en primer lugar, el orden de las realidades de la fe, expuestas con orden y justa proporción. Dicho de otro modo, la doctrina teológica. En segundo lugar, la devoción, las obras en que el amor y el sentimiento establecen su cátedra legítima. En tercer lugar, «la teología puesta enteramente al servicio de una devoción, no solamente para ilustrarla, sino también para fomentarla» insuflándole sentido espiritual y racionalidad sólida. Es la que él llama «teología del fervor cristiano». Reconoce que en la teología de devoción hay valores numerosos: tantos como brillan en la vida pujante de la Iglesia, en la perfección de sus normas y en las innumerables expresiones de santidad. Multitudes de devociones y de formas de devoción, de las que el siglo XIX contempló una exuberante floración, «especialmente en materia de mariología, sobre la base del hecho mariano o de la expe-

primordialmente objeto de la Teología especulativa y sólo más tarde objeto del culto y devoción popular. «En los escritos del cristianismo primitivo –constata Semmelroth–, sobre todo en los apologetas del siglo II, María no aparecía como objeto de una veneración cultural especial. Ella representa más bien una idea teológica, su figura contiene y expresa un misterio de la economía divina de la salvación. (...) La importancia de María era de una especie distinta de la que tendrá más tarde. Los primeros Padres veían en Ella a la segunda Eva, y no de una manera ocasional, sino fundamental. Ellos exponían el misterio de la salvación que parecía palpitar en esta persona. Por esa razón ellos han podido venerar personalmente a María como veneraban a Cristo que ha reparado la desgracia causada por el primer Adán. Pero los himnos poéticos de alabanza y las plegarias ardientes a María pertenecen a una época más tardía»<sup>25</sup>. Dicho con palabras de Juan Pablo II: *Redemptoris Mater definitum locum in humanae consilio salutis obtinet*<sup>26</sup>. «La Madre del Redentor tiene su lugar preciso en el designio de la salvación humana». Designio divino: misterio de predestinación *escondido desde siglos y generaciones y manifestado ahora a sus santos* –como dirá la carta a los *Colosenses* 1, 26–. El reconocimiento de esta verdad es de rango primordial y está en el origen de todo el culto mariano.

No hablamos ahora, por lo tanto, de lo que es María en sí, sino de lo que es *para nosotros*, de lo que es *para la Iglesia*, de lo que –desde el origen– ha sido y sigue siendo *para los Apóstoles* por voluntad de Cristo y, en consecuencia, de lo que es *para los obispos y presbíteros* que encarnan el ministerio de la sucesión apostólica: ministerio que pertenece a la estructura esencial de la Iglesia «ordenada totalmente a la santidad de los miembros del Cuerpo místico de Cristo». Ahora bien, como el Concilio Vaticano II recuerda «confirmando la enseñanza de toda la tradición» y el mismo Juan Pablo II subraya, «en la jerarquía de la santidad precisamente la mujer, María de Nazaret, es figura de la Iglesia. Ella precede a todos en el camino de la santidad; en su persona la Iglesia ha alcanzado ya la perfección con la que existe inmaculada y sin mancha. En este sentido se puede decir que la Iglesia es a la vez mariana y apos-

riencia mariana que caracteriza el catolicismo moderno» (Y.-M<sup>e</sup>. CONGAR, *Cristo María y la Iglesia*, Estela, Barcelona 1964, 68-70).

25. OTTO SEMMELROTH, *Marie, archétype de l'Église*, traducido del alemán por G. Givord, Fleurus, col. «Approches», Paris 1965, 9-11.

26. JOANNIS PAULI II, *Litterae Encyclicae de Beata Maria Virgine in vita Ecclesiae peregrinantis, Redemptoris Mater, Acta Apostolicae Sedis*, LXXIX (1987) 361. En lo sucesivo se cita *Redemptoris Mater*

tólico-petrina»<sup>27</sup>. La *Mulieris dignitatem* recoge a pie de página unas palabras del propio Juan Pablo II pronunciadas ante la Navidad de 1987, Año Mariano, que acentúan el carácter mariano como rasgo estructural de la Iglesia: «Este perfil *mariano es igualmente* –si no lo es mucho más– fundamental y característico para la Iglesia, que el perfil *apostólico y petrino*, al que está profundamente unido... La dimensión mariana de la Iglesia antecede a la petrina, aunque esté estrechamente unida a ella y sea complementaria. María, la Inmaculada, precede a cualquier otro, y obviamente al mismo Pedro y a los Apóstoles, no sólo porque Pedro y los Apóstoles, proviniendo de la masa del género humano que nace bajo el pecado, forman parte de la Iglesia «*sancta ex peccatoribus*, sino también porque su triple *munus* no tiende más que a formar a la Iglesia en ese ideal de santidad, en que ya está formado y figurado en María»<sup>28</sup>.

Estas palabras de Juan Pablo II no revelan una dimensión desconocida de la Iglesia, pero esclarecen la relevancia institucional que corresponde a María en el caminar de la Iglesia, así como la profunda unión que media entre la instancia mariana y la jerárquica. Ahora bien, ¿cómo han entendido los apóstoles su relación con María? Para eso es necesario recurrir a la *anámnesis* del origen de la Iglesia. A la impronta de la primera predicación apostólica, es decir al *kerigma*. La historia de la Iglesia es teológica como la teología es histórica. La *anámnesis* es –para la Iglesia– una función necesaria para su identidad. «Ninguna experiencia de post-Pentecostés –ha dicho Congar– puede dejar de referirse, como a la principal norma objetiva de la fe y de toda teología, al antecedente de la Revelación hecha por los profetas, por Cristo y por los apóstoles. Esto no solamente se impone a los fieles sino también a la Iglesia como tal. No existe un «sentido de la fe», un «sentido de los fieles» que dispense de esta referencia objetiva a un antecedente normativo; no existe ninguna luz autónoma del sentido de la fe o de la experiencia religiosa»<sup>29</sup>. En efecto, recurrir al *kerigma* es volver a la palabra apostólica o a la corriente de tradición que brota de los testigos oculares del evento salvífico. La digna respuesta al *kerigma* es el asentimiento de fe: «Porque el *kerigma* se configura como uno de los cometidos que la Iglesia desempeña autorizadamente, y para eso fueron elegidos los apóstoles y sus sucesores. Por este motivo *el kerigma es la vía normal por la que los hombres con-*

27. Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, del Sumo Pontífice JUAN PABLO II sobre la dignidad y la vocación de la mujer con ocasión del Año Mariano, 15 de agosto de 1988, n° 27 b.

28. *Ibidem*, nota a pie de página. Cfr. et. el texto italiano de la alocución pontificia en *Osservatore Romano* de 23 de diciembre de 1987.

29. Y.-M<sup>e</sup>. CONGAR, 70.

*tactan con la forma de la revelación: fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi* (Rom 10, 17)»<sup>30</sup>. Asentimiento de fe, con todo el desarrollo psicológico y espiritual –antropológico– que la aceptación de un mensaje salvador lleva consigo: entender, recordar, ponderar, asimilar y traducirlo en vida propia. «La exégesis moderna reconoce unánimemente que la fe incluye el conocimiento de un evento salvífico, la confianza en la palabra divina, la obediente sumisión y la personal auto-donación del hombre a Dios, la comunión de vida con Cristo y la aspiración a la unión plena con Él más allá de la muerte: la fe es el «sí» total del hombre a Dios, que se le revela como su salvador en Cristo»<sup>31</sup>.

## II. LA MADRE DE CRISTO EN EL KERIGMA DE PABLO

Los escritos más antiguos del Nuevo Testamento, los más próximos a los acontecimientos pascuales, son las cartas de Pablo. Por lo tanto, la más antigua constancia escrita del kerigma de que disponemos hoy se encuentra en esos monumentos, que constantemente son objeto del análisis especializado. Las palabras de Pablo en escueta formulación fijan la presencia en el kerigma de la «Mujer que dio a luz al Hijo de Dios»: *Pero al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para redimir a los que estaban bajo la Ley, a fin de que recibiésemos la adopción de hijos.*

Aparte de este pasaje de Gálatas, ningún otro texto paulino se refiere a la Madre de Cristo. Lo cual no significa otra cosa, sino que estamos ante un documento primordial en que el «arché» cristiano –la

30. Marco TIBALDI, *Il significato di kerigma e la sua relazione con l'atto di fede nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, estratto della dissertazione per il dottorato nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana, dirigida por Rino Fisichella, Roma 2001, 17. Las palabras en cursiva son de Balthasar citadas por Tibaldi.

31. Juan ALFARO, *Naturaleza de la Fe*, en *Fe, Sacramentum Mundi*, III, cols. 106-107– Cfr. et. Marcella FARINA, *Fede, speranza e carità. Per una circolarità dell'atto di fede*, en Rino FISICHELLA (ed.), *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Dehoniane, Roma 1993, 118-119. No hace falta recordar que la palabra de Dios escrita ha de leerse *in sinu Ecclesiae*. A tal respecto dice el P. Henri de Lubac, en la descripción del *vir ecclesiasticus*: «No por alimentarse de las Escrituras, cuyo estudio siempre será el alma de la verdadera teología, se creará dispensado, por su fidelidad absoluta al Magisterio, de establecer y de conservar un contacto íntimo con la Tradición de la Iglesia... Él sabe que nunca llegaría a tener una verdadera cultura eclesial sin un trato amoroso y desinteresado con los que con toda justicia puede llamar los clásicos de su fe. En ellos no busca tanto la compañía de espíritus eminentes cuanto la de los hombres verdaderamente espirituales. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, 219.

persona de Jesucristo— imanta con fuerza la atención de los primeros heraldos del Evangelio.

1. *La carta a los Gálatas, apología del valor salvífico universal del sacrificio de Cristo*

Este texto breve, que desarrolla —según parece claro— una primitiva fórmula de fe, se lee en el centro de una epístola paulina particularmente prestigiosa por su valor tanto autobiográfico como doctrinal<sup>32</sup>. La genuinidad de autor de este monumento literario<sup>33</sup>, uno de los más antiguos del Nuevo Testamento, jamás ha sido puesta en duda. Se trata de una carta apologética —no, por lo tanto, de una *epístula* en sentido estricto—, en que la franqueza del lenguaje, muy próximo al habla común, no excluye el recurso frecuente a figuras retóricas de gran efecto: el estilo nos pone ante un gran temperamento que no escribía de su mano, sino que dictaba copiosamente. Por eso ha sido habitual la interpretación de ésta como de otras cartas en clave retórica como si hubiese sido concebida *di sana pianta* al modo de un discurso civil y de acuerdo —en mayor o menor medida— con las normas de la preceptiva aristotélica o sencillamente grecorromana. Hermenéutica siempre fallida, aunque se hayan empeñado en ella —o tal vez por eso mismo— especialistas de gran competencia<sup>34</sup>.

32. William R. FARMER, Armando J. LEVORATTI, Sean McEVENUE, David L. DUNGAN (drs.), *Comentario Bíblico Internacional. Comentario Católico y Ecuménico para el siglo XXI*, Verbo Divino, Estella 1999, 1412-1415 y 1508 ss.

33. Panofsky da un claro criterio sobre el uso de los términos relativos *monumento* y *documento*. «Me he referido —dice— al retablo de 1471 (del que antes había hablado, obra de un autor local) calificándolo de *monumento*, y al contrato de referencia, considerándolo como un *documento*. Es decir, he considerado el retablo como objeto de investigación, o bien *material primario*, y el contrato como instrumento de investigación, o sea *material secundario*. Haciéndolo así, me he expresado como historiador del arte. Considerado por un paleógrafo o un historiador del Derecho, el contrato constituiría el *monumento*, o *material primario*, y uno y otro recurrirían a las pinturas en su calidad de *documentos*». Erwin PANOFSKY, *El significado en las artes visuales*, Alianza Editorial, Móstoles 1987, 26.

34. Cfr. Philip H. KERN, *Rhetoric and Galatians. Assessing an approach to Paul's epistle*, Cambridge University Press 1998, 90-92, donde aparecen esquemas de la carta a los Gálatas de varios autores como Betz (1975), Brinsmead (1982), Kennedy (1984), Standaert (1985), Hall (1987), Smit (1989), Longenecker (1990), Hester (1991), Russell (1993). «La tesis de Hans Dieter Betz afirmando que *el cuerpo de Gálatas está construido como una defensa que se vale de un discurso argumentativo, de retórica judicial, y que por lo tanto la carta de Pablo a los Gálatas puede ser analizada de acuerdo con la retórica y la epistolografía*

Tratándose de una carta apologética, nadie tanto como su propio autor ha debido de interesarse en lograr un texto inteligible<sup>35</sup>. Ciertamente es lo que dice el autor de 2 Pedro 3, 16b a propósito de las cartas de Pablo: *En ellas hay algunas cosas difíciles de entender, que los ignorantes y los débiles interpretan torcidamente —lo mismo que las demás Escrituras— para su propia perdición*. Pero también es cierto que al apóstol no le han faltado hermeneutas de máximo prestigio y que los textos paulinos han sido analizados sobre las más exigentes pautas<sup>36</sup>. La Biblia de la Universidad de Navarra analiza la Carta a los Gálatas según este plano:

*grecorromana*, ha ejercido gran influjo incluso sobre aquellos que no participan de sus convicciones con respecto al plan de conjunto de Gálatas». — Todavía hoy —señala Kern— «diversos estudiosos mantienen que Gálatas no es sino un discurso en forma de carta. Otros, menos audaces, se contentan con sugerir que Gálatas se acomoda mucho a las normas de la preceptiva manualística. En todo caso, numerosas evidencias se oponen a la tesis de que Gálatas haya sido compuesto al modo de un discurso clásico». P. H. KERN, 258.

35. «El nivel del lenguaje de Pablo revela también lo inadecuada que resulta la comparación de la epístola con la oratoria clásica. En primer lugar, las actitudes patrísticas ante los escritos de Pablo contradicen la opinión de que el *análisis retórico* de Gálatas corresponda a un modo de lectura tradicional recientemente descubierto, ya que tanto los cristianos como sus adversarios reconocían a Pablo como un autor no sofisticado. En segundo lugar, los intentos de explicar las peculiaridades «únicas» del lenguaje del Nuevo Testamento o, por lo menos, de facilitar unos textos claramente no clásicos a un medio social y literario, ponen de relieve que Pablo no usaba el lenguaje de los *literatos*. Habida cuenta de que la oratoria era el dominio de la elite y que reclamaba un determinado nivel de lenguaje, los escritos de Pablo no debían ser identificados como oratorios». *Ibidem*, 258-259.

36. Pienso, por lo demás, que el método de interpretación de una carta dirigida a un destinatario colectivo —donde abunda la extracción social humilde— ha de ser pegado al texto y atendiendo principalmente al análisis interno y a la analogía con otros pasajes paulinos. Sin olvidar que *Gálatas* ha sido muy estudiada y que sobre ella existe consenso importante en la comunidad científica. A este respecto, me atengo a la opinión de Hendrikus BOERS, *The Justification of the Gentiles. Paul's Letters to the Galatians and Romans*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts 1994. «Mientras leemos, casi nunca somos conscientes de que nos acogemos a una *macro-estructura* interpretativa. Y sin embargo es un poderoso instrumento sin el cual seríamos incapaces de entender lo que leemos. Una *macro-estructura* es una abstracción semejante a la gramática. Puede decirse que la gramática no es a la hora de hablar una norma reflexiva y consciente: solamente cuando aprendemos un idioma extranjero o cuando nos topamos con algún problema para entender una frase o, sencillamente cuando estudiamos la gramática. Que la gramática es una abstracción de algo que juega un papel decisivo en el uso del idioma es un hecho que el lingüista cultural advierte claramente cuando trata de escribir una gramática pionera —sobre todo una sintaxis— de un idioma que nunca había sido estudiado. Tal lingüista tendrá que encuestar a los hablantes sobre el modo como ellos usan el lenguaje: por ejemplo, sobre la construcción construyen las diversas cláusulas y sentencias. Así metódicamente el lingüista será capaz de formular reglas de ese lenguaje y comprobar su validez con los nativos». Cada vez, sin embargo es más frecuente la necesidad de comprender los idiomas —o más exactamente los monumentos literarios—

1		<b>Presentación</b>	Saludo (1,1-5) Amonestaciones a los Gálatas (1, 6-10)
2	PRIMERA PARTE	<b>El Evangelio predicado por San Pablo</b>	
2.a		Apología de su apostolado	La vocación de San Pablo (1, 11-24) Viaje a Jerusalén (2, 1-110) El incidente de Antioquía (2, 11-21)
2.b		Exposición doctrinal	La justificación por la Fe (3, 1-14) La Ley y la promesa (3, 15-29) La filiación divina (4, 1-11) Advertencias paternales de San Pablo (4, 12-20) Alegoría de los dos Testamentos: Agar y Sara (4, 21-31)

no mediante reglas estáticas sino muy principalmente a través de los funcionamientos vivos que todo idioma constantemente va generando. Sólo así se entiende el texto con su contexto y su ambiente cultural sin cuyo dominio no es posible captar el sentido. «Todos hemos experimentado que ha habido libros que no hemos sido capaces de entender ni siquiera de sacar consecuencias válidas acerca de su contenido. Cada palabra y cada cláusula tenía para nosotros significado patente, pero lo que el autor quería decir resultaba para nosotros un completo enigma. Y entonces nos vimos obligados a estudiar previamente el objeto/tema de aquel libro y más tarde, al retornar a su lectura, lo que antes era incomprensible nos resulta completamente familiar, y nos ha parecido imposible que un libro tan claro resultase tan hermético al intento de leerlo la primera vez. Nos faltaba la *macro-estructura*, término que acuñó T. A. van Dijk». *Ibidem*, 35-37. Ahora bien –y esta es la enseñanza– la adquisición de una *macro-estructura* específica y peculiar es *condicio sine qua non*, un imperativo cuando nos hallamos ante investigaciones sobre textos de cultura desconocida o sobre áreas culturales inexploradas o ajenas a nuestra experiencia. De otro modo nuestra forma mentis y el moblaje intelectual y cultural propio puede ser la mejor macro-estructura sin necesidad de otra. Lo reconoce Boers: «No hay una *macro-estructura* singular y absoluta para un discurso: no hay una macro-estructura para Gálatas. Como dice Van Dijk, y este estudio lo ha mostrado también, cada lector accede a un texto con su propia *macro-estructura*. Lo que autorizaría la *macro-estructura* que yo he propuesto para Gálatas es que se basa en la atención más próxima posible al texto de la carta». *Ibidem*, 75.

3	SEGUNDA PARTE	<b>Libertad y Caridad Cristianas</b>	
		Exhortaciones morales	La libertad cristiana (5, 1-12) Los frutos del Espíritu y las obras de la carne (5, 13-26) Caridad fraterna (6, 1-10)
4		<b>Conclusión</b>	(6, 11-18)

Como se ve, no se intenta dividir la carta en los consabidos miembros retóricos –exordio, narración, confirmación, peroración–. El análisis se adapta a la naturalidad de un texto, en cierto modo, llano: con vocación de llegar al gran público. Al gran público que se sucederá a lo largo de los siglos. «El tema principal de la carta –se lee en la introducción a Gálatas– es la doctrina de la libertad de los cristianos respecto al cumplimiento de las complejas prescripciones de la ley mosaica y de los complementos añadidos por la tradición de los escribas. Pablo proclama que sólo Cristo tiene poder para justificar y salvar, y que por tanto, quien predique otro evangelio transformando el evangelio de Cristo, debe ser considerado anatema. Para los judaizantes la identidad cristiana, la pertenencia al verdadero Israel, requería la circuncisión. San Pablo reacciona con fuerza contra tal concepción, casi con vehemencia: el hombre –viene a decir– es justo para Dios sólo por la fe en Cristo Jesús. La obra de la salvación ha consistido en que «al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para redimir a los que estaban bajo la Ley, a fin de que recibiésemos la adopción de hijos. Y, puesto que sois hijos, envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abbá, Padre!»<sup>37</sup>.

Gálatas, como monumento literario, es todo lo contrario de un escrito impensado. Pablo es un fariseo culto y su mentalidad de escriba requiere un esfuerzo de introducción en su esfera epistemológica. *Tú estás loco, Pablo* –le dijo un día el procurador Porcio Festo–. *Las muchas letras te han hecho perder el juicio*. A lo que Pablo contestó: *No estoy loco, excelentísimo Festo, sino que digo cosas verdaderas y sensatas. Bien sabe estas cosas el rey a quien hablo sinceramente, porque no creo que ninguna le*

37. José María CASCIARO (presidente del Consejo de Redacción) y OTROS, Sagrada Biblia. *Nuevo Testamento*, EUNSA, Pamplona 1999, 724.



*sea desconocida, pues no son cosas que hayan sucedido en un rincón. ¿Crees, Agripa, en los profetas? Yo sé que crees* (He 26, 24-27). Con ser ciudadano romano, Pablo estaba pronunciando un discurso con el que el procurador romano –de primeras– no podía conectar; pero sí Agripa, miembro de una familia políticamente prócer y conocedora de la cultura de Israel. Pablo no estaba hablando como un rétor, sino como lo que era: un rabino cristiano. Su manera de concebir el discurso estaba determinada por su historia y condición social: «Ni el moralismo –se refiere Auerbach al moralismo farisaico– ni la retórica, en un sentido clásico, tienen cabida dentro de esta especial forma de concebir. (...) para una mentalidad que no busca la justificación en las obras sino en la fe, el moralismo ha perdido ya su posición directiva. Y lo mismo ocurre con la retórica». Pero esto no sólo tiene relación con Pablo. Afecta a todo un horizonte de novedad en el helenismo tardío. «Desde luego, los escritos del Nuevo Testamento están redactados en una forma altamente sugestiva, persiste la tradición de los profetas y de los salmos, y en algunas piezas redactadas por autores educados más o menos a la griega, se puede comprobar el empleo de figuras de dicción helénicas. Pero el espíritu retórico, que dividía los asuntos en géneros, y que imponía a cada uno de ellos una forma estilística, como un ropaje que por esencia le era apropiado, ya no podía dominarlos, pues sus temas no eran clasificables en ninguno de los géneros conocidos»<sup>38</sup>.

En todo caso, un presupuesto debe tenerse en cuenta: Pablo asume en su vida y en sus escritos toda la Historia Sagrada desde el Génesis hasta su iluminación en el camino de Damasco. Esa iluminación no anula en la mente de Pablo el pasado de Israel: el sublime conocimiento de Cristo es un *pleroma* que colma la esperanza de Israel, lleva a su culminación todo lo que el Espíritu habló por los profetas, cumple las promesas hechas a los Antiguos Padres, inaugura la ley de libertad y llena la tierra del conocimiento del Señor. La historia de Israel ya no puede ser auténtica sin Cristo. Sin Él, la Ley y los Profetas forman un edificio incompleto, son ya el *judaismo* –término que aparece por dos únicas veces en el *corpus paulinum* y las dos en Gálatas<sup>39</sup>.

38. Erich AUERBACH, *Mimesis: la representación de la realidad en la literatura occidental*, Fondo de Cultura Económica, México 1950, 50.

39. El término judaísmo –tal como Pablo lo usa– no significa lo mismo que hoy. Para Pablo es el compendio de toda la historia de Israel *praecisione facta* del pleroma de Cristo. Pero en aquellos tiempos la separación de los cristianos y de la Sinagoga no se ha efectuado: hay entre la Iglesia de Cristo y el judaísmo una «distincio inadaequata». Los primeros cristianos son judíos como sus hermanos de circuncisión y no se sienten

En la carta a los Gálatas, la *anámnesis* –que no simple historia– de Jesús aparece labrada de realce sobre el bruñido de la historia de Israel. Se inscribe y se superpone sobre la *Sacra Historia*. Jesús es la *Descendencia*, el *Cristo Mesías* esperado desde el Protoevangelio Gen 3, 15. *Cristo* ha llegado a ser –también en otras cartas– el nombre personal del Resucitado, tan propio y frecuente como *Jesús*: el reconocimiento de que *Jesús es el Mesías* es, por tanto, unánime, compartido también por los *falsos hermanos*. Varios pasajes de la carta evocan el normal ejercicio de su *exousia*. La *anámnesis* de Jesús es referencia primordial, seña esencial de identidad de los creyentes en el Evangelio y apelación inexorable –como lo había sido la apelación al *Hijo del Hombre* en los días de Jesús–. La autoridad de Cristo es la fuente y la garantía de la nueva libertad –*qua libertate Christus nos liberavit* (5, 1)–, prerrogativa irrenunciable de todos los redimidos que han recibido una misma vocación filial. Esa autoridad de Cristo es la garantía del Evangelio predicado por Pablo *pues yo no lo he recibido ni aprendido de ningún hombre, sino por revelación de Jesucristo* (1, 12). Pablo ha recibido de Ananías y de otros posibles catequistas cristianos el núcleo del Evangelio, gracia común de los primeros tiempos. Lo que Pablo ha recibido directamente de Cristo ha sido la experiencia inmediata de la gloria del Resucitado –*el Dios de nuestros padres te ha elegido para que conocieras su voluntad, vieras al Justo y oyeras la voz de su boca* (Hech 22, 14)– y también la revelación de la *Economía del Misterio* (Ef 3, 9): *Pero cuando Dios* –continúa el texto de Gálatas–, *que me eligió desde el vientre de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo para que le anunciara entre los gentiles...* (Ga 1, 15-16; cfr. et. Ef. 2 y 3)<sup>40</sup>.

escindidos de ellos. Esa separación llegará mas tarde a partir del año 70 y sobre todo a partir del año 135 –tras la segunda destrucción de Jerusalén–. El recuerdo de su vida en el judaísmo es para Pablo un tanto –y mucho más que un tanto– a su favor sobre la mesa de discusión con los intrusos, los cuales por provenir del judaísmo –como Pablo– siguen sin apreciar la médula del misterio de la Cruz y de la Resurrección. Por lo demás, para Pablo la Iglesia de Dios –*perseguí con saña a la Iglesia de Dios* (1, 13b)– es la Iglesia del Antiguo Israel y su continuación en los tiempos de la Fe. El error de Pablo durante su permanencia en el judaísmo fue perseguir a la Iglesia que es y será única, desde Adán hasta el fin de los tiempos. Cfr. James D.G. DUNN, *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*, Cambridge University Press 1993, 40, n.17. – Sobre este tema cfr. James D.G. DUNN, *The partings of the ways: between Christianity and Judaism and their significance for the character of Christianity*, London, SCM PRESS, 1991. – Cfr. et. James D.G. DUNN (ed.), *Jews and Christians: the parting of the ways A.D. 70 to 135*. The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism, (Durham, September, 1989) Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

40. *Caímos todos a tierra y escuché una voz que me decía en hebreo: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Dura cosa es para ti dar coces contra el aguijón.» Yo contesté: «Quién eres, Se-*

La salutación de la carta de Pablo, que los Gálatas leyeron –o escucharon leer–, es amable, aunque privada de los habituales cumplidos. Eso nos previene ante la lectura de un texto como el que sigue, en el que nada será casual. La salutación está compuesta –como era de estilo– por el *encabezamiento*, que presenta al autor de la carta y a sus co-signatarios– y por la *salutación* propiamente tal.

El *encabezamiento* contiene ya un título de fuerza argumental incontestable: *Pablo, Apóstol –no de parte de los hombres ni por medio de ningún hombre, sino por obra de Jesucristo<sup>41</sup> y de Dios Padre que resucitó a Jesucristo de entre los muertos–....* Se esgrime netamente la autoridad de la Fe. La respuesta no puede ser otra: o la *oboedientia Fidei* o el rechazo. A esta primera referencia a Dios Padre se añade –evocación de la primera catequesis– el símbolo: *Dios Padre que le (a Jesús) resucitó de entre los muertos<sup>42</sup>*. En estas palabras ve J. Dunn el primer ejemplo del resalte sobre la *Sacra Historia* de Israel de la *Historia Jesu*: «Aquí, de salida –escribe–, se obtiene ya la impresión de una historia superpuesta a otra. Es el Padre Dios de quien Pablo está hablando: y no meramente del Dios y Padre de Israel, sino –con mayor precisión– del Dios que a sí mismo se reveló y a sí mismo se definió con más claridad resucitando a Jesús de entre los muertos. Por descontado, una historia no anula la otra: más bien, la implica, de modo que la segunda –la de Jesús– debe ser entendida como el resello de la primera»<sup>43</sup>.

La historia de Israel no es lo que separa el *Evangelio* de Pablo del «evangelio» de los judaizantes. Tampoco es motivo de controversia –al menos en cuanto al hecho– la fe en la Resurrección. Lo que verdaderamente separa el Evangelio verdadero de cualquier otro «evangelio» es el reconocimiento del valor salvífico del Misterio Pascual y el reconocimiento del Sacrificio de Cristo. Por eso la salutación propiamente dicha debe ser también objeto de cuidadosa atención.

*ñor?» Y el Señor me dijo: Yo soy Jesús a quien tú persigues. Pero levántate y ponte en pie, porque me he dejado ver por ti para hacerte ministro y testigo de lo que has visto y de lo que todavía te mostraré. Yo te libraré de tu pueblo y de los gentiles a los que te envió, para que abras sus ojos y así se conviertan de las tinieblas a la luz y del poder de Satanás a Dios, y reciban el perdón de los pecados y la herencia entre los santificados por la fe en mí». (Hech 26, 14-18). – ... mediante una revelación se me dio a conocer el misterio, como brevemente lo he descrito antes (Ef 3, 3).*

41. Es el momento de señalar que para esta hora en que la carta a los Gálatas se lee en las comunidades de Asia todos han aceptado y saben que Jesús es el Cristo de tal suerte que en los escritos de Pablo y en concreto en Gálatas Cristo ya se usa como nombre propio con más profusión que Jesús.

42. Cfr. Hech 3, 5; 4, 10. Rom 8, 11; 10, 9. 1Tes 1, 10. 1Pe 1, 21.

43. J. DUNN, 42.

En la *salutación* son de nuevo mencionados con gran relevancia *Dios Padre y el Señor nuestro (hêmôn) Jesucristo*. El adjetivo *nuestro (hêmôn)* debe referirse al *Padre* y al *Kyrios*<sup>44</sup>: nuestro Padre y nuestro Kyrios. Nuestro Padre: porque ya no es sólo el Dios de Israel y el Padre de Israel, sino de modo explícito *nuestro Padre*. Esta filiación divina, don de rango supremo, es efecto formal de *la gracia* –y la gracia misma, origen de todas las demás gracias–, y fuente de *la paz* que nos llega *de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo, que se entregó a sí mismo por nuestros pecados*. La repetición del adjetivo *nuestro/nuestros* encierra una antítesis fecunda que señala la transformación redentora: *nuestros pecados / nuestro Padre*. El *se entregó a sí mismo por nuestros pecados* tiene valor sacrificial y evoca el poema del Siervo. *Se entregó para salvarnos de este mundo perverso (ut eriperet nos de praesenti saeculo nequam: ek tou aiônos tou enestôtos ponerou)*. Arrebatados del presente *eón*: en cierto modo hemos entrado en un nuevo *eón*; pero sólo en cierto modo, porque el *eón perverso* continúa siendo presente. Estamos bajo la *exousia* del *Kyrios* y por eso trasladados a su Reino. La teología del *ya, pero todavía no está aquí, una vez más, presente. Él nos arrebató del poder de las tinieblas* –dice, en analogía con Gálatas, Col 1, 13– *y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención el perdón de los pecados*. Toda la doctrina del sacrificio redentor es aquí evocada para quienes la van a recibir no como una enseñanza paradójica y enigmática, sino como algo bien sabido.

La fuerza de la Cruz emerge repetidamente en impresionante exaltación sobre la superficie de *Gálatas*: no cabe duda alguna de que la Cruz es la respuesta al *otro* evangelio, de los judaizantes. «La historia de Jesús centrada en la Cruz –se ha visto acertadamente– se sobrepone a la historia de Israel centrada en la Ley; y se sobrepone de tal suerte que –como explica Pablo– el común señoreo de Cruz y Ley sobre la misma palestra obliga a una nueva y radical evaluación de la Ley con respecto a la continuación de su papel. La Cruz, en cierta medida, hace inoperante a la Ley (2, 21). Escuchar con fe la historia de Cristo retratado en la Cruz hace ya inútiles las obras de la Ley (3, 1-2). La Cruz destruye la maldición de la Ley y abre las compuertas de las bendiciones de Abraham también a los gentiles (3, 13-14) ... En resumen, está claro que la historia de Jesús es presupuesto fundamental de la teología de Pablo en la carta a los Gálatas, particularmente en su núcleo central de la muerte

44. La Biblia de Navarra traduce: *de parte de Dios, nuestro Padre y del Señor Jesucristo...*

y resurrección de Jesús. Y no sólo para Pablo, sino también para los conversos de Galacia e, incluso, para los otros misioneros. Todas las partes del conflicto participaban de estas mismas convicciones y las entendieron en el contexto de la antigua historia de Israel»<sup>45</sup>.

## 2. *Gálatas 4, 4-5: kerigma culminante*

El texto de Gálatas 4, 4-5 se halla en la mitad –por no decir en el vértice del monumento literario que contemplamos. En efecto: esos versículos forman parte de una perícopa algo más amplia que se divide en tres partes formando un argumento de lógica férrea e incontestable que da consistencia a todo el contenido de la carta y que anula las proposiciones adversarias a la libertad de los hijos, con que Cristo nos ha libertado. Se formula en este argumento que se aproxima mucho a la lógica aristotélica: A) *Dios envió a su Hijo, nacido de mujer para darnos la «huiiothesia» (adopción filial) y redimirnos de la esclavitud de la ley.* B) **En consecuencia,** *Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama ¡Abbá, Padre!* C) **Ergo,** *ya no eres siervo sino hijo; y como eres hijo, también heredero por gracia de Dios.* (Ga 4, 4-7)

Los versículos 1 y 2 del capítulo 4 enlazan muy bien con los versículos 23-26 del precedente capítulo: en ellos se contraponen la sujeción a la Ley a la libertad propia de los hijos que ha sido dada en virtud de la Fe. Antes de llegar la Fe los judíos en un estado muy parecido al estado de los siervos estaban bajo la Ley que era su pedagogo. Los no judíos también eran esclavos sin conocer a Dios sirviendo a los elementos del mundo. Así era antes de que llegase la Fe. La Fe ha igualado a todos en la vida de Cristo: *omnes enim vos unum estis in Christo Jesu* (Ga 3, 28b).

45. J. DUNN, 46. – Hay por parte de Pablo mucho más interés que el que pudiera aparecer a una primera mirada por lograr persuadir también a los maestros judaizantes. Por ejemplo, Pablo debía de conocer bien sus nombres, pero no los dice. Da algunas señas: son circuncisos, que promueven la necesidad de la circuncisión (6, 13); son esos que os inquietan (1, 7; 5, 10b; 5, 12). Los dos *anatematas* son «adversus haeresim», no son «adversus hominem»: de hecho incluyen a un hipotético ángel del cielo y al propio Pablo (1, 6-9). La insistencia sobre la historia de Israel y el ambiente judío: la mirada justa del Dios y Padre de Israel, el respeto a la Ley –pese a algunos exabruptos–, la idea de la Jerusalén celestial que es nuestra madre, la concesión *nosotros no somos pecadores procedentes de los gentiles* (2, 15b), y sobre todo, la gradación a) Cristo es la descendencia de Abraham (3, 16); b) Cristo es el fin y meta de toda la historia de la Ley (3, 22-26); c) Dios envía a su Hijo como admirable culminación de su propósito escondido bajo la economía de la Ley y para darle su *pleroma* (4.4). Porque la Ley desaparece sola: no por abrogación, sino por absorción en la Ley del Espíritu. Cfr. J. DUNN, 36-48.

Conviene tal vez recordar que todos los Gálatas –destinatarios de la carta– saben que Cristo nos ha salvado con su Sangre y también que Cristo ha resucitado de entre los muertos y que el gran acontecimiento –que es la Resurrección– ha sido operado por el Padre. No estamos por tanto en la primera entrega y recepción del kerigma. Es de sobra conocido que la carta a los Gálatas se dirige a recuperar de un descarrío a quienes ya habían aceptado la Fe y habían contemplado a Cristo Crucificado y habían recibido el Evangelio de labios de Pablo que había visto con sus ojos a Cristo resucitado en el camino de Damasco. No se trata pues del primer anuncio sino de recordar el *kerigma* salvador y suscitar la Fe de los comienzos.

*Kerigma de Cristo y Kerigma de Pablo*

Ga 4, 4-5 es una formulación de sobria exactitud, que muestra analogía con el *kerigma* de Cristo cual lo refiere *Marcos* 1, 15.

<p><b>Marcos:</b> <i>Impletum est tempus</i> (kairos), – El tiempo se ha cumplido,</p>	<p><b>Gálatas:</b> <i>At ubi venit plenitudo temporis</i> (chronou), – Pero al llegar la plenitud de los tiempos,</p>
<p><b>Marcos:</b> <i>et appropinquavit Regnum Dei;</i> – y el Reino de Dios está al llegar;</p>	<p><b>Gálatas:</b> <i>misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege,</i>– envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley,</p>
<p><b>Marcos:</b> <i>paenitemini</i> –convertíos</p>	<p><b>Gálatas:</b> <i>ut eos qui sub lege erant redimeret,</i>– para redimir a los que estaban bajo la Ley</p>
<p><b>Marcos:</b> <i>et credite Evangelio.</i> – y creed en el Evangelio.</p>	<p><b>Gálatas:</b> <i>ut adoptionem filiorum reciperemus.</i> – para que recibiésemos la adopción de hijos.</p>

Se trata en ambos casos de una serie de cuatro miembros argumentales: 1) cúspide del tiempo, *kairos* supremo de salvación, 2) proximidad del Reino de Dios, 3) arrepentimiento / redención, redención individual / redención universal, 4) tiempo de la Fe. El paralelismo innegable denota –creo– un patrón catequético vivo en la tradición oral de los primeros años. Hay, sin embargo –como era de esperar–, diferencias elocuentes. La primera y más visible es el estilo: directo, en Marcos; histó-

rico, en Gálatas; es decir, *kerigma* de Jesús referido por Marcos, *kerigma* de Pablo en Gálatas. Desde el punto de vista estrictamente gramatical, en Marcos, el *kerigma* compone un período de cuatro oraciones<sup>46</sup> emparejadas por coordinación copulativa<sup>47</sup>; en Gálatas, el período es más complejo: una oración temporal introduce la sentencia principal que incluye sendos atributos verbales<sup>48</sup> afectando al complemento directo y que rige, además, dos oraciones finales.

Pero comparando ya ambos pasajes kerigmáticos –miembro por miembro– se observa: en el primer miembro de la serie, Marcos usa el término *kairos*, oportunidad, coyuntura; mientras que Gálatas usa el término *chronos*, tiempo –sin duda, más general y abarcante<sup>49</sup>–. Ahora bien, el término *kairos* de Marcos va precedido del artículo, que lo determina absolutizándolo –la oportunidad única, la oportunidad esperada–: esperada, claro es, a partir de las promesas.

En el segundo miembro, Marcos escribe: *appropinquavit* (ἐγγικεν), se ha hecho próximo, es cosa inminente; o, como traduce la Biblia de

46. Dice Kleutgen: «Optima censetur periodus, quae quatuor membris absolvitur...» J. KLEUTGEN S.J., *Ars dicendi priscorum potissimum praeceptis et exemplis illustrata*, XXII editio stereotypa, Marietti, Taurini/Romae 1935, 34-35. El enjuiciamiento del P. Kleutgen se fundamenta en los clásicos grecolatinos y en los clásicos del Renacimiento y del Barroco: «medius numerus videtur quattuor», decía Quintiliano. «Como el miembro se considera el análogo prosaico del verso, a la extensión del período corresponde una serie de cuatro versos en poesía». Heinrich LAUSBERG, *Manual de Retórica Literaria. Fundamentos de una ciencia de la Literatura*. Versión española de José Pérez Riesco, Tomo II, Gredos, Madrid 1976, 314-315, n° 933 ad 4.

47. Esto es visible con exactitud en el texto griego y en el latino.

48. Podría también pensarse en que cada uno de los atributos verbales (participios) constituye de por sí un *colon*, habida cuenta del ritmo de cada uno de ellos tanto en latín como en griego. En tal caso, el período sería de seis miembros. Cfr. H. LAUSBERG, *ibidem*, ad 5; cfr. et. *ibidem* 311, n° 930. Cfr. et. sobre el *colon* y el *comma*, *Ibidem*, 310-319. No obstante cabría de igual modo interpretarse que se trata de incisos: a) por comparación con el kerigma de Marcos; b) en atención a los que aseguran –con acierto, a mi entender– la íntima unión del segundo miembro con el último, es decir: *misit Deus Filium suum ut adoptionem filiorum reciperemus*, palabras que contienen «in nuce» la prótasis y de la apódosis del período. La frontera entre *colon* y *comma* (*membrum* et *incisum*) no está marcada por los tratadistas de manera precisa. Cfr. *Ibidem*, 316, n° 936. – En todo caso, el período (círculo) queda cerrado –puesto que tiene sentido completo–. El versículo sexto constituye de por sí otro período.

49. «Recte: nam *chronos* tempus in universum significat, *kairos* vero tempus opportunum, i.e. tempus rei cuicumque agenda aptum». *Chronos*, en *Thesaurus Graecae Linguae* ab Henrico STEPHANO constructus. Post editionem anglicam novis additamentis auctum, ordineque alphabetico digestum tertio ediderunt Carolus Benedictus HASE..., Guilielmus DINDORFIUS et Ludovicus DINDORFIUS secundum conspectum ab Accademia Regia inscriptionum et humaniorum litterarum die maii 1829 approbatum. Reimpresión de 1954, Akademische Druck – U. Verlagsanstalt, Graz, T. IX, col. 1701.

Navarra, *el Reino de Dios está al llegar*. Gálatas es más explícito: *misit Deus* (exapesteilen) *Filium suum*, «envió de junto a sí» —con lo cual queda expresada la preexistencia divina de Cristo junto al Padre.<sup>50</sup> Ese Hijo ha sido enviado hasta nosotros «hecho de mujer» (genomenon ek gynaikos): «(Pablo) prefiere afirmar —escribe Tertuliano— que *ha sido hecho* a decir que *ha nacido*; en modo más sencillo podría haber dicho que *ha nacido*; pero al decir *fue hecho* consignó que *el Verbo se hizo carne* y aseveró la realidad de la carne hecha de la carne de la Virgen»<sup>51</sup>. El Hijo, es también «constituido bajo la Ley»: la proximidad del Hijo es total ya que, hecho de la carne de la mujer, en virtud de esa carne de mujer judía ha quedado constituido bajo la Ley.

El tercer miembro del texto de Marcos dice: *convertíos* (metanoeite). La conversión connota el pecado, la desobediencia y la rebeldía y, en consecuencia, la Ley que *propter transgressiones posita est* (Gal 3, 19). La conversión libera por la fuerza de la gracia. *Convertimini ad Me et convertar ad vos, dicit Dominus exercituum* (Malac 3, 7). Fácil es observar la correspondencia con el tercer miembro de Gálatas: *para redimir a los que estaban bajo la Ley*.

El cuarto miembro del texto de Marcos, en fin, dice: creed en el Evangelio. En Gálatas el cuarto miembro es la Filiación adoptiva, fruto máximo del tiempo de la fe, antitético del tiempo de la Ley *bajo cuya custodia estábamos encerrados en espera de la fe que debía ser revelada* (Gal 3, 23).

El texto lleva implícita la sugerencia de que el Hijo ha nacido de mujer y ha sido constituido bajo ley para realizar en su carne y mediante su obediencia la gesta redentora<sup>52</sup>. La consideración no es vana, ni si-

50. Cfr. Werner KRAMER, *Christ, Lord, Son of God*, traducido del alemán por Brian Hardy, SCM Press, London 1966, 25b.

51. «Sed et Paulus grammaticis istis silentium imponit: *Misit*, inquit, *Deus Filium suum factum ex muliere*. Numquid per mulierem aut in muliere? Hoc quidem impressius quod factum potius dicit quam natum. Simplicius enim enuntiasset natum; factum autem dicendo et *Verbum caro factum* consignavit et carnis veritatem ex Virginis factae adseveravit. TERTULIANO, *De carne Christi*, xx, líneas 13-19 en «Sources Chrétiennes» n° 216, Cerf, Paris 1975, pp. 290-293. — Recientemente A. Vanhoye, aun reconociendo que la lectura crítica es indubitablemente *genomenon*, se decanta por la traducción *nacido de mujer, nacido bajo la ley*. Puede admitirse esa traducción sin problema alguno. Cfr. Albert VANHOYE, *La Mère du Fils de Dieu selon Ga 4, 4*, en «Marianum» XL (1978) 238-240.

52. «Nam per nomen ipsius huius Filii Dei et Primogeniti omnis creaturae, qui per virginem natus et homo per passionibus obnoxius factus...» (kai dia parthenou gennêthentos kai pathêtou genomenou anthrôpou). IUSTINI Philosophi et Martyris, *Dialogus cum Tryphone*, 85, 2 en ID, *Opera quae feruntur omnia*. Ad optimos libros mss. nunc primum aut denuo collatos recensuit prolegomenis et commentariis instruxit translatione latina or-



quiera remota. Para reconocerlo bastará valorar en el contexto próximo, en esta misma carta, la experiencia y viva sensibilidad de Pablo ante el misterio de Cristo muerto y resucitado y del valor redentor de su sacrificio. A tal efecto, el análisis de las figuras retóricas presentes en Gálatas 4, 4-5 aportará lúcida confirmación. Por de pronto debe afirmarse que esos dos versículos constituyen un núcleo kerigmático fundamental, un anuncio del acontecimiento salvífico –del que se derivan otros acontecimientos también de esencial importancia salvífica, como la misión del Espíritu Santo (vs.6-7)–: es decir, un verdadero «headline» del *kerigma*.

### *La plenitud de los tiempos*

El primer miembro del kerigma –tal como Pablo lo proclama–, como bien sabemos, reza así: *Al llegar la plenitud de los tiempos* (to plêrôma tou chronou). La cláusula es pleonástica y solemne. De ordinario, un momento o un tiempo *llega* o, también, *se cumple*: «llega el tiempo», «se cumple el tiempo». Al autor corresponde elegir uno u otro esquema semántico, según su necesidad expresiva. Los términos *cumplir*, *llenar* o sus sustantivos *lleneza*, *compleción* o *plenitud* (que significa totalidad, integridad o calidad de lleno) –y asimismo sus contrarios *acabarse* el tiempo, *agotarse* el tiempo, *pasarse* el tiempo– sugieren el llenarse del vaso inferior de la clepsidra, es decir, sugieren lo exacto, lo ya presente, o, también, lo inexorable<sup>53</sup>. En el presente pasaje de Gálatas se agrupan las dos estructuras semánticas: «llegó la plenitud del tiempo». Estamos, pues, ante un pleonasma que expresa la solemnidad de la hora como cuando en Juan 5, 25 leemos: *En verdad, en verdad os digo que llega la hora, y es ésta, en la que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios*. El *mysterium plenitudinis temporum* que estaba en viva flor en los labios y en las sensibilidades de Israel –como consta por diversos testimonios bíblicos y extrabíblicos– tenía todo el valor de una premonición. En cuanto *mysterium* significaba el presentimiento de la proximidad de Dios y de su Reino hasta constituir una auténtica alborada de los acontecimientos salvíficos<sup>54</sup>. Ahora bien, si consideramos con San Agustín que «noso-

navit, indices adiecit, Jo. Car. Th. eques DE OTTO (Johann Karl Theodor von Otto), t. I, pars II: *Opera Iustini indubitata*, ed. Dr. Martin Sändig, Wiesbaden, 305-307.

53. «Tú no verás caer la última gota que en la clepsidra tiembla» –reza el verso de Machado, donde la *última gota* es símbolo del punto final de toda una vida–.

54. Lo que se dice arriba, en el texto, tiene a la vista la interpretación auténtica que hace Juan Pablo II del *mysterium plenitudinis temporum*, en la Encíclica *Redemptoris Mater*, 362, n° 1, nota 2.

tros somos los tiempos: cuales somos nosotros tales son los tiempos»<sup>55</sup>, entendemos que la *plenitud de los tiempos* es fruto de la presencia en el mundo de la excelencia infinita de la Persona de Cristo: «indica el dichoso tiempo en que *el Verbo que era cabe Dios, se hizo carne y habitó entre nosotros* (Jo 1, 1-14), y se hizo nuestro hermano. Denota el tiempo cuando el Espíritu Santo inició su labor de infundir en María la plenitud de la gracia y de formar en su útero virginal la naturaleza humana de Cristo. Indica el tiempo en que por el ingreso del Eterno en el tiempo, el tiempo mismo es redimido y llenándose del misterio de Cristo se torna definitivamente en tiempo de salvación. Señala en fin el arcano comienzo del camino de la Iglesia»<sup>56</sup>.

### *Estructura de Gal 4, 4b-5*

En el ámbito de la exégesis protestante Werner R. Kramer, en su relevante tesis *Christ, Lord, Son of God*, da por sentado que el texto de Gal 4, 4b-5, desarrolla una fórmula pre-paulina. Su argumentación es sencilla y consistente: «Cuando se cumplen estas dos condiciones –palabras clave estereotipadas y claro patrón formal– hablaremos de *formulas*, aun cuando a veces, en particulares circunstancias el tenor de la formula pueda estar sujeto a variación dentro de ciertos límites»<sup>57</sup>.

Yendo por pasos, la primera lectura detenida del texto en cuestión obliga a preguntarse si esas palabras han surgido por primera vez de la mente de Pablo o más bien elaboran una fórmula previa. Ya en la primera mitad del siglo XVIII, Johann Albrecht Bengel, primer autor protestante que intentó con gran prestigio la exégesis crítica de todo el Testamento Griego, y que publicó en 1742 el *Gnomon Novi Testamenti*, reimpresso en sucesivas ocasiones, traducido a todas las lenguas del ámbito protestante y famoso por sus sugestivos y densos comentarios, advertía: «Prius *ut* refertur ad *factum sub legem*; itaque alterum ad *natum ex muliere* spectat»<sup>58</sup>. Bengel señala ya, por lo tanto, la presencia de un quiasmo en Gálatas 4, 4b-5. Y así, cuando Martin Dibelius afirma que la cláusula final *para que nosotros recibiéramos la adopción filial* depende íntimamente de la cláusula-

55. *Bene vivamus et bona sunt tempora. Nos sumus tempora: quales sumus talia sunt tempora*, S. AUGUSTINI sermo LXXX, *De verbis Evangelii Matthaei cap. XVII, 18-20, Nos quare non potuimus ejicere?, ubi de oratione*, PL XXXVIII, col. 498, lín. 35.

56. Encíclica *Redemptoris Mater*, 362, nº 1c.

57. W. KRAMER, 112, 25a.

58. J.A. BENDEL, *Gnomon*, Tubingae 1742, 753. Citado por A. Vanhoye, 242.

la participial *nacido de mujer*, sigue un camino –en cuanto a la interpretación de la estructura se refiere– iniciado ya en Alemania en fecha anterior a la Aufklärung. J. M. Robinson se adhería a esta misma opinión interpretando que el énfasis del texto no está en la misión del Hijo, sino en el nacimiento terrenal de Jesús. Por otro lado E. Schweitzer considera que Ga 4, 4 es por entero formulación paulina<sup>59</sup>.

Como segundo paso, Kramer –discípulo del recién mentado E. Schweitzer–, en la convicción de la presencia de una *fórmula* en Ga 4b-5, intenta descubrir su tenor original. Comienza la búsqueda a partir del primero y principal aserto: *Dios envió a su Hijo*. Pues bien: los más próximos pasajes paralelos se hallan en los escritos joánicos (Jo 3, 17; 1Jo 4, 9,10 y 14) que evidencian la presencia de una fórmula. Cabe, por tanto, razonablemente concluir que ha existido un patrón primitivo consistente en un período binario cuya oración principal establece la afirmación de la misión del Hijo y una subordinada de finalidad –alguna vez un apuesto verbal– explica el significado salvífico de esa misión: según esto y releendo Gálatas 4, 4-5 es obvio deducir que la última cláusula conecta sobre todo con el aserto principal de este modo: *Dios envió a su Hijo para que nosotros recibiésemos la adopción como hijos*. La complementariedad entre las dos cláusulas resulta patente.

El otro binario, *constituido bajo la Ley para redimir a los que estaban bajo la Ley*, es sin duda alguna paulino: porque refleja el pensamiento característico del Apóstol acerca de la Ley mediante una paradoja también característica de su estilo.

La hipótesis de la originalidad paulina del inciso *nacido de mujer* no genera adhesión unánime<sup>60</sup>. Probablemente pertenecía ya a la «pistis-formula» primitiva. En cualquier caso, sea original de Pablo o formase

59. En campo protestante, la exégesis liberal nunca ha interpretado el *nacido de mujer* como sugerencia de un nacimiento virginal. Lo cual –entiéndase bien– no ha impedido los intentos de realizar un análisis estructural objetivo. «El pasaje –escribe Dibelius– presupone claramente que Cristo nació de una mujer en el mismo sentido y del mismo modo que los demás seres humanos. Si dijera «*genomenon ek parthenou*» la expresión perdería todo sentido». Citado por Joseph A. Fitzmyer, en R.E. BROWN, K.P. DONFRIED, J.A. FITZMYER, J. REUMANN (coordinadores), *María en el Nuevo Testamento. Una evaluación conjunta de estudiosos católicos y protestantes* (traducido por Luis Huerfano del original «Mary in the New Testament» Philadelphia 1978) Sígueme, Salamanca 1986, 53, n.32.

60. Ni tampoco faltan quienes despachan el inciso *natum ex muliere* interpretándolo como un tópicus. «A lo que parece –escribe Fitzmyer–, el apóstol hace simple uso de una fórmula estereotipada, sin intención de suministrar detalles sobre cómo el Hijo se hizo hombre». Cfr. R.E. BROWN et ALII, 52.

parte de la fórmula previa, el binario principal ha quedado constituido de este modo: *envió Dios a su Hijo nacido de mujer para que recibiésemos la adopción de hijos*.

La exégesis descrita no ha suscitado oposición en campo católico: y nada tiene de extraño puesto que la exégesis tradicional protestante se había venido acomodando habitualmente –por no decir unánimemente– a la exégesis católica hasta mediados del XIX, cuando la exégesis liberal introduce un criticismo del que anteriormente no se había hecho uso. De hecho, en sus tres *comentarios a Gálatas* (1516-1517; 1519; y 1535) Lutero reconoce invariablemente el significado del *natum ex muliere* como manifestación inequívoca de la virginidad de María: «¿No habríamos de decir paladinamente –escribe el premostratense Emile de Roover– que la conclusión lapidaria de Lutero resume la mejor tradición católica al hacer suyas la palabras de Jerónimo: *Simul ergo verbo (“ex muliere”) expressit dignationem Dei, gloriam virginis, veritatem facti et veritatem naturae*?»<sup>61</sup>.

Un trabajo bien matizado como el de A. Vanhoye, publicado poco más de dos lustros tras el Vaticano II<sup>62</sup>, o el pasaje correspondiente de la tesis defendida en el Bíblico por A. Pitta<sup>63</sup> en el último decenio del siglo XX, muestran una manifiesta convergencia con la estructura que resulta de la exégesis de Kramer o, por mejor decirlo, de la exégesis sugerida ya por Bengel en la primera mitad del XVIII. El análisis crítico del texto no había merecido de la exégesis mediterránea la atención con que lo había privilegiado desde temprana época el genio centroeuropeo. La exégesis de Gal 4, 4-5 había prestado –siguiendo a Tomás de Aquino– más atención a la Maternidad Divina que resulta de las palabras del texto y al debate acerca de la alusión –o no– a la virginidad de María en las palabras, *natum ex muliere*. La identificación de la *gynê* de Pablo como la mujer del Génesis –salvo alguna excepción– ha permanecido inadvertida hasta época reciente<sup>64</sup>.

61. Cfr. Emile DE ROOVER, *La Maternité Virginal de Marie dans l'interprétation de Gal. 4, 4*, en «Studiorum Paulinorum Congressus», Roma 1963, t. II, 25-26.

62. Albert VANHOYE, *La Mère du Fils de Dieu selon Ga 4, 4*, en «Marianum» XL (1978) 237-247. Ya anteriormente citado.

63. Antonio PITTA, *Disposizione e messaggio della lettera ai Galati: analisi retorico-letteraria*, Ed. Pontificio Istituto Biblico, col. «Analecta Biblica» n° 131, Roma 1992, 119-122.

64. Sabido es que los tres más antiguos testigos de la tradición que contempla a María como la nueva Eva son Ireneo, Justino y Tertuliano. La tradición perdura luego constante; pero en la lectura del *natum ex muliere*, así como se ha visto siempre sin vacilación la Maternidad Divina de María, por el contrario ha perdurado el debate sobre la inter-

*Antítesis Mujer <> Ley*

Así pues, el texto de Ga 4b-5 es el resultado de la composición de dos vigorosos elementos antitéticos dispuestos en quiasmo y regidos por la oración principal *envió Dios a su Hijo*. Pero demos un paso más analizando los miembros de este quiasmo.

En primer lugar, hay que observar que los cuatro miembros del quiasmo están dispuestos dos a dos constituyendo sendos sucesivos *isokold*<sup>65</sup>.

Los dos primeros miembros, a saber, a) *factum ex muliere* (genomenon ek gynaikos) b) *factum sub lege* (genomenon hypo nomon), constituyen el primer *isocolon*<sup>66</sup>.

El segundo *isocolon* está constituido por la yuxtaposición coordinada de las dos oraciones finales, a saber, c) *ut eos, qui sub lege erant, redimeret* (hina tous hypo nomon exagorasê), d) *ut adoptionem filiorum reciperemus* (hina tèn huiiothesian apolabômen).

Obsérvese en ambos casos la casi exacta igualdad silábica –evidente en el original griego–, que se suma a la exacta coincidencia en la estructura sintáctica<sup>67</sup>.

Ahora bien, el *isocolon* nos está anunciando –parece claro– la presencia de un *antitheton*: la figura, en efecto, muestra «igualdad en el nú-

pretación del inciso a favor de la virginidad en el parto. Asimismo ha existido una sensibilidad que exigía siempre una vindicación del término *mulier* considerado como menos delicado que los términos *virgo* o *femina*. Sólo Catharinus vio más glorioso el término *mulier* que el término *virgo*: y con razón, porque ve en ella a la *Mujer* del Génesis. Cfr. E. DE ROOVER, 28

65. «El *isocolon* (isokôlon, parison, parisôsis) consiste en la yuxtaposición coordinada de dos o más miembros o incisos, mostrando los miembros o incisos el mismo orden en sus elementos respectivos. Los miembros a su vez pueden constituir oraciones principales o secundarias sintácticamente completas, o constar de al menos dos elementos bimembres, los cuales se integran en una oración como paréntesis, gracias a un elemento superior común a ambos». H. LAUSBERG, t. II, 166, n° 719.

66. Aquí se trata de dos incisos, coordinadamente yuxtapuestos, que modulan sendas oraciones finales. El elemento superior común a ambos es *envió Dios a su Hijo*, que es la oración principal que rige todo el período.

67. «La igualdad en el isocolon alude a la igualdad del número de palabras y de la estructura sintáctica, sin tener en cuenta, en principio, el número ni la cantidad silábicas». H. LAUSBERG, t. II, 167, n° 721. La igualdad silábica añade perfección, sin duda alguna: por eso dice que *en principio* esa igualdad no es necesaria. De hecho no han faltado retóricos que han buscado la igualdad métrica «mediante la combinación y equiparación de varias sílabas breves con una larga». Cfr. *Ibidem*

mero y orden de las palabras y contenido antitético, por regla general»<sup>68</sup>. Lausberg hace observar que «en todas las variantes del *antitheton* hay que considerar la tendencia a la igualdad de los miembros (*isocolon*). La igualdad externa es incluso un contraste frente a la contraposición del contenido conceptual»<sup>69</sup>. Lausberg hace notar asimismo que «cuando el *isocolon* consta de dos miembros, entonces la contraposición de los miembros propende, por su contenido, a la antítesis. La fuerza antitética puede intensificarse mediante el entrecruzamiento de los miembros correspondientes. Este entrecruzamiento tiene en la moderna terminología el nombre de *quiasmo*<sup>70</sup>.

Ahora bien, si cotejamos ambos *isocola* resultan patentes las antítesis en cada uno de ellos:

### 1) **la mujer <> la ley.**

*Mujer* no es término depresivo<sup>71</sup>. *Nacido de mujer*, significa haber nacido como un hombre más, fruto de una verdadera generación humana, en carne pasible. Señala el trámite mediante el cual el Hijo fue enviado.

Sin embargo, *constituido bajo la Ley* tiene significado depresivo: bastaría recordar Gal 3, 10-14.

### 2) **la liberación de la Ley <> la adopción como hijos.**

La *liberación de la Ley*. significa la exoneración de un yugo insostenible.

La *adopción filial* es don máximo.

En este *isocolon* hay un contraste *per gradationem ad maius*.

El quiasmo tiene su punto de intersección entre ambos *isocola*, generando un vigoroso *antitheton* entre la nueva vida de la «huiiothesia» introducida a través de la Mujer y la Ley cuya desaparición exigió paradójicamente que el Hijo de Dios sucumbiese bajo el peso de la Cruz: *Cristo nos redimió de la maldición de la Ley haciéndose por nosotros maldi-*

68. H. LAUSBERG, *l. c.*, ad finem, apelando a la autoridad de C. HALM, *Schemata dianoae quae ad rhetores pertinent*, en IDEM, *Rhetores Latini minores*, Lipsiae 1863, pp. 71 ss., n° 41.

69. H. LAUSBERG, t. II, 210, n° 787.

70. *Ibidem*, 169, n° 723 y n. 109.

71. Sobre la doble valencia de abatimiento y de exaltación que tantas veces lleva consigo la evocación de María, cfr. James M. ROBINSON, *A New Quest of the Historical Jesus*, SCM Press, 4ª impresión Bradford & Dickens, London, 1966, 53-54, n. 3.

*ción, pues escrito está: maldito el que pende del madero.* Pero examinemos cada una de las dos tesis del quiasmo:

1) *Dios envió a su Hijo nacido de mujer para que nosotros recibiésemos la adopción como hijos.* Según se ha visto, esta proclamación ya existía así –incluyendo el inciso *nacido de mujer*– como «*pistis-formula*» o como estereotipo kerigmático pre-paulino. No hay en ella paradoja alguna, a no ser que se llame paradoja –el amor es siempre paradójico– a la realidad del acontecimiento redentor. Es «in nuce» la fórmula de fe del símbolo niceno-constantinopolitano: *Et ex Patre natum ante omnia saecula ... propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et homo factus est.* O como lo formuló admirablemente Tomás de Aquino: «Unigenitus Dei Filius, suae divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram assumpsit, ut homines deos faceret factus homo»<sup>72</sup>. O como también escribe Ireneo en un testimonio que tiene inmediato parentesco con el texto de Gálatas: «El Verbo de Dios se hizo hombre y el Hijo de Dios se hizo Hijo del Hombre, para que el hombre, unido íntimamente al Verbo de Dios, se hiciera hijo de Dios por adopción. – En efecto no hubiésemos podido recibir la incorrupción y la inmortalidad, si no hubiéramos estado unidos al que es la incorrupción y la inmortalidad en Persona. Y cómo hubiésemos podido unirnos al que es la incorrupción y la inmortalidad, si antes Él no se hubiese hecho uno de nosotros, a fin de que nuestro ser corruptible fuera absorbido por la incorrupción, y nuestro ser mortal fuera absorbido por la inmortalidad, para que recibiésemos la filiación adoptiva? – Así pues este Señor nuestro es Hijo de Dios y Verbo del Padre por naturaleza, y también es hijo del hombre, ya que tuvo una generación humana, hecho Hijo del hombre a partir de María, la cual descendía de la raza humana y a ella pertenecía»<sup>73</sup>.

2) (*Dios envió a su Hijo*) *constituido bajo la Ley para redimir a los que estaban bajo la Ley.* Es inequívocamente de Pablo. Fórmula paradójica semejante a la de Gal 2, 19: *Mas yo por la misma Ley he muerto a la Ley, por vivir para Dios*, o la ya citada de Gal 3, 13: *Cristo nos redimió de la maldición de la Ley haciéndose por nosotros maldición.* Subraya el abatimiento de Cristo sujeto a la Ley, hecho maldición para salvar de

72. Opusculum 57, in festo Corporis Christi, lect. 1-4.

73. S. IRENEO, *Tratado adversus Haereses*, Lib. III, 19, 1 ad finem y 3 ad initium. Cfr. ID., «Sources Chretiennes», 211, 374 y 378-380. La traducción es del *Oficio de las Horas*, 2ª lectura del martes de la cuarta semana del Tiempo Ordinario.

la Ley a los sometidos a la Ley. La circuncisión y el judaísmo quedan fuera de lugar.

### 3. Conclusiones

El brillantísimo quiasmo que ha sido analizado es de una perfección adecuada a su función retórica e histórica: ser la cúspide de una carta de suma importancia para garantizar de una vez por todas el cristianismo universal, «*evangelium ad gentes*», *qua libertate Christus nos liberavit*. Admirable aliento retórico de Pablo; pero al servicio de una deliberada *voluntas* con respecto a los siguientes puntos:

a) señalar inequívocamente la iniciativa divina de salvación que rige toda la *oikonomia*: la forma verbal «*exapesteilen*», cuyo objeto gramatical es el «Huios» en el v. 4, se repite en el v. 6 llevando como objeto al «Pneuma»: tanto el «Huios» como el «Pneuma» son Personas divinas preexistentes a la misión<sup>74</sup>;

74. Escribe Cornely a este propósito: «Significantius et pulchrius, quam latinum verbum simples misit, est decompositum graecum *exapesteilen*, quod etiam statim (v.6) de Spiritus S. missione ponitur. Quamquam enim a Luca aliisque de quacumque missione usurpatur, Paulus tamen, qui illo in duabus tantum sententiis utitur, ad duas praepositiones («*ex*» et «*apo*») attendisse videtur, ut quodammodo una cum duarum personarum missione in tempore etiam aeternam a Patre processionem insinuet...». Rudolpho CORNELY S.J., *Commentarius in S. Pauli Apostoli epistolas*, auctore ----, III, *Epistolae ad Corinthios altera et ad Galatas*, ed. 2ª emendata, Parisiis, Lethielleux, 1909, 525. La procesión eterna de las dos divinas Personas es una conclusión desarrollada y teológicamente cierta a partir de estas palabras; pero, «*stricto sensu*», no forma parte del contenido implícito en este pasaje de Gálatas. – Fitzmyer escribe: «Es debatible si la expresión *su Hijo* implica o no preexistencia, pero Pablo recalca en todo caso la humanidad de Jesús (alguien que nació de una mujer) y su relación con Israel (alguien que nació bajo la ley)». En R.E. BROWN et ALII, 52. Sin duda alguna, el criterio que se comprueba en esas palabras es radicalmente restrictivo, por cuanto refleja una transacción para formular lo que pueden decir en común unos estudiosos modernos de distintas confesiones –a saber, 4 protestantes, 4 católicos, 2 episcopalianos y 2 de la tradición reformada–. Ciertamente es que el tenor de la frase absolutamente considerada –fuera de todo contexto– se prestaría a un inacabable debate. Pero la carta a los Gálatas no permite duda alguna: vasta recordar que en ella Pablo afirma sin ambages que él mismo es *apóstol*, *no por los hombres sino por Jesucristo y por Dios Padre*; que *Jesús es el Cristo, el Señor* (Kyrios), que los elegidos *se salvan por la Fe en Jesucristo* –como Abraham se salvó por la Fe en Dios–, que *la Iglesia de Dios* –«*Qahal IHWH*»– subsiste en la *Iglesia de Cristo*; Iglesia de Dios e Iglesia de Cristo son equivalentes: *quia supra modum persequerbar Ecclesiam Dei*, dice en Gal 1, 11. El paralelismo con la misión del Espíritu Santo en el v. 6 lo corrobora igualmente. La comparación con la carta a los Romanos –prácticamente coetánea de Gálatas– resulta asimismo elocuente. Lo mismo debe decirse de las dos cartas a los Corintios: ... *lo-*



b) subrayar la *kénosis* como el camino redentor; para ello se sirve de la conjunción de ambos elementos participiales: *nacido de mujer*—hecho hombre, cuerpo pasible—, *constituido bajo la ley*. Cornely señala el parentesco entre «genomenon ek gynaikos» y «genomenou ek spermatos Daveid kata sarka» de Rom 1, 3. Parentesco observado igualmente en sucesivos momentos de la historia de la tradición exegética.

c) resaltar mediante una paradoja vigorosísima cómo el valor salvífico de la muerte de Cristo nos ha introducido en otro *eón* donde la Ley —toda ley— ha quedado sublimada por la Ley del Espíritu: la circuncisión de la carne ya no cuenta. Cristo por su sujeción a la Ley nos ha redimido de la Ley: en virtud de su obediencia amorosa a la voluntad del Padre y de su amor hasta la muerte —y muerte de esclavo— ha redimido de toda servidumbre a los sujetos a la Ley y de toda esclavitud a los sujetos a cualquier ley inspirada en los elementos del mundo<sup>75</sup>.

d) adopción filial: se debe tener en cuenta que el término «Huios» del v. 4 es usado en su acepción más fuerte. Por tanto la «huiothesia», que expresa el término de la acción divina, se refiere a una inserción en la intimidad de Dios que transforma a los elegidos en conformidad con la imagen del Hijo (cfr. Rom 8, 29). Debe notarse también con Vanhoye el movimiento antitético también presente en la fórmula principal del quiasmo<sup>76</sup>: *envió Dios a su Hijo nacido de mujer para que recibiésemos la adopción de hijos*— el papel de la mujer tiene doble valencia: 1) de

*quimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram, quam nemo principum huius saeculi cognovit; si enim cognovissent numquam Dominum gloriae crucifixissent* (1Cor 2, 7-9). En fin, el consenso —con que se reconoce la preexistencia de las dos divinas personas, el Hijo y el Espíritu Santo, en Gal 4, 4-6— es casi unánime.

75. «A fin de preparar al hombre para semejante vida, el Señor dio, por sí mismo y para todos los hombres, las palabras del decálogo: por ello, estas palabras continúan válidas también para nosotros, y la venida en carne de nuestro Señor no las abrogó, antes al contrario les dio plenitud y universalidad. — En cambio, aquellas otras palabras que contenían sólo un significado de servidumbre, aptas para la erudición y el castigo del pueblo de Israel, las dio separadamente, por medio de Moisés, y sólo para aquel pueblo, tal como dice el mismo Moisés: *Yo os enseño los mandatos y decretos que me mandó el Señor*. — Aquellos preceptos, pues, que fueron dados como signo de servidumbre a Israel han sido abrogados por la nueva alianza de libertad; en cambio, aquellos otros que forman parte del mismo derecho natural y son origen de libertad para todos los hombres, quiso Dios que encontraran mayor plenitud y universalidad, concediendo con largueza y sin límites que todos los hombres pudieran conocerlo como padre adoptivo, pudieran amarlo y pudieran seguir, sin dificultad, a aquel que es su palabra». San IRENEO, *Adversus haereses*, Livre IV, 16, 4-5 en ID., «Sources Chrétiennes» 100, 570-572

76. La antítesis es muy clara al contraponer la acción descendente de Dios a la tensión ascendente de los que reciben la adopción. Cfr. A. VANHOYE, 244-246.

*kénosis*, en cuanto subraya la *forma servi* de Cristo, 2) de *exaltación*, por cuanto *natum ex muliere* tiene lógico parentesco con el atributo *Filius Hominis*<sup>77</sup> –al que Jesús tantas veces apeló y al que se hizo acreedor *ex muliere tantum*– y, en consecuencia, señala a María como nueva Eva.

En continuidad con los objetivos doctrinales identificables como propios de la *intentio auctoris* hay también otros contenidos que están en el texto leído por la comunidad receptora. Un texto literario es la plasmación de un acontecimiento expresivo y comunicativo que hace referencia por un lado al autor y por otro al lector; pero no sólo al lector histórico correlativo al autor y que se comunica con él, sino también al lector circunstancial concernido por el escrito y a toda la comunidad receptora en la medida en que lo hace propio. La fe de la Iglesia se manifiesta no sólo en los textos inspirados sino también en la interpretación de esos textos hecha con diversa autoridad y por diversas instancias<sup>78</sup>. Entender un texto exige, por tanto, no dejarse apresar por la siempre insondable cuestión de la intencionalidad del autor, sino atender también a las connotaciones necesarias que se descubren en el texto «*prout iacet*» y en el texto «*prout intelligitur*».

e) Por eso, el tenor de Gal 4, 4-5 afirma también *in obliquo* la maternidad divina de la mujer: es evidente que, afirmada la personalidad divina del Hijo y su pre-existencia eterna, la mujer de la que nace en el tiempo es Madre de Dios. «*Qui enim fit ex muliere est filius eius* –escribe Tomás de Aquino–. *Si ergo Filius Dei est factus ex muliere, scilicet ex*

77. Advierte el padre Benoit: «Paul n'emploie jamais l'expression "Fils de l'homme", mais il semble bien en avoir le contenu théologique dans divers passages de son oeuvre, en particulier en 1Cor 15, 45-47 où il oppose au premier Adam, homme psychique et terrestre, le dernier Adam, homme spirituel et céleste. On croit retrouver là un avatar de cet Homme Primitif, passé et à venir, dont le Fils de l'Homme de Daniel serait déjà une reprise». En cuanto a la doble valencia del atributo de Hijo del Hombre el propio Benoit escribe: «...Fils de l'Homme. Ce titre, qui sert dans les Synoptiques à annoncer les abaissements de la Passion aussi bien que les triomphes de la Résurrection et de la Parousie, le Christ johannique ne le reprend guère qu'à propos de la glorification (12, 23; 13, 31), de l'exaltation par la croix jusqu'au ciel (3, 13-14; 6, 62; 8, 28; 12, 32-34) ou d'autres manifestations de dignité céleste (1, 51; 5, 27) et d'effusion spirituelle (6, 27.53)». Pierre BENOIT, *Paulinisme et Johannisme*, en «New Testament Studies». An International Journal published quarterly under the auspices of Studiorum Novi Testamenti Societas, IX (1962-1963), Matthew Black (ed.), Cambridge University Press 1963, 204. –

78. El acto de la lectura cada vez va siendo mejor comprendido en su extraordinaria complejidad y en su riqueza vital que determina un surgir copiosísimo de feracidad espiritual: esto en la lectura literaria. Y más aún en la lectio divina. No digamos ya en la proclamación del Evangelio y en su proposición kerigmática y catequética.

beata Virgine, manifestum est quod beata Virgo est mater Filii Dei»<sup>79</sup>. Lagrange y Vanhoye se separan de Tomás de Aquino, en cuanto que no participan de su convicción de que aquí se hable de la virginidad en el parto<sup>80</sup>. Ambos autores coinciden –Vanhoye siguiendo a Lagrange– en que sería abusivo deducir de la formulación «genomenon ek gynaikos» la *intentio auctoris* de sugerir la virginidad de María: más bien consta –piensan ellos– la *intentio* de subrayar la *kenosis*, el «en homoiômati antrôpon genomenos» –como se leerá en Filipenses 2,7–; la sugerencia de la virginidad de María no cabe, por tanto, en el horizonte del texto. No todos, piensan así. De Roover exulta señalando «una autoridad protestante de primer orden» que se sitúa entre los Ceuppens, Cornely, Palmieri, Prümm y otros autores católicos claramente favorables al reconocimiento de la maternidad virginal de María en este pasaje: «Se trata de Zahn. Según él, el hecho de que Gal 4, 4 no diga ni una palabra de un padre israelita de Jesús no se explica más que por la nesciencia total de Pablo con respecto a un tal padre: para él no hay un sitio al lado del Padre Eterno. El apóstol no debía mencionar el nombre de María, ni su virginidad, no teniendo por lo demás otras ideas que las de su discípulo Lucas»<sup>81</sup>.

f) el tenor de la fórmula alude implícitamente a Génesis 3, 15<sup>82</sup>: es bien conocido que el Hijo de Dios nacido en carne es, en la enseñanza de Pablo, el nuevo Adán, el «sperma tês gynaikos» anunciado en el Protoevangelio. Parece imposible que la *qualitas salvifica* de esta conexión materno-filial no esté incluida en la *intentio auctoris*: tanto más cuando

79. Cfr. *Corpus Thomisticum. Super epistolam ad Galatas Lectura*. Textum Taurini 1953 editum, ac automato translatum a Roberto BUSA SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique ALARCÓN atque instruxit, c IV, lect. 2ª, ad médium.

80. A. VANHOYE, 243

81. E. DE ROOVER, 34-35.

82. Ya al iniciarse la segunda mitad del s. XX, Vincenzo Jacono reconocía, si bien tímidamente: «Gli uomini tutti, da Abramo in poi –in qualche modo da Adamo per il Protoevangelio– si aspettavano la promessa, la benedizione e l'eredità». Vincenzo JACONO, *Le epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati*, en *La Sacra Bibbia* volgata latina e traduzione italiana dai testi originali illustrate con note critiche e commentate, sotto la direzione di Salvatore Garofalo, XXXVIII, 1, Marietti, Torino/Roma, 1951, 558, n. 4. – Edouard Cothenet dice abiertamente: «La expresión *nacido de mujer* sigue de todas formas siendo chocante, paradójica, destinada a provocar la reflexión. Dada la importancia teológica que Pablo concede a los capítulos 2 y 3 del Génesis, especialmente en Romanos, la *mujer* de Gál 4, 4 me parece que evoca a Eva a la que se le promete un descendiente (*sperma*, Gn 3, 16), entendido en el sentido personal y mesiánico por los traductores griegos: vencedor de Satanás, ese descendiente (*sperma*) es aquel por quien llega hasta nosotros la bendición prometida a Abrahán (Gál 3, 16). Edouard COTHENET, *La carta a los Gálatas*, 7ª ed., ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2001, 48.

Génesis 3, 15 anuncia ya, junto al reverso triunfante y definitivo sobre el mal, el anverso doliente de la acción redentora<sup>83</sup>.

Claramente concluye Vanhoye que «si la manera en que el Hijo de Dios ha *nacido de mujer* no hubiera sido bien diferente de la de los demás hombres, la paradoja de Gal 4, 4 no tendría clave de interpretación y se resolvería en el absurdo; como sería también absurdo sostener que Cristo *ha sido hecho maldición* por el trámite ordinario, es decir, haciéndose reo de crimen. No hubiera habido, en tal caso, ni redención ni filiación divina»<sup>84</sup>.

83. Tal vez alguien podría argüir diciendo que, en tal caso, Pablo debiera haber escrito «genomenon ex tés gynaikos», es decir, con artículo determinado. Hay que advertir, sin embargo, que en el griego de la época helenística los latinismos son frecuentes y que uno de los latinismos más usuales es la omisión del artículo. Cfr. Giuseppe SACCO, *La Koiné del Nuevo Testamento e la trasmissione del Sacro Testo*, Ed. Francesco Ferrari, Roma 1928, 55. – De hecho Pablo incurre con frecuencia –incluso en Gálatas– en este latinismo, introduciendo –por ejemplo– el término *Ley* sin artículo: cfr. Gal 1, 14.15; 2,16.17.19. 21; 3, 2.9.10.11.17.21.22.23. Hay también ejemplos en que no se omite el artículo: Gal 3, 7.10.12.13.14.19. 20.24. No es fácil por tanto pronunciarse a favor de una regla general. De hecho en locuciones de parentesco –como lo es «genomenon ek gynaikos»– la supresión del artículo es habitual. Cfr. Sebastián CIRAC ESTOPANÁN, *Manual de Gramática Histórica Griega*, III: *Lecciones de sintaxis griega en general y de las palabras declinables*, Barcelona/Burgos 1966 p. 567, n° 1084. – Se impone analizar cada caso concreto cuidadosamente. Con respecto a la sintaxis de la frase que nos ocupa, cabe pensar no tanto en un latinismo cuanto en una *elipsis* facilitada por el *usus loquendi* y oportunamente consentida por Pablo. La *elipsis* o *detractio suspensiva* «es una *detractio* que deja en el aire la conexión sintáctico-semántica de la oración. (...) Puede utilizarse con una *voluntas* especial –por ejemplo, para encubrir pudorosamente algo o para jugar con la inteligencia del público... (...) La diferencia entre la *detractio suspensiva* y la *aposiopesis* consiste en que la *detractio suspensiva* en cuanto figura de dicción se omite una palabra (que es fácil completar o suplir), mientras que la *aposiopesis* en cuanto figura de pensamiento es una omisión de pensamiento». H. LAUSBERG, t. II, 147-149, n°s 690-691. Obsérvese cómo de hecho todos traducen «genomenon hypo nomon» = contituido bajo la Ley; así también es justo entender «genomenon ek gynaikos» = nacido de la Mujer. La elipsis está aquí al servicio de subrayar la kénosis del Hijo; pero Pablo tiene bien presentes los capítulos 2 y 3 del Génesis y el horizonte de la *plenitud de los tiempos* acoge toda la *Historia Salutis* desde su inicio. Ya había advertido Lausberg que la *detractio* «debido a las nuevas e inusitadas relaciones sintáctico-semánticas – nacidas precisamente de esa economía entre los miembros restantes (es decir, la economía de un elemento que sería necesario normalmente)–, produce el efecto de una sorpresa». H. LAUSBERG, 147, n° 688.

84. A. VANHOYE, 246. Vanhoye analiza de este modo el texto:

A	exapesteilen ho Theos ton huion autou	<b>Acción divina: envío del Hijo</b>
B	genomenon ek gynaikos	<b>Modalidad: nacido de mujer</b>
C	genomenon hypo nomon	<b>Modalidad: nacido bajo la Ley</b>
D	hina tous hypo nomon exagorasé	<b>Finalidad: Liberar de la Ley</b>
E	hina tén huiothesian apolabómen	<b>Finalidad: Darnos la adopción filial</b>

Pero volvamos al aserto fundamental –trazo fuerte del quiasmo de Gálatas 4b-5–: *envió Dios a su Hijo nacido de mujer para que recibiésemos la adopción de hijos*. ¿Quién es esta *mujer* cuya vocación maternal implica de por sí una mediación como cauce de la Gracia? A la luz de lo expuesto la conclusión más sólida apunta hacia la *Mujer* de Génesis 3, 15. Una interpretación colectiva tanto del «sperma tês gynaikos» como de la misma «gynê» ha sido frecuente en la historia de la exégesis: esa «gynê» es la Iglesia tanto como María. Y es aquí donde el nexo histórico que media entre el kerigma joánico y el kerigma paulino debe ser tenido en cuenta para comprender que la «gynê» de Gálatas contiene *in nuce* la mariología que se despliega en el kerigma joánico. En efecto, puede aceptarse como dato cierto que desde la muerte de Pablo –hacia el año 67–, el ministerio de Juan en Asia Menor comenzó a realizarse con peculiaridad e impronta dignas del segundo de los Boanerges<sup>85</sup>. ¿Dónde mejor que en el seno de las comunidades del *discípulo amado* debía desarrollarse la teología de la *Mujer*, mostrada en el Protoevangelio como arquetipo de la Iglesia? La cadena de textos cuyo primer eslabón es Gál 4, 4-5 atraviesa el *corpus joanneum* –la *Mujer* en el signo de Caná, la *Mujer* en el misterio nupcial de la Cruz, la *Mujer signum magnum in Coelo*<sup>86</sup>, para prolongarse en los conocidos y reconocidos textos de Justino, Ireneo y Tertuliano –que encabezan la Tradición de *Maria nova Eva*, bien estudiada por Matthias Joseph Scheeben o más recientemente por Otto Semmelroth–<sup>87</sup>.

En este sentido, C. H. Dodd señala la validez de la hipótesis –surge en el despertar de la crítica– cuando al cotejar el cuarto Evangelio con los contenidos teológicos de otros libros del Nuevo Testamento se apreció notable coincidencia con las epístolas paulinas. «Llegó a ser usual describir al cuarto evangelista como *el más grande de los seguidores de Pablo* y su obra como *deutero-paulina*.» Y reconoce seguidamente: «Es bastante probable que el evangelista no escapara a la poderosa in-

Tiene bastante razón Vanhoye cuando afirma que el análisis retórico –en ocasiones– resulta más fecundo que el puro análisis de estructura. Es cierto, sin embargo, que se complementan: el texto «in se» se inserta en la red de la intertextualidad de tal modo que expresa lo que explícita o implícitamente afirma y, también, lo que razonablemente evoca en virtud de sus conexiones necesarias con otros textos conocidos por el autor.

85. Cfr. Jean DAUVILLIER, *Les temps apostoliques, 1<sup>er</sup> siècle*, en Gabriel LE BRAS (dir.), *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident*, t. II, 266-271. –

86. Cfr. B. RIGAUX OFM, *La femme et son lignage dans Genèse III, 14-15*, en «Revue Biblique» LXI (1954) 325 y n. 2.

87. Cfr. et. Javier IBÁÑEZ & Fernando MENDOZA, *El Hijo de Dios, nacido de mujer. Gál 4, 4 en la patrística griega de los siglos I y II*, en «Estudios Marianos», 1998, 487-514.

fluencia del primer teólogo cristiano, cuyas obras conservamos». Ya se sabe que todos estos adelantos de la crítica han de ser tomados «cum mica salis» hasta que el consenso científico sea suficientemente uniforme. Además, siempre hay que estar prevenido de la necesaria cautela que impide confiarse a la eficacia interpretativa de una única clave. «Por tanto, concluye diciendo Dodd, sólo con precaución podemos utilizar a Pablo para interpretar a Juan. Las semejanzas que apreciamos se refieren, en su mayoría, a puntos en los que, con gran probabilidad, Pablo no era el iniciador. Pertenecen a una corriente judeo-helenística que, probablemente, existía en el cristianismo casi desde el principio»<sup>88</sup>. Y tal parece ser –de acuerdo con lo anteriormente expuesto– el caso de la *Mulier*, referencia a Génesis 3,15, que aparece en *Gálatas* y en los pasajes del *corpus ioanneum*.

### III. LA MADRE DE JESÚS EN EL KERIGMA DE JUAN

#### 1. *El evangelio de Juan, un evangelio kerigmático*

##### a) *Un Evangelio «espiritual»*

En su tesis sobre *el concepto de «ironía»*, Kierkegaard trae a colación una analogía que F.C. Baur –uno de los puntales del criticismo decimonónico<sup>89</sup>– subraya entre: a) la peculiar distinción «Jenofonte ><

88. Charles Harold DODD, *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Cristiandad, Madrid 2004, 22-24

89. Ferdinand Christian Baur, nacido en Schmiden –cerca de Stuttgart–, Württemberg (Alemania) el 21 de junio de 1792 y fallecido en Tübingen el 2 de diciembre de 1860, reconocido teólogo alemán y fundador de la escuela bíblica protestante de orientación crítico-histórica. Vástago de una familia de pastores protestantes, estudió la enseñanza media en el seminario de Blaubeuren y luego Teología en la Universidad de Tübingen –instituciones ambas, de las que fue seguidamente profesor de Teología: del seminario, en 1817; de Tübingen desde 1826 hasta su muerte–. Su primer influjo reconocible parece haber sido el de Schleiermacher; pero ya desde los años treinta se le ve influido por el pensamiento de Hegel, cuya enseñanza vino a ser clave central de su pensamiento. Para aquella época había ejercido como pastor en variados destinos con un celo y fervor que denotaba una fe sincera y convencida. De esta sensibilidad pastoral fue pasando a una actitud y una actividad de carácter científico-racionalista cada vez más visible y, por fin, a un panteísmo hegeliano. Aplicó a la historia del cristianismo el esquema «tesis-antítesis-síntesis»: según él, la *tesis* era el partido de Pedro y de los demás apóstoles propensos al judaísmo, que observaban la Ley, circuncidaban a los conversos y prestaban atención a las prescripciones de la Torá; la *antítesis* era el partido de Pablo, apóstol de los gentiles, que rechazaba la circuncisión y enseñaba que los convertidos debían saberse libres del yugo de la Ley y

Platón» en sus respectivas evocaciones de Sócrates; y b) la también peculiar distinción «Sinópticos >> Juan» en sus evocaciones de Cristo. La analogía es –según parece– de clásica raigambre en la tradición protestante <sup>90</sup>: «Entre estos dos hombres (Jenofonte y Platón) –son palabras de Baur– una diferencia nos sorprende de inmediato, comparable desde muchos puntos de vista a la relación existente entre los evangelios sinópticos y el evangelio de Juan. Los evangelios sinópticos presentan la aparición de Cristo, sobre todo, bajo un aspecto más particularmente exterior y emparentado con la concepción judía del Mesías, mientras que el evangelio joánico capta principalmente su naturaleza superior y la faz inmediata de su carácter divino; así también el Sócrates de Platón tiene un significado ideal e incomparablemente más elevado que el de Jenofonte...» <sup>91</sup>.

Frente a esta opinión «frappante et percutante»<sup>92</sup> de Baur, Kierkegaard –que acepta la supremacía del socratismo de Platón sobre el de Jenofonte– puntualiza su propia postura. En primer lugar, sobre los sinópticos: «...éstos no hacen sino transmitir la imagen próxima y fiel

valorar, sobre todo, la Fe en Cristo. Sin duda hubo tendencias de superación de aquellos enfrentamientos: de aquí la interpretación de Baur es la llamada *teoría de la tendencia*. Con respecto a los evangelios, basa su teoría sobre la hipótesis de un primer evangelio de aliento judeocristiano que habría encontrado la reacción de los gentiles cristianos: la tensión fue progresivamente superada mediante correcciones sucesivas hasta llegar al definitivo texto católico. El evangelio más interesante –en su opinión– es el evangelio de San Mateo que todavía refleja el judeocristianismo con bastante claridad. Por contraste, el evangelio de San Juan es obra muy posterior –del año 175 (±)–, obra tendenciosa que manifiesta la transacción definitiva del comienzo del catolicismo. En los últimos años de su vida la dedicación más reconocida de Baur ha sido sin embargo la correspondiente a su labor crítica manifiesta en sus trabajos de Historia de la Iglesia Cristiana. Entre sus discípulos más señalados están D.F. Strauss, E. Zeller, A. Schweigler entre otros. La escuela de Baur desapareció pronto, pero el influjo de su pensamiento determinó efectos durables. En opinión de Grisar, «Baur ha contribuido poderosamente a minar la autoridad y el respeto que los protestantes testimoniaban por entonces a la Sagrada Escritura. Por otra parte, introdujo en la teología protestante una buena parte de su audacia para encontrar relaciones, sobre todo, en materia de exégesis y de historia del dogma». Cfr. J. GRISAR, *Baur (Ferdinand-Christian)*, en DHGE, VI, 1932, 1501-1506.

90. Cfr. John A.T. ROBINSON, *The priority of John*, edited by J.F. Coakley, SCM Press, London 1985, 92-93.

91. Kierkegaard remite al estudio de F.C. BAUR, *Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus*, aparecido en «Tübinger Zeitschrift für Theologie», III, Tübingen 1937.

92. Kierkegaard escribió en danés. Pero la edición que tengo ante mis ojos es traducción francesa del matrimonio Tisseau. El Comité de Patronage está integrado por Henri Gouhier, membre de l'Institut y profesor de la Sorbonne; Mogens Hermannsen, consejero de la Embajada de Dinamarca en París; Paul Ricoeur, profesor de la Universidad de París; y Jean Wahl, profesor honorario de la Sorbonne. Por tanto la edición tiene toda la garantía.

de la existencia inmediata de Cristo (que, notémoslo, era precisamente aquello que parecía ser); además, en la medida en que Mateo parece tener intenciones apologéticas, tales intenciones se encaminan a justificar el acuerdo entre la vida de Cristo y la idea mesiánica», cosa bien distinta de lo que ocurre con Sócrates –cuya realidad es difícil de asir, situado siempre a medio camino entre la caricatura y la idealidad–. En segundo lugar, sobre el evangelio de Juan: la analogía presentada por Baur entre Platón y Juan, «es exacta –sigue diciendo Kierkegaard– a condición de tener bien en cuenta que Juan encontró y contempló en Cristo, de manera inmediata, todo aquello que él expone con justeza y entera objetividad –sin añadir nada de su cosecha–, abriendo bien sus ojos ante la divinidad inmediata de Cristo»; al revés de Platón que, investido con rango de poeta, crea su propio Sócrates<sup>93</sup>.

Por lo demás, la comparación entre Platón y Juan –y me apresuro a decir que llamo Juan al autor del Evangelio de su nombre, “abstractione facta” por el momento de su auténtica identidad histórica– no significa extrapolación cultural alguna: los escritos de ambos autores han surgido en el horizonte de la *ecúmene* y bajo el firmamento de la *sofía* griegas<sup>94</sup>. Que la «voluntas auctoris» del cuarto Evangelio está impregnada de *sapientia* admirativa –que se sustenta sobre la historicidad de los hechos<sup>95</sup>– parece una experiencia generalizada entre sus lecto-

93. Sören KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, en ID., *Oeuvres complètes*, t. II, éd. de l'Orante, Paris 1975, 13-14. Sören Kierkegaard había defendido su tesis en la Universidad de Copenhague el día 29 de septiembre de 1841. La defensa duró, por cierto, desde las 10:00 a las 14:00 horas y desde las 16:00 a las 19:30: jornada verdaderamente maratoniana. Por los decimonónicos años treinta, el joven Kierkegaard propendía a una optimista sensibilidad cristiana que le facilitaba encontrar en la *Sacra Pagina* –y muy particularmente en los cuatro Evangelios– alimento sapiencial. Con fecha 1 de enero de 1839 escribía en su diario: «En la vida de todo cristiano se repite el milagro que dejó maravillados a los convidados de las Bodas de Caná: *Tú has dado primero el vino malo y más tarde el bueno* (Jo 2, 10). Lo dirá con especial sentido quien haya comprobado cómo el mundo da primero el vino bueno y luego el malo». Un pensamiento que recuerda los de Pascal. Cfr. Sören KIERKEGAARD, *Diario 1834-1839*, a cura de Cornelio FABRO, Morcelliana, 3ª ed. Brescia 1980, t. 2, n° 380.

94. Cfr. C.H. DODD, *Interpretación ...*, 512 nota 1. Platón –a quien se remonta el uso del *diálogo* como género literario– es evocado también por el cuarto Evangelio, que tiene un volumen dialógico muy importante y original. Aunque no sea más que por este carácter dialógico del evangelio de San Juan, resulta válida la apelación a Platón y al entorno cultural helénico.

95. La historicidad de los hechos –«quoad substantiam»– fundamenta la sabiduría de los discursos y de los diálogos albergados en los hechos. Si las enseñanzas se sustentasen en parábolas o en relatos no verídicos, el libro no tendría el valor y la autoridad que la Iglesia le ha reconocido desde el gran Ireneo hasta hoy. En este sentido se expresa tam-



res<sup>96</sup>. No en vano este hagiógrafo ha merecido –por antonomasia– el nombre de *teólogo*. Lo había dicho Eusebio en su *Historia Eclesiástica*: «Juan, el último, sabedor de que lo corporal (ta sômatica) estaba ya expuesto en los *Evangelios*, estimulado por sus discípulos e inspirado por el soplido divino del Espíritu, compuso un *Evangelio* espiritual»<sup>97</sup>. La contraposición «somático»<pneumático» es de Clemente de Cesarea, y, por cierto, la crítica decimonónica la puso en boga hasta la exageración y la entregó en herencia, para uso y abuso de sus continuadores. «La diferencia entre el cuarto Evangelio y los otros –ha escrito Dodd–, no sólo estriba en que su interpretación discurre por cauces de pensamiento distintos; sino en que el cuarto Evangelio es deliberada y coherentemente teológico –en el sentido estricto del término– mientras que los otros no lo son»<sup>98</sup>. Pero no debe perderse de vista que tanto los Sinópticos como el evangelio de Juan son esencialmente pneumáticos y que a la vez los cuatro Evangelios son somáticos, es decir que no se desentienden de las cosas materiales y de la historicidad de los hechos que se narran: aun cuando sean diferentes las finalidades precisas de los respectivos autores y diferentes también los interlocutores que cada hagiógrafo tiene «in mente».

#### b) *Orígenes del planteamiento de la «cuestión joánica»*

Ahora bien, no está dicho todo con reconocer el carácter sapiencial o «espiritual» del cuarto Evangelio. Interesa más todavía penetrar en su característica naturaleza kerigmática. Si los tres evangelios sinópticos se basan en el kerigma y a través de él conectan con el acontecimiento de Jesús, el cuarto Evangelio –en su originalidad, que pudiera desconcer-

bién Dodd: «Debemos concluir, por tanto, que el relato es para el autor mucho más que el vehículo dramático de ideas. Su intención, como hemos dicho, es presentar el conocimiento de Dios contenido en la revelación cristiana. Pero esta revelación es, de forma distintiva y en ningún sitio más claramente que en el cuarto Evangelio, una revelación histórica. De ahí se sigue que es importante para el evangelista que ocurriera lo que narra.» C.H. DODD, *Interpretación ...*, 511.

96. A esa general experiencia de los lectores del cuarto Evangelio vienen a sumarse –según su distinta sensibilidad, *unusquisque in suo sensu abundat*– los comentarios de Baur y de Kierkegaard anteriormente aludidos.

97. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, VI, 14, 7. Cfr. edición de Argimiro VELASCO-DELGADO O.P., texto, versión española, introducción y notas de -----, BAC, Madrid 2002, 376.

98. C.H. DODD, *La tradition historique du quatrième Évangile*, traduit de l'anglais par Maurice et Simone Montabrut, CERF, Paris 1987, 18.

tar— también está basado en el kerigma y conecta con un cuerpo de tradiciones de testigos oculares<sup>99</sup>, algunas de ellas redactadas por escrito —hay razones para pensarlo— antes de la edición del primitivo evangelio de Mateo<sup>100</sup>.

La tradicional interpretación ha presentado al autor del cuarto Evangelio escribiendo para completar a los sinópticos. Esa afirmación

99. Hace Dodd esta observación relevante: «...es innegable que la crítica de las formas ha prestado grandes servicios por habernos conducido a reconocer de nuevo la importancia de la tradición oral en la época del Nuevo Testamento. — Se ha prestado atención a esta tradición por la esperanza, en primer lugar, de tener acceso al período nebuloso que discurre entre la muerte de Jesucristo y la redacción del primerísimo evangelio. Pero es importante dejar bien claro que no es nuestro problema ese período primitivo de tradición oral que fue seguido, en una determinada fecha, de un nuevo período de tradición literaria: la tradición oral ha permanecido como factor importante durante todo el período neo-testamentario y más allá incluso. Papías en la primera mitad del siglo II, prefería aún la tradición oral allá donde era accesible, e Ireneo, hacia el fin del mismo siglo, podía citar con gran respeto lo que él *había aprendido de cierto presbítero que a su vez había aprendido de los que habían conocido a los apóstoles*. No podemos olvidar que la vida de la Iglesia se nutría y que su fe y su sentido comunitario se mantenía por una tradición viva. Esta tradición ha servido (entre otras cosas) para preservar y transmitir lo que se recordaba y lo que se creía que Jesús había dicho, hecho y sufrido, es decir la materia prima de la composición de los evangelios. Y esta tradición estaba todavía muy viva en la época y en la región donde según toda probabilidad fue escrito el cuarto evangelio. Esto lo sabemos por testimonios contemporáneos». — Seguidamente Dodd considera la importancia del *sitz im Leben* a la hora de interpretar los elementos diversos recogidos de la tradición: «La *toma de conciencia* de la continuidad de la tradición oral ha sido acompañada por una segunda *toma de conciencia*: habida cuenta de que esta tradición se religaba tan esencialmente al conjunto de la vida y de las actividades de la comunidad, tuvo que ser modelada y coloreada por las condiciones de vida, preocupaciones y necesidades de los diversos grupos albergados en la comunidad en diferentes épocas. Entre los elementos que ella contiene, las afirmaciones concernientes a la vida y la enseñanza de Jesucristo llevan la impronta de las variaciones del *sitz im Leben*, del cuadro de vida en el seno del cual la tradición se había formado y difundido. La primera tarea de la crítica histórica de los evangelios es recuperar —en su unidad y su variedad— esta tradición, instrumento de la continuidad de la vida de la Iglesia ininterrumpida desde sus orígenes. A partir del contenido y de la naturaleza de la tradición así recuperada y descrita nos es permitido remontarnos, por nuestra parte a los elementos mismos que le dieron su *élan* inicial. Porque no hay duda alguna de que la tradición bajo todas sus formas, es consciente de que se refiere a un episodio histórico datado de manera precisa bajo Poncio Pilato, sin el cual no habría habido Iglesia para dar forma a esta tradición y para transmitirla». C.H. DODD, *La tradition...*, 20-21.

100. «L'argumentation suivie nous a conduit à conclure qu'il y a, sous-jacente au quatrième évangile, une tradition ancienne indépendante des autres évangiles, qui mérite un examen sérieux en tant que contribution à notre connaissance des faits historiques concernant Jésus-Christ. Qu'on me permette de revendiquer pour cette conclusion un degré élevé de probabilité, la certitude dans un tel domaine étant rarement atteinte». C.H. DODD, *La tradition...*, 527

ha tenido su razón de ser: a) en cuanto al contenido, porque la divergencia del cuarto Evangelio con respecto a los otros tres se justificaba como una sustantiva ampliación de lo transmitido por los Sinópticos. Es, de hecho –y así fue visto siempre–, un testimonio del que no se podría prescindir sin merma del acervo kerigmático esencial; b) en cuanto a su historia literaria: porque el autor del cuarto Evangelio escribe para un público iniciado, y se interpretaba que tal iniciación era debida a las noticias divulgadas por los otros tres evangelios<sup>101</sup>, presumiblemente difundidos en las iglesias ya al final del siglo I. Este modo de ver ha sido el tradicional.

Cuando la *cuestión joánica* comenzó a plantearse, se hizo general el reconocimiento de la dependencia de Juan con respecto a los Sinópticos. Se afirmaba una particular afinidad con Marcos<sup>102</sup>; o, tal vez –se decía–, había utilizado fuentes históricas independientes de los sinópticos, pero contemporáneas de las utilizadas por ellos<sup>103</sup>.

No obstante, hay que tener en cuenta lo que advertía Dodd ya por los primeros años sesenta y que continúa siendo válido al presente: que «la Iglesia primitiva no era una comunidad tan atendida al libro como se la ha querido presentar. Ella cumplía su obra en el mundo, ante todo, por medio de la palabra viva –en el culto, en la enseñanza y en la predicación misionera– y a partir de estas tres formas de actividad –*liturgia, didaché y kerygma*– se ha formado una tradición que inspira toda la producción literaria del período primitivo, incluso los evangelios escritos.» De este sólido presupuesto se deriva un aviso –también de Dodd– que conviene mucho no perder de vista: «la hipótesis subyacente a una buena parte de la crítica antigua –que el parecido de forma y de fondo entre dos documentos implica la dependencia del documento posterior con respecto al anterior– no se justifica ya, porque existe una nueva explicación válida para un buen número de tales similitudes. Esta nueva explicación se adecua a las circunstancias que acompañaron la génesis

101. Cfr. D. MOODY SMITH, *John*, Abingdon Press, Nashville 1999, 29-32.

102. Cfr. C.H. DODD, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, Harper, New York 1936, 69-75.

103. «Depuis un certain temps déjà, la critique pose presque en dogme que Jean dépend des synoptiques, au même titre que Matthieu dépendrait de Marc, Mathieu et Luc de l'hypothétique document Q: l'auteur aurait utilisé ces ouvrages comme sources, sinon tous les trois, du moins deux entre eux, Marc à tout le moins». C.H. DODD, *La tradition...*, 22. Esta es asimismo la opinión de C.K. Barrett. Sin embargo se abre paso también la convicción de la independencia en cuanto al conocimiento y uso de fuentes del cuarto Evangelio con respecto a los Sinópticos.

de los evangelios, en la medida en que nosotros la podemos conocer: el influjo de una tradición común»<sup>104</sup>.

El cuarto Evangelio –pese a «la coherente unidad que merecidamente se le reconoce como preclara característica»<sup>105</sup>, y que sugiere un parto literario igualmente unitario– es fruto de una larga elaboración, cuyos trámites precisos constituyen todavía un misterio hermenéutico en espera de resolución. Escribía con acierto el padre Benoit en 1963: «Esta captación del misterio de Jesús en sus profundidades eternas no ha sido privilegio exclusivo de Pablo y de Juan. Porque, si bien es cierto que las investigaciones recientes han contribuido progresivamente a poner de relieve su mérito, hay que reconocer, sin embargo, que estos dos magnos teólogos no han sido los primeros del cristianismo. Desde sus más humildes comienzos –en el kerigma, en la catequesis, en los relatos evangélicos– la tradición cristiana en nada se ha esmerado tanto como en situar la persona y la misión de Jesús en el centro del plan divino». La teología es trabajo progresivo y siempre lento: germina y se desarrolla como el árbol a partir de la semilla pequeña y vital. Cabe considerar que todavía hoy se sigue profundizando y especulando, analizando y sistematizando. Y todo, a partir del más antiguo kerigma que conecta con el acontecimiento de Jesús. «Pero en ese esfuerzo de inteligencia teológica –continúa Benoit–, Pablo y Juan no son ni los únicos ni los primeros. Pablo ha llegado a la fe después de muchos otros y ha recibido de la primera comunidad más de lo que él mismo deja entender (Gal I, 11, 16; II, 6; pero 1Cor XI, 23 ss.; XV, 3 ss.) El apóstol Juan puede ser mantenido en el origen de la tradición joánica, como su fuente más antigua; pero su testimonio no se ha plasmado en el cuarto Evangelio sino tras una larga elaboración»<sup>106</sup>.

Cuando Pierre Benoit escribía las palabras recién traídas a colación, los estudios críticos sobre la  *cuestión joánica*, apenas habían superado la crisis de escepticismo originada por la misma complicación del objeto de estudio. La historia de las fuentes joánicas había comenzado con rango estrictamente científico –en clave protestante– en la última

104. C.H. DODD, *La tradition...*, 22. – Cfr. et. Robert Tomson FORTNA, *The Gospel of Signs. A reconstruction of the narrative source underlying the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, 1970, 8-15 y la bibliografía de las notas de esas páginas, donde se reseña adecuadamente el debate sobre la dependencia o independencia de Juan, con respecto a las fuentes de los Sinópticos.

105. Cfr. R.T. FORTNA, 4.

106. Pierre BENOIT, *Paulinisme et Johannisme*, en «New Testament Studies», 1963, 195.

década del XIX. Tras más de cuatro décadas de viento en popa, aquella *cuestión* excitante –y, como área disciplinar, casi recién estrenada<sup>107</sup>– alcanzaba su clímax con la primera publicación del comentario de Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 1941). Tenía el comentario cinco centenares y medio de páginas, impresas en gótica, texto apretado con exuberancia de notas recorriendo de prólogo a epílogo todo el Evangelio de Juan. «Tan exhaustiva era su teoría de la fuente, pero al mismo tiempo tan inaceptable en sus extremos que se declaró una especie de tácita moratoria, de modo que, a partir de la segunda guerra mundial, hablando en términos generales, todo ha sido discusión sobre los problemas planteados por la obra de Bultmann»<sup>108</sup>. Se refiere Fortna, no cabe duda, a la desmitologización, a la interpretación del escrito evangélico recurriendo a la clave existencial e historicista y a la relación misma entre fe y razón, por no citar otros perfiles bultmanianos tan sagaces como problemáticos<sup>109</sup>.

En la carrera de las investigaciones, la *cuestión joánica* significaba una pista con menos historia y logros que la *cuestión sinóptica*. El evangelio de Juan había podido ser presentado como «obra de autor» lisa y llana, dotada de la autoridad de un testigo presencial; pero, a la vez, caracterizada –pese a su elevación teológica– por dosis de tosquedad atribuibles al segundo de los Zebedeos, de estilo solemne y hierático, pero siempre igual a sí mismo –sin variaciones estilísticas entre los discursos y los relatos–, con léxico pobre y con bastantes pasajes carentes de agude-

107. Como es obvio me estoy refiriendo ahora a la *cuestión joánica*; no a la cuestión sobre el Jesús histórico –*Quest of Historical Jesus*–, cuyos orígenes puede decirse que se remontan al s. XVIII con Hermann Samuel Reimarus.

108. R.T. FORTNA, 1, nota 1.

109. «Il n'est évidemment pas sans signification que Bultmann, pour exprimer le coeur du message néo-testamentaire, fasse d'abord ressortir l'idée de la déchéance radicale de l'homme. Cette thèse, grosse de conséquences, est-elle vraiment le point de départ et le centre de ce que nous révèle l'Écriture, et d'ailleurs peut-elle en elle-même se défendre? La manifestation du péché, qui tient certes une place importante dans les deux Testaments, n'est-elle pas cependant seconde par rapport à la doctrine de la création et à la révélation du dessein positif de Dieu sur le monde? S'il est vrai que certains passages isolés de saint Paul pourraient suggérer une interprétation de la foi chrétienne du type de celle qu'on nous propose, de l'ensemble de la Bible se dégage une idée de l'homme, même à travers le tragique de son histoire coupable, qui n'autorise certainement pas à ne voir en lui qu'un monstre de péché. En tout cas la tradition chrétienne –et saint Augustin lui-même si l'on veut bien aussi ne pas trop isoler certaines de ses déclarations– témoigne d'une lecture de l'Écriture tout autre que celle de Bultmann. Il est incontestable que celle-ci est faite en fonction d'une optique très particulière.» René MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, nouvelle éd. revue et augmentée, Montaigne, Paris 1966, 130-131.

za; con «aporías», repeticiones y «lapsus» variados, que se explicaban por la ancianidad del autor o, tal vez, por la intervención de tantos correctores –que habían conseguido dejar la obra como inconclusa y privada del retoque final que le diese perfección–. Esta óptica –que pudo pasar como «mens recepta» a lo largo del XIX y en los primeros lustros del XX– dio seguidamente lugar a nuevos horizontes. Los ojos atentos dejaron de ver «aporías» y descubrieron *suturas* (*seams*) que testimoniaban un «iter» de construcción literaria que pronto comenzó a parecer interesantísimo a los escudriñadores y analistas. Entonces se vio que el cuarto Evangelio era una *masterpiece*: «El hecho es –había afirmado C.H. Dodd en 1953– que el pensamiento de este evangelio es tan original y creativo que una búsqueda de sus «fuentes», o incluso de las «influencias» que puede haber sufrido, puede fácilmente desorientarnos. Cualesquiera que sean las influencias que puedan haberse dado, han sido controladas magistralmente por una mente poderosa e independiente. No hay libro, en el Nuevo Testamento o fuera de él, que sea realmente comparable al cuarto Evangelio.»<sup>110</sup> La admiración por el *Libro* nunca decayó, pero sí –tal vez– la confianza en la fortuna de próximos hallazgos sobre sus fuentes; incluso pudo prevalecer el escepticismo sobre la validez del camino recorrido hacia ese fin. En tal sentido, apuntaba Fortna a finales de los sesenta, que la convicción generalizada era pesimista –en cuanto al logro de un posible consenso científico sobre la *cuestión joánica* e incluso «al parecer de muchos, la empresa se había malogrado»<sup>111</sup>.

### c) *Hacia un consenso ecuménico en torno al evangelio de Juan*

Entre tanto, en campo católico, la crisis modernista y la vigilancia preventiva de la Pontificia Comisión Bíblica habían determinado un caminar cauteloso por los caminos de la exégesis. El comentario al *Évangile selon Saint Jean* de Marie-Joseph Lagrange en 1925<sup>112</sup> tenía el

110. C.H. DODD, *Interpretación ...*, 24. – La primera edición inglesa había visto la luz bajo las planchas de Cambridge University Press, en Londres 1953 con el título *The Interpretation of the Fourth Gospel*.

111. Robert Tomson FORTNA, *The Gospel of Signs. A reconstruction of the narrative source underlying the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, 1970, 1-2 y 13-15. «Ruckstuhl in fact maintained that no sources underlie the gospel». *Ibidem*, 13.

112. En el *Avant propos de la première édition*, hacía notar el padre Lagrange: «En parcourant l'introduction et le commentaire, on constatera que nous considérons comme solidement assises les thèses traditionnelles de la Commission Biblique (29 mai 1907) quant à l'origine apostolique du quatrième évangile et quant au caractère historique des

acierto de señalar las dificultades exegéticas, aunque las soluciones que proponía nunca merecieron la aquiescencia general. Fue con Pío XII con quien la exégesis católica comenzó a acusar recibo de los logros considerables que se advertían en el ambiente europeo. Si bien en Alemania la exégesis protestante se afirmó a lo largo de más de cinco lustros sobre los pasos de Bultmann –piénsese en los dos volúmenes de Jürgen Becker (1979-1981)<sup>113</sup>–, acabado el concilio muchos exegetas católicos se abren a velas desplegadas –con el consiguiente riesgo de aceptar sin discernimiento la clave interpretativa protestante– a la nueva exégesis. El norte deseado era el consenso científico: leer la misma Sagrada Escritura e interpretarla sobre una plataforma de elemental coincidencia. Autores como Raymond E. Brown S.S. (1966-1970) o Rudolf Schnackenburg (1965-1975) acarrear –pienso– una dosis definitiva de prestigio a los estudios sobre la *cuestión joánica* ampliando el consenso con especialistas protestantes –con representantes de primera magnitud como el citado Dodd, o C.K. Barrett o el ya aludido Fortna– y con auténtico esfuerzo de rango ecuménico. Se había afirmado el camino: «Ningún otro libro del Nuevo Testamento –escribirá Moloney ya en el final del siglo XX– ha atraído tanta atención de los comentaristas»<sup>114</sup>.

La edición inglesa del primer tomo del comentario de Raymond Edward Brown s.s., *The Gospel according to John* (I-XII) –volumen 29º de «The Anchor Bible», colección que obedece a un proyecto de confluencia confesional en el que publican estudiosos protestantes, católicos y judíos para formar un *corpus* científico aceptado por todos– había visto la luz en febrero de 1966 con *imprimatur* de Mgr. Terence J. Cooke, obispo auxiliar de New York, en Garden City bajo la responsabilidad editorial de Doubleday. Había concluido el Vaticano II hacía dos meses. El libro, recibido con los elogios de la crítica<sup>115</sup>, podía ser visto como primicia postconciliar, no sólo por la inmediata proximidad cronológi-

faits et des discours attribués à Jésus». M.J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*, 5<sup>ème</sup> éd., Gabalda & co., Paris 1936, p. II.

113. Jürgen BECKER, *Das Evangelium des Johannes*, 2 vols. Ökumenischer Taschenbuchkommentar (ÖTBK) zum Neuen Testament 4/1-2, Gerd Mohn, Gütersloh & Echter Verlag, Würzburg, 1979-1981. Jürgen Becker ha sido profesor de exégesis del Nuevo Testamento en el Institut für neutestamentliche Wissenschaft und Judaistic de Kiel (Holanda). Ha publicado estudios sobre *Juan Bautista y Jesús, Qumran*, y otros trabajos sobre el cristianismo primitivo.

114. Francis J. MOLONEY, *The Gospel of John*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1998, p. XI.

115. Cfr. reseñas de M.-É. BOISMARD, a cada uno de los tomos de R.E. Brown en «Revue Biblique», LXXIV (1967) 581-585 e «*Ibidem*», LXXIX (1972) 470-471.

ca y porque el propio Brown había asistido al concilio como asistente del arzobispo-obispo de la diócesis de St. Augustine (Florida), Joseph Patrick Hurley; sino por la materia misma: en una hora en que la nueva exégesis estaba de efervescente actualidad, las páginas de Brown eran exigentes como para servir con seriedad a la causa ecuménica. Cuatro años más tarde se publicó el segundo tomo de *The Gospel according to John* (XIII-XXI) –29º A de «The Anchor Bible»– también con el debido *imprimatur* de la diócesis de New York. Nótese, de paso, que el «censor» de ambos tomos fue Myles M. Bourke, que es uno de los cuatro católicos participantes en el *Lutheran-Catholic Dialogue* desarrollado entre 1975-1978 en New York al que enseguida aludiré. La traducción castellana del libro de Brown llegaría 33 años más tarde –en 1999–. Por el momento, en 1978 apareció *Mary in the New Testament*, que daba a conocer el estudio, fruto de las reuniones ecuménicas tenidas sobre el tema, del *National Lutheran-Catholic Dialogue*, patrocinado por el *Committee of the Lutheran World Federation* y la *National Conference of Catholic Bishops*. Ya en páginas anteriores me he referido a este evento y si ahora retorno a él es para autorizar la selección de las autoridades que aduzco: en dicha reunión ecuménica de estudio se había buscado una buena docena de «estudiosos cristianos afiliados a confesiones distintas de la luterana y romano-católica, mirando expresamente a asegurar el equilibrio en la representación de distintas áreas de especialización»<sup>116</sup>. Según eso, participaban cuatro teólogos católicos, cuatro luteranos, dos episcopalianos y dos de la tradición reformada. Dos de los participantes en el diálogo eran profesores del *Union Theological Seminary* de New York, a saber: Raymond Edward Brown, primer *Roman-Catholic professor* en esa institución históricamente conocida por su confesionalidad protestante –donde se labró fama como catedrático de brillante erudición–; y J. Louis Martyn que había dirigido, «atento a todos los estadios de su evolución», la tesis de Robert Tomson Fortna titulada *The Gospel of Signs*.

Efectivamente, Fortna acababa de hacer la tesis doctoral en New York –en la facultad del *Union Theological Seminary*– intentando mostrar la validez del método: «Este estudio –declara «in capite libri»– tiene su origen en la aparición reciente de la *Redaktionsgeschichte* como método de investigación del evangelio. De acuerdo con el objetivo central de esta disciplina, el propósito del evangelista –y lo que quiere decir– ha de ser investigado examinando la redacción sobre las fuentes de que dis-

116. R.E. BROWN et ALII, 15.



puso, es obviamente necesario identificar tan objetiva y exactamente como fuere posible la forma exacta de la *Vorlage* (paradigma). Labor relativamente sencilla en los casos de Mateo y de Lucas una vez conocidas sus dependencias y hechas accesibles sus fuentes; tarea más compleja cuando se trata de Marcos; y sobre todo, cuando es Juan el objeto de estudio, porque «es necesario reconstruir la fuente a partir de indicios o datos intrínsecos al mismo evangelio»<sup>117</sup>.

Reconocía Fortna que su estudio debía mucho al Seminario dirigido por Martyn: «fue de él en gran medida de quien aprendí el estudio científico (*wissenschaftlich*) del Nuevo Testamento en general y del Evangelio de Juan en particular»<sup>118</sup>. No es extraño, pues, que la tesis de Fortna aparezca, en las deliberaciones del *dialogue* ecuménico, como una investigación de reconocido prestigio. Aunque no sólo en ese ambiente: por citar un ejemplo, el padre Jérôme Murphy-O'Connor O.P. —en aquel momento, «Lecturer of New Testament» en la *École Biblique et Archéologique Française* de Jerusalén— en la recensión que hace del libro de Fortna en «Revue Biblique» reconoce el carácter *provocativo* de la obra, «que nos obliga a considerar viejos problemas en una nueva perspectiva y que significa una contribución inmensa que es preciso reconocer»<sup>119</sup>. En méritos de la obra, la transparencia y la decisión optimista de re-emprender la investigación de las fuentes joánicas. En efecto, los análisis llevados a cabo por Eugen Ruckstuhl<sup>120</sup> sobre las fuentes identificadas por Bultmann —presuntamente identificadas, se entiende— habían dado como resultado el descubrimiento en todas ellas de rasgos de estilo característicamente joánicos. En consecuencia, Ruckstuhl veía el estilo del cuarto Evangelio señoreado por la impronta joánica en tan lisa continuidad que daba por tarea imposible —o casi— reconocer cualquier fuente previa, si es que la hubo. Al leer el estudio de Fortna «uno no puede sino alegrarse al ver que se insiste en el hecho de que el estilo no puede ser jamás la clave principal de la crítica literaria. Las particularidades de estilo que pueden ser presentadas en forma de estadísticas, parecen más objetivas que los otros criterios; pero esta objetividad es completamente ilusoria si las palabras catalogadas no han sido previamente asignadas a diferentes estratos literarios por razones distintas de las es-

117. R.T. FORTNA, p. IX.

118. *Ibidem*, Preface, p. IX.

119. «Revue Biblique» LXXVII (1970) 606.

120. E. RUSCKFUHL, *Johannine Language and Style: The Question of their Unity*, en Marinus DE JONGE (ed.), *L'Évangile de Jean: Sources, rédaction, théologie*. Journées Bibliques de Louvain, 20-22 août 1975, Éd. Duculot, Gembloux 1977, pp. 125-147.

tilísticas». De ahí la insistencia de Fortna «sobre la necesidad de aplicar la más cuidadosa atención a las aporías del texto: inconsecuencias, contradicciones, disyunciones, conexiones difíciles o mal logradas»<sup>121</sup>. Un examen minucioso de la lógica del texto es imprescindible: sólo entonces, una vez lograda la identificación de los diversos estratos literarios, podrán apreciarse las diferencias estilísticas entre uno y otro de los estratos y habrá llegado la hora de un estudio teológico de precisión.

Para Fortna, «el evangelio tal cual lo tenemos hoy es el resultado de un desarrollo que comprende más de una etapa literaria y las suturas (*seams*) que presenta son debidas en su mayor parte, no al paso de una forma oral a una forma literaria, sino al paso de una forma literaria a otra literaria también»<sup>122</sup>. Cabe entonces preguntarse cuántos han sido estos pasos o cuántas han sido las plataformas sucesivas que han ido constituyendo la superficie literaria del Evangelio. Incluso, cuántos han sido los autores, responsables de las sucesivas redacciones<sup>123</sup>. La tentación inevitable tras considerar las cosas así, sería una vez más la del desaliento ante una tarea superlativamente ardua o, quizá, imposible. Pero ese desaliento sería imprudente teniendo en cuenta la unidad y la coherencia esplendorosas del evangelio de Juan, pese a sus múltiples *aporías*. «Así las cosas, determina Fortna, desde el comienzo de la investigación será útil –en la medida en que los datos lo permitan– considerar la evolución del evangelio como constituida por dos etapas principales: a) la escritura básica (*Grundschrift*) y b) la redacción (*Redaktion*)». En cualquier caso, si bien es cierto que los discursos joánicos presentan más elaboración y manifiestan un «iter» más complejo, no así el material narrativo «donde apenas si existe evidencia de más de dos estratos»<sup>124</sup>.

Naturalmente Fortna no sustituye la tesis de Brown, aunque –en parte– la complementa. R.E. Brown había trabajado su comentario al Evangelio de San Juan sobre la hipótesis de cinco etapas en la composición del texto tal como hoy lo leemos: 1ª) existe un «corpus» de tradiciones de dichos y hechos de Jesús de antigüedad similar a la tradición sinóptica e independiente de ella. 2ª) Elaboración de este «corpus» durante un largo período a través de la catequesis, predicación y otras for-

121. «Revue Biblique» LXXVII, 603.

122. R.T. FORTNA, 3.

123. Ha habido estudiosos que han considerado en el evangelio de San Juan hasta seis diversas plataformas redaccionales; otros lo han visto como fruto de una escuela de escritores. Otros han supuesto sucesivas redacciones hechas por una misma mano. Cfr. *Ibidem*, 3, nota 8; y 4, notas 1 y 2.

124. *Ibidem*, 4, y nota 1.

mas de transmisión oral. Tendencia a la plasmación escrita. Dramatización y desarrollo de los milagros oídos más a gusto en las comunidades joánicas. Obviamente en esta fase la elaboración y transmisión se opera a cargo de pluralidad de individuos. 3ª) Primera redacción de un evangelio ordenado y consecutivo: «el plan general de toda la obra, tal como ésta ha llegado hasta nosotros, es perfectamente coherente; nosotros sospechamos que la primera redacción del evangelio presentaba ya esta misma coherencia»<sup>125</sup>. 4ª) Redacción secundaria a cargo del evangelista. Y hace notar Brown: «Es posible que el evangelista llevara a cabo distintas reelaboraciones de su evangelio a lo largo de su vida, como ha sugerido Boismard; pero la mayor parte de los rasgos que parecen postular una redacción secundaria podrían explicarse en términos de una sola reelaboración redaccional»<sup>126</sup>. 5ª) Reelaboración final a cargo de otra persona distinta del evangelista. «Una de las principales aportaciones del redactor al evangelio consistió en preservar todo el material joánico resultante de la etapa segunda que no había sido insertado previamente en las redacciones del evangelio»<sup>127</sup>. En opinión de Fortna, la pluma de Juan estaría en el final de este «iter» o muy cerca de ese final<sup>128</sup>.

El intento de presentación de la *Grundschrift* que sirvió a Juan como *Vorlage* para su definitiva redacción del Evangelio guió a Fortna como objetivo último de su resonante tesis doctoral. Naturalmente, el texto conseguido tiene el mérito de su ejemplar audacia y los *scholars*

125. Y continúa Brown: «...Organizar la primera redacción del evangelio supondría una selección; no todo el material joánico procedente de la predicación del evangelista sería incluido. Si el evangelista predicó durante cierto número de años, lo probable es que glosara la tradición de las palabras de Jesús de diferentes maneras en las distintas ocasiones. De ahí que circularan versiones variantes de los discursos, adaptadas a las distintas necesidades y auditorios». Raymond E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Tomo I: I-XII, Introducción, traducción y notas por ---- Cristiandad, Madrid 1999, 43.

126. *Ibidem*.

127. «El hecho —continúa Brown— de que estos materiales se añadieran durante la última etapa redaccional del evangelio no significa que fueran más tardíos que los otros materiales insertados en anteriores redacciones. Por consiguientemente la edad de los materiales no siempre será un criterio para señalar cuáles son las adiciones debidas al redactor; un criterio más seguro será la falta de habilidad con que un determinado pasaje aparezca incluido de forma que rompa la ilación del evangelio. Otro criterio será el hecho de que un pasaje sea duplicado de otros materiales ya incluidos en el evangelio; este es también el motivo de que supongamos que el redactor final no fue el evangelista en persona. El evangelista hubiera reelaborado sus materiales hasta conseguir un todo coherente, pero el redactor, que no se sentiría autorizado para reelaborar el evangelio tal como éste había llegado a sus manos, se limitó simplemente a insertar los discursos duplicados, a veces lado a lado de la forma del discurso que aparecía ya en la redacción anterior.» *Ibidem*, 44.

128. R.T. FORTNA, 4, nota 2.

lo agradecen porque equivale a una maqueta sobre la que se puede hablar de modo concreto, aun cuando no sea aceptada en su totalidad y tal como se presenta. De hecho, no logró el consenso de los especialistas –tarea siempre ardua y tal vez imposible–: el orden de las perícopas propuesto por Fortna o la misma detección de los *seams* mereció, sin embargo, un acuerdo de base –porque a nivel de principio la hipótesis es razonable y porque, además, se le reconoce la honradez de la búsqueda–. Junto a eso, se dan numerosas abstenciones escépticas ante un esfuerzo considerado ingenuo; y la *Vorlage* misma es vista en su conjunto como un resultado aseado, aunque también fruto de una subjetividad nada apodíctica<sup>129</sup>. No hace falta decir que en estas materias el hacerse acreedor al respeto es ya un triunfo: y hasta ahí ha llegado Fortna. La existencia de algo más o menos parecido a la *Sêmeia-Quelle* –de que Bultman habló– ha ido ganando puntos de reconocimiento en el diálogo científico, sin que existan resultados ni posiciones unánimes. Se habló de que lo primero que fue plasmado en letra escrita había sido el relato de la pasión, muerte y resurrección de Jesús. Y de otra fuente pos-

129. Cfr. John A.T. ROBINSON, *The priority ...*, 15. Cita en esa página unas palabras de BARRETT en su *Essays on John*, London/Philadelphia 1982, muy dignas de ser tenidas en cuenta: «Yo mantengo que si el evangelio tiene sentido *prout iacet*, entonces puede decirse –en términos generales– que ése es el sentido intentado por su autor. Puede ocurrir que a uno le parezca que el evangelio mejoraría si se reorganizara de otro modo; pero no veo que eso sea razón suficiente para alterar un orden que –con total seguridad– se remonta hasta el siglo segundo: o sea, el orden con que el libro fue publicado». – La opinión de Barrett coincide sustancialmente con la que Dodd había expresado casi veinte años antes; no se refiere por tanto explícitamente a Fortna: «Se han hecho –escribe– muchos intentos de mejorar la obra mediante la reordenación de su material. Algunos de ellos han sido (por así decirlo) canonizados al ser adoptados en vastas e importantes ediciones del cuarto Evangelio y en traducciones modernas. He examinado varias de estas reordenaciones, y no puedo admirar suficientemente la paciencia y la infinita ingeniosidad que se han empleado en su elaboración. Naturalmente, es imposible negar que la obra puede haber sufrido dislocaciones, y se pueden alegar motivos plausibles para remover ciertos pasajes de su marco actual, cuando parece haber, *prima facie*, cierta ruptura de la continuidad. Desgraciadamente, una vez que el Evangelio se ha reducido a piezas, su nuevo ensamblaje es susceptible de verse afectado por preferencias, preconcepciones e incluso prejuicios individuales. Sin embargo, la obra se halla ante nosotros en un orden que (exceptuados detalles insignificantes) no varía en la tradición textual, que se puede seguir hasta un período muy temprano. A mi entender es deber del intérprete, al menos, ver qué se puede hacer con el documento tal como ha llegado a nosotros, antes de tratar de mejorarlo». C.H. DODD, *Interpretación del cuarto Evangelio*, Cristianidad, 2004, 335-336. Es traducción de J. Alonso Asenjo del original *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, London 1953. – Cfr. et. la crítica a la tesis de Fortna hecha por Barnabas LINDARS, *John*, «New Testament Guides», JSOT PRESS/SHEFFIELD ACADEMIC PRESS, Sheffield (England) 1990, 32-33.

terior que agrupaba milagros. Fortna ha presentado como hipótesis la existencia –implícita en el cuarto Evangelio– de una fuente de milagros unida a un relato de la pasión muerte y resurrección de Jesús. Algo que –publicado posiblemente en época muy temprana– merece, al parecer de Fortna, el nombre de Evangelio: un documento misionero, cuyo intento es mostrar que *Jesús es el Mesías* (Jo 20, 30-31); documento nudamente cristológico: sin mensaje alguno explícito de carácter soteriológico, ni escatológico; pero verdadero evangelio al fin, que escenifica uno de los más primitivos kerigmas.

#### d) *Genuinidad apostólica del cuarto Evangelio*

Queda por considerar otra cuestión necesaria para evidenciar su genuinidad de rango apostólico: es la de la fecha de composición del cuarto Evangelio. A esta cuestión hay una respuesta antigua. Las palabras de San Ireneo en *Adversus haereses* (3, 1,1) han constituido una referencia venerable: «Juan, el discípulo del Señor, el mismo que reposó en su pecho, publicó el Evangelio durante su estancia en Éfeso». Se le consideró generalmente como el cuarto de los Evangelios –«aunque en algunos antiguos códices occidentales ocupaba el segundo puesto»<sup>130</sup>–. Este argumento «ex Traditione» aboga a favor de la *thesis recepta*, al par que deja un postigo insinuante hacia la contemporaneidad –o casi– de Marcos y Juan. D.F. Strauss, sin embargo, defendió para la composición/edición del evangelio de San Juan una tardía fecha –a finales del siglo II–, lo cual significaba la negación de la autoría joánica y traía consigo la atribución de un carácter místico y sin sustantividad histórica al cuarto Evangelio. La obra de Strauss impuso un módulo que iba a estar presente en el tratamiento dado por el modernismo a los textos joánicos. Superada, pues, la antigua tradición, que señalaba al segundo de los Boanerges como su autor, se vino a dar por cierta una fecha de composición tardía, es decir, entrado –y bien entrado– el siglo II. La exégesis católica –dicho sea en honor a la verdad– permaneció en esto mucho más fiel a la tradición recibida, de suerte que «a partir del siglo IV es tradición común y constante atribuir al apóstol San Juan el cuarto evangelio» y que «según dicha tradición se ha expresado el magisterio de la Iglesia»<sup>131</sup>.

130. José María CASCIARO (presidente del Consejo de Redacción) y OTROS, *Sagrada Biblia. V: Nuevo Testamento*, Traducción y notas, EUNSA, Pamplona 2004, 557-558.

131. *Ibidem*.

Aún así, había motivos –apreciados sobre todo en la exégesis protestante– que avalaban la datación tardía, a saber: el desarrollo teológico tan importante del cuarto Evangelio; su conocimiento de los otros evangelios o, al menos, de alguno de los sinópticos –lo cual se daba por altamente probable–; la absoluta carencia testimonial exterior al mismo evangelio, v.g. en el ámbito de los manuscritos o citas explícitas o implícitas hasta fechas bastante retrasadas. Bien cierto es que la lectura atenta de los antiguos Padres hubiera hecho vacilar a los defensores de esta datación tardía, pues ya desde comienzos del siglo II en las cartas de Ignacio de Antioquía o en la *Ad Philipenses* de Policarpo se contienen frases textuales o «ad sensum» del cuarto Evangelio. Por otra parte, el *Papyrus 457 P<sup>52</sup>* conservado en la biblioteca de John Rylands de Manchester ha venido a constituir una evidencia material. El *P<sup>52</sup>* es un pequeño fragmento de un códice egipcio –encontrado en el Fayum y datado por los especialistas como perteneciente a la primera parte del siglo II– que contiene los versículos de Jo 18: 31-33, 37, 38: de donde se deduce –según parece– que el evangelio de Juan tuvo que ser publicado antes de concluir el siglo I, o, como muy tarde, en los albores del siglo II. También se aduce el *Egerton Papyrus 2* de fecha algo más tardía y que contiene referencias al cuarto Evangelio<sup>132</sup>. En conclusión, la tesis sobre la composición/publicación del Evangelio en fecha tardía se ha mitigado y ya es afirmación comúnmente compartida la que sitúa la aparición del evangelio de Juan en la década de los años noventa del primer siglo.

Pero no faltan *scholars* –conviene decirlo– que sitúan la publicación del cuarto Evangelio en la década 50-60, en fecha anterior –por tanto– a la guerra judeo-romana del 66-70. El Evangelio joánico –dicen– se lee con entera naturalidad si se le supone en esa fecha. El más reciente representante de esa hipótesis temprana es John Arthur Thomas Robinson –personalidad varias veces aludida y, por lo demás, nada sospechosa de actitud reaccionaria–. Robinson expone *forcefully* su tesis. En su libro póstumo *Priority of John* no es tanto la prioridad cronológica del Evangelio joánico lo que se defiende, sino la precedencia sobre los otros evangelios por la nitidez y la profundidad de su testimonio, y por su proximidad a *la fuente*, es decir a Jesús: «Como dejaré claro luego en el primer capítulo –escribe en la introducción que escribió cuando ya estaba herido de muerte y había ya entregado a otros el trabajo de publicar sus páginas–, yo prefiero creer que el antiguo testimonio de

132. Cfr. sobre el evangelio de Egerton, Graham STANTON, *¿La verdad del Evangelio? Nueva luz sobre Jesús y los evangelios*, Verbo Divino, Estella 1999, 116-119.

la Iglesia es correcto cuando afirma que Juan lo escribió *mientras permanecía en el cuerpo* y que sus asperezas de estilo, sus auto-correcciones o sus defectos de conexión –reales o imaginados– son el resultado de no haberlo limado antes de publicarlo o de no haberlo editado con su punto final. Si lo consigo demostrar, muy bien. En todo caso, ¿quién podría desear de sus amigos un testimonio definitivo mejor que éste: *su testimonio es verdadero* (Jo 21, 24)? En otras palabras, él lo hizo exacto histórica y teológicamente»<sup>133</sup>.

J.A.T. Robinson es bien consciente de su capacidad de impacto y de su historia como «enfant terrible»<sup>134</sup> dentro y fuera del ámbito anglicano. «En especial cuando se toma postura contra la corriente de la crítica ortodoxa –como hacía yo en mi *Redating the New Testament*–, se debe dejar bien claro que se han tenido en cuenta los modos de ver del adversario. En la esfera de los estudios joánicos, las modas y los disparates han llevado un vaivén más exagerado que en cualquier otra área de los estudios del Nuevo Testamento. Pero aun cuando se disienta de determinadas ópticas, enjuiciamientos y métodos, uno puede aprender de ellos y no se trata de oponer un modo de ver a otro; sino de intentar algo más»<sup>135</sup>. John A.T. Robinson, hay que recordarlo, no es el pionero de esa tesis: antes que él, P. Gardner-Smith –señero de una nueva exégesis, al menos en el horizonte inglés, cuyo libro *St John and the Synoptic*

133. ... *he got it right –historically and theologically*. J.A.T. ROBINSON, *Priority...*, XIII.

134. «Yo soy feliz pocas veces, excepto cuando me hallo en situación de frontera –escribía Robinson a finales de los sesenta, cuando hacía poco que había publicado su trepidante y polémico *Honest to God*–. Tengo un sentido de empujar hacia delante o, más bien, de ser atraído hacia delante; aunque protegido detrás de mí por un poder que no me dejaría marchar. El centro permanece invariable, pese a que las fronteras y confines son abiertos y expansivos. Esto da un coraje para avanzar en un sentido que uno no sabe a dónde va a llegar; para encontrar dudas que amplían más que confunden. Esto es, como repite Tillich, el significado actual de la justificación por la fe –saberse a sí mismo aceptado como *simul justus et dubitator*. Mi más profundo deseo para la Iglesia, sería una estructura que confirme esta verdad. Precisamente la Iglesia de Inglaterra ha sido esto para mí en estos años pasados; sólo con gratitud lo puedo reconocer. No pienso que hubiera sido tan libre en ninguna otra organización eclesiástica o secular. Esta es la razón por la cual, a pesar de todos sus fallos, yo creo en ella y me niego a abandonarla por mi propio bien y por el bien de los demás». Cfr. ERIC JAMES, *A Life of Bishop John A. T. Robinson. Scholar, Pastor, Prophet*, Collins, London 1987, 188. – En un tiempo en que la impetuosidad y la osadía pasan por ser *parresía* profética, no es extraño que Robinson haya encontrado el homenaje de muchos de sus colegas. Su obra póstuma –*Priority of John*–, sin negar el habitual talento de su autor, es de afirmaciones más serenas y atendibles.

135. J.A.T. ROBINSON, *Priority...*, X.

*Gospels* «ejerció una influencia muy superior a su tamaño»<sup>136</sup>– escribía: *Nos atreveríamos a sugerir que Marcos y Juan son casi contemporáneos*<sup>137</sup>. Posición que irá afirmándose con lentitud, pero inexorablemente. «La voz de Gardner-Smith era la única a favor de la independencia joánica en 1938; en 1968 ya puede decirse que su punto de vista es casi el que representa la crítica ortodoxa»<sup>138</sup>. En 1971, H. Koester alude de pasada a *nuestros más antiguos evangelios escritos: el evangelio de Marcos y el evangelio de Juan*.

Es importante, llegados a este punto, subrayar la personalidad de Charles Kingsley Barrett, que en 1955 había publicado la primera edición de su comentario al Evangelio según S. Juan<sup>139</sup>: «uno de los dos grandes comentarios sobre el Evangelio –escribiría John A.T. Robinson treinta años más tarde–, publicados en nuestra generación (el otro es el de R. E. Brown), al que recurro siempre que necesito información relevante»<sup>140</sup>; pero con respecto a la *cuestión joánica*, su opinión era la comúnmente admitida en aquel momento. Ahora bien, sin quitar mérito a obra tan indiscutible, Robinson le encuentra un «pero»: un «pero» a su segunda edición aparecida en 1978, la cual pese a continuar siendo una obra rica y precisa» –como la califica Moloney en su *Gospel of John* de 1998–, mantenía sobre la cuestión joánica, tras casi cinco lustros, idéntica opinión a la de 1955. A Robinson le parece un inmovilismo, que trata con comprensiva ironía: Barrett «se mantenía en sus trece», apologético de la *posteriority of John*. *Posteriority*, por defender que Juan *ciertamente* depende de Marcos, *probablemente* de Lucas y *posiblemente* de Mateo.

Así pues, tal vez no se trate de tanto como una *new tide*, un *new look*, un *antes* y un *después*, que deja obsoletas las anteriores posiciones sobre el evangelio de San Juan, sino más bien de una tendencia a adelantar la fecha de publicación del cuarto Evangelio; el mismo Robinson, pese a su entusiasmo, parece reconocerlo: «Ha habido contraataques y seguirá habiendo fluctuaciones en este frente como en cualquier otro.

136. «*St John and the Synoptic Gospels*, a book which crystallized the doubts of many, and has exerted an influence out of proportion to its size». La frase es de Hunter, citado por Robinson en *Priority...*, 11-12.

137. P. GARDNER-SMITH, *St John and the Synoptic Gospels*, Cambridge University Press 1938, 95.

138. A.M. HUNTER, *According to John*, London/Philadelphia, 1968, 14.

139. Charles Kingsley BARRETT, *The Gospel according to St. John* (1955), London/Philadelphia 1978.

140. J.A.T. ROBINSON, *Priority...*, 11.



Pero sin duda la presunción ha cambiado, y la tesis de la dependencia literaria tiene ya ahora que ser demostrada contra corriente»<sup>141</sup>. En 1975 D. Moody Smith había expresado su impresión calificando este sensible adelantamiento en la datación del evangelio joánico como «una muy significativa dirección de *scholarship*, merezca o no ser llamada *consenso*»<sup>142</sup>.

Por lo demás, el empeño de Robinson en *Redating the New Testament*, luego continuado en *Priority*, si no es indiscutible —que ni lo es ni lo pretende— al menos pone sordina a las tesis bultmanianas incluso a las más edulcoradas como la de Fortna. El intento de identificar la fuente joánica — estableciendo un *a pari* con la hipótesis bastante aceptada de la *Quelle* de los sinópticos— carece de fundamento sólido. La *Q* debe de parecerse bastante a aquella colección de *logia* de que Papías habló y que ha sido asociada al nombre de Mateo. El descubrimiento del «evangelio de Tomás»<sup>143</sup> —que tanto impresionó por los años treinta del siglo pasado— brinda también un argumento de connaturalidad a favor de la *Q*. Pero hay que reconocer que en la antigüedad nunca nadie habló de una fuente previa utilizada por Juan. Para Robinson un trabajo como el de Fortna pone de manifiesto una ingenuidad privada de fundamento objetivo y su logro principal —la hipotética *Grundschrift* que sirvió a Juan como *Vorlage*— no ha conseguido ni de lejos el consenso deseable de *scholarship*; más bien el propio Fortna se ve obligado a expresarse con una exuberancia de términos dubitativos que revelan honradez al par que inseguridad.

La tesis de Robinson puede verse formulada con claridad en estas palabras bajo el epígrafe *a first Gospel*: «De hecho yo defiendo la prioridad de Juan en el mismísimo sentido en que defiendo la prioridad de Marcos. Yo no reconocería a Marcos ninguna absoluta prioridad sobre Mateo y Lucas ..., ni desearía proclamar que el material procedente de su común tradición escrita ha de encontrarse siempre en su estado más original en el Evangelio escrito por él: porque en ocasiones es él quien parece haber desarrollado más las cosas. Sin embargo, tampoco creo que él esté en dependencia literaria de los otros dos —mientras que ellos, casi con certeza, sí lo están con respecto a él. Fue suyo el primer intento de contar la historia de Jesús —muy posiblemente relacionada con *la fuen-*

141. *Ibidem*.

142. D. Moody SMITH, *Johannine Christianity: Some Reflections on its Character and Delineation*, «New Testament Studies» 21 (1975), 222-248.

143. Cfr. sobre el «evangelio de Tomás» G. STANTON, 119-130. Del «evangelio de Tomás», los especialistas han sacado conclusiones diametralmente opuestas.

te a través de la predicación de Pedro, como dicen Papías y Clemente. El intento de Juan es otro –tan próximo o más a *la fuente*, y en sus comienzos por lo menos, igualmente cercano en el tiempo. Pero esto espera comprobación»<sup>144</sup>.

Tampoco defiende Robinson que fuese Juan el inventor y pionero del género evangelio, aunque sí afirma rotundamente que no fue Marcos. Piensa que en definitiva cuantos se vieron impelidos a transmitir *lo acaecido entre nosotros* –*to rêma genomenon* de Pedro, *to euaggelion, hê aggêlia*, o las *diêgêseis* de Lucas– lo hicieron del modo más auténtico y espontáneo: contaron lo que vivieron comenzando por lo primero, siguiendo por lo segundo y terminando, una vez concluido su testimonio.

Se perciben además en el Nuevo Testamento testimonios solemnes que proclaman lo oído de los labios de los que vieron y oyeron al Señor (cfr. v.g.: Heb 2, 1-4; Lc 1. 1-4). Otros testimonios son exactamente inmediatos: *Y nosotros somos testigos de todo lo que hizo en la tierra de los judíos y en Jerusalén y de cómo le dieron muerte suspendiéndole de un madero. Dios le resucitó el tercer día y le dio manifestarse, no a todo el pueblo, sino a los testigos de antemano elegidos por Dios, a nosotros, que comimos y bebimos con Él después de su resurrección de entre los muertos* (Hech 10, 39-41). En tal sentido el testimonio de Juan se halla en el cuarto Evangelio y en las 3 cartas de las que es autor según la tradición: su testimonio es el testimonio propio del «testigo ocular»: *Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palpamos nuestras manos tocando al Verbo de la vida –porque la Vida se ha manifestado, y nosotros hemos visto y testificamos y os anunciamos la vida eterna que estaba en el Padre y se nos manifestó–, lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos...* (1Jn 1, 1-3). De los cuatro, Juan es el único que ha escrito tres cartas de reconocido parentesco con su Evangelio. Ninguno es tan preciso al remarcar los dos tiempos: a) el tiempo de la recepción directa de la *Fuente*; b) el tiempo del testimonio posterior a la reflexión. Lo que *entendieron mal* –o lo que simplemente *no entendieron*– y lo que con la ayuda del Espíritu fueron capaces de comprender más tarde. «Su testimonio, por tanto –así como la historia y la teología–, debe ser considerado como *primum inter pares*. Ese testimonio es –no la verdad (*hê alêtheia*): que, para él, sólo Cristo y el Espíritu lo son–: es, como él mismo afirma y su comunidad reconoce, verdadero (*alêthês*)»<sup>145</sup>.

144. J.A.T. ROBINSON, *Priority ...*, 33-34.

145. *Ibidem*, 35. – Sobre las necesarias cautelas que el testimonio histórico de los testigos oculares también exige cfr. Graham STANTON, 80-85.

La *sinceridad* de Robinson que le llevó en la historia de sus publicaciones hasta el prurito hipercrítico y polémico, parece cobrar en las páginas de *Priority* —de carácter póstumo, y tal vez por eso mismo— una serenidad convincente: en definitiva, lo que impresiona a John A. T. Robinson es el latido personal de las páginas joánicas: la genuinidad de un testigo presencial que por encima de las posibles fuentes conecta con la *Fuente*, es decir, con Jesús; que lleva en su alma el zarpazo de su amor y de sus recuerdos inmarcesibles. Que en tal caso es un testimonio que garantiza una *priority*: *priority* de rango, *priority* de credibilidad y de prestigio. *Sin duda debe decirse que el autor del cuarto Evangelio es el Discípulo amado*: sea quien fuere el testigo presencial que se oculta reverentemente tras este lema. Una larga tradición de la Iglesia ha venido caminando durante siglos por senderos bien orientados —dando por hecho que el Discípulo amado es el Apóstol Juan, lo cual dista mucho de ser evidente—. «Estoy convencido —escribe John A.T. Robinson— de que, si esta cuestión se percibe en todo su calado y se somete a crítica con el máximo rigor, habrá sido el tiempo mejor ganado»<sup>146</sup>.

En conclusión, hay que recordar la advertencia de Dodd —ya referida— acerca de las tradiciones. La primera generación cristiana no ha vivido tanto de textos escritos como de tradiciones vivas y bien custodiadas. La formación de los evangelios parte de un vivero extraordinariamente activo en que los recuerdos se tornan tradición desde el momento en que existe garantía de su validez. Pero de ese vivero han surgido los textos escritos que fueron acreditados por el asentimiento de los conocedores de la tradición oral. Como se infiere de estudios —como los de Gerhardsson, Stanton, Marshall y otros<sup>147</sup>— que van descubriendo la gran importancia

146. J.A.T. ROBINSON, *Priority* ..., 35.

147. El padre Benoit atribuye al genio de Johann Gottfried von HERDER y a las elaboraciones metodológicas de Johann Karl Ludwig GIESELER los primeros intentos explicativos del origen de los Evangelios y la importancia de la tradición oral durante la primera generación cristiana —entendiendo como tal, la integrada por los primeros discípulos de los apóstoles—. Algo querrá decir el dato de que Gieseler se iniciase en las armas histórico-teológicas con su *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung u. die frühesten Schicksale der Schriftlichen Evangelien*, es decir, «Intento histórico-crítico sobre el origen y las primeras incidencias de los Evangelios escritos». Más tarde, el debate sobre la cuestión Sinóptica no contribuyó a desarrollar el estudio de las tradiciones; más bien se fijó en las relaciones literarias recíprocas entre los tres Evangelios. El surgimiento y euforia de la *Formengeschichte* favoreció un entendimiento distinto suprimiendo cuanto fue posible la generación de los testigos oculares; dieron por hecho que la *elaboración* fue el signo de la generación sucesora de los primeros testigos. Sólo la exégesis católica permaneció libre de escepticismo, dando por seguro que lo primero fueron las tradiciones orales: persuasión prudente y acertada; pero tomada por intuición, sin comprobación científica. El libro de R.O.P.

de la tradición oral, así como de su transmisión escrita, tanto en el judaísmo rabínico como en la primera generación cristiana, la memoria ha sido garantizada con una labor tan exigente y metódica que merece tanto y más crédito que el texto escrito; *labor memoriae* que ha debido de co-

TAYLOR, *The groundwork of the Gospels*, Blackwell, Oxford 1946, significaba una reacción: Taylor «subraya el carácter metódico y riguroso de la tradición oral entre los antiguos –y principalmente entre los judíos–, en orden a garantizar la tradición de los hechos o de las palabras con una fidelidad de la que nosotros no podemos hacernos idea en nuestra época del libro. Para nosotros tan sólo el escrito es seguro; la memoria es sospechosa. Los antiguos pensaban lo contrario: desconfiaban del escrito, que puede ser deformado, manipulado, o incluso suplantado, y no daban crédito pleno sino a la palabra dada por un testigo digno de fe. Tales concepciones entrañaban entre los judíos todo un sistema educativo. El rabino inculcaba su enseñanza por medio de máximas o de relatos contados en forma fácil de retener: eran además cien veces repetidos ante los oídos de los alumnos y las repeticiones incansablemente por sí mismos o por los repetidores». – KRISTER STENDAHL, *The School of St. Matthew and its use of The Old Testament. With a New Introduction by the Author*, Fortress Press, Philadelphia 1969: pertenece a la Escuela escandinava e intenta probar que la tradición evangélica no se debe sólo a la predicación y a la liturgia, sino también a la catequesis en el ámbito de una escuela donde los maestros instruían a los neófitos. La obra de Stendahl se había publicado por primera vez en 1954 como volumen XX de las «Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis», en C.W.K. Glerup, Lund / Ejnar Munksgaard, Copenhagen.– La Escuela escandinava se hacía acreedora al prestigio internacional por su empeño investigador sobre las tradiciones. En 1957 se celebró el Congreso de Oxford sobre los Evangelios: fue la oportunidad para que Harald Riesenfeld denunciase las limitaciones de la Formengeschichte y señalase la tradición rabínica como inspiración y paradigma de la tradición evangélica. Harald RIESENFELD, *The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the limits of «Formgeschichte»*, An Address delivered at the Opening Session of the Congress on «The Four Gospels in 1957» in the Examination Schools, Oxford, on 16 September 1957, A.R. Mowbray & Co., London <sup>1</sup>1961. – Birger GERHARDSSON, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, translated by Eric J. Sharpe, C.W.K. Glerup, Lund / Ejnar Munksgaard, Copenhagen, <sup>1</sup>1961, <sup>2</sup>1964 – ID., *Prehistoria de los Evangelios. Los orígenes de las tradiciones evangélicas*, Sal Terrae, «Presencia Teológica», 1980, 90 pp. – Norman PERRIN, *Rediscovering the teaching of Jesus*, SMC Press, London 1967. – Cfr. las interesantísimas recensiones de Pierre BENOIT O.P. al libro de GERHARDSON, *Memory and Manuscript* aparecida en «Revue Biblique» LX (1963), 269-273; al libro de TAYLOR, *The Groundwork of the Gospels*, «Revue Biblique» LVI (1949), 147-148; y de STENDAHL, *The school of St. Matthew*, «Revue Biblique» LXII (1955), 269-273. – Graham STANTON, ¿*La verdad del Evangelio? Nueva luz sobre Jesús y los evangelios*, citado, Verbo Divino, Estella 1999. – I. HOWARD MARSHALL, *I believe in the historical Jesus*, Eerdmans, Grand Rapids, 1977. – John P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, John P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, I: *Las raíces del problema y la persona*; II/1: *Juan y Jesús. El Reino de Dios*; II/2: *Los milagros*; III: *Compañeros y competidores*, Verbo Divino, Estella 1998, 1999, 2000 y 2003 respectivamente. (Traducción de los 4 vols., de Serafín Fernández Martínez) – Una buena divulgación con respecto a este punto y especialmente recomendable por la selección bibliográfica, es la obra de Francisco VARO PINEDA, *Rabí Jesús de Nazaret*, «Estudios y Ensayos-BAC-Historia», Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2005.

menzar muy probablemente durante la misma vida histórica de Jesús de Nazaret. Sin duda alguna queda todavía un campo muy amplio por investigar; pero los logros obtenidos hasta hoy no dan pie al pesimismo<sup>148</sup>.

e) *Un evangelio kerigmático*

Se comprende la desazón que pueda causar –en quien desea respuestas indiscutibles y rendidamente aceptadas– este vaivén de hipótesis, réplicas y contrarréplicas. Diríase que en la Biblia cada investigador encuentra lo que busca: resultados determinados por las preconcepciones e, incluso, por los prejuicios. Es un peligro. Pero ese peligro es inseparable de toda indagación humana; porque cierta preconcepción es necesaria para emprender la búsqueda. Pero esa preconcepción, esa o esas hipótesis de partida han de estar abiertas a la comprobación; y la actitud del investigador ha de ser plenamente sincera: porque la historia o es digna de crédito o no es historia. Por eso en la investigación fundamental de la Biblia se requiere –como en toda indagación histórica– amor sincero a la verdad: *Nam quis nescit primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat? deinde ne quid veri non audeat? ne quae suspicio gratiae sit in scribendo? ne quae simultatis?*<sup>149</sup>. La investigación sólo avanza sobre seguro cuando la cautela no perdona objeción alguna que deba ser resuelta o superada; los hallazgos consistentes no son fruto de la intuición espontánea, sino de las hipótesis serenas –y tantas veces rectificadas– que preparan la inteligencia profunda de los datos y que de por sí son la antesala del saber comedido que constituye el sólido progreso. Que tras la investigación se sabe más, es indudable: en las humanidades tanto como en las ciencias exactas. «Aunque nunca podemos olvidar que el material que tratamos es el Nuevo Testamento –el cual no es lo

148. Como conclusión, escribe G. Stanton en el libro recién citado: «He mostrado que tenemos, tanto dentro como fuera de los evangelios del Nuevo Testamento, muchos testimonios sobre la vida de Jesús –muchos más que sobre cualquier profeta/maestro judío del siglo I–. En efecto, conocemos sobre Jesús de Nazaret tanto como sobre prácticamente cualquier otra persona de la antigüedad. Como hemos visto, no es en modo alguno una tarea fácil, la de seleccionar, clasificar y valorar los variados testimonios literarios y arqueológicos. – Mi predecesor en el King's College de Londres, el profesor Christopher Evans, solía decir a nuestros estudiantes que el estudio riguroso de los evangelios exigía tantos esfuerzos y era tan gratificante como cualquier otro trabajo científico realizado en nuestra universidad interdisciplinaria –ni siquiera nuestros físicos de alto nivel constituían una excepción–.» G. STANTON, 249.

149. M.T. CICERO, *De oratore*, lib. II, XV, 62. Cfr. texte établi et traduit par Edmond Courbaud en CICÉRON, *De l'Orateur*, livre deuxième, éd. Les Belles Lettres, Paris 1959, 31.

mismo que lo que constituye el objeto de la física o de las ciencias naturales—. Gabriel Marcel, el filósofo existencialista francés que en su edad madura se convirtió a la Fe Católica, nos ha recordado que en filosofía, en un sentido muy real, no hay resultados definitivos. Cada generación tiene que hacer su propia reflexión y sus propias preguntas...»<sup>150</sup>. Ciertamente es que hay que leer la Biblia en la Iglesia y según la Iglesia. Pero nadie podrá negar que sepa más aquel que reflexione y que para ello le resultará necesario escuchar las opiniones de los sabios. De eso nos daba ejemplo el adolescente Rabí de Nazaret cuando fue encontrado en el Templo en medio de los doctores «escuchando y preguntando» (Lc 2, 46).

Pero será también muy conveniente señalar de modo explícito la clave de bóveda que valida los anteriores discursos: el *evangelio según San Juan* es un texto inspirado y como tal ha sido recogido por la Iglesia en el canon de los Libros Santos del Nuevo Testamento. El *Catecismo de la Iglesia Católica* da algunas indicaciones para proceder con acierto en la tarea exegética. Debe tenerse en cuenta, dice, «otro principio de la recta interpretación ... sin el cual la Escritura sería letra muerta», a saber: «La Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita». Siguiendo al Concilio Vaticano II señala el *Catecismo* tres criterios: 1) «Prestar una gran atención *al contenido y a la unidad de toda la Escritura*». — 2) «Leer la Escritura *en la Tradición viva de toda la Iglesia. Sacra Scriptura principalis est in corde Ecclesiae quam in materialibus instrumentis scripta*.[S. HILARIO DE POITIERS, *Liber ad Constantium Imperatorem*, 9, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 65, 204. S. JERÓNIMO, *Comentarium in Epistulam ad Galatas*, lib. I, cap. I, vers. 11-12: PL 26, 347] En efecto, la Iglesia encierra en su Tradición la memoria viva de la Palabra de Dios, y el Espíritu Santo le da la interpretación espiritual de la Escritura (... *secundum spiritalem sensum quem Spiritus donat Ecclesiae* [ORIGENES, *Homiliae in Leviticum*, 5, 5]). — 3) «Estar atento a la *analogía de la fe*», es decir, «a la cohesión de las verdades de la fe entre sí y en el proyecto total de la Revelación»<sup>151</sup>.

En opinión de Graham Stanton el canon de los cuatro evangelios debió de ser reconocido por las Iglesias ya a comienzos del siglo II. «Tuvo que haber una razón muy fuerte por la que los cristianos, quizás a principios del siglo II, rompieron con las convenciones y comenzaron a utilizar únicamente el *códice* —nunca el *rollo*— para los ejemplares de los

150. Stephen NEILL, *The interpretation of the New Testament. 1861-1961*. The Firth Lectures, 1962, Oxford University Press, New York/Toronto 1966, 336-337.

151. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 111-114.

evangelios. La explicación de T.C. Skeat, que me parece convincente, es que los cristianos adoptaron el códice porque éste podía contener el texto de los cuatro evangelios, mientras que era imposible escribirlo en un solo rollo. Una vez que los cristianos comenzaron a utilizar el códice para los cuatro evangelios, descubrieron que era adecuado para cada uno de los evangelios que continuaron circulando en el siglo II y para otros escritos cristianos»<sup>152</sup>. Ya hacia el año 185 San Ireneo en *Adversus haereses* afirmaba la misteriosa coherencia entre lo divino y lo humano resellada con el canon de los cuatro Evangelios: «...como hay cuatro regiones en el mundo que habitamos y cuatro vientos que soplan desde los cuatro puntos cardinales ... el Verbo, artífice del universo, que... mantiene unido todo el conjunto, nos ha dado el Evangelio bajo cuatro formas, un Evangelio que mantiene un único Espíritu»<sup>153</sup>.

Pero volvamos al principio del principio: deseábamos comprender el lugar que corresponde a María en la espiritualidad de los pastores de la Iglesia. Pues bien, ese propósito nos ha remitido sobre todo a las páginas del cuarto Evangelio porque, como ha escrito Guitton, «el Evangelio de San Juan implica un nuevo desarrollo y puede decirse que funda la mariología»<sup>154</sup>. Es evidente que las perícopas marianas de los Sinópticos —si se exceptúa, tal vez, el pasaje de la espera de Pentecostés relatada en *Hechos*— no presentan la relación de los apóstoles con María con la explícita intensidad que caracteriza las que pertenecen al *corpus ioanneum*. Buscábamos el lugar que la Madre de Jesús ocupó en el afecto y en la predicación de los apóstoles —que es como decir, en su cabeza y en su corazón, en lo que comprendieron y amaron—. El cuarto Evangelio responde a esa clave: es eminentemente cristológico, soteriológico y pneumatológico y, en consecuencia —*in numero, pondere et mensura*—, también mariológico: a través de sus páginas orienta hacia la persona de Jesús a partir de lo que los testigos vieron y oyeron —*quod fuit ab initio, quod audivimus, quod*

152. G. STANTON, 145. Stanton cita en nota a pie de página el trabajo de Skeat, *The origin of the Christian Codex*, publicado en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 102 (1994), 263-268. —Theodore Cressy Skeat murió el 25 de junio de 2003, a la edad de 96 años. Fue hasta su muerte Presidente honorario de la Asamblea Internacional de Papirologos. Fue asimismo Fellow of the British Academy desde 1963 hasta que dimitió en 1980. Su trabajo profesional de toda la vida fue el de Assistant Keeper desde 1931; ascendió luego a Deputy Keeper en 1948 y finalmente Keeper and Egerton Librarian in the Department of Manuscripts. Fue —durante 41 años de trabajo en el British Museum— un estudioso apasionado y de prestigio internacional en sus especialidades de Paleógrafo, Papirologo y Codicólogo.

153. *Adversus haereses*, III, 11, 8.

154. Jean GUITTON, 166.

*vidimus oculis nostris, quod perspeximus et manus nostrae contrectaverunt de Verbo vitae* (1Jo 1, 1)—: «con esto se relaciona esencialmente el que el *kerigma* no se presente como afirmaciones a manera de un símbolo de fe, sino en forma de una *Vida de Jesús*, a través de la cual se hace explícita la respuesta al problema de la salvación: la palabra de Jesús es salvación y camino para la salvación. Y esto a su vez no se realiza a la manera de un reportaje histórico sobre la vida de Jesús, sino —prosiguiendo la descripción de los Evangelios sinópticos— en forma de una vida kerigmática de Jesús, haciendo que ésta se convierta en el evangelio para el mundo. (...) La visión de Juan es la del testigo que cree, conoce y ama, y que bajo la dirección del Paráclito *ve* de tal manera en el *recuerdo* de su objeto histórico a Jesús de Nazaret, que su misterio oculto, el misterio del Logos igual a Dios e Hijo natural del Padre, se hace «patente» y así puede expresarse en el *kerigma* para la Iglesia»<sup>155</sup>. Pero señálemoslo: en el «archê tôn sêmeiôn», está María. Y junto a la Cruz de Jesús están María y el Discípulo bien amado. Orígenes lo intima con admirable expresión en el mismo preámbulo de su comentario al cuarto Evangelio: «Es preciso decir con audacia que de todas las Escrituras los Evangelios son las primicias y que entre los Evangelios la primicia es el Evangelio de Juan, cuyo sentido nadie puede captar sino aquel que se ha reclinado sobre el pecho de Jesús y ha recibido de Jesús a María como Madre»<sup>156</sup>.

## 2. *La Mujer en el signo de Caná*

Los dos —casi tres— capítulos: Jo 2, 1 – Jo 4, 45 deben ser interpretados como un segundo pórtico a continuación del sublime prólogo y del ministerio del Precursor, del bautismo de Jesús y de la vocación de los apóstoles, que vienen a ser como una presentación de «grande portée» de los necesarios antecedentes y de las *dramatis personae*. Este segundo pórtico integra cuatro elementos que con vigoroso contraste inician al lector a la alegría de la Buena Nueva y traspasan desde el principio tanto el *libro de los signos* como el *libro de la gloria* avizorando la hora suprema del Logos hecho carne. Todo ello, según Dodd, podría

155. Franz MUSSNER, *Juan, Evangelio de*, en Karl RAHNER (dr.) y Juan ALFARO, José M. FONDEVILA (drs. edición española), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, III, Herder, Barcelona 1973, cols. 84-85. En lo sucesivo, *Sacramentum Mundi*.

156. *Origenous tôn eis to kata Iôannên eyaggelion exêgêtikôn*, Tomos A', 1, par. 23; cfr. ORÍGENE, *Commentaire sur Saint Jean*, t.I (Livres I-IV), c. IV, par.23, Texte grec, avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc, religieuse de l'Assomption, «Sources Chrétiennes» 120, Cerf, Paris 1966, 71.



contraerse a la fórmula paulina que cobra su sentido en la Pascua: *lo viejo ya pasó, todo se ha hecho nuevo* (2Cor 5, 17b). Esos cuatro elementos son: 1) la conversión del agua en vino y 2) la expulsión de los mercaderes del templo con el anuncio: *Destruid este templo y en tres días lo levantaré*. 3 y 4) Sendos discursos sobre el nacimiento del agua y del Espíritu, y sobre el culto definitivo en Espíritu y en Verdad. Los cuatro elementos se abren de par en par a la médula dramática del cuarto Evangelio.

Las bodas de Caná —como es fácil reconocer— no se entienden sin el diálogo de Jesús con su Madre en la hora suprema de la Cruz y de la glorificación. Ambos acontecimientos Caná y la Cruz se entienden juntos y no por separado: y ello es así —insisto— en razón de los diálogos: no en razón de la pura dramática de los hechos. Si esos diálogos no existiesen, la narración lisa del milagro de Caná no anunciaría nada y quedaría confinado en el género de los signos fuertemente alegóricos pero no dramáticos. Brown, que se separa netamente de la teoría de fuentes *ad mentem* Bultmann reconoce sin embargo «que es razonable suponer la existencia de colecciones de milagros en el corpus joánico, cuyo material fue dispuesto en forma que constituyera el evangelio». El hecho llamativo de una incoación de la numeración ordinal de los signos —*primer signo* en Jo 2, 11 y *segundo signo* en Jo 4, 54— parecería indicarlo así. En el supuesto probable de una tradición primitiva, estereotipada en un relato sencillo y mnemotécnico o, tal vez, plasmada ya en forma literaria, ¿cómo hubiera sido ese relato? Aquí sirve el recurso a Fortna, cuya versión de este pasaje de Caná según su hipotética *Vorlage* significa el intento mejor elaborado; cuenta con un consenso bastante amplio de «scholarship»<sup>157</sup> y la juzgo sustancialmente válida:

<sup>1</sup>Y /.../, hubo una boda en Caná (de Galilea, y estaba allí la madre de Jesús). <sup>2</sup>Fue invitado también Jesús y sus discípulos a la boda. <sup>3</sup>Y [no tenían vino, por haberse consumido el previsto para la boda. Entonces] dice la madre de Jesús /.../ <sup>5</sup>a los sirvientes, «Lo que os dijere, hacedlo». <sup>6</sup>Había, pues, allí seis tinajas de piedra /.../, colocadas cada una con una capacidad de dos o tres metretas. <sup>7</sup>Les dice Jesús, «Llenad las tinajas de agua». Y las llenaron hasta el borde. <sup>8</sup>Y les dice, «Sacad un poco y llevadlo al arquitriclino». Ellos lo llevaron. <sup>9</sup>Tan pronto hubo probado el agua convertida en vino, /.../ llama al novio (el arquitriclino) <sup>10</sup>y le dice, «Todo hombre pone primero el buen

157. Cfr. John MCHUGH, *Análisis literario de Juan 2, 1-11* en ID., *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento*, «Nueva Biblioteca de Teología», Desclée de Brouwer 1979, 516-521. Cfr. et. René LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, Sígueme, Salamanca <sup>2</sup>1997, 229-233. — Marie-Émile BOISMARD— Arnaud LAMOUILLE, *L'Évangile de Jean. Commentaire*, en *Synopse des Quatre Évangiles* III, Paris 1977, 100-107.

*vino; luego, cuando los convidados estén bebidos, el peor. Tú, sin embargo, has guardado el buen vino hasta ahora». <sup>11</sup>[Este signo obró el primero] Jesús /.../ y sus discípulos creyeron en Él<sup>58</sup>.*

De ser así, la más antigua versión de las bodas de Caná presenta con enorme sencillez a Jesús como taumaturgo. La fe de su Madre en él está en la línea de la fidelidad que conocemos en Aquella que *guardaba todas las cosas meditándolas en su corazón* y no sentimos extrañeza ante la preocupación universal de quien ha aprendido la caridad de la intimidad de Jesús que ciertamente se interesa por todas las necesidades de los hombres. Con razón la Biblia de la Universidad de Navarra cita en este pasaje la enseñanza de Juan Pablo II en la *Redemptoris Mater* sobre la poderosa intercesión de María: En el pasaje de Caná la Maternidad de María «se manifiesta como nueva maternidad según el espíritu y no únicamente según la carne, o sea la solicitud de María por los hombres, el ir a su encuentro en toda la gama de sus necesidades. En Caná de Galilea se muestra sólo un aspecto concreto de la indigencia humana aparentemente pequeño y de poca importancia (*no tienen vino*). Pero esto tiene un valor simbólico. El ir al encuentro de las necesidades del hombre significa, al mismo tiempo, su introducción en el radio de acción de la misión mesiánica y del poder salvífico de Cristo. Por consiguiente, se da una mediación: María se pone entre su Hijo y los hombres en la realidad de sus privaciones, indigencias y sufrimientos. Se pone *en medio*, o sea hace de mediadora no como una persona extraña, sino en su papel de madre, consciente de que como tal puede –más bien tiene el derecho de – hacer presente al Hijo las necesidades de los hombres. Su mediación, por lo tanto, tiene un carácter de intercesión: María intercede por los hombres. No sólo: como madre desea también que se manifieste el poder mesiánico del Hijo, es decir su poder salvífico encaminado a socorrer la desventura humana, a liberar al hombre del mal que bajo diversas formas y medidas pesa sobre su vida»<sup>159</sup>.

La exégesis católica ha leído con naturalidad este texto bajo la clave indiscutible del *Deus erat Verbum* (Jo 1, 1c) (Theos ên ho Logos) que se proclama en el mismo frontispicio del Evangelio joánico.

158. El texto griego de la *Vorlage* en R.T. FORTNA, *The Gospel of Signs*, 236. Fortna da estas advertencias para interpretar los diversos paréntesis que se introducen: (-) Paréntesis curvo: texto dudosamente asignado a la fuente. – [-] Paréntesis angulado: texto o lectura hipotéticos. – [[-]] Doble paréntesis angulado: pasajes cuya posición en la fuente es incierta. – /.../ Puntos entre barras: lugar en que Juan inserta frases en la fuente.

159. JUAN PABLO II, *Redemptoris Mater*, n. 21.

Se señala el día tercero —a partir de la fecha en que Natanael fue presentado a Jesús— cuando escuchó de sus labios: *Porque te he dicho que te vi debajo de la higuera crees? Mayores cosas has de ver. Y añadió: En verdad, en verdad os digo que veréis abrirse el cielo y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del Hombre* (Jn 1, 50-51).

Para otros tal vez se trata de señalar la costumbre judía de celebrar las bodas el tercer día de la semana. Y en cualquier caso son muchos los que han contemplado en la sucesión inaugural de jornadas un remedo de los días de la creación desde el momento en que el misterioso Principio estableció todas las cosas. Así el día sexto, que en la creación del mundo corresponde a la aparición del hombre y de la mujer a quienes es dicho *creced y multiplicaos y llenad la tierra* corresponde el sexto día del matrimonio del nuevo Adán que es Cristo con la nueva Eva que es María y la Iglesia.

Debe reconocerse que el relato de las Bodas de Caná es por demás objeto de interrogación, si no de extrañeza. En cuanto a su género literario —relato de milagro— no tiene parangón en todo el Nuevo Testamento. En su brevedad se contiene toda la perfección de una catequesis plasmada en aire festivo. El relato puede ser señalado como un paradigma de la ironía joánica: por la sublimidad de conceptos expresada en un ropaje popular, lugareño, con artificios que se abren al humor y al chiste. En efecto no puede leerse con la seriedad hierática acostumbrada el hecho de que faltase el vino: por supuesto que el suceso es trágico para quien lo padece; mas no para quien lo lee. Situaciones análogas plantean en la literatura una apertura tanto a lo cómico como a lo doloroso y facilitan el clima irónico. La pregunta del architriclino tiene una indiscutible «vis comica». Otros «golpes» semejantes encuentra el lector en el cuarto Evangelio.

La omisión de los nombres de los novios así como la difuminación de todos los detalles que no sean la falta de vino y la rápida respuesta de Jesús a las instancias maternas con un milagro exuberante que anticipa la multiplicación de los panes, señala —al entender de muchos— un propósito deliberado de anunciar el vino nuevo.

Ahora bien, preguntémoslo claramente, ¿estamos ante un hecho histórico? La pregunta es legítima, porque la densidad simbólica —alma y justificación de este relato— sugiere la posibilidad de una interpretación alegórica. Alegoría en el sentido de la preceptiva clásica o, también —y con mucha mayor probabilidad—, en el sentido de la tradición epistemológica alejandrina. Próxima a esta interpretación es la que cree descubrir bajo el relato de Caná alguna antigua parábola mitificada como si fuese un acontecimiento biográfico. Conviene, pues, dilucidar estos extremos.

a) *Metáfora, alegoría y parábola en el cuarto Evangelio*

En el sentido de la preceptiva clásica, se entiende por alegoría una metáfora continuada. Continuada de modo que sea, no ya una palabra, sino una frase completa; o, incluso, que se desarrolle como todo un poema o como un relato completo. Alegorías famosas en el evangelio de San Juan son, v.gr., la del Buen Pastor y su contraposición con el mal Pastor, la de la Vid y los sarmientos o la más breve aunque no menos expresiva del grano de trigo que debe morir para vivir y ser multiplicación de vida.

Con la alegoría está emparentada la parábola: «En su significado más simple –escribe Dodd– parábola es una metáfora o semejanza extraída de la naturaleza o de la vida corriente, que fascina al oyente por su viveza y originalidad, dejando a la mente con suficiente duda sobre su aplicación precisa para incitarle a activar la reflexión»<sup>160</sup>.

Genio singular de la parábola fue el mismo Jesús –y por eso, a Él debemos referirnos para obtener un concepto preciso de lo que es esta figura literaria–. En la explicación que daba el padre Alejandro Díez Macho, «el Maestro de Nazaret argumenta no con lo que dijo el escriba tal o cual, sino con lo que se desprende de la observación de la naturaleza, y del proceder corriente de los hombres. Es un fino observador. No es extraño que él introduzca el método de enseñanza por parábolas, que son narraciones tomadas de la vida humana para sacar una conclusión o moraleja, la enseñanza propiamente tal de la parábola. Posteriormente también los rabinos utilizaron las parábolas, pero Jesús fue el iniciador... Las parábolas son en el fondo comparaciones...»<sup>161</sup>.

Sin embargo, no fue Jesús el iniciador de la parábola; aunque sí, un consumado modelador de esta figura, más retórica que lírico-poética. Para Marguerat, Jesús de Nazaret aprendió a ser un «brillante parabolista» –porque, dice, «aun de los mayores talentos se sabe que su competencia se arraiga en la educación»– de los rabinos, de los fariseos o del propio Juan Bautista<sup>162</sup>. Ahora bien, Aristóteles había hecho notar «que es cosa de importancia máxima y signo de buen talento la maestría en el ámbito de lo metafórico, tanto más cuanto que es imposible

160. C.H. DODD, *Las parábolas del Reino*, Cristiandad, Madrid 1974, 25.

161. Alejandro DÍEZ MACHO, *El Mesías anunciado y esperado. El perfil humano de Jesús*, ed. Fe Católica, Madrid 1976, 103.

162. Daniel MARGUERAT, *Parábola*, «Cuadernos Bíblicos», Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992, 43.

aprenderlo de otra persona: porque eso significa tener ojos para percibir lo semejante»<sup>163</sup>.

Desde la aparición —a finales del siglo XIX— de los dos tomos de Adolf Jülicher sobre el lenguaje de las parábolas se comenzó a valorar su eficacia retórica por encima de lo metafórico y poético<sup>164</sup>. «Jesús —comenta a este propósito J.R. Donahue—, usó las parábolas principalmente para enseñar o para defender su enseñanza. Al colocar las parábolas en el contexto de la enseñanza de Jesús, Jülicher puso en evidencia el carácter problemático de la exégesis alegórica que él decía que había comenzado en la alegoría de Mc 4, 13-20 y que se había venido practicando hasta su misma época. Argüía que una parábola es un símil desarrollado, cuyo punto de comparación está claro; mientras que las alegorías son metáforas desarrolladas que fomentan un lenguaje ambiguo y una interpretación arbitraria. La parábola sólo tiene un punto de comparación y éste es el que tiene una amplia interpretación posible casi siempre en la esfera de la ética»<sup>165</sup>. En realidad, la reacción de Jülicher frente al dogmatismo interpretativo de la alegoría se tornó asimismo dogmatismo: algo más leve, pero dogmatismo al fin. Pero la inflexibilidad de Jülicher —insistiendo en interpretar cada parábola con la clave de un solo punto de comparación, de una única verdad explicada en cada ocasión, de una verdad dotada de la más amplia fuerza expansiva posible— no anuló el poso feraz de su obra. Jeremías<sup>166</sup> y Dodd se ocuparon igualmente del estudio de las parábolas con resonantes publicaciones a lo largo de todo el segundo tercio del pasado siglo y sus páginas son tenidas en cuenta todavía hoy. Pero categorías descriptivas como, por ejemplo, *semejanza* —o comparación corta—, *parábola* —o comparación extensa—, y *narración ejemplar* son un legado de Jülicher a la ciencia exegética.

Los trabajos de Funk y Wilder por los años sesenta significan un re-encuentro del valor literario y estético de las páginas sagradas y contribuyen a liberar la interpretación de la parábola del «irritante legado» de Jülicher, es decir de su polémica contra la alegoría. De Amos N. Wilder, dice Norman Perrin que «es el único *scholar* de nuestra época

163. ARISTÓTELES, *Poética*, 1459a, 5-10. Cfr. ARISTOTELE, *Poetica*, texto greco a fronte, a cura di Domenico Pesce, ed. Bompiani Testi a fronte, Milano 2000, 122-123.

164. Adolf JÜLICHER, *Die gleichnisreden Jesu*, Freiburg I.B. ; Leipzig und Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1888 y 1899.

165. John R. DONAHUE S.J., *El evangelio como parábola. Metáfora, narrativa y teología en los evangelios sinópticos*, Mensajero, Bilbao 1997, 21.

166. Joachim JEREMÍAS, *Las parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Estella <sup>4</sup>1976.

dedicado al estudio del Nuevo Testamento que anude en un mismo método todas las destrezas propias de la *New Testament scholarship* y las de la crítica literaria especializada»<sup>167</sup>. Efectivamente Wilder trabajaba sobre la «firme convicción de que tanto los investigadores como los lectores en general no han hecho justicia a las Escrituras en cuanto a reconocer su actividad y su calidad imaginativa, es decir, a la poesía, a la imagería y al simbolismo». De «entumecimiento profesional» califica la actitud de cuantos se oponen a la valoración literaria de los textos sagrados: «Al interpretar los Salmos o el Apocalipsis, trataron la poesía como prosa, porque su tradición filológica estaba interesada en minucias y análisis, al tiempo que su tradición teológica estaba basada en ideas»<sup>168</sup>. Robert Funk coincide en parte con la visión de Wilder sobre las parábolas. En opinión de Funk, Wilder contempla el estilo de las parábolas como un fenómeno literario secular y, por eso, se atreve a tematizar el fenómeno hablando de la secularidad de las parábolas. La *everydayness*, la cotidianidad, lo corriente, la vida de la calle más ordinaria es objeto de la mirada del Rabí que narra historias completamente comunes: el auditorio entra en el espacio de la parábola con gran serenidad, puesto que verifica la realidad de cuanto se dice; pero de súbito «cambian las tornas» y lo que era cotidiano e inofensivo se hace interpelación inmediata, el horizonte se hace otro, y la cita con la eternidad se hace pregunta que espera respuesta. «En suma las parábolas como piezas de cotidianidad tienen en sí mismas la virtud de provocar un vuelco inesperado que a través de la mirada de la realidad común penetra en otro nivel también de realidad anteriormente desconocido... Este carácter de la parábola explica su razón de ser argumentativa, provocativa, interpelante. Presenta al que escucha un mundo que conoce y reconoce: y entonces mismo se ve apresado por un dilema, por un dilema propio de la *metáfora* que pone en relación dos realidades distintas –lo humano y lo Divino, la sociedad cotidiana y el Reino de Dios– en virtud de un «tertium quid» insospechado»<sup>169</sup>. Concluye Donahue que «siguiendo a Funk y Wilder, y conforme a sus tesis, la «metáfora» no debe ser considerada en adelante como una

167. Norman PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, SMC PRESS, London 1967, 258.

168. Cfr. J.R. DONAHUE, 22. – Amos Niven WILDER, *Early Christian Rhetoric. The Language of the Gospel*, SCM PRESS, London 1964, 79-96.

169. Robert W. FUNK, *Language, Hermeneutic and Word of God. The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology*, Harper&Row, New York/Evanston/London 1966, 133-162.

mera figura literaria sino como una categoría teológica y hermenéutica. La metáfora es especialmente apropiada para expresar dos cualidades necesarias de la experiencia religiosa: inmediatez y transcendencia. Una experiencia religiosa –reverencia ante lo sagrado o ser seducido por el misterio– es siempre inmediata e individual y en la extensa literatura religiosa de la historia humana ha sido expresada en una imagería física y sensorial. Al mismo tiempo, la experiencia religiosa implica la sensación de ser sacado de uno mismo y lanzado hacia lo trascendente y siempre se acaba por reconocer los límites del lenguaje para expresar dicha experiencia»<sup>170</sup>.

No conviene dedicar más tiempo a esta digresión que no tiene otro interés que refrescar connotaciones necesarias para entender cierto debate existente en torno al parentesco literario entre metáfora, alegoría y parábola. Tiene razón el padre Donahue cuando hace notar «una cierta inflación en el lenguaje teológico sobre parábola y metáfora». No se puede perder de vista que «las palabras de Jesús son poderosas, pero no por su brillantez estética o su fuerza paradójica, sino gracias a la experiencia de Dios que transmite y al estilo de vida que Jesús llevaba. Lo que decía en parábola Él lo vivía. Por ejemplo, podemos considerar su amistad con los publicanos, pecadores y otros grupos marginales como la parábola de la oveja perdida hecha realidad (Lc 15, 1-7)»<sup>171</sup>.

#### b) *Hipótesis elusivas de la historicidad del milagro de Caná*

Por lo que, de esta cuestión, toca al relato de la conversión del agua en vino, Bultmann y Linnemann coinciden en opinar que se trata de una transposición de una leyenda pagana de Diónimo.

Para Dodd el relato de las Bodas de Caná tiene el género literario característico de los milagros. Ante el vino de la boda, sin embargo, el prof. Dodd se mueve en un mar de dudas: así, en *The interpretation of the fourth Gospel*, cuya primera edición es de 1953, considera que la clave mejor para interpretar el relato de las bodas de Caná es Filón y sus referencias a Melquisedek –de lo que luego trataremos–; en *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, cuya edición original es de 1963, se deja conmovido ante la aparente afinidad de relatos del culto popular dioni-

170. J.R. DONAHUE, 23-24.

171. *Ibidem*, 25. Todo el libro de Donahue resulta esclarecedor.

siaco transmitidos por PLINIO, *Hist. Nat.* II, 231; XXXI, 16; DIODORO SÍCULO III, 66; PAUSANIAS VI, XXVI, 1-2; PLUTARCO, *Lysander*, XXVIII, 4; OVIDIO, *Metamorphoses*, XIII, 650ss. Por último, le vemos próximo y penoso hacia la opinión de Lindars en 1969.

Lindars intuye en el relato de las Bodas la fusión de dos procesos: a) un proceso de relato legendario a partir de una leyenda popular de ambiente mediterráneo greco-alejandrino; b) un proceso de personificación: a partir de una antigua parábola cuyo asunto es un banquete de bodas se va derivando hacia un relato con pretensión histórica cuyo protagonista es Jesús. «Si la Boda de Caná es analizada de este modo —son palabras de Lindars— hay tan sólo dos elementos a tratar y ambos han sido preservados casi intactos en su conjunto. El primer elemento es el relato del milagro. Éste, supongamos, tenía su origen en el folklore pagano pero se dio por hecho que era una genuina tradición de la juventud de Jesús y se siguió contando desde este punto de vista. Esta historia está contenida en los versículos 1-8 al describir cómo Jesús milagrosamente proporcionó vino en una fiesta de boda. La historia pudo haber terminado en el verso 8, porque no sería necesario decir nada más. Por otra parte es intrínsecamente probable que hubiera alguna forma final expresando la admiración de la concurrencia ante lo que había hecho Jesús. El segundo elemento es la parábola, derivada de tradiciones de las palabras de Jesús. No hay una razón que obligue a suponer que este elemento hubiese consistido alguna vez en algo más que lo que actualmente se conserva en las palabras de conclusión del verso 9 y todo el verso 10, excepto la pequeña narración previa que debió de existir. El comienzo pudo tal vez haber sido “un hombre hizo una fiesta de bodas...”, como sugiere Dodd, o también haber adoptado una forma del estilo de “El Reino de Dios es como una fiesta de bodas ...”. En ambos casos la parábola continúa: “...y el arquitrículo llamó al novio y le dijo: Todo el mundo sirve primero el buen vino”; y cuando ya están bebidos el peor; pero tú has guardado el buen vino hasta ahora»<sup>172</sup>.

Sirvan las firmas mencionadas para representar la corte de todos aquellos que consideran que Juan sostiene, acerca de la validez de los milagros, una interpretación distinta que los Sinópticos. Los milagros de Juan serían una condescendencia con los lectores tradicionales, fruto

172. Barnabas LINDARS, *Two parables in John. The parable of the good wine (John 11, 1-10)*, «New Testament Studies», XVI (Cambridge University Press, 1969-1970), 320.



de un ánimo de evitar contiendas; pero en realidad, Juan sabría muy bien que los milagros no hacen ninguna falta y que la verdadera fe se presta directamente a la verdad conocida por el testimonio de Jesús. Los milagros o los signos no harían sino presentar «metáforas de significado más profundo»<sup>173</sup>.

c) *Historicidad del «primum signum»*

Esta interpretación de los *signos* joánicos no es aceptable, porque se basa en un anacronismo flagrante: atribuye al autor del cuarto Evangelio una mentalidad característica de ciertos ámbitos teológicos del siglo XX. El crítico honesto sólo puede interpretar una página de hace diecinueve siglos conectando con el *yo* del autor –darse cita con él– en el único lugar posible, es decir, en el *texto* escrito: entrando en la lógica del *texto* y en su sentido más íntimo e intentando en la medida de lo posible desprenderse de adherencias interpretativas espurias –de naturaleza inter-textual o intercultural– que puedan borrar el leve vestigio –que tal vez se conserva– del *actus scribendi*<sup>174</sup>. Ello es tanto más imprescindible cuando se trata de textos autobiográficos o emparentados con lo autobiográfico –como dan la impresión de ser muchas páginas del cuarto Evangelio<sup>175</sup>–. Tarea delicada –y tal vez imposible–, pero que no puede ser suplantada por el *así es (si así me parece)* –parafraseando a Pirandello–. Esta consideración es tanto más imprescriptible si recordamos

173. Bernd KOLLMANN, *Storie di miracoli nel Nuovo Testamento*, (traducción italiana de *Neutestamentliche Wundergeschichten*. Biblisch-theologische Zugänge und Impulse für die Praxis, Stuttgart 2002) Queriniana, Brescia 2005, 150-151.

174. Ha sido el Jansenismo –y su larga historia de sutilezas usadas frente a la Santa Sede– el que, antes que ningún otro movimiento, ha avizorado los problemas sobre el autor y sobre el texto y los sistemas que luego han surgido a partir del estructuralismo. «L'auteur d'une oeuvre écrite ne se confond pas avec la personne de cet auteur. L'auteur est peut-être l'*alter ego* de l'individu, c'est ne pas lui. Un livre est l'expression d'un autre moi que celui qui se manifeste dans l'existence quotidienne. Ce n'est pas un "homme habillé de papier" mais bien un moi de papier, avec sa croissance et son destin propres, à l'intérieur du monde du texte dont il subit les lois». Bruno NEVEU, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Bibliopolis, Napoli 1993, 506. – Cfr. et. Michel FOUCAULT, *Qu'est-ce qu'un auteur?*, en «Bulletin de la Société Française de Philosophie», 63<sup>e</sup> année, 1969, 75-104.

175. Sobre este aspecto del Evangelio de San Juan mantuve una conversación muy iluminadora con el Dr. Vicente Balaguer, subdirector de «Scripta Theologica» y Profesor de la Cátedra de Sagrada Escritura de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Desde aquí le manifiesto mi agradecimiento por ésta y por otras conversaciones siempre fructíferas.

aquel principio de interpretación: «la Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita»<sup>176</sup>.

La interpretación de Lindars es una teoría original, pero poco convincente: es una elucubración de valor principalmente subjetivo y, si exceptuamos el de Dodd –que en este punto es muy dubitativo: le hemos visto cambiar de opinión en tres sucesivas ocasiones–, no cuenta con otros apoyos verdaderamente acreditados<sup>177</sup>.

El relato de las Bodas de Caná se diferencia mucho de los relatos helenistas del culto de Dióniso. Se corresponde mejor con un ambiente judío, popular y jovial: ambiente familiar en un pequeño lugar del norte de Galilea: el relato del milagro en su primera fase –tal como lo presentan Fortna o Boismard, por ejemplo– no puede ser más ingenuo y su originalidad escueta es muy atendible: en cierto modo se parece por su esquematismo al de otros relatos de milagros de los sinópticos: sin proclamaciones cristológicas, lo *fascinans* y lo *tremendum* aparecen aquí sustituidos por una fuentecilla de simpatía hacia la actitud de Jesús ante la fiesta. En su elementalidad proporciona elementos costumbristas. La boda se realiza gobernada por un jefe de fiesta (*arjiriklinos*), el cual constituye un núcleo de humor. Se trata de un humorismo sagazmente gracioso, y verosímelmente joánico<sup>178</sup> –compárese la observación del ar-

176. Por lo demás, tanto Schnackenburg como H. Noetzel, Brown como Van der Loos rechazan con firmeza las atribuciones de origen pagano y se declaran a favor de su historicidad sustancial. Cfr. René LATOURELLE, 234

177. Lindars afirma que hay un sustrato histórico en el relato de Caná; pero ese sustrato primitivo evoca la sencillez y simpatía del joven Jesús y no es milagroso: sólo más tarde se transforma esencialmente en un suceso sobrenatural y simbólico: «Aunque Juan ha redactado el relato a su propia manera en servicio de sus propósitos, es muy difícil suponer que se lo ha sacado de la cabeza. Muchos especialistas piensan más bien que Juan lo ha sacado de una fuente de signos. Lo cual no significa aceptar la elaborada versión de la teoría de Bultmann en orden a explicar que los dos signos numerados llegaron a Juan de una breve colección, que incluía tal vez algunos otros que él ha usado en algún otro lugar. El relato que tenemos delante no necesita haber tenido rasgos simbólicos. Podría haber sido un ejemplo de la simpática actitud de Jesús ante unas bodas a las que su familia estaba invitada. Fue más tarde cuando el episodio comenzó a ser visto en proporciones casi proféticas, como una especie de embocadura hacia las grandes obras de su ministerio público. Desde este punto de vista, la historicidad del relato es aceptada y el simbolismo es contemplado como elaboración subsiguiente y ya, en cierto sentido, operativa en la forma en que la recibió Juan». Barnabas LINDARS, *The Gospel of John*, «New Century Bible Commentary», Wm. B. Eerdmans Publ. Co./Marshall, Morgan & Scott Publ., Grand Rapids & London 1972; reprinted, 1982, 124.

178. Recuérdesse que los analistas del estilo del cuarto Evangelio han encontrado elementos inequívocos de *un mismo estilo predominante* –joánico, podríamos decir– que desconciertan a quienes quieren interpretar la historia de la redacción suponiendo suce-

quitriclino: *Omnis homo primum bonum vinum ponit et, cum inebriati fuerint, id quod deterius est...* con el *Audientes autem, unus post unum exi-bant, incipientes a senioribus...*, del episodio de la adúltera en Jo 8, 9a–.

El relato no levanta objeción alguna respecto a la topografía ni al modo de iniciarse el ministerio de Jesús, que ciertamente comenzó en Galilea. El ambiente familiar en que se realiza el primer milagro del evangelio de Juan hace *pendant* con el primer milagro de los Sinópticos –la curación de la suegra de Pedro– que también es de ambiente familiar. En ambos casos el poder de la Palabra –soberana y creadora– facilita la alegría de los *convivales*.

Concluido el relato del milagro hay una fórmula escueta y definitiva –notarial, por así decirlo– que tiene la fuerza de un kerigma: *Hoc fecit initium signorum Iesus in Cana Galileae et manifestavit gloriam suam, et crediderunt in eum discipuli eius* (Jo 2, 11). Estas tres afirmaciones «in crescendo» afirman sin posible equívoco la *voluntas auctoris* de transmitir un hecho que debe ser aceptado en su veracidad histórica. Es evidente que semejante afirmación no puede ser honestamente mantenida por un autor no convencido de lo que dice. Pero no hay lugar a dudas sobre la veracidad del autor del cuarto Evangelio: él –como nadie– ha meditado sobre la verdad de los testimonios –y sobre la aceptación de esos testimonios por sus destinatarios– con valoraciones morales y existenciales de suma gravedad. Además esa gloria que es el núcleo del kerigma apostólico –*et vidimus gloriam Eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre...* (Jo 1, 14)– se hace manifiesta en el signo relatado. Y, en consecuencia, la fe de sus discípulos. El signo es fuente de fe. Según Heb 13, 1, *Est autem fides sperandorum substantia, rerum argumentum non apparentium*. «Solidez» y «argumento», que requieren historicidad de base: de otro modo no hay solidez, sino metáfora y alegoría vacuas. No hay argumento, sino sofisma.

W. Kasper formula cuatro observaciones necesarias en un «status quaestionis» con rigor historiológico para enjuiciar el milagro o el *sêmeion* –según la terminología y el sentido joánicos–. Dice: «1. En el terreno fenomenológico pertenece al milagro lo extraordinario, lo que provoca asombro y sorpresa. Pero el milagro es de por sí ambiguo. Su univocidad la recibe sólo gracias a la predicación que lo acompaña y que se acepta en la fe. – 2. En el terreno religioso que se abre por la palabra hay que decir que el milagro responde a una iniciativa personal de

sivas autorías. Nunca se admirará bastante el carácter monolítico –la sorprendente homogeneidad de estilo– del evangelio joánico, pese a sus *aporías*.

Dios. Lo especial del milagro está, pues, al nivel de la interpelación y de la exigencia personal de Dios, interpelación y exigencia que se muestran poderosas por el hecho de que se corporizan a modo de signos. – 3. Esta corporización se da históricamente siempre mediante causas creadas segundas. Una intervención de Dios en el sentido de una acción suya inmediatamente visible es un absurdo teológico. (...) ..la intensidad de la independencia creada crece en relación directa y no inversa con la intensidad de la actuación de Dios. – 4. El milagro se experimenta como acción de Dios sólo en la fe. Por tanto, no fuerza a la fe. El milagro más bien la pide y la confirma»<sup>179</sup>.

A estas cuatro tesis cabe añadir una quinta que también formula Kasper y que pone en pista sobre el significado teológico –y no ya historiográfico– del hecho milagroso: «Los milagros de Jesús son signos de la salvación del Reino de Dios que ya irrumpen. Son expresión de su dimensión corporal y mundana»<sup>180</sup>.

«Desde hace una treintena de años –decía Giuseppe Alberigo–, está abierta la discusión entre aquellos que consideran la historia de la Iglesia como una disciplina tanto histórica como teológica y aquellos otros que le atribuyen un papel total y exclusivamente histórico. No se trata aquí tan sólo de una investigación abstracta y puramente formal: en efecto, ambas posiciones son ricas en consecuencias»<sup>181</sup>. La cuestión, sin embargo, es muy anterior a los últimos treinta años: puede decirse que está virtualmente planteada por la filosofía de la *Aufklärung*. Baste recordar los *conflictos tercero y cuarto de las ideas transcendentales*, que muestran las respectivas *antinomias de la razón pura*, para reconocer la naturaleza ilustrada del debate sobre las competencias de la historia y de la teología<sup>182</sup>. Y siendo así el debate, en la pura epistemología de la razón es aporético, no tiene solución. Por sí mismo, no la tiene. A eso precisamente se refería Kant en una página digna, por su ironía, del mismísimo Unamuno: «Por consiguiente –dice– esas afirmaciones dialécticas plantean un nuevo debate dialéctico, en el cual sale siempre victoriosa la parte a quien se permite hacer el ataque, y sucumbe sin la menor duda aquella que se ve obligada a proceder sólo a la defensiva.

179. Walter KASPER, *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1984, 116-117.

180. *Ibidem* 117.

181. Giuseppe ALBERIGO, *Méthodologie de l'histoire de l'Église en Europe*, en «Revue d'histoire ecclésiastique» 81 (1986) 409.

182. Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura. Dialéctica transcendental y metodología transcendental*, traducción de José Rovira Armengol, 3ª edición cuidada por Angar Klein, Losada, Buenos Aires 1960, 163-176.

De ahí que los caballeros debidamente armados, tanto si defienden la causa buena como la mala, están siempre seguros de obtener la corona de la victoria si se apresuran a lograr el privilegio de dar el último golpe y no están obligados a resistir un nuevo ataque del adversario. Échase de ver fácilmente que es un campo de batalla transitado con frecuencia y ambos bandos han tenido en él muchas victorias; pero para la definitiva, la que decide la cuestión, siempre se ha procurado que el campeón de la buena causa quede solo en el campo prohibiéndose a su adversario que siga esgrimiendo las armas»<sup>183</sup>. En definitiva, Dios no es un objeto inventariable en la globalidad del cosmos y, puesto que es absoluto, es imposible que constituya –ni Él ni su acción– un término de observación empírica o una conclusión de exactitud matemática. Ante la transmisión histórica del milagro, tan sólo cabe la certeza libre, la aceptación libre del testimonio histórico. Todo lo que puede constar es la «voluntas testis» de decir la verdad «in recto» y con firmeza: y eso es lo que hallamos en la afirmación: *Hoc fecit initium signorum Iesus in Cana Galileae et manifestavit gloriam suam, et crediderunt in eum discipuli eius*.

Ante la afirmación de la historicidad de un milagro, no puede menos de producirse –tanto en el que escribe como en el que lee– una psicología de estupor. Por una parte, no hay motivos para negarlo; por otra parte, está en pie el prejuicio adverso a lo extraordinario y a lo único en el orden del acontecer, que impide reconocer motivos para afirmarlo<sup>184</sup>. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que la persuasión obtenida por los primeros testigos y primeros transmisores del acontecimiento es la de haber visto la *Gloria del Unigénito del Padre*: conclusión de tal envergadura moral que comporta una gravísima responsabilidad y exige de por sí unas premisas proporcionadamente sólidas: y por lo tanto, si bien es verdad que es muy difícil –por no decir imposible– determinar cómo se configuró el acontecimiento en su entera dimensión fenomenológica y en su realidad histórica, sin embargo se puede tener la certeza moral de que la narración joánica del primer milagro de Caná conecta con un

183. *Ibidem*, 146. – No obstante, el meollo de la discusión –que, ya desde la Aufklärung, hace irreconciliables los frentes y que constituye un “punctum dolens”, particularmente desde hace varios decenios– es más profundo y concierne a la pregunta –más o menos consciente– acerca de la relación historia-metafísica: o, si se quiere, a la pregunta sobre el reconocimiento de la metafísica como ciencia con carta de naturaleza en la ciudad secular. Es a ese nivel de sensibilidad cuando el problema se torna doloroso.

184. Tal es la conclusión de René Latourelle al estudio de este milagro. Cfr. R. LATOURELLE, *Milagros...*, 238.

hecho milagroso —que se corresponde con el género literario de una narración plena de enseñanza y de simbolismo—. «No olvidemos —escribe Van den Bussche— que el valor simbólico no debilita en modo alguno la veracidad histórica; para Juan un signo no tiene valor real más que si realmente se produjo. Se trata por tanto de respetar a la vez la realidad de los hechos y su valor simbólico»<sup>185</sup>.

Para concluir este epígrafe, una página de Daniélou debe ser citada por su nítida claridad: «Hemos partido de los acontecimientos divinos que constituyen la historia sagrada. Pero ¿cómo conocemos esos acontecimientos divinos? ¿Con qué derecho podemos afirmarlos? Indudablemente, la historia nos pone en presencia de las circunstancias exteriores que los constituyen, y que son accesibles a la investigación histórica. (...) Pero lo específicamente divino de esos datos históricos no puede ser captado por el método histórico en sí mismo. (...) Y aquí interviene un nuevo elemento. El carácter divino de esos acontecimientos es conocido por revelación, es decir, por una acción que también es específicamente divina. Es el mismo Dios quien realiza, por medio de su Espíritu, las obras de la historia de la salvación, y quien, por ese mismo Espíritu, confiere la comprensión de esas obras a sus profetas. La Revelación presupone, pues, no sólo intervenciones divinas en la historia, sino una acción divina en el espíritu de hombres elegidos por Dios, que les hace conocer esas intervenciones. En este sentido, la misma inspiración de los profetas, y de modo eminente, la Revelación de Jesucristo, así como la infalibilidad de la Iglesia, entran en la historia de la salvación de la cual son un aspecto...»<sup>186</sup>.

#### d) *El influjo alejandrino*

La alegoría en sentido alejandrino consiste en asimilar la filosofía clásica o helenística amasándola con la exégesis bíblica y como haciéndola surgir de ella de suerte que en la intención del alegorista todo el saber tiene en la Biblia su fuente primera. Ya se comprende que, a un lector actual, esta exégesis le parecerá irremediablemente un fruto de la «fantasía sin reglas» —usando la expresión de Bréhier—. «El método alegórico consiste esencialmente en determinar una idea por una ima-

185. Henri VAN DEN BUSSCHE, *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel*, «Bible et Vie Chrétienne», Desclée de Brouwer, Bruges 1967, 137.

186. Jean DANIELOU, *Dios y nosotros*, Introducción de César Izquierdo, Cristiandad, Madrid 2003, 114-115.

gen. Pero en vano una imagen concreta aspira a ser expresión de una idea abstracta; una figura exterior, a representar el pensamiento interior. Siempre quedará en la idea un núcleo inexpresable en virtud del cual la idea es la idea y no una imagen. Podría decirse, sí, que las imágenes y las alegorías pueden servir a despertar una idea que de otro modo quedaría fácilmente dormida en el fondo inconsciente del hombre; pero ellas no forman sino el anillo primero de una cadena de pensamientos que se prolonga muchas veces indefinidamente. Anillo no precisamente indispensable, aunque sí útil. Ella no es en el fondo más que un signo más concreto y más vivo que los signos ordinarios y que, para ser comprendido, exige previamente que se conozca su significación. Según eso, el método alegórico se propone hacer el camino inverso de la alegoría clásica: en lugar de partir del pensamiento para llegar a la imagen, parte de la imagen, que sugiere un pensamiento incompleto a fin de reconstruir por ella la idea original»<sup>187</sup>.

No es fácil saber cuándo la afición al método alegórico ha comenzado a ser un rasgo del hebraísmo de la diáspora. Filón de Alejandría, en todo caso, significa un hito importante<sup>188</sup>. Si hiciéramos caso a Elter, Filón vendría a significar en la historia del pensamiento judío una cumbre sin precedentes. Opinión, sin duda, radical. Para Bousset, sin embargo, el filonismo «tan sólo *sobresale* por encima de las doctrinas de la diáspora» y, en consecuencia, su prestigio no ha superado los confines de la cultura de la dispersión. «No queda en la literatura judía antefiloniana —asevera terminantemente Bréhier— un solo fragmento concebido en el método y el espíritu de Filón. Esta verdad es demasiado poco conocida. Y no conviene dejarse llevar de semejanzas demasiado generales, formadas de trazos comunes a círculos muy extendidos como la teoría de las potencias o el rechazo del antropomorfismo. Lo esencial de la doctrina de Filón es una transformación por el método alegórico de la historia judía en una doctrina de salvación. Esto es lo que no se encuentra en modo alguno en otros escritores»<sup>189</sup>. Tal es el método de la alegoría filoniana. Pero ese método está regido en pro de un objetivo, que conviene mucho precisar: «El objeto principal del método alegórico en Filón —y de algunos otros de época anterior a él como enseguida veremos<sup>190</sup>— es

187. Émile BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 3<sup>e</sup> éd., J. Vrin, Paris 1950, 35-36.

188. Cfr. Jean DANIÉLOU, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Taurus, Madrid 1962.

189. E BRÉHIER, *Ibidem*, 48-49.

190. Se va a referir enseguida a los esenios. «Efectivamente conocemos —no precisamente porque Filón lo haga explícito, sino por cortos testimonios de los contemporá-

el descubrimiento de la historia interior del alma»<sup>191</sup>. Es decir, que ese objetivo no es propio y exclusivo de Filón: en puridad, tan sólo *la transformación por el método alegórico de la historia judía en una doctrina de salvación*, es la quintaesencia filoniana.

Pero se requiere sutileza: el libro de la Sabiduría evoca un amplio relato de la historia del Pueblo de Israel mostrando cómo la Sabiduría rige constantemente su destino. Pero —como señala Bréhier— «en puridad, la historia es interpretada en su sentido literal. Mostrar en los acontecimientos la acción subyacente del espíritu y de la sabiduría no es lo mismo que hace Filón cuando transforma la historia exterior en historia interior»<sup>192</sup>. Está claro, por tanto, que no todo lo alejandrino era alegoría; pero el alegorismo existía y, si no se puede afirmar con certeza la existencia de una escuela alegorista consolidada en época anterior a Filón, hay que reconocer al menos que los escasos elementos alegóricos comunes al libro de la Sabiduría y a Filón —y no frutos de interacción literaria, sino dependientes de otras fuentes— parecen exigir alguna difusión de elementos alegóricos comunes; y sugieren —o incluso son suficientes para darlo por hecho— que en la época de ambos autores, Filón y el Pseudo-Salomón de la Sabiduría, existía un método alegórico regularmente constituido. Parece claro que ya entonces existía una tradición que autorizaba el método alegórico como parte de la legítima epistemología: y de hecho los elementos alegóricos o las equivalencias significacionales son usados sin necesidad de justificación, como quien camina «per viam tritam». «Sin duda —infiere Bréhier de los estudios de Siegfried y de Karppe— un rasgo general del espíritu judaico ha persistido entre los judíos de la dispersión: todo pensamiento, cualquiera que sea, filosófico, histórico o jurídico forma parte de la exégesis de la Biblia. Filón, salvo algunas excepciones ha concebido siempre el desarrollo del pensamiento filosófico y religioso bajo la forma exegética»<sup>193</sup>. ¿Quién influye a quién? ¿Es el cuño filoniano el que se imprime sobre los comentarios rabínicos o, por el contrario, es el prestigio del «savoir

neos— un medio judío bastante restringido en el que, con anterioridad a Filón, se practicaba ya el método alegórico de la misma manera que él. Nos referimos a los Esenios. Esta comunidad nos es conocida por los testimonios concordantes de Filón, de Josefa y de un autor pagano como Plinio el Antiguo». *Ibidem*, 49. — Cfr. el epígrafe *Filón y los Esenios* en J. DANIELOU, 48-65.

191. E. BRÉHIER, 48. — Cfr. et. en las páginas 42-43 un resumen de la explicación que hace Filón de los primeros capítulos del Génesis como historia del alma humana.

192. *Ibidem*, 46. — Cfr. J. DANIELOU, el epígrafe *La exégesis alegórica*, 152-167.

193. É. BRÉHIER, *ibidem*, 45.



faire» rabínico el que ha sembrado los comentarios alegóricos de Filón? O dicho en otros términos, ¿qué «forma mentis» impera en Filón? ¿Es un rabino o es un filósofo? ¿Es un semita o un helenista?

Lo cierto es que el prestigio de la obra de Filón *sobresale* a lo largo del siglo I por encima de la «aurea mediocritas» de la sociedad de Israel de suerte que, si no ha sido él la cumbre de la tradición alegórica, sí debe ser considerado el maestro de la alegoría, porque ha sabido entenderla y manejarla con soltura y precisión señeras. Como señala Daniélou, Filón «es un rabino liberal. Está ampliamente abierto a la cultura helenística. Se halla en el punto opuesto al particularismo sectario de ciertos medios palestinos. Debe todo esto a su tradición familiar. Lo debe también a su inteligencia extraordinariamente abierta. Ha asimilado toda la cultura helenística y ha pasado a ella como un maestro. Representa lo mejor de la intelectualidad alejandrina de su tiempo. Puede discutir de igual a igual con los filósofos griegos. Y su ambición es precisamente esa. Quiere demostrar que los judíos pueden rivalizar con los griegos en el terreno mismo de la cultura, y conquistar así plenamente el derecho de ciudadanía en la civilización helénica»<sup>194</sup>. Pero entiéndase bien: Filón es un judío piadoso. Y «si es necesario introducir a los judíos en los valores del helenismo, también hay que presentar a los griegos el valor eminente de la fe judía»<sup>195</sup>. Cabe, según esto, afirmar que cuando los escritores palestinos utilizan el método alegórico lo hacen por influjo de Filón. No podemos olvidar la presencia de una comunidad judeo-alejandrina en Jerusalén ya en tiempo de los apóstoles<sup>196</sup>: aunque no es fácil determinar el grado de su influjo, no puede negarse la gran probabilidad de una influencia filoniana –directa o indirecta– entre los escribas jerosolimitanos y, desde allí, en el ámbito de la primera cristiandad.

A la cuestión acerca de si el relato de las Bodas de Caná contacta de algún modo con la alegoría alejandrina, se debe responder que sí: la densidad de sugerencias y la *imagería* del relato reclaman una «forma mentis» sapiencial y sacerdotal –en correlación con una *imagería* bien conocida por los Evangelios y por toda la Sagrada Escritura y que es

194. J. DANIELOU, 24.

195. *Ibidem*, 24.

196. Friedlaender aduce estos textos: 1Cor 3, 6-9; Hech 18, 24-28; Hech 6, 9. Cit. por É. BRÉHIER, *ibidem*, 46 n.1. Y no sólo eso. El propio Filón ha debido de visitar Jerusalén en diversas ocasiones; y sus presencias en la Santa Ciudad tuvieron que dejar impronta entre los escribas y rabinos con quienes él –como rabino de gran relieve social y de notoria significación helenística– pudo departir en condiciones muy favorables para imponer su prestigio.

ropaje de una teología de gran gálibo—. Piénsese, v.gr., en todo el ciclo del vino, el lagar, la vid, la viña; o en el ciclo de las bodas y el amor; o el de la Sabiduría y su simposio; o el sacrificial con Melquisedek, y los relatos eucarísticos. Esta plétora de conexiones significantes es peculiaridad del método alegórico. En consecuencia: aunque el relato no es alegórico —que no lo es, como luego se verá—, está traspasado por una sensible afinidad alegorizante.

Detengámonos un instante para determinar el sentido de dos términos necesarios para hablar con precisión: en general —por no decir siempre— un relato escrito, que transmite una tradición, tiene su punto de partida en una *f fuente* oral o escrita, de autor conocido o anónimo: a esta *f fuente* o *f fuentes* llamo *pre-textos*, es decir, precedentes del texto narrativo. Pero existe siempre también una *metanarrativa*: así designo al conjunto de concepciones doctrinales o ideológicas, de sistemas y asociaciones mentales necesarias, de resortes o de estereotipos imaginativos y de reclamos sensibles que son globalmente operativos en una sociedad —o en un grupo social— en orden a percibir los problemas, o a participar en los acontecimientos o a valorar las situaciones: en definitiva, que son necesarios para *experimentar* las vivencias—.

El relato de las Bodas tiene evidentemente unos *pre-textos* (lo cual no necesita más explicación que la ya dada en anteriores páginas) y una *metanarrativa*. Gracias a ella el grupo social de los cristianos judeo-helenistas —en torno al Mediterráneo— han podido participar de una inteligencia común al escuchar o al leer la narración de las Bodas de Caná: ha sido para ellos una evocación eucarística y así es frecuente en el arte paleocristiano la representación artística del milagro del vino haciendo *pendant* con el de la multiplicación del pan. Cierto es que el relato no habla de manera explícita de la Eucaristía; pero la admirable conversión del agua en vino, el don del vino celestial, la obediencia de los elementos a la palabra de Jesús, el convite mismo de bodas que inicia el ministerio de Jesús son de por sí sugerentes para quienes están al tanto de la novedad evangélica y habituados a una «disciplina del arcano». Por eso reconoce Dodd que «bien pudiera ser que incluso los primeros lectores cristianos de Jo 2, 1-11 pensarán en el conjunto de ideas eucarísticas, y que la intención del autor fuese que pensasen en ellas. Sin embargo..., el lector no cristiano no podría sospecharlas»<sup>197</sup>. Lo mismo cabe pensar del *vino nuevo* como símbolo de la novedad evangélica que sustituye al

197. C.H. DODD, *Interpretación...*, 346.

agua contenida en las tinajas para las purificaciones previstas por la tradición de los antiguos.

Por otra parte, ¿acaso no era una condición deseable –en el ámbito del alejandrinismo<sup>198</sup>– presentar la sabiduría envuelta en una oscuridad culta que excitase el interés de los buscadores infatigables de la verdad y diese ocasión al rabino para que –con ocasión del relato o de la exégesis alegórica de un pasaje de las Escrituras– hiciese síntesis de lo Divino y de lo humano *reconcilians ima summis*? ¿Acaso el Logos no era origen de toda sabiduría? Cualquier *escriba docto en el Reino de los Cielos* (Mat 13, 52) conocía bien el misterioso pasaje de Melquisedek que se lee en Gen 14, 18. La Carta a los *Hebreos* es un modelo de exégesis rabínica de este pasaje del *Génesis*. Filón en sus *Alegorías sobre las Leyes Santas contenidas en el Hexamerón*, el más célebre de sus tratados o, por lo menos, el más imprescindible para conocer la médula de su pensamiento, contempla personas que encarnan y son alegoría de las grandes razones de la gracia: Noé, Melquisedek, Abraham, Isaac, Efraim, Moisés. También mira a los seres nocivos que ponen ante los ojos el misterio del mal: la serpiente, entre todos ellos. Por tanto, una impresionante visión dramática de gracia y pecado, de sabiduría y pasiones. Cada personaje da lugar a nuevas irisaciones de la gran doctrina sustancialmente idéntica, pero que se torna original con los aspectos diversos y humanamente auténticos.

Cuando Dodd se pregunta ya no tanto por la significación pretendida por el autor en el relato de la conversión del agua en vino, sino sobre todo por lo que podían entender quienes lo leían por primera vez en la época de su publicación, piensa que la mejor clave es la proporcionada por Filón en este pasaje de las *Alegorías* –fecundo y bellissimo, por cierto; muy digno de ser transcrito por entero–: *De Melquisedek, Dios ha hecho el rey de la paz –que eso significa rey de Salem– y su propio sacerdote, sin haber previamente dado como modelo ninguna de sus acciones, sino habiendo desde el comienzo transformado a este hombre en un rey pacífico y digno de su propio sacerdocio; se le llama en efecto rey justo; y un rey es lo opuesto a un tirano, puesto que el rey introduce las leyes y el tirano la ilegalidad. La inteligencia tiránica impone al alma y al cuerpo prescripciones brutales, nocivas, que entrañan grandes dolores: me refiero a los actos conformes al vicio y los disfrutes de las pasiones; la inteligencia real, por el contrario, en primer lugar persuade más que impone; luego, da consejos gracias a los cuales el ser viviente, como una nave, tendrá una buena navegación en la vida siendo dirigido por el buen*

198. E. BRÉHIER, 40–41.

*piloto, es decir, por la recta razón. Que se llame por tanto al tirano, jefe de la guerra y al rey, guía de la paz, Salem; y que éste dé al alma manjares llenos de bienestar y de gozo; lo que él trae, en efecto, es pan y vino, que los Ammonitas y los Moabitas no han querido dar al vidente y por eso se les prohíbe la asamblea y la reunión divinas; los Ammonitas, que deben la vida a una madre que es la sensación, y los Moabitas a un padre que es el intelecto, representan ese género de hombres que miran a estas dos cosas: al intelecto y a la sensación, como elementos constitutivos de los seres, pero que no aceptan el conocimiento de Dios: «ellos no entrarán, dice Moisés, en la asamblea del Señor... porque no han salido a nuestro encuentro con panes y agua» (Deut 23, 3-4) cuando nosotros salíamos de las pasiones de Egipto. Hasta aquí la contemplación filoniana de Melquisedek como Rey de Paz, es decir, Rey por antonomasia y –en cuanto tal– opuesto esencialmente al tirano. Dios ha transformado al hombre Melquisedek –de quien no se conocen méritos previos– en Rey pacífico y digno de ser su Sacerdote. Se distinguen 1) el plano de exégesis tradicional que enseguida se engarza con 2) la exégesis interiorizante –vertida hacia la historia del alma– 3) para hacerse inmediatamente exégesis moral; y 4) con la alegoría de los Ammonitas y de los Moabitas, hijos respectivamente de la *sensación* y del *intelecto* se construye un arco exegético que culmina 5) con la exégesis típica de una eficacia contundente. En ella, el estilo se vuelve ardoroso dando entrada a una súplica próxima a la esperanza mesiánica: ¡Que Melquisedek en lugar de agua traiga vino, que él lo dé a beber completamente puro a las almas para que se embriaguen de divina embriaguez, que es más sobria que la misma sobriedad! Él es en efecto el Logos-sacerdote, que tiene el Ser por herencia y su conocimiento es elevadísimo, imponente y magnífico; porque él es sacerdote del Altísimo (Gen 14, 18) –no porque haya otro Dios que no sea el Dios Altísimo: puesto que Dios es Único y está en lo alto del Cielo y abajo en la tierra y no hay otro fuera de Él (Deut 4, 39)–: pero el hecho de que él tenga sobre Dios no pensamientos bajos y pegados a la tierra, sino muy por encima de la materia y elevadísimos, es el motivo de esta expresión: el Altísimo<sup>199</sup>. El Rey-Sacerdote ha dejado de ser Melquisedek para sublimarse en el Logos-Sacerdote. ¿Cómo podría no pertenecer a la meta-narrativa joánica un pasaje tan sustantivo acerca del Logos, publicado en un libro prácticamente contemporáneo de las primitivas tradiciones recogidas en el cuarto Evangelio?*

199. FILON DE ALEJANDRÍA, *Legum Allegoriae*, III, 79-82. Cfr. Livre III (*Nomôn hierôn allégorias tôn meta tèn Exaêmérôn to Triton*) en Claude Mondésert, *Legum Allegoriae* I-III, introduction, traduction et notes, en PHILON D'ALEXANDRIE, *Oeuvres*, publiées par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux & Claude Mondésert, 2, Cerf, Paris 1962, 215-217.

En su *Ensayo sobre Filón* hace notar Daniélou cómo «de la misma forma que los dos Adán son el punto esencial de contacto entre Filón y San Pablo, de esa misma forma sucede con el Logos para San Juan»<sup>200</sup>. Ahora bien, a la vista de las sensibles similitudes entre lo que es el Logos para Filón y lo que es el Logos para San Juan se puede aceptar la conclusión que infiere Daniélou: «en la base está, en primer lugar, el texto de los LXX y, en especial, el relato de la creación en donde se encuentra la expresión «en arjê», de la creación mediante la palabra de Dios. Estos datos bíblicos habían sido elaborados en la teología bíblica, que es el fondo común de la *Sabiduría* griega, de Filón, de San Juan. Y por cuanto Filón es un representante eminente de esta teología común puede considerarse su enseñanza como la teología bíblica a partir de la cual se ha formado la teología de San Juan, sin que, por lo demás, haya existido una dependencia literal»<sup>201</sup>. Es decir, que en la *meta-narración* joánica está presente el alejandrino o el «noûs allêgorikos». Pero continúa diciendo Daniélou: «En tercer lugar, por último, Filón representa una sistematización de esa teología común de estructura platónica. Todo esto es extraño a San Juan. Podemos comprobarlo en un punto concreto. Para Filón, el Logos *no ha venido en forma sensible, porque no tiene nada en común con la materia*. Ahora bien, San Juan dice lo contrario: *Vino a los suyos y los suyos no le recibieron... y el Logos se hizo carne*»<sup>202</sup>.

En el espacio filoniano, Melquisedek —como «typos» del Logos— encuentra su aproximación más cautivadora —aunque sin alcanzarla— a la verdad del Logos hecho carne, proclamada por San Juan. Tras la overture majestuosa del Prólogo joánico y las jornadas epifánicas y vocacionales de la semana inaugural, ésta culmina con el relato de la conversión del agua en vino. El Logos hecho carne realiza el primero de sus signos. *Signo* que a la vez culmina una semana emblemática y emprende el dramático camino hacia la *hora* de todas las horas. Ninguno de los sinóp-

200. J. DANIELOU, 240. A propósito de Cristo nuevo Adán cita Daniélou el interesante artículo de A. VITTI, *Christus-Adam. De Paulino hoc conceptu interpretando eiusque ab extraneis fontibus independentia vindicanda*, «Biblica» VII (1926), 121-145, 270-285, 384-401. Sigue Daniélou la tesis de J. Weiss aceptada también por Vitti: «*Paulus ergo debet a traditione quadam exegetica vel speculativa dependere, iuxta quam duplex erat hominis creatio in Scriptura consignata. Antiquissimus omnium testis Philo nobis apparet* (Weiss). Addit tamen, ut sinceritati faveamus, non verisimile sibi videri vel Paulum haec a Philone directe derivasse, vel Philonem ipsum confixisse; quare concludit et Philonem et Paulum ab alia traditione, rabbinica nempe, suas elucubrationes desumpsisse». *Ibidem*, 141.

201. *Ibidem*, 243-244.

202. *Ibidem*.

ticos seleccionó este milagro para su evangelio: sólo Juan, que prolonga así su nexa con la esfera meta-narrativa visible con evidencia en el mismo frontispicio del cuarto Evangelio. ¿No estará sugiriendo el primer milagro de Caná el sacerdocio del Logos hecho carne?

e) *En el Calvario —que en hebreo se dice Gólgota—, llegó la hora que en Caná de Galilea aún no había llegado.*

Para el objeto de este trabajo no es preciso descender a una exégesis pormenorizada sea del primer milagro de Caná sea del pasaje mariano del Gólgota (Jo 19, 25-27). Basta remitir al lector a los estudios ya aludidos o a otros interesantísimos y minuciosos como para satisfacer la noble curiosidad y aumentarla con nuevas cuestiones. Pero sí interesa comprender el drama desarrollado a través del diálogo de Jesús con su Madre en Caná y en el Calvario. Siguiendo un proceso análogo al que hemos seguido con el primer milagro de Caná, comencemos leyendo en la «fuente de la Pasión» el pasaje de las mujeres al pie de la Cruz —tal como Fortna lo propone—:

*<sup>28</sup>(Tras esto) /.../ para que se cumpliese la escritura, dice: «tengo sed». <sup>29</sup>Había allí un vaso lleno de vinagre. Sujetando una esponja empapada del vinagre [a una caña de hisopo] se la acercaron a la boca. /.../ <sup>30b</sup>E inclinando la cabeza entregó el espíritu. [[<sup>25</sup>Estaban junto a la cruz de Jesús su madre y la hermana de su madre, María la de Klopas y María la Magdalena.]] <sup>31</sup>/.../ puesto que era la parasceve, para que no permaneciesen sobre la cruz los cuerpos en el sábado....<sup>203</sup>.*

«Son muchos —advierte Fortna— los que han investigado las perícopas narrativas de la pasión y resurrección en el evangelio de Juan —parcialmente o en su totalidad— y todos están de acuerdo en que el evangelista ha usado *una temprana narración* escrita. La hipótesis de que *esa temprana narración* representa una tradición paralela, pero distinta esencialmente de la que subyace a los relatos sinópticos de la pasión, goza de considerable evidencia —y, de hecho, incluso algunos que para

203. Cfr. texto griego en R.T. FORTNA, *The Gospel of Signs*, 244. Para comodidad del lector se aducen de nuevo las equivalencias de los paréntesis usados por Fortna: Paréntesis curvo (-): texto dudosamente asignado a la fuente. — Paréntesis angulado [-]: texto o lectura hipotéticos. — Doble paréntesis angulado [[-]]: pasajes cuya posición en la fuente es incierta. — Puntos entre barras /.../: lugar en que hay una inserción en la fuente.

lo demás son acérrimos partidarios de la directa dependencia de Juan respecto a uno o a varios de los otros evangelios, en este punto son defensores de una fuente independiente—<sup>204</sup>. Por lo demás Juan no es un repetidor —«relata referens»— de los datos que recoge. Su compromiso con lo que afirma —lo hemos dicho anteriormente— se plasma dejando traslucir un vigoroso «ethos» autobiográfico<sup>205</sup>. No hay certeza de que la «fuente de los signos» y «la fuente de la Pasión» sean ni hayan sido nunca un único *monumento* literario —tal como lo presenta en su tesis R.T. Fortna—. No obstante —reconoce Fortna—, muchas de las características de estilo joánicas aparecen ya en la *Vorlage*: lo cual indicaría que —de ser cierta la hipótesis de dos estadios literarios fundamentales en el surgir del cuarto Evangelio— la presencia o influjo fuerte del evangelista quedaría certificada desde el primer estadio de la construcción literaria del Evangelio hasta su definitiva publicación.

En opinión de Fortna —compartida también por otros<sup>206</sup>— la fuente joánica de la Pasión aludía a la presencia de las mujeres en el Gólgota en un momento de la narración análogo al de la narración de los Sinópticos, es decir, tras la muerte de Jesús. Con una sustancial diferencia: mientras los sinópticos sitúan a las mujeres contemplando los sucesos *desde lejos*, Juan las sitúa *junto a la Cruz*. No es una contradicción, pero es una indicación —entre otras— de la independencia de la fuente usada por Juan. Asimismo el nombre de las cuatro mujeres que estaban junto a la cruz con el Discípulo Amado manifiesta la misma independencia. Combinando datos de las dos tradiciones cabe pensar que, en el largo espacio de tiempo transcurrido desde la ejecución hasta que llegó la muerte al Crucificado, hubo en los soldados —y claramente en el centurión— una evolución hacia una actitud más humanitaria y hasta benevolente. Pasadas las horas —al asegurarse de la ausencia de riesgo de tumultos— debieron de permitir que algunos allegados se acercasen<sup>207</sup>.

204. R.T. FORTNA, *The Gospel of signs*, 113.

205. «Que Juan no es un simple recopilador de tradiciones diversas para adaptarlas a un relato continuo, apenas necesita demostración». *Ibidem*, n.3.

206. Bultmann piensa que en la fuente de la Pasión se aludía a las mujeres tras el relato de la muerte de Jesús y que sólo más tarde esa alusión ha sido adelantada al momento de la agonía para facilitar el relato del Discípulo Amado. — Por su parte, Fortna piensa que hay una inserción tras el episodio de las vestiduras: el prosaísmo redundante *esto es lo que hicieron los soldados* revelaría el intento de naturalizar el estilo para introducir en ese lugar la alusión a la presencia de las mujeres.

207. «Ninguna ley impedía a los parientes acercarse a los ajusticiados; los soldados cuidaban las cruces frente a un posible golpe de mano o para impedir un excesivo tumulto; pero no separaban de allí ni a los curiosos, ni a los enemigos, ni siquiera a las

Ha llamado mucho la atención que las dos perícopas –del primer milagro de Caná y de María al pie de la Cruz– ocupen lugares tan relevantes en el gran relato del cuarto Evangelio, en el que todo está medido con precisa intención. «Los mariólogos y los devotos de María –escribe H. van den Bussche–, al verla mencionada en el umbral del cuarto Evangelio, declaran sin la menor vacilación que Juan ha querido atribuirle un papel único en la historia de la salvación; ellos se remiten inmediatamente a Jo 19, 25-29 donde volvemos a encontrar a María al pie de la cruz. Quedaría así, por lo tanto puesta de relieve al principio y al fin del Evangelio»<sup>208</sup>. En el sentir de Van den Bussche –profesor del Seminario Mayor de Gante y profesor también de la Universidad de Lovaina– esta interpretación de Caná en conexión con el Calvario está inspirada en la piedad, pero no reconoce el carácter central del Evangelio de Juan, esencialmente cristológico y soteriológico en el que el intento de reconocer un papel a *María al lado de Cristo* no tendría mucho sentido. En todo caso, piensa Van den Bussche, habría que demostrarlo literariamente y no sólo por el impulso de la devoción.

La postura de Van den Bussche que acabamos de reflejar –restrictiva de la tesis mariológica que presenta a *María al lado de Cristo* y subordinada a Cristo, como es obvio– no es común en la exégesis católica. Ni tampoco, por lo que toca a estos dos pasajes del evangelio de Juan, faltan ejemplos en campo protestante que reconocen el papel de la Madre de Jesús: la Madre de Jesús es María, símbolo de la Iglesia. Una página de Lightfoot en su comentario póstumo del evangelio de San Juan facilita nuestra reflexión<sup>209</sup>. El discurso de este perspicaz *scholar* oxoniense une la simplicidad en las fórmulas a la sutileza de la comprensión, de lo que resulta una exposición exegética de perfección escolástica. En primer lugar señala cómo –tanto en el milagro del vino como en el del pan– el Evangelio joánico parte del encuentro de Jesús con una primera necesidad de los hombres, tan material como lo es comer y beber (Jo 2, 3 y 6, 5). Jesús enfrenta la necesidad mostrándose superlativamente

personas amigas». M.-J. LAGRANGE, *L'Évangile de Jésus-Christ*, J. Gabalda y Cie., Paris 1948, 567.

208. El evangelio no permite concluir que « Jean avait l'intention de reconnaître à Marie, à côté de Jésus, un rôle capital ». H. VAN DEN BUSSCHE, 137– Por supuesto, el papel *capital* «stricto sensu» sólo lo tiene Cristo. Pero María tiene un papel «capital» en el sentido de que *unida a Jesús y subordinada a Él* es Madre y Tipo de la Iglesia, Esposa de Cristo.

209. Robert Henry LIGHTFOOT, *St. John's Gospel. A Commentary*, edited by C.F. Evans, Clarendon Press, Oxford, 1956.



capaz de solucionar la indigencia, pero no mediante la multiplicación del dinero ni mediante el dominio de las *public relations* o del *marketing* –podríamos decir– (Jo 6, 7-11). No, por tanto, mediante el recurso a Mamón, sino valiéndose de la palabra sencilla del Dios Creador. Como David y sus acompañantes echaron mano para remediar su hambre de los panes de la proposición –que sólo pueden comer los sacerdotes–, en Caná igualmente Jesús echó mano del agua de las purificaciones contenida en seis tinajas. Así como *no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios*, así también el vino de Caná remite, más allá de la necesidad inmediata, al vino nuevo del Evangelio. «Y la madre del Señor, que –aparte de Jo 6, 42– es mencionada en este Evangelio tan sólo en la escena de apertura y en la de clausura del ministerio (Jo 2, 1-12; 19, 25-27), sin ser consciente del más profundo significado de sus palabras, encauza la atención de su Hijo hacia aquella necesidad. La respuesta del Señor, en que Él se dirige a ella como *Mujer*, donde nosotros hubiéramos podido esperar que la llamase *Madre*, puede tan sólo ser entendida correctamente a la luz de los acontecimientos de la Cruz descritos en Jo 19, 25-30»<sup>210</sup>. Ante los hombres, el título de unión más evidente –en el momento del diálogo– es la *communio naturae* consiguiente a la generación humana de Jesús en el vientre de esta *Mujer*. Pero esa *communio* está a punto, no de desaparecer –cosa que jamás ocurrirá–, pero sí de ser absorbida por otra consideración más elevada e introducida por el Sacrificio Redentor. El que nació de María es el Hijo de Dios: es la Filiación infinita y sustancial, constituyente de la persona del eterno Logos del Padre, la que debe ser ya manifestada sin oscurecimiento alguno. Ante la Paternidad de Dios, de la que la maternidad de María es una participación creada, los cuidados y la ternura de la Madre han debido palidecer. La hora a punto de llegar es aquella en que el vino verdadero –fruto de la vid, pisoteado para que diese lo mejor de sí mismo– será entregado a los hombres. El verdadero vino es la unión indisoluble de los hombres con su Redentor conseguida mediante su propia entrega hasta la Muerte –hora de Su glorificación y de la entrega del Espíritu. *Jesús les contestó: Ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo del Hombre* (Jo 12, 23): este versículo es el clímax del drama de *la hora que concierne a Jesús* con suma gravedad existencial. «Cuando la hora llegue –concluye Lightfoot–, el Señor y su Madre tendrán mucho en común. Porque como resultado de su palabra y de su acción, Ella –que entre todos los hombres es la más íntimamente unida a Él en proximi-

210. *Ibidem*, 100.

dad física—, y aquel que lleva el título único de Discípulo Amado van a quedar unidos no tanto por su común amor a Él, cuanto por el amor que Jesús les tiene a ellos, que desde ahora van a ser su vida»<sup>211</sup>.

El propio Charles Journet hace recordar que «San Agustín y Santo Tomás, en sus comentarios a San Juan, han comprendido que estas dos frases de Jesús, la de Caná y la del Calvario, no pueden separarse»<sup>212</sup>. Y reseña Journet que tanto Agustín como Tomás interpretan la dureza de Jesús en Caná, no como reacción ante una falta de su Madre, sino como expresión de un desgarramiento de la estrecha unidad materno-filial exigido por la entrega al querer del Padre y que el dulce cariño de María todavía no ha descubierto: en lo sucesivo, Jesús va a actuar como Mesías e Hijo de Dios. La ternura del hogar ha quedado atrás. Pero luego, en el Calvario, según la verdad de la naturaleza —que muere— Jesús reconocerá su origen confiando su propia Madre al Discípulo Amado. Pero «por justa que sea esta oposición —concluye Journet—, es parcial y secundaria. Es verdad que Jesús en Caná actúa como Dios; pero es para escuchar a su Madre y hacer desbordar sobre ella una inmensa ola de dulzura: *Nada tan grande se ha dicho, ni nunca jamás se dirá, sobre el poder de intercesión de la Virgen como el relato evangélico de Caná. Es la hora del poder de María*»<sup>213</sup>.

211. *Ibidem*, 101.

212. Charles JOURNET, *Las siete palabras de Cristo en la Cruz*, traducción e introducción de Jesús Polo Carrasco, Patmos nº 163, Rialp, Madrid 1976, 105. — Es conocido el argumento de San Agustín: «Cur ergo ait matri filius, *Quid mihi et tibi est, mulier? Nondum venit hora mea*. Dominus noster Jesus Christus, et Deus erat et homo: secundum quod Deus erat, matrem non habebat. Mater ergo erat carnis, mater humanitatis, mater infirmitatis quam suscepit propter nos. Miraculum autem quod facturus erat, secundum Divinitatem facturus erat, non secundum infirmitatem; secundum quod Deus erat, non secundum quod infirmus natus erat. *Sed infirmum Dei fortius est hominibus* (1Cor 1, 25). Miraculum ergo exigebat mater; at Ille tamquam non agnoscit viscera humana operaturus facta divina, tamquam dicens, Quod de me facit miraculum, non tu genuisti, divinitatem meam non tu genuisti; sed quia genuisti infirmitatem meam, tunc te cognoscam, cum ipsa infirmitas pendebit in cruce: hoc est enim *Nondum venit hora mea*.» Sti. Aurelii AUGUSTINI, *In Joannis Evangelium Tractatus CXXIV*, VIII, 9. Cfr. PL xxxv, col. 1455, 9. Y continúa el mismo San Agustín más adelante: «Haec nimirum est illa hora de qua Iesus aquam conversurus in vinum, dixerat matri: *Quid mihi et tibi est, mulier? Nondum venit hora mea*. Hanc itaque horam praedixerat quae tunc nondum venerat, in qua deberet agnoscere moriturus, de qua fuerat mortaliter natus. Tunc ergo divina facturus, non divinitatis sed infirmitatis matrem velut incognitam repellebat: nunc autem humana iam patiens ex qua fuerat factus homo, affectu commendabat humano. Tunc enim qui Mariam creaverat, innotescebat virtute: nunc vero quod Maria pepererat, pendebat in cruce.» Sti. AUGUSTINI, CXIX, 1. Cfr. *Ibidem*, col. 1950, 1.

213. C. JOURNET, *Las siete palabras...*, 107. Las palabras en cursiva son del propio JOURNET en *Notre-Dame des Sept Douleurs*, Paris 1934, 33, citado por él mismo.

Cierto y muy cierto es lo que acaba de aseverar Journet; pero es preciso detenerse ante las palabras de Caná. Si admitimos que la primitiva narración literaria del milagro de Caná es sustancialmente tal como la hemos leído y comentado en anteriores páginas, habrá que admitir un segundo y definitivo estadio literario en que se introduce el diálogo que ahora leemos.

—*No tienen vino.*

—*Mujer, ¿qué hay entre Tú y Yo? (Ti emoi kai soi, gynai?) Aún no ha llegado mi hora (oupô hêkei<sup>214</sup> hê hôra mou?)*

—*Lo que os diga, hacedlo.*

La historia de la exégesis atestigua el general desconcierto ante este diálogo. El relato de una boda en que no se contiene noticia alguna precisa acerca de los novios; en que la novia ni siquiera es nombrada; en que los sirvientes mantienen un comportamiento tan sorprendentemente dócil, pero de quienes no escuchamos una palabra de admiración; en que el humor está presente en alguna discreta pincelada; relato, en fin, de gran densidad simbólica y evocador de una intertextualidad<sup>215</sup> tan rica...; pero ese relato —sin dejar de ser histórico según lo anteriormente

214. Tercera pers. del sing. de «hêkô». «Hêkô», venio, accedo. Differt hoc verbum ab «erjesta» et «hikneisthai», quae simplicem habent significationem Veniendi: «Hêkein», vero duplicem continet notionem, *Venisse et adesse.*» Henrico STEPHANO, *Thesaurus graecae linguae*, ab — constructus, post editionem anglicam novis additamentis auctum ordineque alphabetico digestum tertio ediderunt Carolus Benedictus HASE, Guilielmus DINDORFIUS et Ludovicus DINDORFIUS, vol. V, Akademische Druck – U. Verlagsanstalt, Graz (Austria) 1954. Photomechanischer Nachdruck. Cols. 121-122. Se comprende que en razón de su significado haya solido traducirse como perfecto. *Todavía no ha llegado mi hora = Todavía no es mi hora.*

215. Michael Riffaterre define así el término *intertextualidad*: «L'intertextualité est la perception, par le lecteur, de rapports entre une oeuvre et d'autres, qui l'ont précédé ou suivie. Ces autres textes constituent l'intertexte de la première. La perception de ces rapports est donc une des composantes fondamentales de la littéralité d'une oeuvre». Citado en José Enrique MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *La intertextualidad literaria*. (Base teórica y práctica textual), Cátedra, Madrid 2001, 61. – Cfr. et. Natalie LIMAT-LETELLIER, *Histoire du concept d'intertextualité*, en Natalie LIMAT-LETELLIER et Marie MIGUET-OLLAGNIER, *L'Intertextualité. Études réunies et présentées par —*, Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté, Besançon 1998, 17-64. – La intertextualidad, en definitiva, término implantado por Julia Kristeva en 1967 ha suscitado una multitud de estudios y de prácticas de crítica literaria que han descubierto la complejidad riquísima que se encierra en la lectura de un texto. Toda la red de evocaciones, de sustratos culturales, aspectos relacionales de muy diversa naturaleza acompañan, enriquecen y se implican en el texto escrito que puede acabar siendo una auténtica *vox saeculorum*. Cfr. Heinrich F. KLETT (edited by —), *Intertextuality*, Walter de Gruyter, Berlin/New Cork 1991.

dicho— se torna, en virtud del diálogo, en circunstancia que acoge el gran asunto de la relación entre Jesús y su Madre mucho más interesante que el propio milagro. Es más: en virtud de este diálogo, el milagro se convierte en signo.

Pero reconozcamos paladinamente que —en la puridad de su tenor, *prout sonant*— las palabras de Jesús parecen un «frenazo» moral, un «poner a su Madre en su verídico papel» que ella aparenta desconocer o no tener en cuenta—; y ello de modo súbito. Sólo cabría esperar una reacción femenina de derrumbamiento. Pero el relato no lo da a entender así: en absoluto. A partir de aquí el desconcierto del lector es serio. Desde tiempo inmemorial, ante esta aporía han ido surgiendo explicaciones diversas. Las más comunes han coincidido principalmente en tres argumentos no del todo satisfactorios: 1) la frase es dura, pero el tono fue simpático y diáfano. 2) La respuesta es un rechazo, que está en consonancia con el conflicto entre Jesús y su familia, según la tradición sinóptica. 3) Jesús prueba la fe de su Madre para que resplandezca a los ojos de todos, como probó la fe de la mujer siro-fenicia para después alabarla.

No han faltado, incluso, quienes han visto en la respuesta de Jesús una reprensión y, en la Madre, una imperfección merecedora de ella: ya se entiende que esta explicación es poco afortunada, además de contar con pocos exponentes que la sostengan<sup>216</sup>.

216. «Algunos (San Ireneo, por ejemplo) —escribe Durand — han acompañado su comentario de reflexiones discutibles, incluso inaceptables, sobre la excesiva oficiosidad de María en su intervención». Alfred DURAND S.J., *Evangelio según San Juan*, Paulinas, Madrid 1964, el «Nihil Obstat» de José María Casciaro es de 1961, 54. — Cfr. et. a este mismo propósito S. IRENAEUS, *Adversus haereses*, III, 17, 7 citado apud François Marie BRAUN, *La Mère des fideles. Essai de théologie johannique*, Casterman, Tournai/Paris <sup>2</sup>1954, 52, n.10: «Properante Maria ad admirabile vini signum, et ante tempus volente participare compendii poculo, Dominus repellens eius intempestivam festinationem dixit: *Quid mihi et tibi est, mulier? Nondum venit hora mea*».

Sin embargo, en la edición del monje maurino René Massuet, se lee: «Maria miraculum a Filio in nuptiis Cana obtinere volens, nullius imperfectionis moralis rea».(...) Contrarium ex Irenaeo inferre perperam nititur Grabius...». Domni Renati MASSUETI, *STI. IRENAEI, Episcopi Lugdunensis et martyris Detectionis et everisionis falso cognominatae agnitionis seu Contra Haereses Libri quinque*, PG, VII/2<sup>a</sup> pars, «Index rerum», Lutetiae Parisiorum 1857, col. 1952. Hay que añadir sobre lo dicho que la edición de Adelin ROUSSEAU et Louis DOUTRELEAU, *Contre les Héresies*, Livre III, t. II, c. XVII, en «Sources Chrétiennes», Cerf, 211, Paris 1974, 335-343 concuerda con la edición de Massuet que omite los números 5-9 de la edición de W. Wigan Harvey citada por F.M. Braun en el capítulo XVII del Libro III. Las palabras por tanto citadas por Braun no entran en el texto crítico. Cfr. R. MASSUETI, P.G. VII/1<sup>a</sup> pars, Turnholti (Belgium), Brepols Editores

Pero tampoco ninguna de las tres primeras soluciones puede aceptarse como explicación completa y –mucho menos– definitiva. Puesto que Jesús hizo el milagro, está claro que nada grave pasaba entre la Madre y el Hijo. La *primera solución*, la del tono simpático con que Jesús proferiría la frase de rechazo, es una condescendencia extraliteraria y gratuita: añade al texto un complemento subjetivo importante. La *segunda solución*, está basada en la intertextualidad: es decir, se resuelve la «aporía» joánica recurriendo a la tradición sinóptica. El recurso no es ilegítimo; pero sí incompleto: porque no resuelve la aparente tosquedad de la redacción ni explica su lugar dramático en conexión con la *hora* de Jesús. La *tercera solución* es admisible, pero insatisfactoria, porque no explica la alusión a *mi hora*. En resumen, todos terminan por aceptar que no se trata de un verdadero conflicto, sino tal vez de una prueba o tanteo para evidenciar el talante generoso de la Madre, como sucede en otros milagros de los sinópticos o del mismo Juan; o, más probablemente, de un aviso, que la Madre entendió, de que en lo sucesivo y *hasta que llegase la hora* las relaciones del hogar de Nazaret quedaban en suspenso: Jesús proclama su exclusiva, absoluta y amorosa dependencia del Padre y marca distancia inequívoca con cualquier otra relación que como hombre pueda tener. Este afán de Jesús de mostrar su exclusiva dependencia del Padre es una insistencia fuerte, característica del evangelio de Juan<sup>217</sup>.

Pontificii, s.a., cols. 929-932– Con respecto al Crisóstomo cfr. *Summa Theologica*, III<sup>a</sup> q. 27 a. 4, 3<sup>um</sup> arg.: «Praeterea, Chrysostomus, super Matth 12, 47, exponens illud, *ecce mater tua et fratres tui foris stant quaerentes te*, dicit: *Manifestum est quoniam solum ex vana gloria hoc faciebant*. Et Ioan. 2, 3 super illud, *vinum non habent*, dicit idem Chrysostomus *quod volebat illis ponere gratiam, et seipsam clariores facere per filium; et fortassis quid humanum patiebatur, quemadmodum et fratres eius dicentes. Manifesta te ipsum mundo*. Et post pauca subdit: *nondum enim quam oportebat de eo opinionem habebat*. Quod totum constat esse peccatum. Ergo Beata Virgo non fuit praeservata immunis ab omni peccato». Y la respuesta a la objeción es: «Ad tertium dicendum quod in verbis illis Chrysostomus excessit. Possunt tamen exponi ut intelligatur in ea Dominum cohibuisse, non inordinatum inanis gloriae motum quantum ad ipsam, sed id quod ab aliis posset existimari».

217. François Marie BRAUN, *La Mère...*, 50-62. «En somme, au changement survenu dans la vie du Sauveur lors de son baptême, correspond une nouvelle condition de Marie. On y discerne en même temps une exigence de sacrifice ou de séparation et une promesse du croissant dans l'union à son divin Fils. C'est ce que le cardinal H. C. Newman exposait avec sa pénétration coutumière, dans sa lettre adressée à E. B. Pusey, au sujet de l'Eirenicon: *Si, écrivait-il, en une certaine occasion, Jésus semble repousser sa mère, lorsqu'elle l'avertit que le vin vient à manquer, il importe de le bien considérer, les paroles: Qu'ai-je à faire avec toi?, par lesquelles il signifiait qu'elle était séparée de lui parce que son Heure n'était pas encore venue, donnaient à entendre implicitement que lorsque cette Heure surviendra, une telle séparation n'existera plus*. *Ibidem*, 58. – Cfr. et. J. MCHUGH, 445.

Raymond E. Robinson intuye el *misterio* —el símbolo, al menos— que se entraña en la palabra *Mujer*: «No se trata de un desaire o de un término despectivo, no indica falta de afecto (en 19, 26, a punto de morir, Jesús llama así a María). Era la forma en que normal y respetuosamente se dirigía Jesús a las mujeres (Mt 15, 28; Lc 13, 12; Jo 4, 21; 8, 10; 20, 13), y con ese sentido está también atestiguado el término en textos griegos. Lo llamativo aquí es el uso del término *mujer*, solo, sin que le acompañe un adjetivo calificativo o algún otro título, por un hijo que habla a su madre; de esto no hay precedentes en hebreo ni, según nuestros conocimientos, en griego. Ciertamente no hay aquí deseo de rechazar o minimizar la relación madre-hijo, pues se llama a María *Madre de Jesús* cuatro veces en los vv. 1-12 (dos, después de que Jesús se dirige a ella llamándola *Mujer*). Todo esto nos lleva a sospechar que el título de *mujer* tiene aquí un alcance simbólico. Traducirlo por *madre* sólo serviría para oscurecer esta posibilidad y para encubrir la singularidad de esta expresión»<sup>218</sup>.

Vistos como una tetralogía, como una serie sistémica, los pasajes de Gálatas 4, 4; Juan 2, 3-5; Juan 19, 25-27; Apocalipsis 12 desarrollan un drama, una progresiva ampliación del horizonte de realidades implicadas, una intensificación ascendente del *misterio* de la *Mujer*, que culmina en su aparición como *signum magnum*, protagonista en el centro del pro-

218. R.E. BROWN, *El evangelio según Juan I-XII*, Introducción, traducción y notas por —, Cristiandad, Madrid 1999, 319. — Tiene mucha razón Geneviève Honoré-Lainé —mujer había de ser— cuando señala que el diálogo entre Jesús y su Madre en las bodas de Caná se produce tras haber vivido juntos treinta años en una intimidad familiar durante la cual ella había sido primero la educadora de su pequeño Hijo y luego la discípula atenta y en perfecta consonancia con el magisterio del jovencísimo Rabbí. No puede haber permanecido sin comprender su misión hasta el momento de Caná, de suerte que Jesús la diese un frenazo en público. Hoy —cuando sabemos bien la enorme capacidad perceptiva del ser humano femenino— entendemos muy bien su capacidad de asimilar sutilezas que los varones tardan en captar. «Pourquoi ne pourrait-on penser que Jésus vient à ces noces, accompagné de ses premiers disciples, avec un projet, un projet d'Alliance justement: il va se manifester comme Époux messianique. Et voici que précisément Marie intervient: *ils n'ont plus de vin*. N'est-ce pas le fait sur le quel va reposer le «signe», le corps du miracle, la «matière du sacrement»? Dans cette perspective, le *Femme, que me veux-tu?* correspondant à la formule hébraïque *quoi à moi et toi, Femme?* Pourrait prendre une autre signification. Il pourrait signifier qu'un courant est passé entre elle et lui, une de ces associations de pensée, fréquentes entre ceux qui se connaissent et s'aiment. Non pas qu'il y ait forcément de sa parte à elle, une totale compréhension du mystère, mais au moins un pressentiment et, de sa parte à lui, une acceptation de l'offrande qu'elle lui propose, comme s'il lui disait: *Voilà en effet l'instant du sacrement de l'Alliance, en attendant le sacrifice qui la scellera à jamais l'heure venue*». G. HONORÉ-LAINÉ, *La femme et le Mystère de l'Alliance*, Cerf, Paris 1985, 49.50.

yecto divino de salvación. Diríase que intrínsecamente los cuatro pasajes obedecen a un mismo designio literario. Afirmación, sin embargo, difícil de mantener en su estricto tenor. Pero, al menos, en el plano de la lectura y de la recepción literaria mantienen entre sí una íntima conexión, conforman una estructura. El nervio de esa estructura es, sin duda la *Mujer*, que funciona como actante de una línea significacional precisa: de un significado que no es de orden inmediatamente práctico, sino mesiánico. Me refiero siempre a los ya aludidos miembros de la tetralogía.

*Quid mihi et tibi est, Mulier? Nondum venit hora mea.* Si el vocativo *Mujer* encierra un *misterio* –si es simbólico, al menos–, la pregunta ¿no tendrá también un *misterio*? ¿No estará tal *misterio*, insinuado y velado a un mismo tiempo? ¿No será una figura irónica al servicio de ese *misterio*?

#### f) *La ironía joánica*

Cuando comparábamos a Juan con Platón no hablábamos –porque hubiera sido adelantarse mucho– de la ironía. La propensión a la ironía –y su uso magistral en todas las formas– es un perfil característico del autor del cuarto Evangelio. Ya se ha hecho anteriormente referencia a alguno de los pasajes en que la ironía se hace festiva y llega hasta el chiste o la observación sagaz que arranca la franca sonrisa. Bastaría releer –bajo la clave de la ironía– pasajes como el de la Samaritana o el de Nicodemo, o el de la discusión en torno al milagro del ciego de nacimiento, para comprender de qué se habla. La ironía tiene parentesco con la metáfora, la alegoría o la parábola: una personalidad dotada para lo poético lo está también para hacer con su palabra un flagelo tanto como una conversación subyugante, de rápidos reflejos. Así era Sócrates: cuando en la última parte de *El Banquete*, Agatón, primero, y luego Sócrates refiriendo las lecciones de Diótima se elevan a la contemplación del amor puro, filosofía y poesía se funden en recíproca iluminación, en catarsis que trasciende también a los que participan del simposio. Por eso fue tan hermoso el discurso de Agatón: «En mi opinión, Fedro, Eros, que es él mismo, en primer lugar, el más bello y el mejor, es luego causa para los demás de otras cosas semejantes. Y se me ocurre también decir en verso que él es el que produce *paz en los hombres, en alta mar bonanza, –tiempo sereno, reposo de los vientos y sueño– en la inquietud*»<sup>219</sup>.

219. PLATÓN, *El Banquete*, Introducción de Carlos García Gual. Traducción y notas de Fernando García Romero, «Clásicos de Grecia y Roma» 8213, Alianza, Madrid

El concepto de ironía no es, sin embargo tan obvio como para que todo lector —sobre todo, si no está avezado en el lenguaje literario— lo entienda espontáneamente, tanto más que en la misma preceptiva clásica no todos explican la expresión irónica —verdadera exquisitez humana— de modo completo, y fácilmente la reducen a la sátira o al sarcasmo. En primer lugar, hay que señalar que en la ironía el pensamiento es sugerido por elevación sobre el lenguaje; hay dos líneas, «por lo tanto»: la línea del «nous» y la línea de la palabra y del habla «prout sonat». El mensaje emitido por el escritor o por el hablante es evocado en el lector o en el interlocutor mediante la «sympatheia» —connaturalidad o clima creado entre ambos que prepara la percepción del *contenido intencional*—. El *actante* del reflejo irónico es con frecuencia un signo nada convencional, que podría —sin duda alguna— no ser percibido y, en razón de eso, provocar accidentes de error en el que escucha o lee<sup>220</sup>.

La ironía ha sido definida a veces como «dissimulatio in oratione»<sup>221</sup>, disimulación en el discurso. Definición incompleta, pero que señala uno de sus perfiles. No se designaría correctamente la ironía con la palabra castellana «disímulo», pero sí con la palabra *simulación*: simular alegría para expresar decepción, simular insulto para expresar amistad, simular delicadeza para infligir una pena y tantas otras posibles actitudes simuladas pueden servir a la ironía. Bien es cierto que la mera simulación no es ironía; hace falta además un recurso —literario, gestual, de entonación— que actualice los reflejos irónicos en el que escucha o lee. De ahí la posibilidad de error al interpretar la expresión irónica. Por eso es ex-

2002, 95.— Cfr. et. Ioannes BURNET, *Platonis opera*, recognovit brevique adnotationes critica instruxit —, vol. II, Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1964, [1<sup>st</sup> ed., repr.] 197c. — Y Sócrates alcanza pensamientos sublimes relatando las enseñanzas de Diotima: «¿Qué podemos pensar entonces —dijo Diotima—, si le acaeciera a uno ver la belleza en sí, limpia, pura, sin mezcla, sin estar contaminada de carnes humanas, de colores y de otras muchas naderías mortales, sino que le fuera posible avistar la belleza divina en sí, específicamente única? (...) ¿O no piensas —dijo— que sólomente en ese momento, cuando vea la belleza con lo que es visible (es decir, con el ojo del alma), podrá engendrar no imágenes de virtud, ya que no está en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, al estar en contacto con la verdad? Y a quien ha engendrado una virtud verdadera y la ha criado, ¿no piensas que le es dado hacerse amigo de los dioses y, si es que a algún hombre le es dado, inmortal también él?» PLATÓN, 123.— Cfr. et. J. BURNET, 211e y 212a.

220. «Aunque en gran parte de las ironías estables se haga víctimas a los malos lectores, eso no quiere decir que sea un aspecto esencial, a no ser que se quiera decir que el lector se convierte en víctima al ser cogido en una red de connivencia tendida por el hábil autor». Wayne C. BOOTH, *Retórica de la ironía*, Taurus, Madrid 1986, 59.

221. Así la define el *Thesaurus graecae linguae*, vol. V, *eirôneia*, col. 285.



tremadamente útil la advertencia de Booth: «Siempre que un relato, drama, poema o ensayo presente algo verdadero y luego lo contradiga, sólo nos quedan dos posibilidades. O el autor ha tenido un descuido o quizá nos ha hecho una invitación irónica ineludible»<sup>222</sup>. Así es efectivamente, porque como muy bien dice Lausberg, «la ironía es la expresión de una cosa mediante una palabra que significa lo contrario de ésta». Y cita seguidamente a Quintiliano en un pasaje clásico de la *Institutio oratoria*: «In eo vero genere (scilicet, allegoriae) quo contraria ostenduntur, ironia est: *illusionem* vocant; quae aut pronuntiatione intellegitur aut persona aut rei natura; nam si qua earum verbis dissentit, apparet diversam esse orationi voluntatem»<sup>223</sup>. En cualquier caso, la insistencia tradicional es sobre el carácter *a contrario* que es peculiar de la ironía –sea como figura de dicción sea como figura de pensamiento. Y tanto se insiste en ello que Lausberg interpreta que es un vicio contra la veracidad y da a entender que pertenece sin duda a las malas artes de la oratoria forense, política o parlamentaria<sup>224</sup>. Dice San Isidoro en las *Etymologiarum sive Originum Liber 2<sup>us</sup>*, 21, 41: «Ironia est, cum *per simulationem* diversum quam dicit intellegi cupit; fit autem aut cum laudamus eum quem vituperare volumus, aut vituperamos quem laudare volumus...»<sup>225</sup>.

Pero detenerse aquí sería una mojigatería. El recurso irónico es de por sí tan noble como cualquier otro recurso retórico o poético. Con

222. *Ibidem*, 100. Así cuando hay conflicto entre hechos dentro de la obra literaria en cuestión. Pero lo mismo debe ser advertido cuando hay ruptura de estilo: «Si el estilo de un hablante se aleja notablemente de lo que el lector considera que es la forma normal de decir las cosas, o de la forma en que lo dice normalmente este hablante, el lector puede sospechar que hay algo de ironía». *Ibidem*, 107.

223. H. LAUSBERG, t. II, 85, n° 582.

224. H. LAUSBERG, t. II, 290-295, n°s 902-904. Basta recordar aquí, para entender sobre qué tipo de experiencia surge ese *moralismo*, determinados e insistentes ataques al respectivo adversario en la palestra del periodismo –en revistas o periódicos, en radio o televisión–.

225. Citado por H. LAUSBERG, t. II, 86 n° 582. – La ironía requiere sutileza de percepción y buen talento, tanto en el que la usa como en el que la percibe. Su tratamiento teórico requiere también capacidad irónica, porque nadie da lo que no tiene; y, si lo que hay que dar es una explicación y una introducción al gran fenómeno irónico, la capacidad irónica del estudioso debe estar en acto. Sobre la ironía en el cuarto Evangelio Cfr. et. R. Alan CULPEPPER, *Reading Johannine Irony*, en R.A. CULPEPPER & C.C. BLACK (eds.), *Exploring the Gospel of John. In honor of D. Moody Smith*, Westminster John Knox Press, Louisville/ Kentucky 1996, 193-207. – P. D. DUKE, *Irony in the Fourth Gospel John*, Atlanta 1985. – Trond Skard DOKKA, *Irony and Sectarianism in the Gospel of John*, en Johannes NISSEN & Sigfred PEDERSEN (eds), *New readings in John: literary & theological perspectives: essays from the Scandinavian Conference on the Fourth Gospel* (1997), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999, 83-107.

autoridad lo hace notar Booth en su imprescindible estudio sobre la ironía: «En resumen –dice–, la ironía se utiliza en algunas sátiras, no en todas; cierta ironía es satírica, gran parte de ella no lo es. Y las mismas distinciones podrían hacerse respecto al sarcasmo. – No debe extrañarnos que los moralistas hayan echado mano de un instrumento tan eficiente y engañoso, en potencia, como la ironía estable. Pero sería un grave error verla únicamente al servicio del espíritu de la eterna negación. Aunque el diablo es un gran ironista, también lo es el Señor; los grandes profetas han recurrido a la ironía con la misma libertad que los grandes pecadores»<sup>226</sup>.

La ironía, pues, no es una figura literaria unívoca. Pero pocos rasgos del estilo son tan personales y tan impermutables como la ironía. No es por tanto engañosa, sino extraordinariamente expresiva y capaz de los más raros y valiosos matices. Si el estilo es el hombre, también la ironía lo es. De la ironía de Sócrates a la ironía de Tomás Moro o de Erasmo hay distancias proporcionales a la calidad de los talentos y de la generosa profundidad de las respectivas fidelidades. «La ironía socrática –escribe Clavier– es una ficción del espíritu que bromea con el error y le incita a desenmascararse, para vencerlo con sus propias armas y sobre su propio terreno. Existe igualmente la ironía clásica; pero ella reviste otras formas que no implican la misma fe en la rectitud del razonamiento y de la inteligencia. Muy diferente es la ironía de Aristófanes o de Rabelais que piensa, como Panurgo, que *todo el mundo está loco*. Más humano y más profundo, Molière compone dramas irónicamente cómicos de los que finamente dirá Musset que *cuando uno dejase de reír debería romper a llorar*. Está también la ironía preciosa y cáustica de Voltaire, la ironía sarcástica y duramente pesimista de Swift o de Thackeray, o la ironía despectiva y megalómana de Schlegel y muchas otras»<sup>227</sup>.

226. W.C. BOOTH, 59-60.

227. Henri CLAVIER, *L'ironie dans le quatrième Évangile*, en KURT ALAND, F.L. CROSS, JEAN DANIELOU, HARALD RIESENFELD, & W.C. VAN UNNIK (eds.), *Studia Biblica* [vol. I]. Papers presented to the International Congress on «The Four Gospels in 1957» held at Christ Church, Oxford 1957, 262. – «La ironía –escribe B. Casablanca– delata la indignancia de la razón y la fatuidad connatural a la seriedad. Ello explica que la broma subyazca siempre detrás de lo serio». Benet CASABLANCAS DOMINGO, *El humor en la música. Broma, parodia e ironía. Un ensayo*, ed. Reichenberger, Kassel, Berlin 2000, 219. Allí cita seguidamente estas palabras estupendas de Arthur Schopenhauer: «Lo contrario de la risa y de la broma es lo serio. Consiste en la conciencia de la conformidad entre el pensamiento y la realidad (...) El hombre serio está convencido de que piensa las cosas tales como son y de que son tales como él las piensa. Por esto es muy fácil el tránsito de lo grave a lo ridículo y puede ser provocado por cualquier detalle insignificante». A. SCHOPENHAUER,

Existe la ironía lírica. ¿Dónde quedarían, si no, aquellos requiebros clásicos o renacentistas en que el amor se presenta en faz de mal incurable y la pasión amorosa inspira locuras y amargas quejas y penas? ¿Cómo podría, si no, expresarse el mal de amor? El tratamiento literario del amor es —pienso— un horizonte irónico: la grandeza y la hondura del amor se sugiere incomparablemente mejor por los efectos del dolor heroico que por los encomios directos que lo ensalzan. *Salid sin duelo, lágrimas, corriendo*<sup>228</sup>, es uno de los más bellos ritornelos que encomian el dolor de amor. ¡Y tú, ingrata, riendo / dejas morir mi bien ante tus ojos!—exclamará más adelante Nemoroso—<sup>229</sup>. El soberbio madrigal de Gutierre de Cetina, *Ojos claros serenos*<sup>230</sup> es otro ejemplo bien ilustre de la proximidad de la sensibilidad lírica y de la ironía. Y tantos ejemplos literarios donde lo amoroso se encubre con locuras que sólo la *sympatheia* de los amantes —y de los que han amado— entienden por encima de la materialidad de las palabras. «Querría hablarte con las palabras más sinceras que debo decirte, pero no me atrevo, pues temo que no las creas. Por eso las disfrazo de mentira, diciendo lo contrario de lo que pienso. Hago que mi dolor parezca insensato, antes de que tú lo hagas»<sup>231</sup>.

*La estética del pesimismo. El mundo como voluntad y representación*, Labor, Barcelona 1976, 133. El libro de Benet Casablancas es de mucho interés como ensayo sobre el humor en la música y por lo interesante de sus ejemplos, notas críticas y bibliográficas, así como por el selecto elenco bibliográfico que exhibe.

228. GARCILASO DE LA VEGA, *Égloga I*, v. 84 y passim. Cfr. GARCILASO DE LA VEGA, *Obra poética y textos en prosa*. Edición, prólogo y notas de Bienvenido Morros, con un estudio preliminar de Rafael Lapesa, «Biblioteca clásica», Crítica (Grijalbo Mondadori), Barcelona 1995, 124 ss. — En la *Égloga II*, vv. 515 ss se contempla —en el contexto del dolor de Albanio— la visita de los pastores que vienen a visitar al enfermo de amor sin lograr consolarle. Cfr. GARCILASO DE LA VEGA, *Obra poética...*, 166-167. En ese mismo lugar, las notas a pie de página a los vv. 518-52 y 528-532 son muy ilustrativas. — Cfr. et. *ibidem* sonetos IX y X, pp. 24-25

229. GARCILASO DE LA VEGA, *Égloga I*, vv. 392-393.

230. GUTIERRE DE CETINA, *Sonetos y madrigales completos*, edición crítica de Begonia López Bueno, «Letras Hispánicas» 146, 2ª ed. Cátedra, Madrid 1990, 131.

231. RABINDRANATH TAGORE, *El jardinero*, citado en Pere BALLART, *Eironeia. La figuración irónica en el discurso literario moderno*, «Biblioteca genera» 18, Quaderns Crema S.A., Barcelona 1994, 376. Comenta lúcidamente Ballart: «Quizá porque durante mucho tiempo se ha creído que la mixtura de ironía y verso no podía engendrar más que sátiras y epigramas, y composiciones de cariz burlesco, la incidencia de la figuración en el extenso territorio de la lírica no ha sido objeto apenas de aproximaciones inteligentes. Quienes se interesan por el estudio de la poesía suelen suscribir un concepto erróneo de lo que cabe y no cabe en la ironía, tan restrictivo como el que acabo de mencionar, o bien tan difuso... que no permite decir nada preciso ni sobre el género ni sobre la figuración. Por desgracia, entre quienes sí entienden el concepto desde una probada sen-

Y –teniendo «conciencia de que toda interpretación de la realidad es incompleta» y que la imposibilidad de expresar lo incomunicable es el «sentido último de la ironía»<sup>232</sup>– se entiende que exista igualmente la *ironía heroica*, que sugiere lo sublime o lo inefable acentuando al máximo el contraste entre la palabra material y la excelsitud evocada que supera los límites. Dice Kierkegaard en su libro *sobre el concepto de la Ironía*, él mismo sembrado de ironías: «En fin (*en fin*, porque las palabras que ahora se citan cierran el libro), si la pregunta por el *valor eterno* de la ironía tuviese algún sentido, esa pregunta no tendría respuesta posible sino en el terreno del humor. El humor contiene una *skepsis* mucho más profunda que la de la ironía; porque en él todo está centrado no sobre la finitud, sino sobre el pecado; la *skepsis* del humor guarda con la *skepsis* de la ironía una relación análoga a la existente entre la ignorancia y el viejo adagio que reza *credo quia absurdum*; pero ella tiene una carga positiva mucho más profunda, porque se mueve sobre el plan de las determinaciones no humanas, sino «theantrópicas»: a él (al Hombre-Dios) no le bastó hacer del hombre un hombre simplemente; sino un hombre-dios...»<sup>233</sup>. Es decir, en la ironía se postula un camino abierto hacia más allá de la lógica: es la afirmación de la persona como demiurgo, que se enfrenta con la finitud de lo que existe y se adentra en el caos meta-lógico. No todo ironista capta esta actitud; pero la captación de este anhelo es irónica. El humor, por su parte, es posible al hombre redimido gracias a la gesta redentora del Hombre Dios, que de la ruina del pecado ha levantado a los humanos a una vocación sobrenatural, a la filiación divina por la que el ser humano se torna en divino. *Unigenitus Dei Filius, suae divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram assumpsit, ut homines deos faceret factus homo* –como dice Tomás de Aquino<sup>234</sup>. Hemos leído anteriormente que el diablo es un gran ironista; pero no hemos leído –ni lo hubiéramos podido leer– que es un gran humorista. El humor es siempre reconstituyente. El primer libro de la

satez, parece existir un consenso acerca de que el modo irónico no resulta apto para un tipo de creaciones que, como la poesía lírica, aspiren a comunicar pureza, sublimidad, intensidad de sentimientos. Según esta postura, la ironía tendría efectos recusables en aquellas obras que persiguen la perfección formal y una expresión absoluta. Mi opinión al respecto es que, una vez puestos de acuerdo sobre lo que cabe entender por perfección y expresión en literatura, por fuerza habrá que convenir que la ironía puede constituir una ayuda inestimable ante tales proyectos estéticos». *Ibidem*.

232. *Ibidem*, 377.

233. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, 296-297.

234. Opusculum 57, in festo Corporis Christi, lect. 1-4. Cfr. *Liturgia horarum*, Ss.mi Corporis Christi Sollemnitatis, lectio secunda, *in initio*.

Biblia conserva una huella primigenia de la ironía y del humor de Dios: *Ecce homo factus est quasi unus ex nobis, ut sciat bonum et malum...* (Gen 3, 22). Una *simulatio* con todas las de la ley; pero esa *simulatio ironica* es posterior al humor que ha reconstituido el Amor sobre la ruina del pecado: que llama *exaltatio* a la pasión y a la cruz; que llama *glorificatio* a la humillación de la muerte: definitivamente al diablo le salieron mal las cosas.

Hay ironías evangélicas, que son como la antesala del humor del Dios/Hombre redentor señalado por Kierkegaard. Por supuesto –hablando no ya del Evangelio, sino absolutamente– hay ironías lejanas del humor: ni encaminan hacia el humor, ni son corolario de él. Pero las hay también colindantes y comunicantes, como portillos abiertos entre una y otra. De éstas hay variedad en los Evangelios. Es irónica la parábola del juez inicuo: *Aunque a la verdad yo no tengo temor de Dios ni respeto a los hombres, mas como esta viuda me está cargando le haré justicia: porque, si no, un día acabará por molerme.* (Lc 18,4-6) La simpática ironía está en la *simulatio* de una perseverancia descarada que reduce al plano cómico la conducta desaprensiva del juez: lo que no logra el temor de Dios ni tampoco el respeto humano lo consigue una viuda cargante.– Es igualmente irónica la parábola del administrador infiel: a partir del ejemplo del injusto, se estimula la sagacidad dormida de los justos; y de la capacidad lucrativa del dinero injusto, se asciende a su valor para hacerse amigos en la vida eterna. La ironía se hace patente en la frase: *El amo alabó al administrador infiel* (Lc 16, 8); y también, *con las riquezas injustas haceos amigos, para que cuando éstas falten, os reciban en los eternos tabernáculos* (Lc 16, 9): *simulatio* de ejemplaridad a partir de un comportamiento injusto. – Otro proceso irónico, muy probablemente, es aquel de Mt 19, 11-12, en que a partir del injurioso remoque de «eunucos» –que los fariseos atribuyen a Jesús y a sus discípulos por su interpretación, sin duda, de la indisolubilidad del matrimonio y en razón también del celibato del Rabí de Nazaret– Jesús acepta el calificativo y lo revaloriza como expresión de aquella virginidad y de aquella libertad con que el hombre toma generosamente el camino arduo para la realización del Reino. Ironía en que inesperadamente la gloria del amor triunfa sobre el dicerio. Una «eunoujia» que es coraje, fecundidad, libertad indómita<sup>235</sup>.

235. Cfr. Josef BLINZLER, *Eisin eunoujoi. Zur Auslegung von Mt 19, 12*, en «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche» 48 (1957) 254-270. Cfr. et. Giulio OGGIONI, *Il celibato sacerdotale: aspetti escatologici* en

Todavía cabe señalar otra ironía más sutil, cuando el asunto de la conversación que Jesús mantiene con alguien es interferido –por así decirlo– por un «flash» instantáneo de manifestación de su personalidad –o de sabiduría sobrenatural–. Estas interferencias pueden surgir en forma de pregunta o de dilema. Pongamos por caso Mc 10, 17-18: *¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno, sino sólo Dios*. La ironía está en la pregunta y se muestra enteramente como *simulatio* (porque quien hace la pregunta es Cristo: *in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter* [Col 2, 9]). La aseveración que sigue no es irónica. – O el pasaje de Lc 7, 36-49. El dilema de los dos deudores es irónico: las dos personas –Simón y la pecadora– están presentes bajo el encubrimiento de la metáfora. *Simulatio*, por lo tanto, que prepara la reprensión al fariseo. *No teniendo ellos con qué pagar se lo condonó a ambos. ¿Quién le amará más?* El dilema se decanta hacia una contraposición no irónica<sup>236</sup>.

Pero centrándonos ya en Juan: es irónico que Jesús, con lodo –hecho de la mezcla de tierra con su propia saliva que había escupido– embadurnase los ojos del ciego y lo mandase a lavarse a Siloé (Jo 9, 6-7).– En Jo 12, 7, Jesús defiende a María, hermana de Lázaro con estas palabras dirigidas a Judas: *Déjala, lo tenía guardado para el día de la sepultura*. La primera cláusula en imperativo no es irónica. Sí lo es la segunda, con una superposición situacional de impresionante eficacia (*mors inter epulas*), donde la *simulatio* queda superada por la profecía del futuro misterioso e inminente –que concierne tanto a Jesús como a Judas, aunque de suerte antagónica.

Las palabras dirigidas por Jesús a su Madre en Caná son asimismo irónicas. Es irónica la pregunta: *¿Qué hay entre tú y Yo?* No es irónica la afirmación: *aún no ha llegado mi hora*. Efectivamente, lo sorprendente es la pregunta: no ha habido en el mundo persona más ligada a Jesús que María, en virtud de la «*communio naturae*» y en virtud de la com-

«Seminarium» XIX (1967) 813. – Ironía análoga a la tan citada –que ni es de Zorrilla ni está en el Tenorio–: *Los muertos que Vos matáis gozan de buena salud*.

236. Bruckberger ha puesto de relieve con gran sensibilidad la fuerza simbólica de esta página subyugante en que él contempla la sabiduría griega que se somete amorosamente a la Sabiduría del Logos. «Con ella es toda la gentilidad, todo el mundo pagano, quien se prosterna a los pies de Jesús y le proclama Señor de Sabiduría, como Juan le ha proclamado Mesías». Raymond-Leopold BRUCKBERGER, O.P., *La historia de Jesucristo*, Omega, Barcelona 1966, 196. – Sin duda, el libro de Bruckberger está escrito con sensible intuición y multitud de resonancias intertextuales. El libro es hermoso y contiene percepciones válidas. Pero tiene la naturaleza de un discurso de consolación: sensibilidad noble y elevada, pero con un gran ausente: el aparato crítico.

prensión del misterio de Jesús. La intertextualidad –a partir del evangelio de Lucas– nos certifica de ello: Lc 2, 19 y 51b. Ni se trata aquí de las dificultades que sus parientes incrédulos oponen al ministerio de Jesús: tales dificultades aparecen por primera vez en Jo 7, 2-3 –por cierto con gran nitidez: *ni siquiera sus hermanos creían en Él*–.

Recuérdese que la sorpresa de que hablamos es de los lectores; no de María. Sorpresa, por lo demás, que –en mayor o menor grado– suele producirse en el lector cuando tropieza con la ironía. Ahora bien, la pregunta se interpreta sin dificultad cuando se lee como una *simulatio*, como una *eironeia* explicada en la aseveración que la sigue. Esa *eironeia* podría resolverse en lenguaje no figurado, más o menos en estos términos: «Nuestra unión está afectada por la llegada de una hora –*mi hora*– que nos concierne a Ti y a Mí. *En aquella hora* un enlace esponsal dará sentido pleno a tu llamada. Accedo a lo que me dices *intuitu illius horae*».

Con qué profundidad entendió María las palabras que le eran dirigidas es imposible saberlo; pero entendió, como mínimo, que tenían que ver con el mensaje de dolor que conocía por el anciano Simeón. Por lo demás estaba acostumbrada a recibir de su Hijo mensajes que debía luego meditar lentamente guardándolos en su corazón. De hecho, la reacción de María –según el relato– no es de desconcierto; ni el desconcierto de los lectores debe ser atribuido a una hipotética *aporía* introducida por una torpeza redaccional.

Para el lector, la significación de la ironía está indicada a) por el término *Mujer*, que sugiere los primeros capítulos del Génesis (por lo menos si se tiene en cuenta la gradación de la mencionada tetralogía<sup>237</sup>); b) por el contexto de unas nupcias sobre el que destacan como úni-

237. «Dans le cas Ève-Marie, la présence de Marie auprès de Jésus, à l'Heure de la victoire remportée sur l'Adversaire lui apparaissait vraisemblablement comme allant de soi. Que Marie fût bien la Femme, représentée dans le Protévangile en ennemie du Serpent, c'est à quoi au surplus devait faire penser le titre que Jésus lui decerne. Le mot *Femme*, dont il se sert en s'adressant à elle pour la dernière fois, faisait non seulement le lien entre le Calvaire et Cana, mais il évoquait aussi l'inimitié entre la Femme et le Serpent, qui devait aboutir à l'écrasement de Satan. Il n'en fallait certes pas plus, compte tenu des procédés littéraires de l'auteur, pour réunir par une sorte de trait d'union ces trois textes complémentaires: la prophétie de la *Femme*, ennemie du Serpent (Gen 3, 15); la *Femme* des noces mystérieuses célébrées à Cana (Jo 2, 4); la *Femme* présente au pied de la croix (Jo 19, 27). De toute façon, et certes autant que par une citation explicite, à vrai dire superflue, Ève était supposée en Marie: l'une et l'autre paraissaient confondues dans la réalisation d'un seul plan». F.M. BRAUN, *La Mère ...*, 93-94.

cos protagonistas Jesús y María, cuyo diálogo entendido como *simulatio ironica* concuerda admirablemente con el tapiz de fondo de las bodas; c) por la coherencia con los otros miembros de la tetralogía: Juan 19, 23-25; Apoc. 12.

La interpretación de Vanhoye –resucitando la de venerables Padres y autores cristianos antiguos<sup>238</sup>– en el sentido de dar como interrogativa la oración *todavía no ha llegado mi hora*, no tiene inconvenientes gramaticales, pero no es una solución apodíctica ni enteramente satisfactoria. Sí es profundamente convincente –pienso– la interpretación teológica que el Cardenal infiere de la conjunción de las dos escenas –de Caná y del Gólgota–: «En el momento de su muerte –escribe–, Jesús de nuevo se dirige a su Madre. Que existe una relación estrecha entre las escenas de Caná y del Calvario, ha sido reconocido desde hace mucho tiempo por los comentaristas. (...) Ella recibe de Jesús moribundo un nuevo hijo; es más, a punto de morir, Jesús le da a Ella su nuevo ser. Una relación nueva es así establecida entre Jesús y María. Hasta aquel momento, Ella era la Madre de la que Jesús había nacido. Ahora, bien se puede decir que es Ella la que ha nacido de Él. Él no la llama ya Madre, sino Mujer. Se puede soñar en el libro del Génesis: *Ella se llamará Mujer, porque del Varón ha sido tomada* (Gen 2, 23). Es difícil imaginar un cambio de relación más radical»<sup>239</sup>.

Ocurre con la ironía, como con todo el lenguaje poético: que su contenido debe ser captado como síntesis intuitiva: y no debe explicarse, a riesgo –si se explica– de malograr su aroma. El consejo *intelligenti pauca*, es aquí norma de oro. Con acierto dice Braun: «El evangelista

238. Albert VANHOYE, *Interrogation johannique et exégèse de Cana (Jo 2, 4)*, «Biblica» 55 (1974) 159, n.1. Pese a que la interpretación de un aparente rechazo ha sido la más común, sin embargo –como escribe Durand–, «no ha sido aceptada por todos. Hubo quien interpretó la respuesta de Jesús a su Madre como una interrogación equivalente a una conformidad positiva: Estate tranquila. O, ¿acaso no ha llegado mi hora? Esta fue la opinión de muchos en la antigüedad: Taciano (siglo II), San Efrén y San Gregorio Nicensino (siglo IV), y ha sido resucitada por algunos intérpretes católicos modernos». A. DURAND, 55. – No obstante, como reconoce Vanhoye, «los dos comentarios más importantes aparecidos en los últimos años no aceptan su interpretación». Esos comentarios son el de R. Brown y el de Schnackenburg. *Ibidem*, 159 y nota 2 de esa misma página. La encíclica *Redemptoris Mater*, conoce ambas interpretaciones, pero no decide al respecto: «In Ioannis Evangelio *illa hora tempus ipsum significat a Patre praestitutum, quo opus suum perficit Filius estque glorificandus. Tametsi Iesu responsio Matri reddita sonare videtur aliquid repudiationis (praesertim si abrupta respicitur affirmatio, potius quam interrogatio; id est Nondum venit hora mea)*». JOANNIS PAULI II, *Redemptoris Mater*, 21b.

239. Albert VANHOYE, *Interrogation johannique et exégèse de Cana (Jo 2, 4)*, «Biblica» 55 (1974) 166-167.



usa de la Escritura con tanta libertad como para no sentirse obligado a citar cada vez sus referencias. Si la relación con un pasaje determinado del Antiguo Testamento queda suficientemente sugerida, Juan da por supuesto que esa relación, por sí misma, se hará diáfana al lector»<sup>240</sup>. Según lo dicho, en Caná –contexto nupcial sin otros protagonistas más que Jesús y la Madre de Jesús– tiene lugar un diálogo breve que –según pienso– debe ser leído como poética anticipación de un compromiso sponsal, rubricado por el «arjê tôn sêmeiôn», la conversión del agua en el nuevo vino que anuncia la Alianza. Ya aquí puede verse a la Iglesia personificada en María. En Caná son los esponsales de Cristo con la Iglesia; en el Gólgota, el matrimonio.

#### IV. LA G<sup>E</sup>BÍRA, MADRE DEL REY MESÍAS

##### 1. *El camino hacia la Cruz*

Impresiona comprobar –en efecto– que, tras el signo de Caná, no se vuelve a mencionar a la Madre de Jesús hasta que en el Gólgota –la ejecución avanzada y próximo el fin de Jesús– se nos dice que al pie de la cruz está su Madre con otras tres mujeres y además el Discípulo Amado. Desde lejos otras muchas personas –también mujeres, pero no sólo– contemplan la escena. Pero Juan no dice de ellas nada. Lo único relevante en el final, entrados ya en la agonía –y el estilo sugiere una sensibilidad autobiográfica–, es lo que ocurre al pie de la cruz. Todo el relato, que describe lo que es estrictamente el camino de la Cruz (*via Crucis*) –desde que Jesús sale con la cruz a cuestas (Jo 19, 17) hasta el enterramiento en un sepulcro nuevo situado en el huerto cercano (Jo 19, 42)– está compuesto de siete episodios –¡cuánto complace a Juan la perfección del número siete!<sup>241</sup>– vistos como cumplimiento de las profecías.

1) Jo, 19, 17-18: *Tomaron a Jesús, que llevando su cruz, salió al lugar llamado Calvario, que en hebreo se dice Gólgota, donde le crucificaron y con Él a otros dos, uno a cada lado y Jesús en medio.* Compárese Isaías 53, 12: *Et cum sceleratis reputatus est.* El pleonasma *uno a cada lado y Jesús en medio* está señalando al Poema del Siervo.

240. F.M. BRAUN, 93.

241. Cfr. J. MCHUGH, 451, n. 23.

2) Jo 19, 19-22: *Escribió Pilato un título y lo puso sobre la cruz. Estaba escrito, Jesús Nazareno, Rey de los judíos.* Es evidente la evocación de toda la constelación de profecías del Mesías Rey. El peso de los acontecimientos se torna en ironía contra los instigadores de la ejecución. Braun sugiere que posiblemente haya tenido el evangelista en su mente en particular a Zac 9, 9: *He aquí que viene a ti tu Rey, humilde y montado en un asno;* a mi entender es superfluo señalar un texto, habiendo tantos.

3) Jo 19, 23-24: *Dividieron mis vestidos y sobre mi túnica echaron suertes. Es lo que hicieron los soldados.* Transparencia del salmo 22, 19, citado literalmente de los Setenta (Salmo 21, 19). Charles Journet comenta con fina sensibilidad: «En los vestidos de un desaparecido hay siempre como un rastro de su alma, dividiéndolos es como si se rasgara el alma misma. La bella túnica sin costura, que echaron a suerte, había sido tejida con amor, sin duda por una de aquellas mujeres que están junto a la cruz, tal vez por la Virgen misma. Ahora tiene que pasar Ella por el dolor de ver profanadas estas humildes prendas, que pertenecieron antes a su Hijo»<sup>242</sup>.

4) Jo 19, 25-27: señala el culmen lírico del relato del *camino hacia la cruz*. Es la compleción de lo anunciado en Caná: *Jesús, viendo a su madre y al discípulo a quien amaba, que estaba allí, dijo a su madre: Mujer, aquí tienes a tu hijo. Después dice al discípulo: Aquí tienes a tu madre. Y desde aquel momento el discípulo la recibió en su casa.* Y McHugh comenta: «Este modo de ver (*físicamente*) una cosa y ver en ella (*espiritualmente*) otra cosa, es típica de Juan... Así, el Bautista vio a Jesús y dijo: *He aquí el Cordero de Dios* (1, 29. 36). Andrés vio dónde vivía Jesús y dijo a su hermano: *Hemos encontrado al Mesías* (1, 39. 41). Jesús miró a Simón y dijo: *Tú te llamarás Kefas* (1, 42). Vio a Natanael y dijo: *Abí tenéis un israelita de verdad en quien no hay engaño* (1, 47). Este medio literario es usado con efecto dramático en el *Apocalipsis*... Así, cuando oye hablar de la victoria del León de Judá, mira y ve, no un león, sino un cordero, que lleva sobre sí no los laureles de la victoria sino las señales de su sacrificio (Ap 5, 5-6)». Así también vio Jesús a su Madre y, junto a Ella, al Discípulo amado, los dos de pie junto a la Cruz: y al posar sobre ellos sus ojos próximos al sueño de la muerte les habló con palabras sustanciales, transformantes, constituyentes: vio en ellos la Iglesia recién nacida. «Por el hecho de dirigirse a María, no como a *madre*, sino como a *mujer*, aleja Jesús la atención de su parentesco de sangre con María

242. Ch. JOURNET, *Las siete palabras...*, 90.

para concentrarla en el hecho de que en adelante ha de ser ella la madre del discípulo, y ha de ser él su hijo. Es decir, María ha de buscar en adelante a sus hijos... en aquellos que toman parte en su misma ilimitada fe y permanecen firmes junto a Jesús hasta el final. Y el discípulo que se hallaba junto a la Cruz es tipo de todos los discípulos a los que Jesús ama»<sup>243</sup>. Como luego se verá, la correlación con Gen 3, 15 debe considerarse como dato cierto, habida cuenta del progresivo desarrollo de la inteligencia del pasaje yahvista en sentido mesiánico fuerte, así como de la tradición literaria y cultural vetero-testamentaria, y, luego, de la interpretación magisterial y teológica de la perícopa joánica, vista generalmente como cumplimiento de una profecía máxima –denominada Protoevangelio– y proclamada en los albores de la Revelación escrita.

5) Jo 19, 28-30: *Post hoc sciens Iesus quia iam omnia consummata sunt, ut consummaretur Scriptura dicit, Sitio. Vas positum erat aceto plenum; spongiam ergo plenam aceto hyssopo circumponentes, obtulerunt ori eius. Cum ergo accepisset acetum, Iesus dixit: Consummatum est!; et inclinato capite tradidit spiritum.* Es cierto –pienso– lo que dice Braun: «Meta toûto eidôs ho Iêsoûs hoti êdê panta tetelestai», *post hoc sciens Iesus quia iam omnia consummata sunt...*: esta aseveración «prout sonat» esclarece el episodio inmediatamente anterior como culminación del cumplimiento de lo anunciado: *Tras esto, sabiendo Jesús que ya todo está consumado...*

Llama también la atención el pleonasma –de gran efecto– obtenido por la triple repetición *tetelestai*<sup>244</sup>–*teleiôthê*<sup>245</sup>–*tetelestai*. Anuda –en impresionante colofón– tres hechos que tienen entre sí íntima unidad: 1) la entrega de su Madre hecha por Jesús desde la Cruz; 2) la sed, como angustiosa necesidad biológica: signo de la entrega total; 3) el *consummatum est*: «kai klinas tèn kefalên paredôken to pneûma», la entrega del espíritu: acción suprema y simbólica de la entrega del Espíritu Santo.

243. J. MCHUGH, 482-483. – McHugh bebe en este pasaje de la interpretación de Michel de Goedt, a quien cita en nota a pie de página. Más adelante me referiré más por extenso a este interesante trabajo de M. DE GOEDT, *Un schème de révélation dans le quatrième Evangile*, «New Testament Studies» 8 (1961-1962) 141-150.

244. 3ª persona del singular del perfecto de indicativo, voz pasiva de *teleô*. Concierta con un sujeto plural neutro.

245. 3ª persona del singular del aoristo de subjuntivo, voz pasiva de *teleiô*. Ambos, *teleô* y *teleiô* tienen la misma raíz y el mismo significado básico; pero el primero – *teleô*– significa *terminar, concluir, llevar a término, ejecutar un proyecto*; el segundo – *teleiô*– significa lo mismo, pero muy preferentemente *perfectum reddo et absolutum*. Cfr. *Thesaurus graecae linguae*, vol. VIII, col. 285.

Jesús tiene sed. Se hace observar este dato de la agonía porque cumple la palabra profética —«hina teleiôthê hê grafê», para que el valor absoluto de la Escritura se hiciese patente—: puede aludir al Salmo 22 (21), 16: *Aruit tamquam testa palatum meum, et lingua mea adhaesit faucibus meis, et in pulverem mortis deduxisti me*. Pero más probablemente al Salmo 69 (68), 22: *Et dederunt in escam meam fel et in siti mea potaverunt me aceto*<sup>246</sup>.

6) Jo 19, 31-37: El crurifragio: los soldados quiebran las piernas de los malhechores; pero no las de Jesús. Uno de ellos le atraviesa el costado. Nueva referencia a la Escritura: puede señalar a Ex 12, 46 que habla del cordero pascual: *... nec os illius confringetis*; o a Num 9, 12, también sobre el modo de preparar y comer el cordero pascual: *... et os eius non confringent*; o al Salmo 34 (33), 21: *Custodit omnia ossa eorum, unum ex his non conteretur*, que se refiere a las tribulaciones que sufre el justo, vistas y controladas por el amor de Dios. — *Mirarán al que traspasaron: et aspicient ad Me, quem confixerunt* es de Zacarías 12, 10: muchos comentarios en continuidad con la cita anterior se inclinan a ver el texto de Zacarías 13,1 en la sangre y el agua que el Discípulo Amado contempló: *In die illa erit fons patens domui David et habitantibus Ierusalem pro peccatis et immunditia*. Aunque muy bien puede referirse al último gran capítulo de Ezequiel que concluye la gran visión del Templo.

7) Jo 19, 38-42: La sepultura de Jesús pudiera ser eco del Poema del Siervo en Is 53, 9: *Et posuerunt sepulcrum eius cum impiis, cum divitibus tumulum eius, eo quod iniquitatem non fecerit, neque dolus fuerit in ore eius*. O, mejor, evoca «ad sensum» el éxito triunfal del Siervo afirmado en la conclusión del Poema.

## 2. La Alianza primigenia y su inamisible carácter fundante

Según la tesis de Braun —como ha quedado ya dicho— todos los episodios de la *via Crucis* joánica están referidos explícita o implícitamente a alguna profecía: por lo tanto también Jo 19, 28-30, aunque no haya en el texto una indicación explícita. Se nos dispensará de repetir la

246. Aquí, cuando la hora está a punto de cumplirse, podría valorarse el vinagre en contraste con el vino de Caná: más adelante veremos el significado esponsal del Sacrificio del Gólgota: el Esposo, en la cruz, gusta el vinagre que le ofrecen los hombres; el vino nuevo es la misma Sangre de Cristo, que en una hora inmediatamente precedente a la pasión se ha hecho Eucaristía perfecta.

argumentación detallada que Braun desarrolla para demostrar su tesis –por lo demás bien conocida y muy bien aceptada<sup>247</sup>–. Pero, por encima de la batería argumental que el teólogo suizo desarrolló en los comedios del siglo XX con general aplauso de los especialistas católicos, la profundización de la exégesis en época posterior al Vaticano II ha contribuido a una correspondiente profundización teológica, que facilita la inteligencia de los pasajes que ahora consideramos. Puede decirse que la tesis de Braun ha quedado, no negada, pero sí superada por una mejor comprensión de los pasajes de la Escritura y por una teología bíblica de horizonte más comprehensivo. En este horizonte teológico postconciliar, se inserta la reflexión que seguidamente se comenta.

En 1976, el cardenal Wojtyła, en un estilo que por entonces el lector occidental europeo todavía no lograba paladear a causa de su densidad, consideraba la *primitiva Alianza de Dios con Adán* en la primera

247. La primeros artículos de Braun referentes a esta tesis vieron la luz en la exacta mitad del siglo XX: F.M. BRAUN, *La Mère de Jésus dans l'oeuvre de Saint Jean*, en «Revue Thomiste» L (1950) 429-479, y LI (1951) 5-68. Cinco años más tarde apareció como libro destinado a ser objeto de universal aceptación en la teología católica. Pasados cinco lustros, a la vista de la favorable acogida reseñaba John McHugh: «El estudio más importante y más interesante sobre la Madre de Jesús en los escritos de San Juan es el de un dominico belga, el padre F.M. Braun. Publicado por primera vez como artículo en 1950, fue elaborado a fin de hacerlo accesible a un más amplio público y finalmente ha aparecido como libro el año 1953 bajo el título de *La Mère des Fideles. Essai de Théologie Johannique* (Tournai 1953). Obra científica, que tiene igualmente en cuenta tanto las exigencias de la exégesis moderna como de la antigua Tradición, ha venido a ser considerada con todo derecho como una exposición magistral del tema tratado. Supuestas algunas restricciones y correcciones de detalle, ha sido ampliamente aceptada esta interpretación de San Juan por el padre Braun entre los teólogos católicos, siendo la razón de dicha aceptación fundamentalmente el que parece ofrecernos una base sólida en favor de que María es la Madre espiritual de todos los cristianos». J. MCHUGH, 439-440. La primera edición en lengua inglesa de J. MCHUGH, *The Mother of Jesus in the New Testament*, Darton Longman & Todd, London 1975, había aparecido 10 años después de la conclusión del Vaticano II. Sólo cuatro años más tarde se publicó en lengua española por Descleé y por impulso de José Angel Ubieta, a la sazón, vicario general de la diócesis de Bilbao. «La obra de McHugh aplica con seriedad científica los métodos modernos de la exégesis a un tema preciso y entrañable. El mismo se ofrece como guía a los educadores cristianos y a los estudiosos de la Teología para penetrar en ese mundo de la exégesis que para muchos puede resultar desconocido o desconcertante». Corrían por tanto los años en que todavía la crítica histórica, aplicada a la Biblia, resultaba en España una novedad. La dimensión ecuménica del libro era también subrayada por Ubieta: «La posición de McHugh, profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de Durham, es inmejorable, dado el carácter ecuménico del departamento de Teología de esta histórica ciudad del nordeste de Inglaterra. – El intento de facilitar el diálogo con los no católicos es también válido para las sucesivas versiones en lengua francesa y española». José Angel UBIETA, *Prólogo* a la ed. española de J. MCHUGH, 11-12.

parte de los ejercicios espirituales predicados a Pablo VI y a la Curia Romana: «En este proceso de la Creación –decía– (que, considerado en los efectos externos, adopta la forma de la evolución del universo), se llega al momento de la creación del hombre. Aquel que, como *Ipsum Esse subsistens*, es la plenitud del Ser personal, da un paso más en el camino trazado por el principio *Bonum est diffusivum sui*, y creando a los seres humanos a su imagen –es decir, dotados de trascendencia y de carácter espiritual – ofrece a estos seres, a los hombres su Alianza. Y esto se realiza según la lógica que preside desde el principio toda la obra de la creación. Es una lógica del amor, que puede tal vez ser identificada con aquella de la que hablaba Pascal: *Le coeur a ses raisons*. Precisamente *le coeur*: ¡el corazón! ¡En toda la descripción del Génesis se siente latir el corazón. No tenemos ante nosotros a un gran constructor del mundo, a un Demiurgo: estamos ante el gran Corazón»<sup>248</sup>.

En realidad, a lo largo de los primeros tres capítulos del Génesis nunca aparece la palabra *Alianza*, y de hecho no ha sido frecuente hablar de *Alianza* apelando a estos capítulos<sup>249</sup>. Wojtyła, sin embargo, no vacila en hacerlo<sup>250</sup>: identifica como *Alianza* el núcleo de estas primeras

248. Karol WOJTYŁA, *Signo de contradicción. Meditaciones*, BAC, Madrid <sup>3</sup>1979, 29.

249. No es, sin embargo, una novedad. Es, más bien, atención perspicaz a una realidad conocida a nivel de exégesis, pero poco explotada en campo teológico. «Los autores sagrados –escribía en 1954 B. Rigaux–, uno tras otro y cada uno a su manera, irán insistiendo en sus relatos o en su presentación de la historia en cuatro datos que se juntan en un solo entramado. Yahvé ha hablado a la tierra y esta palabra fue a la vez Promesa, Elección, Alianza y Ley. *Promesa* a Adán y Eva, a Noé, a Abraham, a Isaac y Jacob, a Judá, a Moisés, a las tribus. *Promesa* de una tierra, pero mucho más que de una tierra: de la protección, de la bendición de Yahvé, de la salvación. *Elección*, también, que quiere decir inclusión de la historia en el plan divino y realización progresiva de un plan brotado del amor de Yahvé y, según el cual, su honor le ata –pese a las infidelidades– a un pueblo salido de Abraham. *Alianza*, por consiguiente, en un contrato bilateral que tiene su origen en Adán, se hace explícito en Noé, se concreta con Abraham y se legaliza bajo el ministerio de Moisés, porque todo queda sancionado por una *Ley*. A través de estas realizaciones divinas, el elemento primordial se refiere siempre a esta teofanía y a esta palabra de Dios; es Él quien toma siempre la iniciativa, quien se impone, quien dirige al hombre y a la historia, según las leyes de su voluntad y de su amor». B. RIGAUX, *La femme et son lignage...*, 331.

250. Feuillet, con su finura habitual, encomia el valor epistemológico de la Alianza para comprender las primeras páginas del *Génesis*: «Hace falta decir de inmediato –escribe– que los capítulos 2 y 3 del Génesis se hacen de ordinario más comprensibles cuando se tiene el cuidado de explicarlos sobre el plano fundamental de la Alianza, común al Antiguo y al Nuevo Testamento. Ciertamente, la palabra Alianza (*berit*) no es pronunciada ni siquiera una vez en estos capítulos. Pero se ha señalado el paralelismo manifiesto con los datos de la alianza divina con Israel: en los dos casos, por un favor divino gratuito, el hombre pasa de una condición inferior a un estado superior: Israel

páginas de la Biblia y las considera fundamentales para toda la historia: tanto más fundamentales cuanto el hombre más se sabe y más se siente arraigado en este mundo como señor del planeta y del espacio. Afirmaba Wojtyła que el horizonte de la primera *Alianza* de la Creación, que contempló la tentación y se nubló con la caída, conserva la clave para una interpretación del mundo, de la existencia y, también, de la escatología a que estamos avocados. En efecto, «uno de los elementos esenciales de esta Alianza es el sometimiento de la tierra al hombre»<sup>251</sup>. Afirmación neta, que parecería manida, si no fuese porque el sometimiento de la tierra constituye una comprobación evidentiísima que sustenta —«de facto»— el alejamiento de Dios. Y, sin embargo, la «prerrogativa del dominio» es elemento esencial de la Alianza.

*Alianza*, bien es verdad, implica compromiso. No se limita, por lo tanto, a que el hombre quede constituido en poder sobre la realidad creada, sino que se extiende mucho más: el hombre, ante todo *debe saber* que «la Alianza nace del Gran Corazón, del amor de Dios por el hombre». *Alianza*, por tanto, es un encuentro de Amor. Pero el Amor no desplaza la Verdad. «La Alianza se construye sobre la verdad, en lo que es real, esto es, en lo verdadero». El *árbol de la ciencia del bien y del mal* y la prohibición de comer de su fruto son para Adán un «símbolo de su humana naturaleza, en cuanto signo de los límites propios de su ser de criatura, y, al mismo tiempo, frontera a lo largo de la cual debe realizarse el desarrollo de la persona humana. La persona humana creada a imagen de Dios no está situada «más allá del bien y del mal»<sup>252</sup>.

es trasladado de Egipto y del desierto de Sinaí al país de Canaán, y el primer hombre es trasladado de la tierra donde ha sido creado a un jardín maravilloso; en los dos casos, la permanencia de esta situación privilegiada está ligada a la obediencia de un precepto divino; la transgresión de la orden divina debe también llevar consigo la pérdida de los privilegios debidos a la generosidad divina. Nosotros tendremos que subrayar más adelante que el misterio del pecado original debe ser interpretado en relación profunda con el misterio del amor divino ofrecido a Adán y Eva y a sus descendientes de manera absolutamente gratuita. Es lo que nos sugiere con tanta fuerza el relato bíblico del paraíso terrenal». André FEUILLET, *Histoire du salut de l'humanité d'après les premiers chapitres de la Genèse*, Téqui, Paris 1995, 21.

251. K. WOJTYŁA, *Signo de contradicción*, 30.

252. *Ibidem*, 31. — En la catequesis sobre los fundamentos escriturísticos y teológicos del matrimonio y sobre la teología del cuerpo que Juan Pablo II comenzó a desarrollar en septiembre de 1979, se amplía el comentario de *Signo de contradicción*: «Simbólicamente —dice— se puede vincular este límite con el árbol de la ciencia del bien y del mal, que en el texto yahvista delimita *dos situaciones diametralmente opuestas*: la situación de la inocencia original y la del pecado original. Estas situaciones tienen una dimensión propia en el hombre, en su interior, en su conocimiento, conciencia, opción y decisión,

Estamos ante los elementos espirituales más constantes y definitorios de la naturaleza del hombre que atraviesan y comprometen toda su historia. *That's the question* –podríamos repetir con Hamlet, ante tan escalofriante obviedad. El *árbol del conocimiento del bien y del mal* –continuaba Wojtyła– es «un símbolo del ser y del valor, la primera y más fundamental de las situaciones límite, analizadas hoy por la filosofía existencial» y además «está unido por vínculo simbólico con el árbol de la Vida (Gen 2, 9)». La primigenia Alianza, en su esencia más íntima, era Gracia de Dios que se derramaba en dones capaces de situar al hombre sobre la tierra ejerciendo su dominio en amistad filial con el Dios de Infinita Majestad. «Resulta significativo que la cuarta plegaria eucarística resalte aquella antigua alianza con Dios creador, descrita de forma tan concisa en los tres primeros capítulos del libro del Génesis. Luego, brevemente, habla de las numerosas alianzas sucesivas que Dios ha ofrecido a los hombres, como preparación de la final que ofreció a la humanidad entera con la encarnación de su único Hijo»<sup>253</sup>. Por tanto,

y todo esto en relación con *Dios Creador* que, en el texto yahvista (Gén 2 y 3) es, al mismo tiempo, el *Dios de la Alianza*, de la alianza más antigua del Creador con su criatura, es decir, con el hombre. El árbol de la ciencia del bien y del mal, como expresión y símbolo de la alianza con Dios, rota en el corazón del hombre, *delimita y contrapone dos situaciones y dos estados diametralmente opuestos*: el de la inocencia original y el del pecado original, y a la vez del estado pecaminoso hereditario en el hombre que deriva de dicho pecado». Los subrayados no están en el original. Señalan, sin embargo la intensidad «psico-catequética» del texto. Dos situaciones, por tanto: una pre-histórica; otra histórica. La pre-histórica es la inocencia genuina; la histórica es la del pecado, que –tanto en Adán como en cada hombre– conserva su esencial referencia a la inocencia genuina de la que han caído. La realidad prehistórica es algo, por tanto, presente «aliquomodo et per connotationem» en la pecaminosidad de la naturaleza del hombre. Por eso continúa Juan Pablo II: «Sin embargo, *las palabras de Cristo*, que se refieren al «principio», *nos permiten encontrar en el hombre una continuidad esencial y un vínculo* entre estos dos diversos estados o dimensiones del ser humano. El estado de pecado forma parte del «hombre histórico», tanto del que se habla en Mateo 19, esto es, del interlocutor de Cristo entonces, como también de cualquier otro interlocutor potencial o actual de todos los tiempos de la historia y, por lo tanto, naturalmente, también del hombre de hoy. Pero ese estado –el estado «histórico» precisamente– en cada uno de los hombres, sin excepción alguna, hunde sus raíces en su propia «prehistoria» teológica, que es el estado de la inocencia original». JUAN PABLO II, *La respuesta de Cristo a los fariseos sobre la indisolubilidad del matrimonio*, Audiencia General, miércoles 26 de septiembre de 1979, n° 1c.

253. K. WOJTYŁA, *Signo de contradicción*, 26.– 2. – Es importante comprender que el *truncamiento* de los planes de Dios en la *génesis* de la historia humana está presente en cada hombre: y que ese *truncamiento* sólo tendrá su *re-anudación* en el Sacrificio de la cruz, verdadero triunfo de Dios: «No se trata aquí –continuaba Juan Pablo II en su catequesis anteriormente citada– de sola dialéctica. La leyes del conocer responden a las del ser. Es imposible entender el estado pecaminoso «histórico», sin referirse o remitirse (y Cristo efectivamente a él se remite) al estado de inocencia original (en cierto sentido



«aquella primera Alianza, aquella Alianza ofrecida al hombre –podría decirse también que a nuestra humanidad– en el primer Hombre... tuvo su complemento en la segunda Alianza, cuando *tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo unigénito* (Jo 3, 16)»<sup>254</sup>.

«Hasta cierto punto, la Alianza –la primordial– se establece al mismo tiempo que la creación. Y se establece basándose en el mismo motivo fundamental, el amor desinteresado»<sup>255</sup>. «Hasta cierto punto» –dice– : porque la creación, «per se» no es Alianza; la Alianza se alberga esencialmente en el motivo.

Hay, por lo tanto, dos Alianzas máximas: la Alianza primigenia y la Alianza nueva y eterna del Sacrificio de la Cruz. Entre ambas hay otras alianzas –graduales, podríamos decir–, que *reparan* la primigenia y *preparan* la definitiva. «Muchas veces –de nuevo escuchamos la voz de Wojtyła– ofreciste a los hombres tu Alianza, dice la plegaria eucarística. Bien sabemos a qué alianzas se requiere. Entre aquellas de que habla el Génesis, merece atención particular la ofrecida a Abraham. Ésta es una alianza ofrecida al hombre al nivel de su humanidad, como ocurrió en la primera, una alianza ofrecida al pueblo entero del que es principio Abraham como fundador de la estirpe. *Yo soy El-Saddai; anda en mi presencia y sé perfecto. Yo haré contigo mi alianza y te multiplicaré muy grandemente* (Gen 17, 1-2). Al principio se trataba de un pacto establecido con una estirpe más que con un pueblo. Su dimensión de Alianza con todo un pueblo la adquirirá por medio de Moisés. Y esta Alianza con la estirpe y con el pueblo se orienta hacia la Alianza perfecta con el hombre, es decir, con la humanidad en el Hijo de Dios. Esta es la dimensión definitiva de la Alianza. *Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo* (2Cor

«prehistórica») y fundamental. El brotar, pues, del estado pecaminoso, como dimensión de la existencia humana, está, desde los comienzos, en relación con esa inocencia real del hombre como estado original y fundamental, como dimensión del ser creado «a imagen de Dios». Y así sucede no sólo para el primer hombre, varón y mujer, como *dramatis personae* y protagonista de las vicisitudes descritas en el texto yahvista de los capítulos 2 y 3 del Génesis, sino también para todo el recorrido histórico de la existencia humana. *El hombre histórico está, pues, por decirlo así, arraigado en su prehistoria teológica revelada*; y por esto cada punto de su estado pecaminoso histórico se explica (tanto para el alma como para el cuerpo) con referencia a la inocencia original. Se puede decir que esta referencia es «coheredad» del pecado, y precisamente del pecado original. Si este pecado significa, en cada hombre histórico, un estado de gracia perdida, entonces comporta también una referencia a esa gracia, que era precisamente la gracia de la inocencia original. JUAN PABLO II, *La respuesta de Cristo a los fariseos sobre la indisolubilidad del matrimonio*, Audiencia General, miércoles 26 de septiembre de 1979, nº 2.

254. K. WOJTYLA, *Signo de contradicción*, 26.

255. *Ibidem*, 28.

1,3), escribe el Apóstol. ¡Precisamente *Padre!* *La plena revelación de la paternidad divina implica la verificación plena, hasta el fondo de aquella primitiva Alianza constituida en el momento de la creación del hombre. Esta, una vez destruida a causa del pecado original, deberá reconstruirse por medio de la redención a un nivel aún más profundo, en dimensiones más amplias todavía*<sup>256</sup>.

El Ser es Amor. El Ser es la Verdad y es el Amor. La Verdad es el Amor (de donde el fundamentalismo es imposible cuando se camina en verdad). En el Amor está el motivo de toda la historia de la libertad y la razón de la «vulnerabilidad» de la interpretación del Ser que es Verdad y Amor. Pero el Amor debe verse como el único gran proyecto que triunfará pese a sucesivos aparentes fracasos. La creación material, visible y experimentable es, de por sí, un gran don riquísimo, complejísimo e indiscutible por su prestigio y su capacidad de seducción. Pero el Amor –motivo de la creación– queda oculto en cuanto fuente de la Alianza: no es un «objeto» (ob-*iactum*) entregado a la iniciativa despótica de los sentidos y de la ciencia experimental. «El amor es el motivo de la creación y, también (in *seguito*), el amor es el motivo de la Alianza. Podría decirse que, dentro de éste último se encuentran, en la misma raíz, el eterno plan de la salvación, como concreción del amor de Dios hacia el hombre, y la trascendencia personal del hombre en relación con todo lo creado»<sup>257</sup>. Por eso, «el padre de la mentira no se presenta al hombre negando la existencia de Dios: no le niega la existencia y la omnipotencia que se expresan en la creación: apunta directamente al Dios de la Alianza»<sup>258</sup>.

Explica Wojtyła que, cuando en el Concilio Vaticano II se planteaba la necesidad de delinear con precisión el diálogo de la Iglesia con el Mundo contemporáneo –y el que habla había trabajado en la redacción de la *Gaudium et spes*–, se hacía necesario remontarse hasta los orígenes, hasta la «primigenia Alianza sobre la que se basa aquella definitiva Alianza ofrecida por Dios a la humanidad en Jesucristo. Porque la Iglesia es precisamente un signo de aquella Alianza». Y si alguien preguntara cómo es posible que la Iglesia sea signo de la primitiva Alianza, habría que recordar que *los dones y la vocación de Dios son irrevocables* (Rom 11, 29). Por eso, cuando Pablo VI publicaba la *Ecclesiam suam*, «que se proponía ahondar en la conciencia de la Iglesia y que constituye el fundamento de todo diálogo con el mundo contemporáneo», no lo ha-

256. *Ibidem*, 33-34. El subrayado no está en el texto original.

257. *Ibidem*, 28.

258. *Ibidem*, 40.

cía buscando un nuevo estilo moderno, un talante ya no magistral sino persuasivo y más adecuado a la condición de los tiempos: «se trataba de un diálogo de salvación, cuyo origen y principio hay que buscarlos precisamente en la Alianza, es decir, en aquel primer y fundamental diálogo de Dios con el hombre.» Pero esta necesidad no ha hecho sino aumentar: «tenemos gran necesidad de una exacta comprensión de este primer diálogo y de esta primera Alianza. ¿Por qué? Quizá porque toda la humanidad descubre y manifiesta cada vez más a fondo las raíces de su existencia sobre la tierra. Y tal vez también porque nos encontramos hoy en los umbrales de una nueva escatología. Y la escatología sólo se comprende plenamente cuando nos remontamos a los orígenes, a los problemas más fundamentales que contienen implícitos los vestigios de las verdades últimas, escatológicas. Es algo parecido a un embrión que alberga en sí mismo las virtualidades de la persona adulta»<sup>259</sup>. Palabras en cierto modo proféticas –o místicas, si se prefiere– en cuanto que anuncian que el tiempo no corre en vano: no es duración sin significado destinada a prolongarse indefinidamente bajo el silencio de Dios. Cuando Wojtyła hablaba en los ejercicios espirituales al Papa y a la curia, perduraba el «telón de acero»: su actitud arriesgada y vigorosa como arzobispo de Cracovia necesitaba una visión esperanzadora y, en cierto modo, escatológica. El tiempo transcurrido nos permite descubrir esa *anticipación escatológica* que ha visto el mundo durante el pontificado de Juan Pablo II. En todo caso, las primeras páginas del *Génesis* han sido frecuentemente meditadas por el gran Juan Pablo; y la antropología teológica –tanto como la teología de la Creación– postulan ya hoy abiertamente una reflexión profunda de esas páginas de la Escritura: tanto más cuanto el mundo se ha abierto y sigue abriéndose a nuevos espacios insospechados hace tan sólo cincuenta años. Se comprende que la primera encíclica de Benedicto XVI sea la *Deus Caritas est*: porque el Amor, motivo de la Creación y de la primigenia Alianza, ha sido atacado con fiereza y con eficacia tales que anticipan los signos escatológicos<sup>260</sup>.

«El amor es una luz –en el fondo, la única...» –hemos leído con emocionado sobresalto en la encíclica de Benedicto XVI–<sup>261</sup>. Si no se pro-

259. *Ibidem*, 32-33.

260. «La última forma de las relaciones Estado-Iglesia en el seno de la historia no será el “diálogo” y tampoco propiamente la “lucha”, sino la persecución, esto es, la lucha exterminadora del poder contra los impotentes. Pero la forma en que se produce la victoria sobre el Anticristo es el martirio». Joseph PIEPER, *Sobre el fin de los tiempos*, «Biblioteca del pensamiento actual» 55, Rialp, Madrid 1955, 207.

261. BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est*, Roma 25 de diciembre de 2005, 29 ad finem.

fundiza en la *primigenia Alianza* no se entenderá con justeza el sentido del Sacrificio que instaura la *Nueva y Eterna Alianza*. Las dos Alianzas se refieren entre sí en esencial reciprocidad. *Génesis 3, 15* remite proféticamente al Mesías Redentor y a su Madre: el Gólgota restituye la Vida y el Amor primigenio mediante la muerte y la resurrección del Mesías *secundum scripturas*. *Él aplastará tu cabeza...*

### 3. *Génesis 3, 15: Protoevangelio y Profecía del triunfo de la Cruz*

En su tenor literal, el valor profético de *Génesis 3, 15* no es, sin embargo, tan obvio, como pudiera pensar el lector cristiano que está educado en la tradición que viene desde que, en el siglo II a. C. se publicara la versión griega de los Setenta. El pasaje ha sido leído como anuncio profético del Mesías Redentor y de su Madre –María, la Iglesia– desde los días en que vio la luz el libro del *Apocalipsis*. Juan Pablo II resume sustancialmente la historia exegética de *Gen 3, 15*. Aunque sea larga, el lector agradecerá una cita del Pontífice tan clara en sí misma y que no necesita comentario alguno que la interrumpa: «Ya la traducción griega del Antiguo Testamento, la de los Setenta, que se remonta más o menos al siglo II a. C., interpreta el *Gén 3, 15* en el sentido mesiánico, aplicando el pronombre masculino *autós* refiriéndose al sustantivo neutro griego *sperma* (*semen* de la Vulgata). La traducción judía mantiene esta interpretación. La exégesis cristiana, comenzando por San Ireneo (*Adv. Haer.* III, 23, 7) ve este texto como «Protoevangelio», que preanuncia la victoria sobre satanás traída por Jesucristo. Aunque en los últimos siglos los estudiosos de la Sagrada Escritura hayan interpretado diversamente esta perícopa, y algunos de ellos impugnen la interpretación mesiánica, sin embargo en los últimos tiempos se retorna a ella bajo un aspecto un poco distinto. El autor yahvista une efectivamente la prehistoria con la historia de Israel, que alcanza su cumbre en la dinastía mesiánica de David, que llevará a cumplimiento las promesas del *Gén 3, 15* (cf. 2 *Sam 7, 12*). – El Nuevo Testamento ha ilustrado el cumplimiento de la promesa en la misma perspectiva mesiánica: Jesús es Mesías, descendiente de David (*Rom 1, 3*; 2 *Tim 2, 8*), nacido de mujer (*Gál 4, 4*), nuevo Adán-David (*1 Cor 15*), que debe reinar «hasta poner a todos sus enemigos bajo sus pies» (*1 Cor 15, 25*). Y finalmente (*Apoc 12, 1-10*) presenta el cumplimiento final de la profecía del *Gén 3, 15*, que aun no siendo un anuncio claro e inmediato de Jesús, como Mesías de Israel,

sin embargo conduce a El a través de la tradición real y mesiánica que une al Antiguo y al Nuevo Testamento»<sup>262</sup>.

Cualquier cultivador de la historia sabe bien que la precisión absoluta en la esfera de la cronología es con frecuencia anhelo imposible. Después de tanto tiempo de estudio sobre la cuestión pentatéuquica constituiría una simplificación pretender señalar la época del Yahvista o la del Elohista o la de cualquiera de las tradiciones recogidas en el Pentateuco con exactitud inequívoca. Hablando «grosso modo» cabe decir que el Yahvista ha redactado lo esencial de sus tradiciones allá por la época del reinado de Salomón; el Elohista es posterior. En opinión del padre De Vaux debe admitirse que el fondo de las tradiciones tanto del Yahvista como del Elohista remonta a la época de la fundación del Pueblo de Israel, es decir, a la época de Moisés —organizador del pueblo, reformador religioso y legislador—: desde entonces se han conservado, asimiladas por Israel, tradiciones diversas de los pueblos con quienes trataban. Escuelas de trovadores y de narradores, probablemente, constituyen el cauce de transmisión hasta llegar a las primeras redacciones que son sucesivamente corregidas o modificadas. Una depuración progresiva, compatible sin embargo con la conservación de relatos tradicionales en su forma genuina: las aportaciones de Israel no han hecho perder la memoria de las tradiciones primigenias de los pueblos circundantes: de modo que se puede decir que en la Biblia se conservan testimonios escritos pertenecientes a una duración de un millar de años —desde la época de Salomón hasta el comienzo de la segunda centuria posterior a Cristo. Pero las tradiciones y los recuerdos —e incluso enteras piezas documentales— pueden remontarse a Moisés o a los relatos y leyendas de familia y de estirpe: de ahí que se pueda hablar con razón de sustratos tan antiguos como para conservar la huella de la época *abrahámica*<sup>263</sup>. Dos concepciones divergentes: a) la de quienes consideraban el Pentateuco como recolección de documentos y colecciones escritas; y b) los que lo consideraban fruto principal de narradores y de memorizadores de tradiciones. «Si se considera —escribe De Vaux— que los elementos que se distinguen en el Pentateuco

262. JUAN PABLO II, *La respuesta de Cristo a los fariseos sobre la indisolubilidad del matrimonio*, Audiencia General, miércoles 26 de septiembre de 1979, nota 1.

263. Cfr. B. RIGAUX, 329-330. — En opinión de A. Lods «por J y E, es preciso entender, no dos autores, sino dos grupos, dos escuelas paralelas de narradores orales, en un primer momento, y más tarde escritores que —unos y otros— reproducen tradiciones anteriores». A. LODS, *Histoire de la Littérature hébraïque et juive*, Paris 1950, 176, citado por Rigaux, *ibidem*.

han sido «documentos» escritos, se buscará establecer la fecha de su «composición», de sus «ediciones» sucesivas, de las «redacciones» que los han ensamblado, de las «adiciones» que han ido recibiendo. Los partidarios de la teoría documental lo han intentado siempre, pero hoy ya generalmente los más autorizados entre ellos renuncian a precisar tanto como se acostumbraba a hacer hasta hace poco tiempo». Ahora bien, «si los componentes del Pentateuco son tradiciones que se han formado y han ido viviendo y desarrollándose paralelamente, entonces tan sólo cabe determinar con precisión la época en que cada tradición se ha constituido con sus trazos esenciales a partir de relatos orales o escritos, a veces mucho más antiguos». No todo se resume, sin embargo en la imprecisión y en la mera conjetura. Para el padre De Vaux, «en las dos teorías el punto fijo viene dado por el *Deuteronomio*, que tiene relación cierta con la reforma de Josías, al final del siglo VII. Pero este libro tiene una prehistoria y luego una evolución... La tradición *sacerdotal* es posterior: ella se ha constituido como tal durante el Exilio y no se ha impuesto hasta el Retorno. Las tradiciones *yahvista* y *elohista* son anteriores: la tradición *yahvista* ha tomado cuerpo y tal vez había sido ya puesta por escrito en cuanto a lo esencial desde el reinado de Salomón, la tradición *elohista* no puede ser mucho más joven»<sup>264</sup>.

Cuando Juan Pablo II dice que «el autor yahvista une efectivamente la *prehistoria* con la *historia* de Israel, que alcanza su cumbre en la dinastía mesiánica de David», nos está diciendo que Génesis 3,15 perteneciendo a una tradición de orígenes míticos, es sin embargo definitivamente remodelada en época salomónica: es la época áurea de las «reinas madres» y la poderosa relevancia de Bethsabé –que influyó sobre David para que su hijo Salomón ciñese la diadema regia– se autoriza por el modelo de Eva: por la maternidad llegará la salvación. «Con frecuencia se ha hecho notar –se leía ya por los años cincuenta en Robert y Feuille– que en el Pentateuco el documento J es el que contiene las profecías mesiánicas: el Protoevangelio en Gen 3,15, que anuncia la salud por la descendencia de la mujer; la profecía de Jacob sobre Judá y el misterioso *siloh* (aquel a quien pertenece el gobierno: Gen 49, 10, explicado por Ez 21, 32); las profecías de Balaam sobre el héroe más grande que Agag (Num 24, 7, según el griego) y sobre la estrella salida de Jacob (Num 24, 17). Este hecho permite establecer una relación entre J y 2Sam 7,

264. R. DE VAUX, *La Genèse*, Cfr. *La Sainte Bible*, Paris 1962, 18. – Cfr. et. José María CASCIARO (presidente del Consejo de Redacción) y OTROS, *Sagrada Biblia. I: Pentateuco*, Introducción, EUNSA, Pamplona 1997, 21-26.

donde Natán anuncia la perennidad del socorro divino en la casa de David el judaíta»<sup>265</sup>. H. Cazelles manejaba por los años ochenta el argumento dinástico y el influjo de las reinas madres como determinante de una lectura de Gen 3, 15, inequívocamente en pro de la mujer: «Este punto –la importancia dada a las mujeres en la transmisión de la herencia– se pone de relieve en Eva (Gen 3, 15), Saray (contra Agar) y sobre todo Rebeca (Gen 24; Jacob contra Esaú). Pues bien, en la sucesión de David vemos la importancia del papel de Bethsabé y de Abisag, incluso el de Mikal en los altercados de David e Isbaal, hijo de Saúl (2Sam 3, 12ss; cf. 3, 6-11). Esto está en estrecha relación con la importancia de las reinas madres en las dinastías del oriente antiguo, llamadas *g<sup>e</sup> bîra* en Israel. (...) Finalmente, la prenda de esperanza dada a Eva en Gen 3, 15 a la que seguirá el nacimiento de su primogénito, lit. «con Dios» (Gen 4, 1), parece considerarlo el Yahvista como el arquetipo primordial de la salvación del pueblo mediante la *descendencia* de la reina madre»<sup>266</sup>.

265. André ROBERT – André FEUILLET, *Introducción a la Biblia. I: Introducción General. Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona <sup>3</sup>1970, 334-335. El subrayado no está en el original.

266. Henri CAZELLES, *La «Torah» o Pentateuco*, en H. CAZELLES (dir.), *Introducción a la Biblia, II: Introducción crítica al Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1981, 226 y 227. – «Al hacer caso a la voz de la serpiente, y no a la orden de Dios, comen del fruto del árbol, simbolismo ritual bajo forma de tabú alimenticio. De hecho, sus ojos se abren (cfr. 1Sam 14, 29), tienen una ciencia superior que los pone en condición de *elohim* (Gen 3, 22). Pero sólo para constatar su desnudez, su debilidad radical, que les obliga a rehuir la presencia de Dios. Yahvé interviene y la astucia (*'arum*) de la serpiente que le hace revelar la desnudez (*'arum*), o sea la debilidad radical del hombre, de nada le sirve. La batalla prosigue entre aquella, su linaje y el linaje de la mujer, con un signo de victoria para ésta, puesto que aplastará la cabeza de la serpiente; ésta, en cambio, sólo acechará el talón de la mujer. La maternidad de ésta se producirá en el dolor (*es posible que el Yahvista viera aquí una maternidad salvífica, prototipo del nacimiento del rey ungido* –Is 7, 14; Miq 5, 2, la importancia dada a la madre en la transmisión de la herencia en los textos yahvistas y en la sucesión de David-). Henri CAZELLES, 208-209. El subrayado no está en el texto original. –Robert y Feuillet en su edición de 1970 aceptan la misma idea de Cazelles: «El Yahvista no niega que el hombre por su acto adquiriera un conocimiento superior, pero lo adquirió de mala manera; así, en lugar de felicidad, descubre su flaqueza y se acarrea la maldición. El hombre se ha separado del Dios de la vida; no podrá, pues, evitar la muerte. El estado actual del hombre, sujeto al sufrimiento y a la muerte, se debe, pues, no a Dios, sino al hombre mismo, desde el pecado de su primer padre; por eso, este estado afecta a todo hombre que viene a este mundo, aun antes de que sea culpable personalmente (pecado original). Pero el hombre no está vencido definitivamente y esclavizado a las fuerzas del mal. El Yahvista asocia a la maternidad una esperanza fundada en Dios mismo (Gen 3, 15). Es, en efecto muy posible que en la maternidad salvífica de Eva viera el prototipo de la maternidad real (cfr. Is 7, 14; Miq 5, 2, y la insistencia del libro de los Reyes en mencionar a las reinas madres), por consiguiente de la maternidad mesiánica: este texto, conforme a la tradición cristiana, ocupa, pues, muy bien su puesto en la teología mariana». André ROBERT – André FEUILLET, 336.

No hace falta decir que el aprecio y relevancia de las *g<sup>e</sup>bîra*<sup>267</sup> en el ambiente sociopolítico –particularmente sensible, según las épocas, en todo el oriente próximo– no constituye de por sí un argumento determinante de la mesianidad del texto, sino tan sólo la valoración de la madre del Mesías, como paradigma y «princeps analogata» de todas las *g<sup>e</sup>bîra*<sup>268</sup>. Por lo demás el prestigio de la Casa de David y su rango de precedente mesiánico avala ya –cuando escribe el yahvista en época salomónica– la lectura mesiánica de Gen 3, 15. «Por el hecho mismo –escribe Feuillet– de que el capítulo 3 del Génesis debe ser interpretado, no como una parábola o un mito, sino como el relato de un hecho

267. Prefiero usar *g<sup>e</sup>bîra* –y no su plural *g<sup>e</sup>bîrot*– para acentuar su verdadero significado de singularidad primacial en los diversos casos que la historia de Israel evoca.

268. Será muy útil transcribir la presentación que hace De Vaux de la *g<sup>e</sup>bîra*: «En la corte de Judá se reserva un rango oficial a la *g<sup>e</sup>bîra*. En el lenguaje corriente, la palabra significa la *señora* –en oposición a la *sirvienta*–, y es el paralelo de *ʾadon*, señor, cuyo femenino no se utiliza en hebreo (cfr. 2R 5, 3; Is 24, 2; Ps 123, 2; Pr 30, 23). En 1R 11, 19, *g<sup>e</sup>bîra* se aplica como título a la esposa del Faraón, pero en ningún texto se aplica a la esposa de un rey de Judá: bajo Asa, la *g<sup>e</sup>bîra* es su abuela Maaka (1R 15, 13; 2Cr 15, 16). La *g<sup>e</sup>bîra* llevada a la cautividad según Jeremías 29, 2 es la madre del rey, según el paralelo de 2R 24, 15. Los hijos de la *g<sup>e</sup>bîra* mencionados en 2R 10, 13 junto a los hijos del rey, no son ellos mismos hijos del rey, sino hijos de la reina madre y, por tanto, hermanos del rey. En Jr 13, 18, el rey y la *g<sup>e</sup>bîra* son Joaquín y su madre. Según la etimología y el uso el título puede interpretarse como Gran Dama. – Este título llevaba consigo una dignidad y unos poderes particulares. Bethsabé ha sido ciertamente *g<sup>e</sup>bîra* bajo Salomón; éste la recibe con gran honor y la hace sentarse a su derecha (1R 2, 19). El poder de la Gran dama no consistía solamente en el respeto a que una madre es acreedora ante su hijo. Así Bethsabé llegaba mucho más allá que eso. Maaka, por haber abusado de su posición, fue depuesta de su dignidad de Gran Dama por su nieto Asa (1R 15, 13). Esta autoridad de la Reina Madre explica que Athalía haya podido con tanta facilidad adueñarse del poder a la muerte de Ococías (2R 11, 1ss), y esta posición oficial en el reino justifica que los libros de los Reyes mencionen siempre el nombre de la madre del rey en la introducción a cada reino de Judá, salvo en el de Joram y el de Acáz, donde no se nombra a ninguna mujer, y en el de Asa, donde la abuela reemplaza el nombre de la madre. Es posible que la dignidad de Gran Dama les fuese conferida en el momento de la entronización de sus hijos, lo cual indicaría el destino de Jamital, mujer de Josías, que fue reina madre bajo Joacaz, después separada bajo Joaquim y bajo Joakín, para retornar bajo Sedecías hermano de Joacaz (2R 23, 31 y 36; 24, 8 y 18). Es posible también que la madre llegase a ser *g<sup>e</sup>bîra* desde que su hijo fue designado para la sucesión, como parece sugerir 2Cr 11, 21-22. La historia de Bethsabé no permite decidir nada porque la unción de Salomón fue inmediatamente después de su designación, pero prueba al menos que antes de esta designación Berthsabé no tenía la misma dignidad que adquirió inmediatamente después (Comparar 1R 1, 15-16 y 31 con 2, 13-19). Bethsabé ha sido la primera Gran Dama de Israel. Asimismo está claro que la Gran Dama podía conservar su título y dignidad tras la muerte de su hijo». Roland DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament, I: Le nomadisme et ses survivances. Institutions familiales. Institutions civiles*, Cerf, Paris <sup>2</sup>1961, 180-181.



real, en consecuencia, el anuncio de Génesis 3, 15, conocido bajo el nombre de Protoevangelio debe ser tenido por una profecía auténtica, e incluso una profecía de importancia capital. La explicación más urgente en este texto debe ser cómo el triunfo sobre el pecado será obtenido en primer lugar por el Mesías en persona y, en segundo lugar, en dependencia del Mesías por su propia Madre. Que el Protoevangelio se refiera íntimamente a la esperanza mesiánica característica del Pueblo elegido se admitirá mucho más fácilmente una vez reconocido que en la lejana época en que fue redactada la tradición yahvista, ya se había afirmado esta esperanza. Y así tenemos de este hecho un doble testimonio: la profecía de Jacob en Gen 49, 10 y el cuarto oráculo de Balaam de Num 24, 17»<sup>269</sup>.

Es evidente que Feuillet –cuando dice que Génesis 3 no es una parábola ni un mito, sino un hecho real– rechaza como interpretación de los pasajes del Yahvista la noción decimonónica de «mito»; o, dicho en términos positivos: en esas páginas se nos *da a conocer* un hecho fundamental de la historia humana, cual es la caída de la inocencia original y la pecaminosidad del estado de la humanidad subsiguiente a esa caída. Esto ya se ha considerado anteriormente. Pero será necesario estudiar –a riesgo, si no, de confusiones– el sentido del relato de *Génesis* 3. En él se recoge una pieza de tradición –antiquísima y folklórica– que da cuenta en categorías míticas<sup>270</sup> de la recíproca aversión existente entre la

269. A. FEUILLET, 26.

270. Cfr. JUAN PABLO II, *El relato bíblico de la creación del hombre*, Audiencia General, 19 septiembre de 1979, nº 1b, donde el Papa tipifica el género literario de estos pasajes del yahvista. Juan Pablo II resume en nota las principales posiciones filosóficas ante el mito: «Si en el lenguaje del racionalismo del siglo XIX el término «mito» indicaba lo que no se contenía en la realidad, el producto de la imaginación (Wundt), o lo que es irracional (Lévy-Bruhl), el siglo XX ha modificado la concepción del mito. *L. Walk* ve en el mito la filosofía natural, primitiva y arreligiosa; *R. Otto* lo considera instrumento del conocimiento religioso; para *C. G. Jung*, en cambio, el mito es manifestación de los arquetipos y la expresión del «inconsciente colectivo», símbolo de los procesos interiores. *M. Eliade* descubre en el mito la estructura de la realidad que es inaccesible a la investigación racional y empírica: efectivamente, el mito transforma el suceso en categoría y hace capaz de percibir la realidad transcendente; no es sólo símbolo de los procesos interiores (como afirma Jung), sino un acto autónomo y creativo del espíritu humano, mediante el cual se actúa la revelación (Cfr. *Traité d'histoire des religions*, París 1949, pág. 363; *Images et symboles*, París 1952, págs. 199-235). Según *P. Tillich* el mito es un símbolo, constituido por los elementos de la realidad para presentar lo absoluto y la transcendencia del ser, a los que tiende el acto religioso. *H. Schlier* subraya que el mito no conoce los hechos históricos y no tiene necesidad de ellos, en cuanto describe lo que es destino cósmico del hombre que es siempre igual. Finalmente, el mito tiende a conocer lo que es incognoscible». –Todas esas posiciones son incompletas y pueden

mujer –y la generalidad de la raza humana– de una parte; y, de otra, el sagaz reptil que llamamos serpiente, cuya sola presencia produce –como mínimo– inquietud<sup>271</sup>. Ahora bien, el Yahvista<sup>272</sup> –que es el responsable de su inserción en la tradición sagrada– eleva este relato confiriéndole una significación de excepcional importancia y que afecta al destino

darse por superadas. Juan Pablo II se muestra próximo a la posición de P. Ricoeur: Según P. Ricoeur: «Le mythe est autre chose qu'une explication du monde, de l'histoire et de la destinée: il exprime, en terme de monde, voire d'outre monde ou de second monde, la compréhension que l'homme prend de lui-même par rapport au fondement et à la limite de son existence. (...) Il exprime dans un langage objectif le sens que l'homme prend de sa dépendance à que l'homme prend de sa dépendance à l'égard de cela qui se tient à la limite et à l'origine de son monde». (P. Ricoeur. *Le Conflict des interprétations*, París [Seuil] 1969, pág. 383). «Le mythe adamique est par excellence le mythe anthropologique; Adam veut dire Homme; mais tout mythe de "l'homme primordial" n'est pas "mythe adamique", qui... est seul proprement anthropologique; par là trois traits sont désignés: – le mythe étimologique rapporte l'origine du mal à un *ancêtre* de l'humanité actuelle dont la condition est homogène à la nôtre (...) – Le mythe etiologique est la tentative la plus extrême pour *dédoubler* l'origine du mal et du bien. L'intention de ce mythe est de donner consistance à une origine *radicale* du mal distincte de l'origine plus *originnaire* de l'être-bon des choses. (...) Cette distinction du radical et d'originnaire est essentielle au caractère anthropologique du mythe adamique; c'est elle qui fait de l'homme un *commencement* du mal au sein d'une création qui a déjà son *commencement* absolu dans l'acte créateur de Dieu. – le mythe adamique subordonne à la figure centrale de l'homme primordial d'autres figures qui tendent à décentrer le récit, sans pourtant supprimer le primat de la figure adamique. (...) Le mythe, en nommant Adam, l'homme, explicite l'universalité concrète du mal humain; l'esprit de pénitence se donne dans le mythe adamique le symbole de cette universalité. Nous retrouvons ainsi (...) la fonction universalisante du mythe. Mais en même temps nous retrouvons les deux autres fonctions, également suscitées par l'expérience pénitentielle (...). Le mythe proto-historique servit ainsi non seulement à généraliser l'expérience d'Israël à l'humanité de tous les temps et de tous les lieux, mais à *étendre* à celle-ci *la grande tension de la condamnation et de la miséricorde* que les prophètes avaient enseigné à discerner dans le propre destin d'Israël. – Enfin, dernière fonction du mythe, motivée dans la foi d'Israël: *le mythe prépare la spéculation* en explorant le point de rupture de l'ontologique et de l'historique». (P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité: II. Symbolique du mal*, París 1960 [Aubier], págs. 218-227). *Ibidem* en nota pie de página. – Habrá de perdonar el lector la longitud de esta cita de Juan Pablo II; pero me parece de un interés muy grande y de un influjo muy poderoso escuchar al Pontífice esta directriz exegética apenas tres lustros después de la clausura del Concilio Vaticano II.

271. «La serpiente no es sólo la serpiente ladrona de Gilgamesh, la serpiente mágica de los cananeos, la serpiente opuesta al dios sol que da la vida surgiendo de la noche, incluso de la serpiente política, emblema del poder político y diplomático sobre la frente del faraón; es una serpiente astuta *'arum* (Gen 3, 1), término de sabiduría frecuente en el libro de los *Proverbios* (p.ej., Prov 12, 16; 13, 16). Utiliza incluso algunos temas sumerios como la disputa entre el pastor y el labrador para dar un sentido sociológico profundamente humano a antiguas tradiciones tribales». H. CAZELLES, 206-207.

272. André ROBERT – André FEUILLET, 331.

universal de la humanidad<sup>273</sup>. Hablar del Yahvista es evocar a un autor –personal o colectivo– dotado de una percepción excepcional ante los datos de la magna tradición/profecía mesiánica<sup>274</sup>. «Su teología es también profundamente original. Se expresa de la manera más concreta, sin vocabulario técnico, mediante una combinación de imágenes extremadamente equilibrada. En la aparente ingenuidad de los relatos del Génesis se ocultan las ideas más seguras, expresadas con tal discreción que la presencia de Dios aparece con frecuencia sólo en filigrana; pero finalmente los relatos aparentemente profanos no se explican sino por una enseñanza sobre la Providencia. La obra del yahvista no es la obra de un primitivo. Escribe en un mundo en el que circulan ya las obras clásicas más profundas de Egipto y de Babilonia»<sup>275</sup>.

Cuando Juan Pablo II en sus catequesis de 1979 presenta al Yahvista, señala inmediatamente que su relato de la creación del hombre (Gen

273. «Igual que las obras historiográficas de Mesopotamia, la obra del yahvista es una historia de salvación. Incluso, parece que haya tenido por objetivo la legitimidad de la dinastía y del santuario (o santuarios) dinástico(s). Por lo que nos resta del conjunto de la obra, sí parece haya tenido como objetivo partir de las tradiciones escritas u orales, patriarcales o mosaicas, para establecer la legitimidad del sucesor del gran unidor de la tierra de Israel conquistada por las tribus. Es él el heredero de las promesas divinas en quien el pueblo de Israel puede depositar su fe y sus esperanzas religiosas. En su santuario se puede rendir el culto nacional al Dios nacional. Por lo demás en esta época la vida del rey es la vida del pueblo, como lo han hecho ver los estudios sobre la *corporate personality* (W. Robinson, de Fraïne). Esto es explicar del mejor de los modos, cómo el yahvista está en continuidad no sólo con los textos historiográficos cuneiformes, sino también con los textos fenicio-cananeos de Ugarit (...). Henri CAZELLES, 225-226. – Cfr. et. J. DE FRAÏNE S.J., *Adam et son lignage. Études sur la notion de «personalité corporative» dans la Bible*, Desclée de Brouwer, Bruxelles 1959. – Cfr. et. sobre la *corporate personality*, H. Wheeler ROBINSON, *The Christian Doctrine of Man*, Edimbourg, <sup>2</sup>1913. – Y también, los comentarios de A. GELIN, L. MONLOUBOU al «Poema del Siervo», en H. CAZELLES (dir.), *Introducción a la Biblia*, II, 474 ss. – Cfr. et. André ROBERT – André FEUILLET, 511 ss.

274. Hace notar Cazelles la presencia de textos tradicionalmente admitidos como mesiánicos en el estrato del Yahvista. «El mesianismo escatológico de los profetas –escribe– tiene como punto de partida la doctrina del *ungido de Yahve* (1Sam 2, 10; 12, 3; 2Sam 1, 14; 19, 22; 23, 1 etc.), que tiene un carácter sagrado (1Sam 24, 7...). El ungi-do de Yahve es el rey y, por gracia, transmite este carácter sagrado a su hijo, que es hijo de Dios (2Sam 7, 14)... Él es quien salva al pueblo de los peligros por la gracia de Yahvé (1Sam 9, 16). La insignia de su poder es el cetro (*sebet, matteh*; DE VAUX, *Inst.*, 154; Salmo 2, 9; Am 1, 5...). Es luz (*ner o nyr*) de Israel (2Sam 21, 17), él y su dinastía (1Re 11, 36; 15, 4...). Ahí tenemos las antiguas imágenes de la ideología monárquica oriental que encontramos en Gen 49,10 y Num 24, 17 (oráculos de Balaam del Yahvista: estrella salida de Jacob, cetro de Israel) y 7 (más tajante aún en el texto que suponen los Setenta).» Henri CAZELLES, 227.

275. Henri CAZELLES, 219-220.

2 y 3) es mucho más remoto y, tal vez por eso, menos maduro que el primer relato (Gen 1), que es responsabilidad de la tradición sacerdotal del elohista: «difícil, no quedar impresionados por el hecho de que la imagen de Dios que presenta tiene rasgos antropomórficos bastante relevantes (efectivamente, entre otras cosas leemos allí que «formó Yahvé Dios al hombre del polvo de la tierra y le inspiró en el rostro aliento de vida»: Gén 2, 7). Efectivamente es menos maduro el Yahvista, si tomamos como criterio su representación de Dios –con rasgos antropomórficos–, así como su formulación de las «verdades esenciales para el hombre», que no alcanza la impresionante capacidad de abstracción metafísica propia del relato sacerdotal<sup>276</sup>. Ahora bien, si nos fijamos en su capacidad de introspección y en su intuición del drama de la conciencia moral, reconoceremos en el Yahvista una fuerza descriptiva muy superior a la de cualquier primitivo. Lo advierte enseguida Juan Pablo II: «*El segundo relato de la creación del hombre... al formular la verdad sobre el hombre, nos sorprende con su profundidad típica*, distinta de la del primer capítulo del *Génesis*. Se puede decir que es una profundidad de naturaleza sobre todo subjetiva y, por lo tanto, en cierto sentido, psicológica. El capítulo 2 del *Génesis* constituye, en cierto modo, la más antigua descripción registrada de la autocomprensión del hombre y, junto con el capítulo 3, es el primer testimonio de la conciencia humana. Con una reflexión profunda sobre este texto a través de toda la forma arcaica de la narración, que manifiesta su primitivo carácter mítico encontramos allí «in núcleo» casi todos los elementos del análisis del hombre, a los que es tan sensible la antropología filosófica moderna y sobre todo la contemporánea»<sup>277</sup>.

Lo que hoy leemos no es ya un mito folklórico<sup>278</sup>. En definitiva el argumento teológico fuerte es la lectura que el Pueblo de Dios ha hecho

276. Cfr. JUAN PABLO II, *Las primeras páginas del libro del Génesis*, Audiencia General, miércoles 12 de septiembre de 1979, n° 2.

277. Juan Pablo II, *El relato bíblico de la creación del hombre*, Audiencia General, 19 septiembre de 1979, n° 1b. Y concluye el texto diciendo: «Se podría decir que el *Génesis* 2 presenta la creación del hombre especialmente en el aspecto de la subjetividad. Confrontando a la vez ambos relatos, llegamos a la convicción de que esta subjetividad corresponde a la realidad objetiva del hombre creado «a imagen de Dios». E incluso este hecho es –de otro modo– importante para la teología del cuerpo, como veremos en los análisis siguientes».

278. «En el capítulo 3 del Génesis, la tentación de que Adán y Eva son víctimas, a primera vista parece estar originada por el animal llamado serpiente: *El más astuto de todos los animales de los campos que había hecho Yavé* –se nos dice en el versículo 1– y también, en el v. 14, el castigo infligido por Dios al Tentador parece tener en cuenta

por siglos de Gen 3, 15. Baste recordarlo: el texto masorético es seguro. El griego señala al autor de la victoria: «*autós*», un hijo de la mujer; la Vulgata: *ipsa*, es la mujer, ella misma. Los dos –los Setenta y la Vulgata– han individualizado al vencedor. El hebreo entiende netamente *Él* te aplastará la cabeza y tú *le* acecharás el talón, como referidos al linaje de la mujer». Juan Pablo II da de lado a cualquier escrúpulo científico paralizante y asevera con sencilla persuasión: «Tenemos el derecho de atribuir al mismo tiempo toda la elocuencia del misterio de la redención a las palabras que Él pronuncia con sus propios labios. Efectivamente, ya en el ámbito del mismo texto yahvista del *Gén 2 y 3*, somos testigos de que el hombre, varón y mujer, después de haber roto la alianza original con su Creador, recibe la primera promesa de redención en las palabras del llamado *Protoevangelio* en *Gén 3, 15*, y comienza a vivir *en la perspectiva teológica de la redención*. Así, pues, el «hombre histórico» –tanto el interlocutor de Cristo de aquel tiempo, del que habla *Mt 19*, como el hombre de hoy– participa de esta perspectiva. Él participa no sólo *en la historia del estado pecaminoso humano* como sujeto hereditario y, a la vez, personal e irrepetible de esta historia, sino que participa también en *la historia de la salvación*, si bien aquí como sujeto y co-creador. Por tanto, está no sólo cerrado, a causa de su estado pecaminoso, respecto a la inocencia original, sino que está al mismo tiempo abierto hacia el misterio de la redención, que se ha realizado en Cristo y a través de Cristo»<sup>279</sup>.

Queda por identificar el antagonista que acecha el talón del Mesías. En el relato antiguo y mítico, en aquel *paradeisos* donde había animales parlantes, árboles con poderes y vegas junto a los ríos que sugieren todo el lujo de la vida en el contrario extremo de la aspereza del desierto y del rigor del sol cayendo sobre las dunas, la divinidad, sin duda era representada en multiplicidad de «epifanías» politeístas, sin acercamiento a la persona del Ser absoluto, borrosamente conocido. En tal relato cabría bien que una serpiente parlante fuese la metamorfosis de un dios menor y malvado, envidioso como la serpiente de Gilgamesh o sabio y

sóloamente al animal serpiente *maldito entre todas las bestias salvajes*. En realidad, incluso a los ojos del narrador, no es sino un nombre prestado, la máscara de un ser demoníaco mucho más inteligente que el hombre, envidioso de su felicidad y, enemigo de Dios él mismo, que intenta deformar su prohibición a fin de hacerle odioso. Esta lectura del Génesis es por lo demás la que nos impone la serie de textos de la Revelación divina: ya en el Antiguo testamento el libro de la Sabiduría 2, 24; y luego en el Nuevo Testamento, el Cuarto Evangelio 8, 44 y el Apocalipsis 12, 3, 9; y 20, 2». A. FEUILLET, 24.

279. JUAN PABLO II, *La respuesta de Cristo a los fariseos sobre la indisolubilidad del matrimonio*, Audiencia General, miércoles 26 de septiembre de 1979, n° 3.

mentiroso como el más sagaz de los magos. A tal serpiente se la debería condenar a morder el polvo y a arrastrarse por la tierra.

En la tradición de Israel el conocimiento de Yahvé es un criterio sumo y transformante. Transformante de las tradiciones que se aceptan, quiero decir. La Biblia dista mucho de ser un relleno de aluvión. Los autores humanos del Pentateuco –como dice Rigaux– son aquellos, y sólo aquellos, que colaboran a la edición de la obra literaria bajo la inspiración de Dios y protegidos por su ayuda y garantía. Los redactores –también aquellos que después del exilio han podido retocar la colección– han colaborado con su labor personal a la elaboración definitiva de los textos. Las aportaciones han podido ser muy variadas: atención, aprecio, recuerdo y esfuerzo de memoria para acopiar tradiciones antiguas; Búsqueda y acarreo de materiales variados: históricos, poéticos, morales; selección de relatos; composición y orden de los documentos encaminados a una finalidad sapiencial; la Inspiración Divina no está restrictivamente presente en el último redactor personal o en la novísima generación de redactores. Un largo y cuidadoso proceso se ha ido desarrollando con participación de personas bajo la acción Divina hacia la misteriosa elaboración de «la obra grandiosa que es el Pentateuco». «Las tradiciones no han salido del cerebro de un hombre sin referencia alguna a materiales pre-existentes y a fuentes orales y escritas. Componer un libro no tenía el mismo sentido entonces que ahora, pero los hombres de entonces eran semejantes a los de hoy y su utilización del pasado era a favor del presente. Por otra parte los redactores de las tradiciones o los narradores orales han dejado en el escrito mismo las huellas de un alma, de una voluntad de escribir, de formar, de engrandecer a su pueblo, y esta voluntad primera perduró en los sucesivos autores»<sup>280</sup>. Pero lo más importante –admirablemente lo declara Bédouin Rigaux– es el conocimiento personal de Yahvé: «la conciencia profunda de que el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que el Dios de los Padres que a sí mismo se ha dado el misterioso nombre de Yahvé, es en ser que piensa, que quiere, que actúa, que es señor del mundo y de los hombres, santo y santificador, que domina la tierra y, sobre todo, que habla a la humanidad. Yahvé habla a los hombres, *point de cloison étanche*; comunicaciones constantes, incluso, no de igual a igual, sino de señor a siervo, del que lo es Todo al que no es nada, del Santo al impuro. Sobre esta palabra y esta revelación se construye su teología». Así pues, la verdad fundamental que gobierna todos los escritos de la Biblia es que Yahvé

280. B. RIGAU, *La femme et son lignage...*, 330.

ha hablado. Y «Yahvé es el único, el Dios propio de Israel, e Israel debe permanecer siempre siendo su pueblo entre todas las naciones de la tierra»<sup>281</sup>. Se comprende bien que no todo relato sirve, ni toda tradición es digna de recuerdo, ni todo nivel de sensibilidad y de pensamiento corresponde a los designios de Yahvé. Un antiquísimo relato mítico puede servir de punto de partida para una transformación literaria y teológica que se remonta hasta ser profecía y alimento de esperanza «certitudinaliter tendens in suum finem»: el Mesías. El Mesías y la Madre del Mesías (Gen 3, 15).

En el actual relato de Gen 3, escuchamos la voz del calumniador por antonomasia, del «*diabolos*», de aquel que *era homicida desde el principio, y no se mantuvo en la verdad porque no hay verdad en él. Cuando habla la mentira de lo suyo habla, porque es mentiroso y el padre de la mentira* (Jo 8, 44). El evangelio de San Juan habla desde la plena conciencia de que el calumniador primigenio —príncipe de este mundo— va a ser desposeído por la Cruz de Cristo. *Ahora es el juicio de este mundo, ahora el príncipe de este mundo va a ser arrojado fuera. Y Yo, cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia Mí* (Jo 12, 31-32). Wojtyła

281. *Ibidem*, 331.— Me es grato rendir homenaje a la claridad de Gonzalo Aranda cuando explica sumariamente el origen literario de los once primeros capítulos del *Génesis*: «Los estudios de crítica literaria sobre los cinco primeros libros de la Biblia —el Pentateuco— han dejado establecido que en Gen 1-11 se encuentran dos narraciones diferentes, que surgieron en distintos momentos de la historia de Israel la llamada *yahwista* (designada con la letra J) que se formó hacia el siglo X o IX a.C., en los primeros tiempos de la monarquía; y la *sacerdotal* (designada con la letra P) que adquirió su forma hacia el siglo VI a.C., durante el destierro de los judíos en Babilonia, y que influyó en la redacción final de todo el Pentateuco dándole su configuración actual. Hubo también otras realizaciones literarias anteriores a P, que fueron integradas en la redacción final, como la *elohista* (E) y la *deuteronomista* (D). La historia de la composición de los cinco primeros libros de la Biblia es, por tanto, muy compleja, y todavía hay muchas cuestiones discutidas, como si existió ya un bloque literario anterior al yahwista, o cuándo aparecieron documentos escritos recogiendo la tradición oral. O cuál fue su historia literaria concreta. (...) Una última observación: aunque consideramos las narraciones yahwista y sacerdotal como diferentes, no hemos de pensar que son ajenas la una a la otra, ya que la sacerdotal conocía la yahwista y la asumió respetándola. De ahí que coincidan en las orientaciones fundamentales acerca de la comprensión de Dios y del hombre. Ambas narraciones recogen elementos literarios muy antiguos, comunes con las culturas del Oriente Medio, y los reinterpretan a la luz de la fe en el Dios único que se reveló a Abraham, a Moisés y habló por los profetas. El último redactor del Pentateuco no encontró dificultad en ensamblar todas esas narraciones sobre los orígenes, y así fueron entregadas primero a Israel, y después a la Iglesia, como palabra inspirada por Dios, en un conjunto literario armónico con apariencia de sucesión cronológica». Gonzalo ARANDA, *Varón y Mujer. La respuesta de la Biblia*, Rialp, Madrid 1991, 13-14.

captaba en profundidad todo el calado de la tentación primigenia y el horror inseparable del *diábolos* como inspirador de sospecha sobre la bondad del Amor: «El hombre queda asombrado ante estas palabras. El espíritu maligno se deja reconocer e individualizar no a través de una definición cualquiera de su ser, sino exclusivamente por el contenido de sus palabras. De este modo en el capítulo tercero del Génesis, es decir, al principio de la Biblia, resulta claro que la historia del hombre, y con ella la historia del mundo con la que el hombre está unido por medio de la obra de la creación divina, estarán sometidas al dominio de la Palabra y de la anti-Palabra, del Evangelio y del anti-Evangelio»<sup>282</sup>.

*Divisit lucem a tenebris...* En el orden del Cosmos, esta división tan neta había sido obra del primer día de la Creación. Pero en la esfera de la libertad y del Amor, la Luz no iba a tener ocaso. El pecado y la sospecha habían iniciado el doloroso rumbo de la muerte y del *homicidio*. Dios aborrece la mentira *con toda su infinidad, con odio sumo, eterno y necesario, como mal opuesto* a la infinita Verdad<sup>283</sup>: «Dijo luego Yavé Dios a la serpiente: Por haber hecho esto maldita serás entre todos los ganados, y entre todas las bestias del campo (Gen 3, 14).— La maldición es la respuesta de Dios. Aparece aquí, por primera vez, en el Génesis. Aparece como un sello que Dios pone sobre el mal. Desde este momento queda claro que el universo, el cual en su estructura visible comportaba sólo una revelación de plenitud del bien (Y vio Dios ser bueno... y bendijo Dios... la bendición divina no hace otra cosa que sellar la revelación del bien), queda claro que este mundo, en su estructura más profunda, espiritual, contiene una esencial separación entre el bien y el mal, entre bendición y maldición»<sup>284</sup>.

No es fácil darse cuenta de lo para un hijo de Israel creyente y piadoso han significado las tradiciones fundamentales de su fe. El pueblo judío llamaba al *Génesis* por sus primeras palabras: *bereshit* (en el principio). Y ese principio tenía fuerza de *principio y fundamento*: como lo tiene para cada persona el principio y la razón de su propia vocación —que es principio y razón de perseverancia— así también lo tiene para la identidad y el alma de Israel el *bereshit*, el Génesis. La conexión con Adán y Eva es característica de Israel que garantiza «in radice» la universalidad de su misión única entre los pueblos de la tierra. La continuidad

282. K. WOJTYLA, *Signo de contradicción*, 39.

283. Tomo en préstamo la frase subrayada de Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Forja*, nº 1024.

284. K. WOJTYLA, *Signo de contradicción*, 60.



de los primeros relatos del Génesis con los relatos mesopotámicos y de Ugarit sugieren su antigüedad abrahámica. Se ha señalado que el Dios que habla constituye uno de los primeros datos y de los más antiguos de la religión de Israel: y entre las primeras palabras está una promesa de victoria sobre el pecado y la muerte a cargo de la Mujer y del fruto de su Vientre. Promesa esperada: el tiempo en que se cumpla será con razón llamado culminación de los tiempos, plenitud de los tiempos.

La epístola de Pablo –*Gal 4, 4b-5*–, que señala la llegada de la plenitud de los tiempos; el signo de Caná, que señala –en la plenitud de los tiempos, la *proximidad de la hora*–; la muerte de Jesús en el Gólgota, como refrendo libre al cumplimiento perfecto de su misión –tras haber entregado a su Madre, para que lo sea de todos los redimidos–, constituyen una gradación de tres afirmaciones que sucesivamente arrojan mayor claridad sobre el misterio de la Mujer, *G'êbîra*, Madre del Rey Mesías.

#### 4. *El Discípulo amado*

La gradación *se completa* con Apocalipsis 12. *Se completa* –digo– y se continúa, porque el *Apocalipsis*, procedente de la escuela y de las comunidades del Discípulo amado significa el primer eslabón de la Tradición viva, que se desarrolla a partir de la *Fuente* y se prolonga hacia el futuro en la reflexión teológica<sup>285</sup>. Tal vez, incluso, deba decirse que es el libro más inconfundiblemente joánico, brotado del puño impermutable del Boanerges. Pero la pregunta que se hacía en el inicio de este trabajo y que ha gobernado todas sus páginas era acerca del lugar de la Madre de Jesús en el kerigma de Pablo y de Juan o, de otro modo, de lo que Pablo y Juan reconocen acerca del significado salvífico de la Madre de Jesús: y, en consecuencia, acerca de lo que la Madre de Jesús es realmente para el cristiano y –concretamente– para ambos Apóstoles. Con respecto a Pablo ya ha quedado respondido en la primera parte. Con respecto a Juan estamos ante una última cuestión: ¿Quién es el Discípulo amado? ¿Quién es él, que recibió directamente de los labios de Jesús a su Madre por Madre suya y la introdujo *eis ta idia*? Hemos hablado ya de las cuestiones referentes al Evangelio «secundum Joannem», y hemos hablado del Discípulo amado –que es el autor de tal Evangelio–, pero

285. Cfr. Charles BRÜTSCH, *La clarté de l'Apocalypse*, Labor et Fides, Genève (Suisse) 1966, cap. XII, particularmente 202-204.

sin hacernos la pregunta directa y explícita, que ahora es necesaria para no dar la cuestión por estudiada por el hábil trámite de haberla soslayado. ¿No será una cuestión redundante como aquella que interroga sobre el color del caballo blanco de Santiago? Digamos ya desde ahora que no es cuestión redundante y que la respuesta que debe esperarse no es –ni siquiera lejanamente– apodíctica. Es sin embargo útil conocer lo que la historia sabe y los límites de lo que sabe: sólo de ese modo se logra un conocer despierto, necesario para no abandonarse a un escéptico desinterés.

Parece claro que debe darse por resuelto que *el autor del cuarto Evangelio es el Discípulo amado* o, por lo menos, que a él corresponde la mayor y más sensible responsabilidad sobre las tradiciones y la labor de selección y de criterio que la construcción literaria de la «primicia de los cuatro Evangelios» –*euaggeliôn aparjên*– llevó consigo. *Éste* [el Discípulo amado] *es el discípulo que da testimonio de estas cosas y las ha escrito, y sabemos que su testimonio es verdadero* (Jo 21, 24)<sup>286</sup>.

¿Puede darse también por resuelto que el Discípulo amado y Juan, el segundo de los Boanerges, son la misma persona? La antigua tradición –a partir de los testimonios de IRENEO (*Adv. Haer.* III, 1, 1; y III, 3-4), de POLÍCRATES DE ÉFESO (*Euseb. H. E.*, V, 24, 2), de CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (*H.E.* VI, 14, 5-7), o, también, del CANON DE MURATORI– se manifestaba en pacífica posesión<sup>287</sup>, coincidiendo en atribuir la

286. «At any rate who would wish for a better last testimony from his friends than that “his witness is true” (Jo 21, 24)? In other words, he got it right –historically and theologically». JOHN A. T. ROBINSON, *The priority*, p. XIII. Ya citado anteriormente

287. Es sabido que a finales del siglo II, durante la crisis montanista, se abusó gravemente del evangelio de San Juan distorsionando también el sentido de sus expresiones y de sus visiones en el Apocalipsis. San Epifanio describe así la herejía de aquellos a quienes él llama *Álogos*: «Haec igitur Alogorum est opinio: nam eiusmodi eis nomen imponimus, nec a nobis deinceps aliter vocandi sunt. Et vos mecum, o charissimi, Alogos illos nominate. Quorum haeresis Joannis libros repudiat. Quamobrem cum Verbum a Joanne praedicatum respuant, Alogi, hoc est a Verbo alieni nuncupandi sunt. Ergo illi a doctrina veritatis funditus abhorrentes sinceram fidem abnegant, nec Joannis Evangelium, aut Apocalypsin approbant. Atqui si Apocalypsi dumtaxat reiecta Evangelium admitterent, dici id possent subtili quodam et accurato judicio fecisse, ut apocrypha respuerent; quod pleraque in Apocalypsi altissimos et obscuros sensus habeant. Sed cum universos Joannis libros proprie rejiciant, dubitare nemo potest, quin ii, eorumque similes, illi ipsi sint, quorum in Catholicis Epistolis Joannes meminit: *Novissima hora est, inquit, et audistis, quoniam Antichristus venit; et nunc esse antichristi multi, etc...* Quamquam illi nonnihil ad excusandam suam audaciam conantur afferre. Pudet enim palam beato Joanni contradicere, quod et ipsum inter apostolos fuisse numeratum, et a Domino praecipue dilectum non dubitent; qui et sacra mysteria pro rei veritate patefe-

autoría del cuarto Evangelio a Juan, es decir, al Discípulo amado<sup>288</sup>. El propio San Ireneo señala la identidad del Discípulo en estos términos (que ya anteriormente han sido citados a propósito de la genuinidad del cuarto Evangelio): «Postea et Iohannes discipulus Domini, qui et supra pectus eius recumbebat, et ipse edidit Euangelium, Ephesi Asiae commorans<sup>289</sup>. Testimonio, el de Ireneo, tenido hasta hoy como de gran valor, porque siendo natural de Esmirna había conocido a Policarpo, «ángel de aquella Iglesia» (Apoc 2, 8-11), quien –según Tertuliano (*De praescriptionibus adversus haereticos* 32)– había sido constituido obispo por el propio San Juan<sup>290</sup>. Puede afirmarse, es un hecho, que a partir

cit, et supra Domini pectus incubuit. Quare aliam damnandorum apostoli scriptorum causam commenti sunt. Negant haec Joannis esse, et Cerintho tribuunt; nec esse digna putant, quae ab Ecclesia probentur». S. P. N. EPIPHANII, Constantiae quae in Cypro est Episcopi, *Adversus octoginta haereses opus quod inscribitur Panarium sive Arcula*, Dionysio Petavio Societatis Jesu interprete, Lib. II, t. I, «Adversus heresin illam, quae Joannis Evangelium et Apocalypsin rejicit, quam Amentium appellat, haeresis XXXI, sive LI» c.III, en Dionysius PETAVIUS Aurelianensis, *S.P.N. Epiphanii Constantiae in Cypro Episcopi opera quae reperiri potuerunt omnia*, — Societatis Jesu Theologus, ex veteribus libris recensuit, latine vertit et animadversionibus illustravit (Parisiis 1622, 2 vol. in folio; Coloniae [Lipsiae] 1682). — Estas dos ediciones –casi exactamente iguales– son las que *accurante et denuo recognoscente Migne* fueron sustancialmente reeditadas en PG, 41, Brepols, Turnhout (Belgique), col. 891. (Adverte tomos 41-43 PG a.1858 editos apud Migne, immutata compositione typographica, iterum ex prelis exiisse a. 1863.) – En definitiva a los Álogos y, a su portaestandarte el presbítero romano Cayo, no se les ocurrió cosa mejor, para reducir al silencio a los montanistas que desautorizar la fuente misma de su inspiración, es decir, el cuarto Evangelio y el Apocalipsis. «Pobres espíritus verdaderamente –exclamaba San Ireneo refiriéndose a ellos– quienes por no admitir a falsos profetas expulsan de la Iglesia la gracia de la profecía». Cit. apud F.M. Braun, *Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne*, I, Gabalda et C<sup>e</sup>, Paris 1959, 147-149. «Por contrapartida, su encarnizamiento contra el cuarto Evangelio muestra que la opinión corriente, tanto en Roma como en Asia, lo tenía como una obra del Apóstol». *Ibidem*, 149.

288. De hecho –como bien es sabido– así concluye el cuarto Evangelio: *Este es el discípulo que da testimonio de estas cosas y las ha escrito, y sabemos que su testimonio es verdadero* (Jo 21, 24).

289. S. IRENEO, *Tratado adversus Haereses*, Lib. III, 1, 1 ad finem. Cfr. ID., «Sources Chretiennes», 211, 24-25.

290. Así lo afirman los redactores de la *Introducción al Evangelio según San Juan*. Cfr. José María CASCIARO (presidente del Consejo de Redacción) y OTROS, *Sagrada Biblia. V: Nuevo Testamento*, EUNSA, Pamplona 2004, 558. – Testimonio –por otra parte– el de Ireneo, puesto en cuestión por quienes piensan que no dice con precisión que se trate de Juan el Apóstol, uno de los Doce; y también, porque en su conocimiento de juventud, pudo confundir las personalidades de Juan el Apóstol y de Juan el Presbítero: ambos, discípulos del Señor; ambos, testigos inmediatos de la vida del Señor. Así por ejemplo, Jean COLSON, *L'enigme du disciple que Jésus aimait*, «Théologie Historique» 10, Beauchesne et ses Fils, Paris 1969, 113-114.

del siglo IV y hasta el siglo XVIII esta doble persuasión –sobre la autoría del cuarto Evangelio y sobre la identidad del Discípulo amado– se transmiten como tesis que la *ars notandi* hubiera calificado de «communis et certa». Es entonces –con la crítica histórica de la ilustración y en campo protestante–, cuando se yerguen las objeciones frente a dicha tesis común. Más de un siglo de controversia acarrió cansancio más que claridad; pero el prolongado escepticismo acabó por hacer mella en la exégesis católica, que hubo de prestar atención al problema y reconocer su interés no menor. La cuestión sobre el autor salta a la vista, una vez comparados los datos biográficos –talante y cultura– de que disponemos acerca del Apóstol Juan y la naturaleza del cuarto Evangelio, libro *tutto speciale* y flor de la Escritura. A lo largo del siglo XX, autores católicos han mantenido la duda en torno a la identidad del Discípulo amado considerándolo –con práctica seguridad– como una personalidad distinta del segundo de los Boanerges, cuyo carácter es antitético del dulcemente afectuoso del Discípulo.

No obstante, en opinión de Feuillet<sup>291</sup>, no es la intrínseca lucidez de las objeciones lo que aparta de la tradicional convicción a los diversos estudiosos católicos. De hecho, las impugnaciones son muchas y muy diversas entre sí: solamente concuerdan en el carácter adversativo de su postura: es decir, en la no admisión de un testimonio autorizado por una tradición pluricentenaria. Tradición, además, que –al reconocer como autor al Discípulo amado– creía también reconocer con evidencia un discreto y suavísimo Juan, transformado desde su brioso y pugnaz carácter de adolescencia en místico testigo del *Mandatum Novum*, tras haber reposado sobre el pecho de Jesús. El joven Apóstol era sin dudarlo el Discípulo amado que conoció también la «suavitas cordis» de María: *Son coeur est un jardin de douceur infinie / Où, sous la vigne en sang du plus suprême amour, / S'en viendront reposer saint Jean et Madeleine*<sup>292</sup>. La tradición no entraba en contenidos: sencillamente, en el análisis interno del cuarto Evangelio comprobaba la coherencia y el vigor propios de un testigo presencial: con eso daba por válida la tradición sobre la autoría del Apóstol. Ya en la antigüedad había atribuido Orígenes al evangelio Joá-

291. A. FEUILLET, *Jesus and His Mother*. According to the Lucan Infancy Narratives, and According to St. John. The Role of the Virgin Mary in Salvation History and the Place of Woman in the Church, St. Bede's Publications, Massachusetts 1984, 130-133, 176-178. – La primera publicación fue en Francia bajo el título *Jésus et sa Mère*, Gabalda et C<sup>ie</sup>, 1974.

292. Charles JOURNET, *Les sept paroles du Christ en croix*, «La Vigne du Carmel», éd. du Seuil, Paris 1952, 75.

nico una *priority* que recientemente le han reconocido también otros autores –precisamente anglicanos de la *left wing scholarship*–. No hablaban en vano: al señalar como autor al Discípulo amado, la tradición acertaba; aunque al dar por hecho que Juan y el Discípulo amado eran la misma y única persona, confiaban demasiado pronto en una interpretación por comprobar. No se puede olvidar que –como observa F.M. Braun– «es lo cierto que antes de Teófilo de Antioquía (hacia 170) ningún autor afirma expresamente que el cuarto Evangelio sea la obra de Juan el Apóstol»<sup>293</sup>.

Ante la variedad de objeciones, los caminos de solución son plurales, pero ninguno enteramente convincente. Mientras unos son partidarios de una interpretación netamente simbólica del Discípulo amado, otros señalan a Lázaro –*Domine, quem diligis infirmatur* (Jo 11, 3)<sup>294</sup>–; otros piensan en Juan Marcos, primo de Bernabé, y señalado por la tradición como discípulo de Pedro; pero Marcos –la verdad– ya escribió su propio Evangelio. Otros, en fin, inspirándose en la noticia aportada por Papías, interpretan el testimonio de Polícrates de Éfeso, aplicándolo a *Juan el presbítero*: una hipótesis que identifica a *Juan el Presbítero* con el Discípulo amado –o sospecha, al menos, que son la misma persona–: posición científica, imposible de probar en grado de certeza, pero que ha impresionado a algunos investigadores serios. Había escrito Polícrates en su carta al Papa Víctor I, Africano (186 ó 189 – 197 ó 201) y a la con motivo de la controversia en torno a la celebración de la Pascua. La evocación de las lumbreras efesinas respondía, sin duda, al parangón que las iglesias de Asia podía dignamente resistir frente a la Iglesia de Roma: «También en Asia reposan grandes lumbreras, que resucitarán el último día, el de la Parusía del Señor, cuando venga del cielo en toda su gloria en busca de todos los santos: Felipe, uno de los doce apóstoles, que reposa en Hierápolis con sus dos hijas vírgenes y su otra hija que, habiendo llevado una vida según el Espíritu Santo, ahora descansa en Éfeso; pero además, Juan, el que se recostó sobre el pecho del Señor, y que fue sacerdote portador del pétalon (hiereus petalon peforekôs), testigo (martyr) y maestro (didaskalos). También él duerme en Éfeso»<sup>295</sup>. Sin duda se refiere

293. F.M. BRAUN, *Jean le Théologien*, I, 394.

294. El argumento tiene poca fuerza, porque el Evangelio dice seguidamente que Jesús amaba también a Marta y María. Y en el capítulo 13 se dice: *cum dilexisset suos qui erant in mundo, in finem dilexit eos*. Y las expresiones del amor de Cristo tienden de un modo clarísimo hacia la universalidad.

295. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, III, 31, 3. Cfr. edición de Argimiro VELASCO-DELGADO, t. I, BAC, Madrid <sup>2</sup>1997, 174-175. Cfr. et. EUSEBIO DE CESAREA, *His. Ecc.*, III, 30 y *His. Ecc.*, v, 24, 2 y 3, en A. VELASCO-DELGADO, 173-174 y 332-333.

al Apóstol, quien, por haber hecho cabeza entre todos los *hégoumenoi* de Asia, o bien llevaba el *pétalon* como *archihiereus* –tomando esta insignia de la tradición aarónica, según parecen haberlo hecho también Santiago, obispo de Jerusalén y Marcos, obispo de Alejandría– o, sencillamente, sin insignia alguna revestía tal autoridad que, para expresarla, se recurre a esa metáfora de supremacía espiritual como Apóstol y Discípulo amado<sup>296</sup>.

La hipótesis de Jean Colson a favor de Juan el Presbítero no llega a convencer, pero no carece de belleza. «Juan, el Discípulo a quien Jesús amaba, se llamaba Juan y en decir de Polícrates era un «hiereus», o sea de familia sacerdotal y además por formación y funciones ejercidas a no dudarlo. Buena posición y conocedor al máximo de las costumbres y ordenamientos levíticos. Si es verdad que «omne agens agit sibi simile», el Juan de quien habla Polícrates, tiene a su favor una llamativa coherencia con el cuarto de los Evangelios que podría acreditarle como probable autor o colaborador definitivo de ese monumento literario. El cuarto evangelista conoce muy bien los medios bautistas y es un verdadero maestro de las prescripciones y mentalidad sacerdotales. Conoce mal Galilea y no da del ministerio de Jesús en esa región, sino datos que ha debido de recabar de un tercero, tal vez de Natanael, Andrés y Felipe; conoce, sin embargo, muy bien Jerusalén: su topografía, el Templo, la liturgia y describe admirablemente las discusiones de Jesús en esos ambientes; parece muy verosímil (Jo 19, 27) que tenía una casa en Jerusalén que puso a disposición de Jesús: en calidad de anfitrión y dueño de aquella casa, pudo asistir a la Última Cena y ocupar el sitio de honor junto a Jesús. Tenía una posición social acomodada, puesto que era conocido del Pontífice: merecía el respeto de la servidumbre y podía moverse con soltura en el ámbito de la morada del Pontífice de Israel. No parece que fuese a Getsemaní: permaneció en su casa tras despedirse de Jesús, como seguramente lo había hecho en otras ocasiones veces cuando había invitado al Maestro. Tuvo, según parece, noticia muy pronta del arresto de Jesús –seguramente por Pedro a quien acompaña al palacio del Pontífice–; acompaña al condenado hasta el Gólgota donde recibe de labios de Jesús la encomienda de su Madre y es testigo de la lanzada que atraviesa el costado de Jesús: es en casa de este discípulo donde Pedro se refugia, según parece muy verosímil, tras las negaciones y donde ambos reciben el anuncio de la resurrección que trae María Magdalena. Sale corriendo con Pedro y comprueba la tumba

296. F.M. BRAUN, *Jean le Théologien*, 338-340.

vacía. Hasta entonces probablemente, había sido un discípulo afectuoso y leal que *se preguntaba* sobre la mesianidad de Jesús, *esperando que sería él quien restableciese el reino de Israel*; pero su fe se ilumina y se asienta firme y decididamente ante lo que vio en la tumba vacía. Sigue a Pedro a Galilea y participa allí del ambiente de la resurrección con los otros apóstoles y discípulos. Tras la dormición de María –en Jerusalén– la tradición le presenta en Éfeso. Se llamaba Juan –como el Boanerges–: homonimia, que llevará luego a la confusión de las dos personalidades. Además de Juan el Anciano, habría venido también a Asia Menor, el apóstol Felipe –uno de los Doce– aunque no permaneciese allí hasta su muerte: de ahí el lugar que ocupa Felipe en el cuarto Evangelio: otra homonimia para la confusión entre el apóstol Felipe y el diácono Felipe –muerto, éste, en Hierápolis–. Pasó también por Asia Menor, Andrés, el hermano de Simón Pedro, a petición del cual Juan el presbítero habría escrito el Evangelio si se atiende a lo que dice el Canon de Muratori<sup>297</sup>.

De todas maneras –concluye Colson–, si el discípulo a quien Jesús amaba no es Juan, hijo de Zebedeo y hermano de Santiago, sino otro Juan, sacerdote judío, jerosolimitano, anfitrión de Jesús en la Última Cena, testigo de su resurrección, testigo que está en la base –por lo menos– de la catequesis del cuarto Evangelio, ello no tiene menos interés histórico; bien al contrario, porque es el eco de un *homo apostolicus*, de un «apóstol» en sentido amplio, según el vocabulario de la Iglesia primitiva, pero cuya mentalidad hunde sus raíces en los medios sacerdotales en los que él parece tomar parte<sup>298</sup>.

Aunque en mi opinión, la tesis de Colson no es asumible, invita, sin embargo, a una ulterior reflexión. Tiene también otros partidarios: algunos, de primera nota como Oscar Cullmann, M. Hengel o, en Francia, Claude Tresmontant, profesor de la Sorbona –hebraísta e historiador de la Filosofía Medieval–, galardonado con el «*Grand Prix de l'Academie des Sciences Sociales et Politiques*» en 1987, en razón de su entera obra científica<sup>299</sup>. La hipótesis no es asumible –he dicho antes–,

297. Cfr. J. COLSON, 109-111.– Cfr. et. Claude TRESMONTANT, *Évangile de Jean*. Traduction et notes, O.E.I.L., Paris 1984, 362.

298. J. COLSON, 114.

299. «Not surprisingly, scholars sometimes ask whether the tradition of authorship by John the son of Zebedee is a case of mistaken identity. Was the Beloved Disciple, who appears only in Jerusalem and not at all in Galilee (obviously the home region of John the son of Zebedee whom Jesus found working as a fisherman on the Sea of Galilee), a Judean disciple or associate of Jesus? The fourth-century Church historian Eusebius of Cesarea quotes an earlier Christian Author, Papias (fl. 125-150?) to the effect that

porque no es sólida en toda su entereza. Tiene una parte verosímil, que consiste en un boceto del Discípulo amado a partir de los datos seguros extraídos del cuarto Evangelio: pero esos datos seguros y explícitos son aplicables –sin incurrir en incoherencia– a Juan el Apóstol. Hay luego otros datos meramente conjeturables (como son por ejemplo, la identificación del discípulo que entra en el palacio del Pontífice y asiste a las negaciones de Pedro, con el Discípulo amado; o, también, la del dueño de la casa del Cenáculo con el Discípulo amado; o simplemente, la identificación del Discípulo amado con Juan el Presbítero, quien –la verdad sea dicha– no pasa de ser un ilustre desconocido, aun cuando sea probable autor de dos epístolas-): datos conjeturables que no guardan coherencia con lo que nos consta del Apóstol; ahora bien, un grupo de conjeturas no puede sustentar sino una sospecha o una hipótesis en el mejor de los casos. Tal es mi enjuiciamiento de la posición defendida por Colson y por Tesmontant. Habría que probar varios términos esenciales para el sustento de su intuición: entre tanto habrá que reconocer que su belleza y su hábil coherencia especulativa no logran persuadir.

Más solidez tiene la obra del padre Braun publicada en 1959 bajo el título *Juan el Teólogo*. Por antonomasia, el «Teólogo» es el autor del cuarto Evangelio, junto con Pablo de Tarso. F.M. Braun explica así su propia posición: «Cuando los Padres de la Iglesia comenzaron a hablar del autor del cuarto Evangelio todo parecía natural como el brotar de una fuente»: tras el Concilio de Jerusalén, Juan el Apóstol se trasladó a Asia Menor donde se aposentó y vivió dedicado a vigorizar aquellas comunidades cristianas en crisis de crecimiento y ansiosas de saber de labios del Apóstol noticias de primera mano acerca de Jesús. Deportado

there was another John, John the Elder, who had known and heard Jesus (*Hist. Eccl.* 3.39.3-7). (Interestingly, the author of 2 an 3 John identifies himself as «the Elder»). Apparently the graves of two Johns were known to exist at Ephesus. Was the Elder John (or some other Jerusalem disciple) the Beloved Disciple and the author or authority of the Johannine witness and tradition? This intriguing possibility has been embraced by more than one modern scholar (most recently Hengel, 1989, 1993; cfr. also Cullmann 1979, 63-85), but it is at best a reasonable conjecture based on bits and pieces of evidence. In the nature of the case the connections have to be supplied.» D. MOODY SMITH, *John*, 26. – Cfr. Martin HENGEL, *La questione giovannea*, Paideia, Brescia 1998, 64-130. Traducción del original alemán, *Die Johanneische Frage*, Tübingen 1998. – Cfr. et. Raymond E. BROWN, *La comunidad del Discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, Sígueme, Salamanca 1987, 32-35. La primera edición en lengua inglesa, *The Community of the beloved disciple*, Paulist Press, New York 1979. – Rudolf Schnackenburg, *El evangelio según San Juan. Versión y comentario*, 3 vols., Herder, Barcelona 1980, en «Índice analítico», *Discípulo al que amaba Jesús*, y especialmente en t. I: 125-129 y en t. III: 342-347, 382-388, y 454-460.



a la isla de Patmos en tiempos de Domiciano, escribió allí el Apocalipsis para enfervorizar a los cristianos cara a la persecución. Liberado de su destierro bajo el emperador Nerva se fue a establecer a Éfeso y allí escribió el Evangelio del Espíritu. Ya ha quedado afirmado páginas atrás el éxito de las investigaciones encaminadas a resolver la cuestión joánica: no hace falta retornar a ello. Pero el padre Braun escribe inspirado por la euforia sin experimentar la crisis de escepticismo que se demostró por los años cincuenta tras las publicaciones de Bultmann. El evangelio Joánico es un evangelio *bautista*. Hay una evidencia del influjo no interrumpido, que une los días de Juan Bautista con los días del Cristo y Santo de Dios y luego con los días del Resucitado. «Sin negar otras corrientes que la complejidad del Evangelio pudiera sugerir, parecería verosímil que el autor o inspirador de este libro sea un palestino, que haya pasado por la escuela del Bautista; en relación con los círculos comunitarios judíos, habría recibido el marchamo bien visible en su vocabulario, en la forma de su pensamiento y hasta en los temas preferidos. El relato de la vocación de los dos primeros discípulos, Andrés y el anónimo, cuya identificación con el Discípulo amado es casi incontestable, da toda la impresión de que tanto el evangelista como su editor están en condiciones de garantizar lo narrado»<sup>300</sup>.

En opinión de Braun no había concluido el primer cuarto del siglo II, cuando la recepción del cuarto Evangelio ya se había producido en Egipto, en Siria y, no mucho después, en Roma. Los valentinianos no estuvieron tardos en su intento de capitalizar el prestigio de aquel Evangelio en su propio provecho: no son los suyos, sin embargo, los primeros testimonios. El *contenido* de un gran libro ganaba siempre el primer interés de los antiguos: sólo más tarde llegaba el interés de conocer a su autor. Por otra parte los Evangelistas, estaban enteramente libres de egotismo y los lectores sabían que el único modo de conocer al autor era admitiendo la tradición de quienes filtraban su nombre porque lo sabían. Quedaba así para los siglos un secreto a voces: con las dificultades congénitas de todo secreto: las sospechas, las preguntas sin otra solución que la conjetura. «Si San Ireneo se limita a declarar que el cuarto Evangelio ha sido escrito por el Discípulo amado, ¿habrá que pensar por ello que no está demasiado enterado? Ya he dado suficiente explicación como para dar a entender que él tenía sobrada noticia acerca de este asunto: sobre la venida de Juan a Asia, sobre su identificación con el Evangelista, él disponía de una tradición paralela a la de san Justino,

300. F.M. BRAUN, *Jean le Théologien*, 393-394.

la cual –a través de Policarpo y de los otros presbíteros– conectaba con el tiempo de los apóstoles. ¿Y sobre la posible duda para admitir que el hijo de un pescador galileo haya sido capaz de escribir un libro que –en corrección de su lenguaje y en conexiones con el helenismo– supera su nivel de cultura? No podemos quedar apresados por esta impresión, sin habernos esforzado por conocer el proceso que ha dado origen al Evangelio»<sup>301</sup>.

Desentenderse de la impronta –también humana– que el mismo Salvador pudo dejar en el evangelista constituiría una grave preterición. El influjo de los grandes maestros no es tanto la transmisión de unos modos y de un estilo, cuanto la transformación de una inteligencia común a todos sus discípulos; inteligencia que llega a ser un *logos* –una capacidad cognoscitiva e interpretativa muy superior– y a la que corresponde también una posibilidad de acceso a nuevos conocimientos. Así fue el trato con Sócrates. Así fue el trato de los discípulos con el Rabí de Nazaret. El magisterio de Juan comenzó sin duda por una enseñanza oral y «a juzgar por el texto escrito –dice Braun–, esta enseñanza oral se caracterizaba por el sentido del misterio»<sup>302</sup>. «Ligados a la historia, al suelo, a las instituciones del tiempo, los episodios de la vida terrestre y los discursos del Señor se esclarecían a los ojos del predicador a la luz de la resurrección. Concedía mucha importancia al don del Espíritu Santo, ofrecido a los creyentes para hacerles pasar de las tinieblas a la luz, de la muerte a la vida, del dominio del Príncipe de este mundo a la esperanza de los Hijos de Dios. Jesús su salvador había sido elevado sobre la Cruz para atraerlos a Él. Todos los contenidos que hoy leemos en el cuarto Evangelio eran expuestos al filo de una historia, de una biografía y experiencia propia: en definitiva el Evangelio es el modo de contar las cosas del modo más natural, menos sofisticado: «lo que pasó fue esto; lo que dijo fue esto; lo que decían los judíos fue esto; lo que se temía era esto». «Verdaderamente los escritos joánicos tienen mucho de común con la espiritualidad del desierto, tal como era practicada en los grupos *bautistas*»<sup>303</sup>. Su sensibilidad a este respecto había sido llevada a plenitud por el Rabí, pero no había desaparecido. En definitiva Jesús nunca desautorizó a Juan el Bautista: al contrario, *Jesús hacía discípulos y bautizaba más que Juan, aunque Jesús mismo no bautizaba sino sus discípulos* (Jó 4, 1-2).

301. *Ibidem*, 394.

302. *Ibidem*.

303. *Ibidem*, 395.

Las predicación del Boanerges, rica y fecunda, se desarrolló sin duda por un largo período hasta plasmarse en narraciones kerigmáticas literarias, escritas en arameo. «Sin abandonar el dominio de la conjuntura —explica Braun—, nos inclinaríamos a creer que las instrucciones del Apóstol dieron lugar oportunamente a redacciones parciales compuestas en arameo. Hasta hoy, por culpa de un prejuicio desfavorable, Juan de Zebedeo no ha sido tomado literariamente en cuenta; pero hay que advertir que la cultura religiosa en Israel no tenía nada que ver con las distinciones sociales de nuestra cultura occidental. Sostenido por el fervor de los grupos que esperaban impacientes la venida del Mesías, un pescador de Galilea ¿no podía adquirir, a través de la lectura de la Biblia, una sutileza de pensamiento y de lenguaje que haría honor a más de un intelectual? Y ¿quién nos dice que antes de su vocación los hijos de Zebedeo no habían dejado alguna vez su barca y sus redes? Los sinópticos permanecen mudos a este propósito. Pero a través de Juan podemos llenar algunas de sus lagunas»<sup>304</sup>.

La objeción insalvable a la autoría del Boanerges —estoy siguiendo la exposición de Braun— se presenta cuando ya se habla del Evangelio griego tal como lo tenemos hoy. «Si tuviéramos que suponer que el Evangelio fue escrito de una tacada por un autor galileo de formación exclusivamente hebraica, el libro sería impensable»<sup>305</sup>. Pero el problema nunca se ha visto así. La antigüedad —ni la modernidad tampoco<sup>306</sup>— nunca consideró el arte de escribir un libro como algo sencillo y al alcance de todos. Era frecuente que transcurriese un espacio de tiempo no pequeño entre la concepción del escrito, su versión hablada y los primeros esbozos escritos sobre cera o, tal vez, recogidos taquigráficamente por secretarios que facilitaban la perduración del recuerdo de las palabras que vuelan. «Para comenzar —explica Braun—, entre el momento en que el kerigma de Juan comenzó a cristalizar en pequeñas unidades literarias y el actual texto que ya leemos cuidadosamente ordenado, parece necesario pensar en un dilatado espacio de tiempo. Desde el momento en que los discípulos expresaron el deseo de poseer por escrito algo más que sus fragmentos pequeños y numerosos, Juan tuvo que responder a sus deseos poniéndose personalmente a la obra. Entonces como hoy se echaba mano de copistas y colaboradores a los cuales se les daban las

304. *Ibidem*, 396.

305. *Ibidem*, 396.

306. A Juan Antonio Llorente le criticaba Mahul diciendo que nunca había conocido el arte de escribir un libro.

ideas y quienes luego se ponían a redactarlas hasta lograr la satisfacción del autor que las había dictado o que dirigía la edición completa del texto en griego»<sup>307</sup>.

Concluyendo, a Braun le parece incontrovertible la centralidad Joánica –de Juan el Apóstol– en la autoría del cuarto Evangelio. Pero el Apóstol ni lo hizo todo ni lo hizo solo. Necesitó encontrar –y lo encontró fácilmente, sin duda– más de un discípulo dispuesto a colaborar con una empresa de tamaño magnitud: la redacción del evangelio en griego. Hablar al mundo griego en su idioma y comunicar en su idiosincrasia mediante el arte de escribir un libro era todo un reto que el Apóstol Juan –pese a ser un Boanerges– pudo considerar excesivo para sus exclusivos arrestos. En estos azares y metido en la ancianidad se hallaba el Apóstol cuando le llegó la hora y murió dejando en manos de un discípulo colaborador la confección del Evangelio, la responsabilidad de su redacción final y de su publicación. «Nuestro escriba puso en él –en el evangelio– la última mano, dejando presencia en el texto de algunas asperezas *testificales*»<sup>308</sup>.

Tal es la hipótesis que el padre Francois Marie Braun exponía a punto de comenzar los años sesenta del pasado siglo. La hipótesis de un error inicial que hubiera llevado al obispo efesino Polícrates a confundir a Juan el Presbítero con Juan el Apóstol se había ya abierto camino. Se hacía fuerte la corriente en pro de un autor del cuarto Evangelio testigo presencial de la vida de Jesús y no precisamente apóstol. A eso contestaba Braun valorando los descubrimientos arqueológicos<sup>309</sup> sobre la tumba

307. *Ibidem*.

308. *Ibidem*, 397.

309. «Dégager l'emplacement des deux édifices, relever leur tracé, étudier le détail de leurs ruines et en tirer les indications voulues pour en donner une représentation exacte: tels étaient les objectifs des travaux. Commencés avant la guerre de 1914, et repris en 1926, ils se poursuivirent jusqu'à la veille de l' Anschluss, sous la direction de J. Keil. Le Dr. H. Hörmann y assumait la part la plus active. C'est à lui que revint la rédaction principale du mémoire. Avec l'exactitude du technicien, il y expose les résultats des fouilles, et nous présente de façon aussi précise qu'élégante les plans et les reconstructions des monuments qui se succédèrent au même endroit: la magnifique basilique de Justinien, l'église primitive bâtie au IV<sup>e</sup> siècle, le mausolée d'époque constantinienne plus ancienne encore». *Ibidem*, 367 – La duda o el escrúpulo historiográfico persiste sin embargo pese a las excavaciones, ya que no se decide con argumento apodíctico de quién es el *tropaion*: de Juan el Apóstol, de Juan el Teólogo o de Juan el Presbítero. El Teólogo era el Apóstol? *Ibidem* 365-374. «Dans tous les cas, il n'est pas exagéré de dire que, parallèlement aux fouilles vaticanes, qui ont abouties à la découverte du trophée de Caius, l'enquête archéologique poursuivie sur la colline d'Ajasoluk a confirmé le témoignage de Polycrate sur un point capital. Elle a prouvé

de Juan en Ajasoluk (Éfeso): «No se puede rechazar “a priori” la idea de un error inicial que, tras haber transformado una tumba cualquiera en la tumba de un héroe glorioso, hubiera despistado al obispo del lugar. El “quid pro quo” creado en Hierápolis por la tumba del diácono Felipe y el nombre de Juan el presbítero han ido juntos muchas veces. Ahora bien, el diácono Felipe era un predicador famoso, incluso un “evangelista” (Hech 21, 8); había residido en Frigia. Bajo ningún concepto se le puede comparar con Juan el Presbítero: puesto que la notoriedad de éste último es sólo de segundo orden e incluso se ignora dónde vivió, no existe verdaderamente razón alguna para que los efesios le hiciesen el honor de una tumba célebre»<sup>310</sup>.

No se nos puede pasar la opción de Braun al pensar que la primera redacción de los relatos del cuarto Evangelio tienen un origen literario semítico, concretamente arameo. Algo semejante piensa Tresmontant, que en la esfera del hebraísmo es autoridad. El propio Tresmontant piensa incluso en relatos de gran antigüedad escritos en hebreo: escritos en hebreo, que era la lengua sacra prestigiada desde siglos para transmitir los más santos conceptos y las más inviolables prescripciones de la religión de Israel. Se predicó en arameo; pero se escribió en hebreo y muy pronto, cuando aún era peligroso declarar el propio nombre bajo la espada de muerte o la amenaza de apedreamiento contra la considerada nueva secta. En todo caso, escrito en Jerusalén. Luego fue traducido al griego<sup>311</sup>. Coincide en esto bastante con R.T. Fortna en su «Excursus» bajo el epígrafe *An Early Christian-Jewish Gospel*, publicado cuatro años más tarde que l' *Évangile* de Tresmontant: «Usamos –dice– esta frase de dos palabras en el más estricto sentido para describir el evangelio de San Juan. Porque este documento es Cristiano en el sentido más literal: defiende, en efecto, la fe en Jesús como *Christos* y como *Messiah*. Es tan sencillamente Cristiano como se pueda imaginar, o sea, es exclusivamente Mesianico y su punto de vista es pura y simplemente Cristológico. Es judío simplemente, porque la idea del Mesías es comprensible sólo desde y sólo dentro del Judaísmo. Lejos de los caminos que la ideología/sociología cristiana se vería más tarde obligada a seguir, no hay en él ningún interés en hacerse entender por los gentiles, ni hay en él evidencia alguna de la necesidad de reinterpretar o de dar de lado a la Torah:

que la tombe dont il se réclame, dans sa lettre au Pape Victor, ne cessa d'être vénérée par les autorités religieuses du pays». *Ibidem*, 374.

310. *Ibidem*, 391-392.

311. C. TRESMONTANT, «Note terminale» à l' *Évangile de Jean*, 551-560.

la incorporación de conceptos paganos o helenísticos todavía no están en el horizonte de su interés. Estamos por tanto ante un documento del primitivo y puro Judaísmo Cristiano»<sup>312</sup>. Y en cuanto al sustrato semítico dice Fortna: «Que él fuera escrito en griego (no hay evidencia de que haya sido traducido de un primitivo texto semítico) no empece para que sea profundamente judío»<sup>313</sup>. Y en cuanto a su composición tempranísima: «Podemos imaginar una fecha de composición en los años cuarenta o posiblemente cincuenta de la primera centuria –*roughly contemporary with Q*– y por tanto es el primer evangelio conocido para nosotros»<sup>314</sup>.

No parece que sea posible responder con certeza a la pregunta ¿quién es el Discípulo amado? Él se escondió tras ese lema y logró su propósito. Sólo Jesús es la Verdad, y ésa resplandece en el cuarto Evangelio. En la esfera de las conjeturas unas son probables y otras muy probables. La confianza en la tradición que ha perdurado por muchos siglos es un voto a favor de la sensatez humana. Es muy cierto que quienes estuvieron próximos a los hechos gozaron de condiciones mucho mejores que nosotros para advertirlos con precisión. Hago más las palabras de R.E. Brown: «no creemos que sea anticientífico afirmar que Juan, hijo de Zebedeo fue probablemente la fuente de la tradición histórica que subyace al cuarto Evangelio»<sup>315</sup>.

Personalmente, opino que el Apóstol llegó a Éfeso tras la muerte de la Madre de Jesús. El prestigio de los cimientos echados por Pablo y la presencia de muchos sacerdotes emigrantes desde Judea a las costas del Egeo, en la ciudad de Artemis o en sus amplios aledaños tan propicios a las corrientes comerciales y culturales pudieron atraerle. Es muy probable que trajese en su bagaje aquel primer evangelio ya compuesto en Palestina. Su predicación cálida y pegada al misterio le atrajo un fuerte discipulado extraordinariamente perceptivo de personalidades sacerdotales y de antiguos deudores de la primera predicación del Bautista. La elaboración sobre el primitivo escrito fue sencilla y, en los relatos de milagros así como en la viveza de los diálogos, hay que ver la mano de Juan: borda sobre el paño de la *Grundschrift* –más o menos parecida a la propuesta por Fortna– sus propios retoques y ampliaciones que conforman su *Redaktion*. Para los discursos ayudaron más los discípulos

312. R.T. FORTNA, *The Fourth Gospel and its Predecessor*. From Narrative Source to present Gospel, T.&T. Clark, Edinburgh 1988, 214-216.

313. *Ibidem*, 216.

314. *Ibidem*.

315. R.E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, 1, 130.

—que formaban una piña fidelísima, eso es evidente, junto al Discípulo amado<sup>316</sup>—. Estoy con Brown cuando concluye que «no sería exacto decir que la influencia de Juan se limitó a aportar la tradición histórica... Después de todo, el Evangelio parece dar a entender, al menos en el capítulo 21, que el Discípulo amado vivía, ejerciendo una influencia permanente a lo largo de todo el período en que se escribió el Evangelio, de forma que podía afirmarse (21, 24): Él es quien escribió estos hechos (es decir: hizo que se escribieran...). Por otra parte esto no quiere decir que el discípulo-evangelista haya de quedar reducido a la función de secretario de Juan, sino más bien que la efectiva aportación del discípulo en la formación de este evangelio reflejaba con toda fidelidad la visión de su maestro»<sup>317</sup>.

En todo caso, mucho menos controvertida ha sido la tesis que atribuye la autoría del cuarto Evangelio al Discípulo amado, sea cual fuere su identidad<sup>318</sup>. Y generalmente se admite también el carácter propio del cuarto Evangelio, característico de un testigo presencial y en muchas de sus páginas y por muchos de sus rasgos, reconocible como autobiográfico. La personalidad del Discípulo amado es, además, un ejemplo claro de esa *corporate personality*, que es tanto la persona física y singular como la persona simbólica —*persona mystica*— del perfecto discípulo de Cristo, imagen de la Iglesia filial, intuitiva y discente: que durará hasta que el Señor vuelva. Porque hasta el fin de los tiempos habrá hombres enamorados de su Redentor que reposarán la

316. «...viene el hecho de que hay diferentes obras joánicas (evangelio, cartas, Apocalipsis) pertenecientes a un mismo ambiente teológico, pero que revelan diferencias de estilo y de evolución. Barret, 113, ha sugerido que los distintos discípulos congregados en torno a Juan fueron los responsables de las tres obras (aunque en el caso de las cartas habría que seguir subdividiendo). Piensa este autor que el Apocalipsis es la obra más directamente joánica, y con ello estamos plenamente de acuerdo. Ciertamente el mismo griego del Apocalipsis podría deberse a Juan, pues es más rudo y semitizante que el estilo más pulido de las cartas y el evangelio. Si se prefiere suponer distintos autores para el evangelio y las cartas, su proximidad parecería indicar que pertenecían a la misma escuela de pensamiento, con lo que se vuelve muy plausible la sugerencia de que se trataba de varios discípulos de Juan. (...) Además, por supuesto, vemos la mano de otro discípulo de Juan, alguien que probablemente estaba muy estrechamente relacionado con el evangelista, en la redacción final del evangelio». R.E. BROWN, 130.

317. R.E. BROWN, *l.c.*

318. No obstante B. Lindars escribe: «Many scholars today dismiss Jo 21, 24 as a false deduction. Manifestly the purpose of the note is to legitimate the Gospel, and this ties up with its late diffusion and difficulty in gaining acceptance in orthodox Christian circles». B. LINDARS, *John*, en Alan CULPEPPER & OTHERS, *The Johannine Literature*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, 42.

cabeza en su pecho y recibirán a María por madre<sup>319</sup>. Y así, la *marianidad* de los hijos de la Iglesia es efecto de su identificación con Cristo. Ha dicho Orígenes: «Y para ser otro Juan, es necesario llegar a ser un discípulo tal que –exactamente como Juan– oiga a Jesús que le señala como siendo Jesús mismo. Porque, según aquellos que tienen sana opinión, nadie es hijo de María, sino sólo Jesús; y así, cuando Jesús dice a su Madre: *He ahí a tu hijo* –y no, “Ese hombre es también tu hijo”– es como si Él dijese: *He ahí a Jesús a quien tu has dado a luz*. En efecto, cualquiera que ha llegado a la perfección, “ya no vive él, sino que es Cristo quien vive en él” y, puesto que Cristo vive en él, le es dicho a María: *He ahí a tu hijo*, a Cristo»<sup>320</sup>.

### 5. *María, declarada G<sup>o</sup>birra por el Rey Mesías*

El cuarto Evangelio no llama a María por su nombre propio; la designa siempre como *la Madre de Jesús*. Estamos ante una opción del Evangelista; no ante un hecho casual. Entre otras consideraciones que explicarían esta opción, la primera entre todas –la razón más técnica y, a la vez, la expresión más propia de la idiosincrasia del *homo biblicus*–, es la contemplación de la Madre de Jesús en su *corporate personality*, como «Mulier figura synagogae» o como «Nueva Eva» y –mejor incluso– como *Dei Sponsa*, según la describía en el siglo XII el Venerable Gerhoh von Reichersberg: Esposa de Dios Padre fue la Sinagoga y cada una de las almas fieles del Antiguo Testamento. Y Esposa de Cristo es la Iglesia y todas las almas fieles de la Iglesia. Pero entre todas y sobre todas, María: «...tamquam consummatio Synagogae, utpote filia electissima patriarcharum; et post Filium suum, Ecclesiae Sanctae nova inchoatio, utpote mater apostolorum, quorum uni dictum est: *Ecce Mater tua* (Jo 19, 25)»<sup>321</sup>.

Ya en su singularidad personal María es *typus Ecclesiae*, la cual también es *virgen y madre de Jesús*. Para Bultmann, «la Madre de Jesús per-

319. Cfr. R. F. COLLINS, *From John to the Beloved Disciple. An Essay of Johannine Characters*, «Interpretation. A Journal of Bible & Theology» 49 (1995) 359-369. – Cfr. Et. D. R. BECK, *The Discipleship Paradigm: Readers and Anonymous Characters in the Fourth Gospel*, Leiden 1997.

320. Cfr. ORIGÈNE, *Commentaire sur Saint Jean*, t.I (Livres I-IV), c. IV, par. 23, «Sources Chrétiennes» 120, c., 71-73.

321. GERHOH VON REICHERSBERG, *De gloria et honore Filii Hominis*, 10, 1 en P.L., t. 194: Saeculum XII. Ven. GERHOHI, PREPOSITI REICHERSPERTGENSIS *Opera Omnia ... accurante J.P. Migne*, Tomus Alter, Lutetiae Parisiorum 1855, col.1105-B.



severante junto a la cruz, representa al cristianismo judaico, que supera el escándalo de la crucifixión. El Discípulo amado representa al cristianismo gentil, urgido para que honre al cristianismo judaico como a madre de la que procede, parejamente a como se urge al cristianismo judaico para que se sienta en casa dentro del cristianismo gentil»<sup>322</sup>. Algo hay de verdad en la interpretación bultmanniana; pero hay también bastante de proyección subjetiva. De la Potterie dice con más precisión: «Cuando decimos que María es, en primer lugar, «figura Synagogae», personificación de la Sinagoga, del Pueblo mesiánico de Dios, hablamos con exactitud. Pero es necesario añadir inmediatamente que, para un autor de la primera generación cristiana —que es además un apóstol de Jesús—, el pueblo escatológico de Dios es ante todo la Iglesia, la comunidad cristiana a la cual él pertenece, la comunidad nueva que se ha formado en torno a Cristo resucitado. — María constituye precisamente la transición, la charnela entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. En esta persona única converge todo el antiguo Israel, pero en ella surge también —tipológicamente— el nuevo Israel: la Iglesia»<sup>323</sup>.

En puridad, sólo hay una Iglesia. Cuando han pasado ya más de cuarenta años desde que concluyera el Vaticano II —que presentó a María como «Ecclesiae typus»<sup>324</sup> y también «Madre de la Iglesia, es decir de todo el pueblo cristiano, tanto fieles como Pastores»<sup>325</sup>— el lector cristiano, que se adentra en la meditación de *Apocalipsis* 12, está capacitado para entender la íntima bisemia —María/Iglesia— contenida en el «signo grandioso» aparecido en el firmamento: la *Mujer... dio a luz un hijo varón, el que va a regir a todas las naciones con cetro de hierro* y que *fue arrebatado hasta Dios y hasta su trono*. Ese «signum magnum», a la luz del conjunto de la revelación, no puede ser interpretado, sin contradecir a la lógica, prescindiendo del sustrato mariano; aunque Israel y la Iglesia hayan de ser reconocidos también en sucesivos planos. De hecho —continúa *Apocalipsis* 12—, la Mujer voló al desierto con alas de águila que se le dieron y se inició el drama —que transcurrirá a través de los tiempos— del dragón que, enfurecido contra la Mujer, *hace la guerra contra el*

322. Citado por R. E. BROWN ET ALII, *María en el Nuevo Testamento*, 207.

323. IGNACE DE LA POTTERIE, *La passion de Jésus selon l'Évangile de Jean*, Cerf, Paris 1986, 159.

324. «Deipara est Ecclesiae typus, ut iam docebat S. Ambrosius...» H. DENZINGER/P. HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum*, Herder, Barcelona 1999, 4177, nº. 63.

325. PABLO VI, *Discurso* en la sesión de clausura de la tercera etapa conciliar, 21 de noviembre de 1964. Cfr. *Concilio Ecuménico Vaticano II, Constituciones. Decretos. Declaraciones*, BAC, Madrid 1993, 1148.

*resto de su descendencia, contra aquellos que guardan los mandamientos de Dios y mantienen el testimonio de Jesús: es decir, contra la Iglesia.*

*Maria, quatenus Ecclesia.* María es la Iglesia: la Madre de Jesús. La Iglesia es Madre de Jesús en cuanto *alma alvus*. Ahora bien, la Iglesia es *alma alvus* en María<sup>326</sup>. Y así, la Iglesia es Madre de Jesús por María, que es *pars potior Ecclesiae*. Al pie de la Cruz está la Iglesia: está María, la Madre de Jesús. La Iglesia, hija de María, se personifica en el Discípulo amado. Aquí volvemos a la *corporate personality*. «Complejidad del tema –comentan Gelin y Monloubou a propósito del *Siervo*, en el celeberrimo poema del libro de Isaías–, polivalencia de los vocablos: hoy en día sabemos mejor que esta ambigüedad, que fácilmente se tacharía de incoherencia, se explica por la fluidez del pensamiento bíblico que quiere explicar la teoría de la *corporate personality*: el vaivén constante del grupo a una fracción del mismo o a un individuo único deriva de la estrecha asociación que descubre el hombre bíblico entre el destino de la comunidad y el de sus miembros representativos: antepasado, rey, profeta también. Justificada, no por ello queda suprimida la ambigüedad»<sup>327</sup>.

Hemos aludido en páginas anteriores a la *consummatio* de la *misión* recibida por Jesús como mandato del Padre. Esa *consummatio* se articula

326. «Alvus, venter feminae, ab alendo dicta». – «Alvus tumescit Virginis» (*Hymn. Ambr.* I, 4, 9). Thesaurus Linguae Latinae, editus auctoritate et consilio Academiarum quinque Germanicarum, Berolensis, Gottingensis, Lipsiensis, Monacensis, Vindobonensis, Vol. i, Teubner, Leipzig 1900, col. 1800 y 1803.

327. A. GELIN, L. MONLOUBOU, en H. CAZELLES (dir.), *Introducción a la Biblia*, II, 475. – «Al pie de la cruz –escribe R.E. Brown– se sitúan juntas las dos grandes figuras simbólicas del cuarto Evangelio cuyos nombres personales nunca menciona el evangelista: la madre de Jesús y el discípulo al que Jesús amaba. Ambos eran personajes históricos, pero no son mencionados por Juan desde el momento en que su importancia primaria (no única) está en su simbolismo del discipulado, más que en sus trayectorias históricas.» R.E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, Sígueme, Salamanca 1987, 191. – Y dice en nota a pie de página: «...Debe advertirse asimismo que María no se convierte simplemente en una discípula entre tantos otros discípulos: ella tiene preferencia como la madre del discípulo amado ideal...». *Ibidem*, nota 25. – «Ya señalé anteriormente –advierte también en la página conclusiva– que el seguimiento es la categoría joánica primaria y que Juan incluyó a las mujeres como discípulos de primera clase, diciéndonos que Jesús amaba a Marta y a María y que María Magdalena era una de «sus propias» ovejas a la que él llamó por su nombre. La visión de Juan de la madre de Jesús es un paso adelante en esta dirección. Si el discípulo amado era el ideal del seguimiento, íntimamente comprometida con ese discípulo, en un plano igual como parte de la verdadera familia de Jesús, estaba una mujer. Una mujer y un hombre estaban al pie de la cruz como modelos de los propios de Jesús, su verdadera familia de discípulos». *Ibidem*, 192.

en tres de sus palabras –como ha sido tradición llamarlas–: 1) *Mulier, ecce filius tuus. – Ecce Mater tua.* 2) *Sitio.* 3) *Consummatum est.* Jesús agonizante, con las palabras dirigidas en este momento a su Madre y al Discípulo amado, revela algo primicial (*primum in intentione*), previsto, reservado hasta esta hora y necesario para completar su misión. A nadie se le oculta la densidad existencial de los últimos instantes de la vida consciente: en ellos se concentra toda la agudeza para penetrar cuanto de definitivo tiene la existencia, el reconocimiento de la verdad a la que se ha servido, la última mirada hacia el futuro –futuro también de los seres amados–. Se ha hecho notar desde muy antiguo cómo el cuarto Evangelio contempla a Jesús caminar hacia la muerte con soberano señorío. *El oblatatus est quia Ipse voluit* –así traduce San Jerónimo el versículo del poema del Siervo (*Isaias 53, 7a*)<sup>328</sup>– es como un *kerigma* que

328. *Isaias 53, 7a*, según la versión de la Vulgata de San Jerónimo. Cfr. *Liber Isaiae ex interpretatione sancti Hieronimi cum prologo eiusdem et variis capitulorum seriebus, in Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem, iussu PAULI PP. VI, cura et studio Monachorum Abbatiae Pontificiae Sancti Hieronimi in Urbe ordinis Sancti Benedicti edita, XIII, Typis Polyglottis Vaticanis MCCCCLXXIX, 197.*

La versión de los LXX dice así: *kai autos dia to kekakôsthai ouk anoigei to stoma*, Cfr. SEPTUAGINTA, id est *Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* edidit Alfred Rahlfs, vol II, Württembergische Bibelanstalt Stuttgart 1962, *Isaias 53,7a*, p. 639. –La versión latina de los LXX bajo la autoridad de Sixto V traduce así: *et ipse propter afflictionem non aperit os suum.* Cfr. *Vetus Testamentum graecum iuxta SEPTUAGINTA interpretes, ex auctoritate Sixti Quinti Pontificis Maximi editum iuxta exemplar originale vaticanum, nunc denuo recognitum, accuratissime expressum, ad normam Vulgatae versiculis distinctum, cum latina translatione, animadversionibus et complementis ex aliis manuscriptis cura et studio J.N. Jager, ecclesiae Nanciensis canonici honorarii, t. II, Didot, Parisiis 1855, Esaias 53,7a.* – El responsorio del primer nocturno del Sábado Santo del *Breviarium Romanum* de Pío V: «Sicut ovis ad occisionem ductus est, et *dum male tractaretur non aperuit os suum.* traditus est ad mortem...», parecería versión de los LXX, pero en realidad no parece ser –según creo–, sino un texto que funde la 1Pe 2, 23 con Is 53,7a. – La Biblia romanceada del siglo XIV –texto bellissimo, sin duda– traduce así, no de los LXX sino del texto original hebreo: *Fue apretado e non respondia nin abria la su boca.* José LLAMAS OSA, *Biblias Medievales Romanceadas. Biblia medieval romanceada judío-cristiana.* Versión del Antiguo Testamento en el siglo XIV, sobre los textos hebreo y latino, vol. II: Paralipómenos-Macabeos, CSIC, Instituto «Francisco Suárez», Madrid 1955, *Isaias*, cap. LIII, p. 536. – Para una visión crítica comparada de las diversas versiones de la vetus latina, en concreto del versículo de *Isaias 53 7a*, cfr. Roger GRAYSON (ed.), *Esaias. Introductio: codices manu scripti capita 40-66. Conclusio: Historia textus, additamenta, registrum.* Cfr. *Vetus latina*, 12: *Esaias*, Verlag Herder Freiburg, 1993-1997, 1303-1311. – La *Nova Vulgata* Bibliorum Sacrorum Editio, Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II ratione habita, iussu Pauli PP. VI recognita, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata, Lib. Editrice Vaticana 1979, traduce *Isaias 53, 7a* con estos términos: *Afflictus est et ipse subiecit se et non aperuit os suum.* – La traducción, pues, de San Jerónimo –*oblatatus est quia Ipse voluit*– implica una traducción libre «ad sensum» y una glosa «secundum Ioannem». El propio Doctor lo razona: «*Dominus autem posuit in eo iniquitates omnium nostrum*

se pregona «in extenso» en el «libro de la pasión» del evangelio de Juan: en él se declara con superlativa nitidez la generosa iniciativa del Logos hecho carne, gobernando su propia entrega hasta el «telos», cumbre de su Amor: *eis telos êgapêsen autous* (Jo 13, 1). Ya avanzado el «libro de los signos», Juan nos ha hecho oír de los labios del Buen Pastor (cfr. Jo 10, 15) una confidencia que es clave inequívoca para interpretar su sufrimiento: *Por esto me ama el Padre, porque doy mi vida para tomarla de nuevo. Nadie me la quita, sino que yo la doy libremente. Tengo poder para darla y tengo potestad para recuperarla. Éste es el mandato que he recibido de mi Padre* (Jo 10, 17-18). El sacerdocio garantiza el poder y la validez del sacrificio; pero el sacrificio expresa el amor. Jesús tiene el poder soberano, *porque así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así dio también al Hijo tener la vida en sí mismo y le dio el poder de juzgar porque es el Hijo del Hombre* (Jo 5, 26-27). Pero el sacrificio es para el Amor: el Amor es más grande que el sacrificio. Y el sacrificio está unido al Amor: Amor al Padre y a los hermanos. Al Padre, mediante la obediencia intrínseca a la esencia del sacrificio; a los hermanos porque *nadie tiene amor más grande que éste: entregar la vida por los amigos* (Jo 15, 13).

Michel de Goedt ha advertido sabiamente el empleo del «*eidôs*» *crisológico* en el «Libro de la Pasión», dentro del evangelio de Juan. El versículo Jo 13, 1 «constituye –según De Goedt– un breve prólogo a los ocho capítulos –del 13 al 20– de Juan; la proposición participial de «*eidôs*» refuerza la afirmación de que es con la soberana libertad propia del Hijo como Jesús retorna al Padre: en la plenitud del Amor por aquellos a quienes el Padre le ha dado; Amor del que ha dado testimonio. Así es como Cristo ha entrado en su hora, así es como ha vivido el *telos* de su misión»<sup>329</sup>.

*sive tradidit eum pro peccatis nostris, ut quod propter imbecillitatem virium ferre non poteramus, pro nobis ille portaret, qui oblatas est quia ipse voluit.. Non enim necessitate crucem, sed voluntate sustinuit, dicens in evangelio: Calicem quem dedit mihi Pater, non bibam illum?* Et ad Petrum qui scandalizabatur ad crucis mysterium et humano pavore trepidabat: *Vade retro me, satanas, scandalum es mihi, quia non sapis ea quae Dei sunt, sed quae hominum.* Alioquin si non propria voluntate esset oblatas, qui indicare et praedicere poterat proditorem, et apostolis loquebatur: *Omnes vos in hac nocte in me scandalum sustinebitis, poterat eos qui ad se missi fuerant declinare, quibus occurrit intrepidus, et ultro se obtulit dicens: Quem quaeritis?* Qui statim ceciderunt retrorsum; vocem enim praesentis Dei ferre non poterant». *Commentaires de JÉRÔME sur le prophète Isaïe*, Livres XII-XV, Introduction par Roger Gryson. Texte établi par R. Gryson et C. Gabriel avec la collaboration de H. Bourgois et V. Leclercq, en *Vetus Latina*, 35, Verlag Herder Freiburg 1998, Liber XIV, n° 23 ad finem, p. 1520.

329. Michel DE GOEDT, *Un schème de révélation dans le quatrième Evangile*, en «New Testament Studies» VIII 1961-1962, 148.

El «eidôs» de Jo 13, 3 es también una visión que penetra todo el misterio de su misión —el *para esto he venido*—, la plena consciencia de su Persona; pero esta «conciencia-de-Sí» se pone en relación —según la óptica del Evangelista— con el lavatorio de los pies de los apóstoles y campea sobre todos los acontecimientos de la Cena.

El tercer «eidôs» cristológico aparece en el comienzo mismo del relato de la Pasión, Jo 18, 4: *Jesús conociendo todo lo que iba a ocurrirle...* Inmediatamente se enfrenta con la turba que llega. La joánica evocación del prendimiento es única: se percibe que cuanto sigue debe leerse con atención a la majestad del Rey Mesías y sin olvido de que es el *Logos hecho carne*: gloria de su Sabiduría y carne pasible. En la contemplación joánica la crucifixión es una *elevatio*: esencialmente unida a la glorificación. Observa De Goedt que a partir de este tercer «eidôs» cristológico y hasta el cuarto en Jo 19, 24a, es como si Jesús, entregado a la turba, perdiese la iniciativa y quedase a merced de las fuerzas que le llevan y manejan hasta clavarlo en la cruz. Sólo en Jo 19, 26 Jesús toma de nuevo la iniciativa de la palabra y «el último eidôs, Jo 19, 28, impide ver en la muerte de Jesús una especie de adversidad final»<sup>330</sup>: nunca se podrá decir que le sobrevino la muerte. Sencillamente declaró *Consummatum est* y entregó el espíritu, *paredoken to pneuma*.

Así pues, tomada de nuevo la iniciativa de la palabra, y viendo —*idôn*— con su mirada de Sabiduría a su Madre al pie de la Cruz y al Discípulo amado que estaba allí, Jesús dijo: *Mujer, he ahí a tu hijo* [Gynai, ide, ho huios sou: mira: el hijo tuyo]. *Y luego dijo al discípulo: He ahí a tu Madre* [ide, hê mêtêr sou: mira: la Madre tuya]. *Y desde aquella hora el discípulo la recibió «eis ta idia»*.

En terminología de De Goedt este diálogo está configurado como un doble esquema de Revelación: Jesús ve en su propia Madre a la *Mujer, a quien se le da un Hijo* (Gen 4, 1). Convierte los ojos del Discípulo hacia la Mujer, descubriéndole que desde ahora es su Madre. La revelación es inmediatamente aceptada.

Puede decirse que esta interpretación exegética es comúnmente aceptada desde que una nueva exégesis, hace ya más de sesenta años, irrumpiese en el horizonte científico católico con dos obras extraordinariamente bien recibidas: la del padre Paul GAECHTER, *María en el Evangelio* (traducción del original alemán *Maria im Erdenleben*), Desclée de

330. *Ibidem*, 148-149.

Brouwer, Bilbao 1959<sup>331</sup> y la ya repetidamente citada de F.M. Braun, *La Mère des fidèles*. Los antiguos Padres –exceptuando a Orígenes, cuyo comentario a Jo 19, 25-27 ya conocemos– no vieron en este pasaje sino la providencia filial encaminada a garantizar a su Madre un cobijo y una seguridad hacia el futuro: se conmueven ante una evidencia elocuente del corazón humano del Logos. Tan sólo el abad Rupertus del monasterio de Deutz –comentador del Evangelio de Juan de gran crédito en el dorado siglo XII y sucesivamente en la Escolástica bajomedieval– amplía el horizonte elevando el punto de mira hacia una mayor coherencia con la visión joánica cuyo alcance teológico –sacerdotal, espiritual y litúrgico– exige siempre una identificación esforzada con el espíritu que alienta bajo sus líneas. «Puesto que, durante la pasión de su Hijo único, Ella dio a luz nuestra Salvación, la Bienaventurada Virgen es con todo rigor Madre de todos nosotros... Ya que lo que se dijo a este discípulo se pudo haber dicho a cualquier otro que hubiera estado allí: Ella es verdaderamente la Madre de todos; aunque la verdad es que existía una hermosa razón de conveniencia para que la Virgen fuese encomendada a un discípulo también virgen: tanto más cuando a este discípulo se le había dado una gracia tal que –en cuanto ha sido posible al hombre y muy por encima de cualquier otro mortal– llegó a ser capaz de describir en estilo evangélico a aquel mismo Verbo a quien aquella Madre había dado a luz hecho carne»<sup>332</sup>. El Renacimiento se acomoda nuevamente a la acostumbrada interpretación humanista que ya viene de los antiguos Padres: Jesús doliente cumpliendo su último deber filial. El criticismo histórico de la Ilustración continúa bajo el signo de la «mos historica» que aborrece las interpretaciones pías añadidas gratuitamente al dato comprobado. Sólo la exégesis teológico-bíblica de Gaechter<sup>333</sup> y de

331. El padre Gaechter había ya publicado artículos desde su: *The Chronology from Mary's Betrothal to the Birth of Christ*, «Theological Studies» 2 (New York, ahora Woodstock-Baltimore) 1941; al que siguieron varios otros trabajos hasta la aparición primera de su libro en lengua alemana que asumía lo anteriormente publicado, con importantes retoques. Cfr. P. GAECHTER, 9-10.

332. RUPERTI ABBATIS TUITIENSIS *In Evangelium S. Joannis commentariorum* Liber XIII, nº 334, en P.L. 169: Saeculum XII. RUPERTI ABBATIS MONASTERII S. HERIBERTI TUITIENSIS, viri longe doctissimi summiq[ue] inter veteres theologi *Opera Omnia* juxta editionem venetam anni 1748 praevia diligentissima emendatione ad prelum revocata, variisque monumentis aucta, t. III, J.P. Migne, Paris 1894, col. 790 b.

333. La tesis de Gaechter, se puede ver en las breves palabras que cierran su libro, y es ésta: «A través de todo esto se justifica completamente la conclusión de que Juan, con el correr de los años, relacionó Gen 3, 15 con la escena de la Cruz, y que en el título Mujer dado a María descubrió a la profetizada Mujer de la primera buena nueva; y así, en recíproca comparación, con la ayuda de las poderosas experiencias religiosas de que

Braun lograron cambiar el rumbo de la interpretación mariológica merced a un discurso decidido y serio seguido luego por otros autores sobre todo católicos, aunque también protestantes – como Hoskyns o Max Thurian–, hasta hacerse *via communis et certa* en primer lugar y posteriormente enseñanza de la Constitución Dogmática *Lumen gentium* en su grandioso capítulo octavo<sup>334</sup>.

La Cruz es, por lo tanto, la apódosis de dos solemnísimas prótasis formuladas en la historia: a) el Protoevangelio; y b) Caná. Lo anunciado en el Protoevangelio –ya lo hemos visto– ha ido comprendiéndose con mayor profundidad al ritmo de la tradición del pueblo de Israel. Desde la versión de los Setenta cabe asegurar que el Pueblo –la porción, al menos, de los hombres y mujeres piadosos, los *anawim* como el anciano Simeón y Ana hija de Fanuel, pongo por caso– espera la misteriosa victoria escatológica del Mesías y de su Madre. En el Gólgota se culmina también la revelación incoada en Caná de Galilea: la hora que no había llegado en Caná se ha cumplido con el *consummatum est*. Es gozoso comprobar cómo lo reconoce Michel de Goedt en el artículo ya citado: «Cristo –escribe– proclama que su Madre es la madre del discípulo que el amaba. Esta maternidad objeto de un doble oráculo de presentación, no puede ser entendida sino como objeto de una maternidad misteriosa, espiritual. No podemos acometer aquí la determinación del sujeto de esta maternidad: María, la Iglesia o las dos a la vez. Pero creemos poder afirmar que cualquier otra línea de presentación debe ser excluida»<sup>335</sup>.

había sido testigo, adquirió el conocimiento de la gran maternidad espiritual de María, la segunda Eva». P. GAECHTER, 364.

334. En ese pasaje del Concilio –como hicieron notar los Padres Conciliares–, por primera vez en la historia un Concilio Ecuménico declara a María Prototipo y Madre de la Iglesia, tanto de los pastores como de los fieles. El capítulo 8 de *Lumen gentium* lo enseña. Pablo VI proclamó el título de Madre de la Iglesia debido a María y, desde entonces, recibido oficialmente en la oración pública y en el culto universal de la Iglesia. –Aun cuando en el presente trabajo nos ocupamos sobre todo de los estudios históricos e histórico exegéticos –buscando el escueto sentido brotado de los textos sagrados, sin embargo «todos los católicos están acordes en admitir que la tradición puede determinar el sentido exacto de una frase escriturística. En cuyo caso no es lícito desentenderse de esa interpretación tradicional» (cfr. M. VILLANUEVA, *Prólogo* a la traducción española de P. GAECHTER, c., 6). No es lo mismo cuando del examen de los textos sagrados y del estudio más perfecto de los libros y de la tradición misma, emerge una comprensión nueva y mejor, que sin negar lo recibido pone de relieve contenidos antes no advertidos.

335. M. DE GOEDT, 149-150. Y continúa en nota a pie de página: «Si on admet qu'il s'agit d'une maternité spirituelle de la mère de Jésus à l'égard des fidèles, le bref épilogue de Jean XIX 27b, loin de faire difficulté, ajoute un indispensable complément. De même que les deux disciples du Baptiste à qui l'Agneau vient d'être manifesté suivent leur nouveau Maître et demeurent auprès de lui ce jour-là,

Citar ya a François Marie Braun para leer uno de sus párrafos en pro de la Maternidad espiritual de la Madre de Jesús es rendir testimonio a un ilustre pionero: «El segundo hecho sobre el que Jesús atrae la atención es el de la unión realizada entre la Madre y el Hijo, a la hora del Sacrificio. Esta vez, María y Jesús parecen asociados en la victoria conseguida sobre el Príncipe de este mundo. Aunque Juan no le atribuye explícitamente el título de nueva Eva, él reconoce en ella la Mujer designada en el Protoevangelio (Gen 3, 15), como madre del Salvador y enemigo de la Serpiente. Esta interpretación se debe a un doble motivo: 1. Por la significación que Juan atribuye a la Crucifixión, de acuerdo con la declaración de Jesús referida en XII, 31: *ahora el príncipe de este mundo va a ser arrojado afuera*; 2. por la representación de la Mujer de Apocalipsis XII, madre del Hijo Varón, expuesta –al mismo tiempo que su Hijo– al odio de la serpiente. – Tenemos así un buen fundamento para la teoría de la *recapitulatio* de Eva en María, tan querida para los antiguos Padres. Por un título mucho más eminente que el de la primera mujer, María es aquella de quien debía surgir el Salvador: no sólo al cabo de muchas generaciones, sino como su propia madre. Si Justino e Ireneo sacan del relato de la Anunciación una razón para comparar a Eva y a María contraponiendo la obediencia de una a la desobediencia de la otra, ellos no parecen haber ido tan lejos como Juan en la inteligencia del misterio. Porque, para el Evangelista, María no solamente ha obedecido a las palabras del Ángel, aceptando convertirse en Madre de Jesús. Ella ha aceptado sobre todo su inmolación y así ha participado en la victoria sobre la antigua serpiente»<sup>336</sup>.

Si nos dilatásemos en demostrar el carácter de elevación y entronización que en el cuarto Evangelio tiene la pasión de Jesús, su cruci-

ainsi le disciple à qui le mystère de la maternité spirituelle de la mère de Jésus vient d'être manifesté reçoit celle-ci chez lui. Rien là que de conforme à la théologie de la venue du Verbe en la chair, venue qui a permis la familiarité des futurs témoins du Révélateur avec le Révélateur lui-même; en conformité avec cette théologie, la maternité spirituelle de la mère de Jésus a commencé de s'exercer à la faveur de l'hospitalité offerte par celui qui représentait les disciples du Christ. On insistera, toutefois: les disciples du Baptiste restent auprès du Christ; au contraire, c'est le disciple bien-aimé qui reçoit la Mère de Jésus. Mais, précisément cette inversion de situation est riche de symbolisme théologique: la maternité spirituelle de la mère de Jésus est toute entière au service de la foi des disciples du Christ; elle ne fonde pas une nouvelle appartenance de disciple à maîtresse –*sit venia verbo*– appartenance qui exigerait d'être symbolisée par le fait que le disciple «demeure auprès de la mère de Jésus». *Ibidem*, 149 nota 3.

336. François Marie BRAUN, *La Mère...*, 180-181.



fixión y su muerte sería redundar sobre un aspecto muy bien conocido. *Crucificaron con Él a otros dos, uno a cada lado y Jesús en medio. Escribió Pilatos un título y lo puso sobre la cruz; estaba escrito: Jesús Nazareno, Rey de los judíos. Muchos de los judíos leyeron este título, porque estaba cerca de la ciudad el sitio donde fue crucificado Jesús, y estaba escrito en hebreo, en latín y en griego.* La ironía alcanza aquí su cumbre: la Cruz es un cáliz de Amor. *Regnavit a Ligno Deus*<sup>337</sup>. Y bajo la Cruz la Madre fuerte recibía una nueva misión: la maternidad espiritual sobre los hombres como Mujer nueva. *G<sup>ē</sup>bīra* con/bajo el Rey Mesías para defender a sus hijos mientras el mundo exista. Grandísima misión la de ser *G<sup>ē</sup>bīra* de una familia humana nueva: porque «a él (al Hombre-Dios) no le bastó hacer del hombre un hombre simplemente; sino un hombre-dios...»<sup>338</sup>.

## V. EPÍLOGO

### *El Espíritu en el principio*

Hemos visto ya que el Discípulo amado, que recibe *eis ta idia* a la Madre de Jesús, es sacerdote. Juan de Zebedeo es apóstol y sacerdote. El aroma espiritual del sacerdocio está de manifiesto en todas las páginas del cuarto Evangelio<sup>339</sup> y en esa atmósfera es entregado el kerigma mariano de Juan que –juntamente con el de Pablo– íbamos buscando desde el primer momento y que era el proyecto de estas páginas.

El cuarto Evangelio abunda en resonancias del Génesis. Pero, además –siguiendo a Wojtyła– hemos visto que la Alianza primordial rota por el pecado reclamaba la *Alianza nueva y eterna* que el *Logos hecho*

337. Sobre la realeza de Jesús expresada en la crucifixión y prolongada en el enterramiento en un sepulcro nuevo situado en un huerto y con abundantes aromas, cfr., v.g., R. E. BROWN, *El Evangelio según San Juan*, II, 1377-1378. – Cfr. et. R. E. BROWN, *La muerte del Messia. Dal Getsemani al sepolcro. Un commentario ai Raconti della Passione nei quattro Vangeli*, Queriniana, Brescia 1999, 1421 ss. – Los dos vols. de la ed. original en lengua inglesa están publicados bajo el título *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A commentary of the Passion Narratives in the Four Gospels*, «The Anchor Bible Reference Library, Doubleday», New York/London/Toronto/Sydney/Auckland 1994. La exhuberancia de erudición convierte esta obra en un centón, extraordinario para la consulta, pero notablemente indigesto.

338. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, 296-297.

339. Cfr., v.g., Jean COLSON, *Ministre de Jésus-Christ ou le Sacerdoce de l'Évangile. Étude sur la condition sacerdotale des ministres chrétiens dans l'Église primitive*, Théologie historique 4, Beauchesne et ses Fils, Paris 1966, 88-110 y 197 ss.

*carne* iba a sellar con el derramamiento de su sangre. El Espíritu Santo entregado por Jesús al morir (paredoken to pneuma) «es un nuevo comienzo en referencia con el primer comienzo –en el origen del don que Dios hizo de Sí mismo para la salvación– que se identifica con el misterio mismo de la creación. He aquí que nosotros leemos en el comienzo del Libro del Génesis: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra... y el espíritu de Dios se cernía sobre las aguas*. Este concepto bíblico de creación trae consigo no solamente la llamada a la existencia del ser mismo del cosmos, sino también la presencia del Espíritu de Dios en la creación, es decir, el comienzo del don que Dios ha hecho de sí mismo a los seres que Él ha creado para su salvación. Esto es ante todo para el hombre, que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. (...) Parece pues que las palabras que Jesús ha pronunciado en el discurso de su adiós –en la Última Cena– deben también ser leídas en relación con este comienzo tan lejano, pero tan fundamental»<sup>340</sup>.

Un nuevo comienzo porque desde la caída original y a lo largo de toda la historia humana el pecado se ha interpuesto y el príncipe de este mundo ha señoreado impidiendo la presencia del Espíritu de Dios en la historia y en la creación sujeta desde entonces a la vanidad. Por eso el don del Espíritu Santo –la nueva presencia del Espíritu de Dios– «es el nuevo comienzo del don que Dios hace de Sí mismo al hombre».

### *Sobre la G<sup>e</sup>bîra de la casa de Zebedeo*

El Gólgota es la *apódosis* de Gén 3, 15 –y también, aunque sea menos notable, de Gén. 4, 1–. María es la *Mujer* «primordial»<sup>341</sup> junto al Mesías y bajo él; y, asimismo, la G<sup>e</sup>bîra por antonomasia, culminación

340. JUAN PABLO II, *Dominum et vivificantem*, n<sup>o</sup> 12-14.

341. *Primordial* digo, porque en la Cruz todo empieza de nuevo. Un nuevo comienzo como dice Juan Pablo II en la encíclica *Dominum et vivificantem*, n<sup>o</sup> 12. María es la nueva *Mujer primordial*: como es también la Madre de todos los vivientes, con la vida de la Gracia. Nueva Eva. – Es significativo, por ejemplo, el pasaje de R.E. Brown a propósito de *Mulier, ecce filius tuus*: «La madre de Jesús es la Nueva Eva que, a imitación de su prototipo la *Mujer* de Gen 2-4, puede decir, *Con ayuda del Señor he dado el ser a un hombre* (cfr. Gén 4, 1; y cita a A. FEUILLET, *Les adieux du Christ à sa Mère* (Jn 16, 21), en «Nouvelle Revue Théologique» 86, 469-489, específicamente 474-477). (...) Resumiendo diríamos que el cuadro joánico en que la madre de Jesús se convierte en madre del discípulo amado parece evocar los temas vetero-testamentarios de Sión dando a luz un pueblo nuevo en la edad mesiánica y de Eva con su descendencia.» R.E. BROWN, *El Evangelio de San Juan*, II, 1333.

de la Mujer de Israel y Prototipo de la Iglesia. La narración del Génesis traía su origen de tiempos ancestrales, abrahámicos, sin duda. Pero su redacción y su impostación en la tradición de Israel es propia del Yahvista en la época gloriosa de la dinastía Davido-salomónica. Entonces la tradición de la Mujer primordial se adensa con la institución de la G<sup>c</sup>bîra: la Reina Madre, la Gran Dama. Pero bien se entiende que semejantes tipos sociales y políticos que encarnan el heroísmo, la fuerza, la fe –incluso– del pueblo y la salvaguarda de las tradiciones han tenido que ser referencia de las mujeres –sobre todo de las pertenecientes a ambientes cultos o a las esferas sacerdotales– de Israel, aunque no tuvieran un papel político esencial. El elogio de la *mujer fuerte* (*Gynaike andreian* = mujer varonil, traducen los Setenta) del libro de los Proverbios (Prov 31, 10 usque ad finem), parece sugerirlo: una madre de familia, que encarna la *fuerza* expresada en la raíz lingüística del término *G<sup>c</sup>bîra*. *G<sup>c</sup>bîra* es, o algo muy próximo, desde el momento en que se nos presenta en continuación a la sabiduría de los consejos de Lemuel, rey de Massa.

El pasaje marcano de la madre de los de Zebedeo guarda coherencia con el largo y pletórico contexto de las *G<sup>c</sup>bîra* en la historia de Israel<sup>342</sup> e interesa no sólo porque ejemplifica la idea de una *gynê andreia*, sino también por lo que ilustra sobre Juan, el segundo de los Boanerges y autor –según ya se ha dicho– del cuarto Evangelio.

*Entonces se acercan a él Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo, diciéndole: Maestro, queremos que nos concedas lo que te vamos a pedir. – Él les dijo: ¿Qué queréis que os haga? – Y ellos contestaron: Concédenos sentarnos uno a tu derecha y otro a tu izquierda en tu gloria. – Y Jesús les dijo: No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber el cáliz que yo bebo, o recibir el bautismo con que yo soy bautizado? – Podemos, le dijeron ellos. – Jesús les dijo: Beberéis el cáliz que yo bebo y recibiréis el bautismo con que yo soy bautizado; pero sentarse a mi derecha o a mi izquierda no me corresponde concederlo, sino que es para quienes está dispuesto. – Al oír esto los diez comenzaron a indignarse contra Santiago y Juan. Entonces Jesús les llamó y les dijo: Sabéis que los que figuran como jefes de las naciones las oprimen, y los poderosos las avasallan. No tiene que ser así entre vosotros; al contrario: quien quiera llegar a ser grande entre vosotros, que sea vuestro servidor; y quien entre vosotros quiera ser el primero, que sea esclavo de todos: porque el Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida en redención de muchos. (Mc 10, 35-45).*

342. Cfr. Ernst JENNI/Claus WESTERMANN, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, I, Cristiandad, Madrid 1978, Firme, Seguro (raíz 'MN) p. 276; *Ser superior* (raíz GBR) 3 e y 4 a p. 572.

El episodio, conservado por la tradición marcana debe ser considerado en este momento por su significado sacerdotal que afecta a los dos hermanos hijos de Zebedeo –y, con ellos, a los demás apóstoles– y, también, por la evidente conexión con la inteligencia del Reino que es propia de Jesús y que Él reclama de Santiago y Juan y, con ellos, a todos los miembros del grupo de los doce. Significación sacerdotal y sacramental. Jesús se refiere con fuerza a su compromiso con el sacrificio de su propia vida y pone a los Boanerges y con ellos a todo el resto de los doce ante el testimonio de la entrega de la vida hasta derramar la sangre y les hace entender que ellos deberán ser abanderados de este misterio verdaderamente central. Se les recuerda a quienes desean participar en los poderes regios y sacerdotales de Cristo que su primer compromiso ha de ser el de asociarse a su Pasión. Con razón escribe J. Galot: «Aquellos que están destinados al sacerdocio se comprometen en su sacrificio, que es idéntico al de Jesús. – Ya no se trata de un sacrificio ritual, que no pasaría de ser algo exterior a aquel que lo ofrece: Jesús instituye el bautismo y la Eucaristía, siendo bautizado él mismo y bebiendo él mismo el cáliz en su pasión. Sus discípulos como sacerdotes, deben vivir ellos también el bautismo y beber el cáliz de la Pasión. Así es como serán aptos para bautizar y para hacer la Eucaristía»<sup>343</sup>. Las palabras que escuchan los doce, reunidos inmediatamente por Jesús, acerca de la humildad, el servicio y la entrega hasta dar la vida no es una mera exhortación parenética sino institucional y declara una consecuencia esencial y necesaria de la identificación con Cristo que la participación sacerdotal de que los apóstoles serán investidos va a exigir en todo caso.

Pero además, en el texto marcano los hijos de Zebedeo solicitan de Jesús sentarse junto a Él –el uno a la derecha, el otro a la izquierda– en su gloria. Pero al solicitar un puesto en la gloria –se les hace notar– se comprometen a participar en el martirio. *¿Podéis beber el cáliz que yo voy a beber?* Ellos responden: *Podemos*. El cáliz es un «locum amoris et gloriae» en la literatura bíblica; pero también puede ser un «locum irae et indignationis». Cáliz de cólera o cáliz de amor. El cáliz que Dios da a beber a su Hijo, puede ser de dolor, pero es esencia de Amor y conduce al Amor: Siempre debe ser recibido con agradecimiento y con Amor. *El cáliz que me da el Padre, ¿no lo he de beber?* (Jn 18, 11)<sup>344</sup>.

343. Jean GALOT, *Jesús Liberador*. Cristología II, CETE, Madrid 1982, 156-157. «Sería difícil no ver referencia alguna eucarística en las palabras de Jesús, *¿podéis beber el cáliz que yo voy a beber?* (Mc 10, 38; Mt. 20, 22) Ciertamente no es la Eucaristía la que ocupa el primer plano. La imagen del cáliz designa propiamente la Pasión.» *Ibidem*, 161.

344. Cfr. et. J. GALOT, 161.

El evangelio de Mateo ha sido llamado *evangelio del reino*. La petición de los hijos de Zebedeo, que en Marcos es para la *gloria*, en Mateo es para el *reino*. *Entonces se le acercó...* Diríase que el ambiente de los días más gloriosos de la dinastía davídica afloran en el imaginario que obra tras este relato mateano: la intervención de la madre de Santiago y Juan se alinea con el talante de las *g<sup>e</sup> b<sup>i</sup>ra* de Israel. Ninguna reprensión se advierte en la respuesta de Jesús. Es evidente que Jesús acepta ese talante. ¿Qué otra cosa podría hacer una madre —con hijos de relevancia tal como los Boanerges— cuando el reino ya está próximo? Jesús —eso sí— advierte la inseparabilidad de la Cruz y del Reino. Si nos detuviésemos a meditar sobre las resonancias joánicas que se producen a partir de este episodio —pero no simple episodio, porque palpita en él el corazón del evangelio— seríamos llevados hasta la Cruz y, a los pies de la Cruz, a contemplar a la Madre de Jesús recibiendo en sí la quintaesencia de la tradición de las *g<sup>e</sup> b<sup>i</sup>ra* de Israel: tradición bien conocida por Juan; pero interpretada ya, definitivamente, como dolor y transfixión en favor de los hombres: como participación principal en la Pasión de Cristo.

Bajo este firmamento en que la luz de la gloria ilumina el dolor —como sacerdocio— y la cruz —como trono de triunfo—, la entrega de Cristo sobre el promontorio del Gólgota debe entenderse como matrimonio —«*princeps analogatum*» de todos los esponsales y arquetipo perfecto del matrimonio «in Ecclesia»—. La continuidad entre los kerigmas de Pablo y de Juan se pone de manifiesto también aquí: «Aquella entrega de sí mismo al Padre —enseña Juan Pablo II—, mediante la obediencia hasta la muerte, es a la vez, según la Carta a los Efesios, “un darse a sí mismo por la Iglesia”. Yo diría que en esta expresión, el amor redentor se transforma en *amor sponsal*: Cristo, dándose a sí mismo por la Iglesia, con el mismo acto redentor se ha unido de una vez para siempre con ella, como el esposo con la esposa, como el marido con la mujer... De este modo el misterio de la redención del cuerpo entraña en sí, de algún modo, el misterio de *las bodas del Cordero* (Apoc 19, 7). Puesto que Cristo es cabeza del cuerpo, el entero don salvífico de la redención penetra la Iglesia como a cuerpo de aquella cabeza, y forma continuamente la más profunda y esencial sustancia de su vida. Es la forma al modo sponsal, dado que en el texto citado la analogía *cuerpo-cabeza* se traduce en la analogía *esposo-esposa*, o más bien en la de *marido-mujer*»<sup>345</sup>.

345. GIOVANNI PAOLO II, *Udiienza Generale, mercoledì 18 agosto*, n.6 en *Insegnamenti di* —, Librería Editrice Vaticana v/3 1982, 248.

*Mujer, G<sup>e</sup>bîra del Rey Mesías*

No justificaría nunca un particularismo absurdo reconocer que el Discípulo amado era sacerdote y que a los sacerdotes del Nuevo Testamento —obispos y presbíteros— les toca predicar el kerigma de la *Mujer, G<sup>e</sup>bîra del Rey Mesías*. Insoslayablemente. Como parte vital del kerigma cristológico. En definitiva, la *devotio mariana* no es optativa: lo saben quienes han sido llamados al Banquete de Bodas del Cordero.

El kerigma mariano forma parte del claro concepto de la identidad sacerdotal. «Para la Iglesia, el perfil *mariano es igualmente* fundamental y característico —si no lo es mucho más—, que el perfil *apostólico y petrino*, al que está profundamente unido... La dimensión mariana de la Iglesia antecede a la petrina, aunque esté estrechamente unida a ella y sea complementaria. María, la Inmaculada, precede a cualquier otro, y obviamente al mismo Pedro y a los Apóstoles, no sólo porque Pedro y los Apóstoles, proviniendo de la masa del género humano que nace bajo el pecado, forman parte de la Iglesia «*sancta ex peccatoribus*, sino también porque su triple *munus* no tiende más que a formar a la Iglesia en ese ideal de santidad, en que ya está formado y figurado en María»<sup>346</sup>.

*Filiae Jerusalem egredimini/ et videte, Filiae Sion,/ Regem Salomonem in diademate, quo coronavit illum Mater sua/ in die desponsationis illius/ in die laetitiae cordis eius* (Cant. 3, 11) La *G<sup>e</sup>bîra*, por tanto, impone la diadema, vela por el honor del Esposo, garantiza la fidelidad de la Esposa, y procura eficazmente el bien de los hijos y de todo el Pueblo.

María es la Madre. La Iglesia es la Esposa de Cristo. Los sacerdotes son los *amici Sponsi*. Todos los redimidos son los *convivae nuptiales*.

Pero, si bien lo miramos, toda gracia de Cristo es gracia esponsal: por eso María puede ser llamada «pleno iure» y «modo sublimiori», *Mater et Sponsa Christi*. La Iglesia es también *Mater Christi* y todos los redimidos están llamados a la perfección del Amor.

346. JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, 27 b, nota a pie de página.