

**CB
77**

Jean-Paul Michaud

María de los evangelios



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) - España
1992

LA MADRE DE JESUS EN LA TEOLOGIA DE JUAN

Cuando se franquea el umbral del evangelio de Juan por el grandioso pórtico del *Prólogo*, se tiene la impresión de entrar en un mundo distinto, el mundo —literalmente hablando— de la *teo-logía*, de la palabra sobre Dios: «A Dios nadie lo ha visto nunca; un Dios hijo único, que está en (o tiende hacia...) el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer (nos lo ha explicado)»¹. Pero es partir de una vida humana, de los caminos de la *carne* (1, 14), como se ha dicho esta palabra. E inmediatamente después del himno, en 1, 19, comienza la *historia*: «Y éste es el testimonio...». Es la gran paradoja del evangelio de Juan, el evangelio más espiritual y al mismo tiempo el más encarnado, que *no separa nunca lo divino de lo humano*. En este contexto de revelación es como Juan habla de la «madre de Jesús».

Habla de ella en un *libro* minuciosamente compuesto: un libro *escrito*. «Jesús realizó otros muchos signos ante sus discípulos, que no están *escritos* en este *libro*. Estos se han *escrito* para que creáis que

Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis la vida en su nombre» (20, 30-31). Esta conclusión afirma expresamente que el *libro* y la *escritura* se dirigen a la fe de los lectores. Bajo esta luz es como hay que leer cada relato y cada discurso de Juan. En el conjunto de materiales o de signos que le brindaba la tradición evangélica, Juan hizo una selección de los que le parecían más adecuados a su objetivo teológico. Entre ellos, estos dos relatos que hablaban de la *madre de Jesús*. Se puede pensar, a priori, que estaban de acuerdo con su perspectiva teológica. No habrá que olvidarlo.

Juan, a pesar de que conoce a varias *Marias* (utiliza el nombre 15 veces: para María, la hermana de Marta, María Magdalena y María, esposa de Cleofás), no utiliza nunca este nombre para designar a María de Nazaret. La llama la «madre de Jesús». Sólo así. Es su nombre joánico. La evoca en varias ocasiones en unos pasajes más o menos paralelos a la tradición sinóptica. Igualmente, una variante de algunas versiones, apoyada en citas patrísticas, permitiría leer en Jn 1, 13 una alusión a la concepción virginal. Pero la visión propiamente joánica de la madre de Jesús está ligada a dos pasajes clave: el relato del signo de Caná (2, 1-12) y la escena del calvario en 19, 25-27. Un último texto de la tradición joánica, el de Ap 12, que describe el «gran signo» de la mujer «adornada de atributos celestiales» (TOB), podría relacionarse con Jn 19, 25-27. Son los textos que vamos a examinar.

¹ El sentido podría ser: «El que es (*ho òn*: alusión a Ex 3, 14) nos ha conducido (*exégeomai*) al seno del Padre»: cf. R. Robert; *Revue Thomiste* 85 (1985) 457-463; 87 (1987) 435-441; 89 (1989) 279-288, y L. Devillers; *Revue Thomiste* 89 (1989) 181-217. Es preciso sin duda conservar los dos sentidos, ya que la ambigüedad expresa dos ideas-fuerza del evangelio: Jesús revela al Padre (14, 9; 17, 6), pero es también el *camino* que conduce a él (14, 6).

Coincidencias con la tradición sinóptica

Antes de abordar los dos pasajes originales de Juan que ponen expresamente en escena a la *madre de Jesús*, conviene examinar algunos textos que coinciden con la tradición sinóptica y que se refieren más o menos a la concepción virginal.

En 6, 42, los judíos murmuran contra Jesús que acaba de presentarse como «el pan que baja del cielo»: «¿No es ése Jesús, el hijo de José? ¿No conocemos a su padre y a su madre?». En la historia de la exégesis, este texto ha sido utilizado, curiosamente, a veces para negar la concepción virginal, a veces por el contrario para probar que Juan creía en este misterio. No hay que darle esta importancia. Hemos visto que «hijo de José» era el título que se le daba normalmente a Jesús (cf. también aquí en 1, 45) y que reflejaba la opinión común del entorno. Lucas, a pesar de que conoce el misterio de la concepción virginal, la utiliza sin escrúpulos en 4, 22. Por otro lado, la incompreensión de los judíos no recae en el hecho de que Jesús sea hijo de José o no. Tenemos aquí un ejemplo de lo que se suele llamar el *malentendido* joánico. Jesús habla en un nivel teológico, el de su origen divino; sus oyentes lo entienden en otro sentido, el de sus preocupaciones terrenas. La perspectiva de Juan es la de la filiación divina de Jesús; no se coloca en el punto de vista del *modo* de su generación temporal, como lo hacían Mateo y Lucas.

En dos pasajes menciona también Juan a los «hermanos» de Jesús. Pero no aporta nada nuevo sobre su relación con la persona de María. Después de haberlos presentado de una forma neutra en 2, 12 (aunque dentro del grupo de simpatizantes que forman, con la *madre de Jesús*, los discípulos que acaban de *creer*), subraya fuertemente su falta de fe

en 7, 5. La palabra «hermano» se repite además después de la resurrección (20, 17 y 21, 23), para designar respectivamente a los discípulos y a los creyentes. Se vuelve a definir entonces en función de la fe, y Juan coincide en esto con la tradición sinóptica sobre la verdadera familia de Jesús.

En 7, 42, Juan muestra que conoce igualmente la tradición que hace nacer al mesías en Belén. En el resto del Nuevo Testamento, esta tradición se recoge únicamente en los evangelios de la infancia, en Mateo y en Lucas. Pero esto no prueba que Juan conociera también por eso la tradición sobre la concepción virginal.

En cuanto a Jn 8, 41: «Nosotros no hemos nacido de la prostitución», no hay motivos para ver aquí una alusión sarcástica al nacimiento ilegítimo de Jesús. Estas imágenes de adulterio y de fornicación, frecuentes en los profetas, pertenecen al lenguaje religioso de la alianza y se refieren a las infidelidades del pueblo de Dios. Los judíos las vuelven contra Jesús, que acaba de acusarles de tener un padre distinto de Abraham, de ser infieles a la alianza.

Si exceptuamos la mención de los «hermanos», que afecta a la virginidad perpetua de María, todas estas referencias indirectas se invocan en función de la concepción virginal. Pero, dejando aparte la alusión a este misterio en Jn 1, 13 (véase el recuadro de la página siguiente), está claro que Juan no habla nunca de esta cuestión. Su enseñanza especifica se refiere a otra cosa. La encontramos en dos relatos que están ligados a la estructura misma de su evangelio y al conjunto de su teología: el signo de Caná y la muerte de Jesús en la cruz.

Jn 1, 13: ¿CONCEPCION VIRGINAL?

La cuestión se plantea en virtud de un problema de crítica textual. Se puede entender Jn 1, 12-13 de dos maneras: o bien se lee el verbo *nacer* del v. 13

en *plural*, según la lectura corriente; o bien se lee en *singular*, según algunos testimonios antiguos:

Plural

Pero a quienes la recibieron,
a los que creen en su nombre,
les dio poder
de hacerse hijos de Dios.

Esos no nacieron (*egennêthêsan*)
ni de sangre ni de deseo de carne,
ni de deseo de hombre,
sino de Dios.
(Trad. de la TOB).

Singular

Pero a todos los que la recibieron,
les dio poder
de hacerse hijos de Dios,
a los que creen en su nombre;
la cual (palabra) no nació (*egennêthê*)
ni de sangre ni de deseo de carne,
ni de deseo de hombre,
sino que nació de Dios
(Trad. de la *Biblia de Jerusalén*).

En plural, el v. 13 habla naturalmente del nacimiento espiritual de los cristianos. Esto es muy propio de Juan y correspondería bien al nacimiento *de arriba* (o *de nuevo*: *anôthen*) de Jn 3, 3. En singular, el v. 13 desarrolla el contenido de una profesión de fe cristológica: se trata de creer en el *nombre* de aquel que es el *Hijo*, el *engendrado* de Dios. Y también esto es muy propio de Juan.

¿Con qué lección nos quedamos? Todos los manuscritos griegos del cuarto evangelio mantienen aquí el plural, y esto parece ser suficiente, a primera vista, para decidir la cuestión. Sin embargo, se sabe

muy bien que los manuscritos griegos no son la única fuente de información disponible para el establecimiento del texto primitivo. Hace ya bastante tiempo que M.-E. Boismard constató que había «como una doble tradición textual: la de los padres y la de los manuscritos» (*Revue Biblique* 57 [1950] 388). Pues bien, éste parece ser el caso de Jn 1, 13. Si bien todos los manuscritos mantienen la lección en plural, la investigación patristica ha mostrado, por el contrario, la unanimidad de los primeros testigos (Justino, Hipólito, Ireneo, Tertuliano) en favor del singular (cf. J. Galot, *Etre né de Dieu. Jean 1, 13* [Analecta bíblica 37]. Roma 1969). Otros

EL COMIENZO DE LOS SIGNOS

estudios han confirmado recientemente estas investigaciones (cf. R. Robert, *La leçon christologique en Jean 1, 13*: Revue Thomiste 87 [1987] 5-22; I. de la Potterie, en *Marie dans le mystère de l'Alliance*, 125-135). A pesar del silencio de la tradición manuscrita, sería necesario admitir la existencia de un texto en singular. ¿Por qué se habría impuesto entonces la lección en plural, que se encuentra por primera vez en los ambientes de Alejandría? La respuesta debe buscarse sin duda en las primeras disputas cristológicas, en donde la gran Iglesia tenía que moverse dificultosamente entre la herejía doceta y las extravagancias de la gnosis. La lección en plural, que causa menos problemas que la del singular, que parece favorecer a los docetas, habría sido aceptada entonces sin tantos problemas. Quedámonos por lo menos con la *posibilidad* de esta lectura. Tiene en su favor al menos tantas garantías como otras muchas hipótesis en exégesis.

Pero quedarse con la lección cristológica es también sacar todas las consecuencias de la misma. Las tres negaciones enérgicas del v. 13 no se refieren evidentemente a la generación eterna, sino a la generación temporal del Hijo de Dios. Por consiguiente, hay que reconocer que la tradición joánica conoció posiblemente la concepción virginal. Al menos a nivel del prólogo, ya que el evangelio de Juan no hace ninguna otra alusión a este misterio, ni siquiera en 6, 42, a nuestro juicio. Observamos sin embargo que la *madre de Jesús* no es mencionada expresamente en este v. 13, como tampoco en el v. 14 en donde se dice que la Palabra se hizo carne. Seguramente está permitido reflexionar en las implicaciones mariales de estos pasajes e interpretar «lo que no se dice» en estos textos. Tal es la posibilidad y el privilegio de la teología. La exégesis, sin embargo, tiene que atenerse a las indicaciones del texto de Juan.

Juan abre la primera parte de su evangelio, el *libro de los signos*, con un relato a primera vista desconcertante. Después de la conclusión apocalíptica de la llamada de los primeros discípulos: «Veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subiendo y bajando por encima del Hijo del hombre» (1, 51), el paso a las bodas en una aldea es bastante inesperado. Pero la fuerte densidad, en este texto, del vocabulario teológico del cuarto evangelio y su conclusión, casi desmesurada, demuestran que Juan no se distrae en la narración de un hecho diverso. En efecto, el relato termina con una reflexión de gran importancia: «Este ² es el comienzo que hizo Jesús de los signos (*tautên epoiêsen archên tôn sêmeiôn*) en Caná de Galilea y manifestó su gloria y sus discípulos creyeron en él» (2, 11). El *tautên* está en posición enfática e insiste en este signo muy concreto.

Decir que Caná es el comienzo de los signos es decir que con Caná se abre una historia, una historia que ha de encontrar su desenlace en la cruz, comprendida por Juan como el paso de este mundo a la gloria del Padre (13, 1). De hecho, es todo el evangelio el que, según la conclusión, puede ser considerado como un libro de los signos. E incluso cuando, siguiendo a C. H. Dodd (*La interpretación del cuarto evangelio*. Cristiandad, Madrid 1979; ed. original inglesa de 1953), se divide en dos grandes partes: el *libro de los signos* (c. 2-12) y el *libro de la hora* (la de la pasión y la gloria: c. 13-20 ó 21), estas dos partes están estrechamente ligadas entre sí. En efecto, la pasión es el desenlace trágico de la historia de los signos (cf. 11, 47-53). Pero, además de este vínculo histórico, hay entre los dos un vínculo teológico: los

² Bajo el demostrativo femenino está el neutro *touto*: «esto».

signos revelan ya de una forma parcial lo que revelará la pasión como una verdad plena: «Cuando hayáis elevado al Hijo del hombre, sabréis que yo soy» (8, 28). La gloria de Jesús se manifestará plenamente en el gran *signo* de la cruz: «Yo, cuando haya sido elevado de la tierra, atraeré a mí a todos los hombres. Con estas palabras *significaba* (*sêmainôn*) con qué muerte iba a morir» (12, 33).

Juan decía, como conclusión, que entre los signos hechos por Jesús se había quedado con los que juzgaba indicados para suscitar la fe en Jesús, Cristo e Hijo de Dios. Pues bien, lo que Jn 20, 30-31 afirmaba de todo el evangelio, Jn 2, 11 lo afirma, en términos equivalentes, del signo de Caná. Porque ¿qué es, para Jesús, «manifestar su gloria», sino revelarse como el mesías revestido de la gloria del Hijo de Dios? La gloria de Jesús, en el cuarto evangelio, es la que él posee desde toda la eternidad como Hijo único del Padre (1, 14). Una gloria demasiado *pesada* (cf. la *kabôd*: gloria y peso de YHWH) de sentido, para que un simple signo pueda llevar todo su peso. La conclusión-reflexión de Jn 2, 11, de la que ningún otro relato de signo tiene una equivalente, revela la intención de hacer del signo de Caná un signo-tipo. Un signo ejemplar que, de algún modo, encierra en su simbolismo la significación de todos los demás signos.

NIDO DE ENIGMAS

A pesar de su aparente simplicidad, el relato es en realidad un nido de enigmas. Casi cada una de sus expresiones plantea cuestiones que han recibido interpretaciones muy diversas. Se nos cuenta una boda sin hablar de la esposa y sin decirnos casi nada del esposo (en el v. 9). Sobre todo, resulta misteriosa la respuesta de Jesús a su madre. ¿Por qué ese desconcertante: *¿A mí y a ti, qué?* ¿Por qué le llama *mujer*? ¿Y cuál es esa *hora* que indica? Finalmente, en este relato, a primera vista trivial, encontramos

una gran parte del vocabulario teológico del cuarto evangelio (*hora*, *esposa*, *signo*, *gloria*, *creer* en Jesús), así como dos temas bíblicos muy ligados a la perspectiva mesiánica: el *vino* y las *bodas*. El estudio de estos problemas, que parece detenernos demasiado tiempo en Caná, nos orienta de hecho hacia la comprensión plena de la escena del calvario. Por otra parte, es ésta la única manera de descubrir el papel que Juan concede a María en su construcción teológica.

UNA BODA EN CANA

Los tres primeros versículos nos sitúan en el nivel de una boda terrena. Como apertura, el texto dice que «estaba allí la madre de Jesús». Presencia importante. Está *allí*, como un dato previo. El hecho nuevo es la invitación de Jesús y la de los discípulos. Se ha interpretado el «tercer día» de muchas maneras³. Quizás sea preferible atenerse a las indicaciones cronológicas del texto, *sin intentar teologizarlas demasiado*. El tercer día supone una referencia anterior: ¿tres días después de qué? La última mención cronológica es la de 1, 43, en donde Jesús decide dejar Betania, en la orilla izquierda del Jordán, para pasar a Galilea. Pero es también el día del encuentro con

³ Se habla corrientemente de una *semana inaugural* que desembocaría el día séptimo en la manifestación de la gloria de Jesús (2, 11). Esta semana correspondería a la semana primordial de la creación. Este tema paulino está poco presente en Jn (excepto quizás en 20, 22); si este día es el 7.º, ¿por qué se le llama expresamente el 3.º? Por otra parte, el 3.º día evoca seguramente la resurrección, pero esta orientación conviene más al signo del templo que viene después (2, 13-22) y que habla por otra parte de los «tres días» (en 2, 19). También se ha comparado (A. Serra) el 3.º día de Caná con el 3.º día del Sinaí, en que YHWH dio la Torá y manifestó su gloria (Ex 19, 10-11). Estas lecturas, bíblicamente interesantes, no son plenamente satisfactorias.

Natanael y el de la gran revelación: «Veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar por encima del Hijo del hombre» (1, 51). Así, pues, el signo habría tenido lugar el tercer día después del viaje de Betania a Caná de Galilea, y en relación con la revelación de 1, 51.

NO TIENEN VINO (2, 3)

«*La madre de Jesús* le dijo: ‘No tienen vino’». Evidentemente, se trata ante todo de una constatación, la constatación de un hecho desagradable, en el nivel de la boda terrena. Pero es también sin duda una petición discreta, como la que puede leerse en la frase de María y de Marta cuando mandaron a decir a Jesús: «El que tú amas está enfermo» (11, 3). Pero no pasemos más allá de este nivel. No hay nada en el texto que sugiera una petición de un milagro. Esta observación de la *madre de Jesús* es evidentemente necesaria para la continuación del relato. Pero no conviene detenerse en ella. Las cuestiones que entonces se plantean: ¿cómo es que falta vino?, ¿estará esto motivado por la llegada de Jesús con sus discípulos?, o los comentarios que se pueden hacer sobre la perspicacia de María, su previsión, su caridad: todo esto, que nos lleva constantemente a la historia sucedida, nos aleja del texto de Juan. La petición de la madre de Jesús es necesaria, narrativamente, pero como una pista de despegue, para la respuesta joánica de Jesús.

RESPUESTA DE JESUS (2, 4)

«Mujer, a mí y a ti, ¿qué? Todavía no ha llegado mi hora». Antes de proponer una interpretación de conjunto, hemos de examinar cada uno de los elementos de esta respuesta.

A mí y a ti, ¿qué?

Sobre el «A mí y a ti, ¿qué?: *ti emoi kai soi*», puede decirse que se ha logrado el consenso entre los exégetas. Se trata de una expresión que se encuentra varias veces en la Biblia (Jue 11, 12; 2 Sm 16, 10; 19, 23; 1 Re 17, 18; 2 Re 3, 13; 2 Cr 35, 21). Es una fórmula adversativa. Marca una sorpresa, una divergencia de puntos de vista; tiene una carga negativa. En el caso de una petición, anuncia de ordinario un rechazo. En el texto de Juan, María habla en el nivel de las bodas terrenas. Y Jesús va a responder en otro nivel. El *ti emoi kai soi*, elemento de choque y que marca de suyo una oposición, se encarga de llevar a cabo la transición. Tiene la finalidad de agudizar el pensamiento, no digamos ya de María —eso sería caer una vez más en el nivel del suceso—, sino del lector de Juan por el camino del misterio.

Mujer

Otro término que causa extrañeza. ¿Por qué hablar así a su madre? ¿Qué sentido podía tener esta palabra en labios de Jesús? No hay ya nadie que vea aquí un término de desprecio o de falta de respeto. Pero es evidente que el término se sitúa en un nivel distinto del de la *madre*. Se evoca por tanto una relación distinta de la del hijo con la madre. Se ha hablado de *separación*. Jesús, que comienza sus obras mesiánicas, tomaría distancias de María. Señalaría a su madre que sus deseos no tienen ya más peso que los de una mujer ordinaria. Todavía con más fuerza que en Marcos, y más brutalmente, Jesús cortaría todos los lazos familiares. Pero esto es atribuir a Jn una visión de las cosas que no es la suya. En todo caso, el v. 12 contradice toda teoría de separación: «Luego, (Jesús) bajó a Cafarnaún *con su madre*, sus hermanos y sus discípulos». En todos los evangelios, es ésta incluso la única vez en donde se nos dice que María pudo seguir a Jesús, aunque sólo sea en aquel momento. Sería extraño que el texto lo señalase precisamente en el momento en que intentaba subrayar la separación.

También aquí sería un error buscar la solución en el nivel histórico. Este término, a primera vista insólito, debe interpretarse en el mundo de Juan. Es un término *joánico*. Dirigido a la *madre de Jesús*, aparece en dos ocasiones en el cuarto evangelio: al comienzo, en Caná, y al final, en el calvario. Todo indica que estamos aquí en presencia de una inclusión, un procedimiento literario que consiste en limitar una porción en sus dos extremidades mediante una semejanza de términos o de ideas. Juan nos presenta a la *mujer* al comienzo y al final de la vida pública, en el momento en que el mesías comienza sus obras y en la hora de la muerte cuando consume su obra (cf. Jn 17, 4; 19, 30). Al situar a la *madre de Jesús*, pero en su papel de *mujer*, al comienzo del *libro de los signos* y al final del *libro de la hora*, Juan la sitúa en las articulaciones capitales de su evangelio. El procedimiento literario nos autoriza a percibir en la palabra *mujer* de 2, 4 la misma resonancia que en la de 19, 26. Pero aquí estamos tan sólo en el *comienzo* de las cosas... En otras palabras, no se puede determinar toda la importancia de la palabra *mujer* ateniéndose solamente al signo de Caná. El lector que la encuentra por primera vez no puede comprenderla aún en su plenitud. Pero hay que decir lo mismo de todos los temas joánicos: la *gloria*, la *hora* y los *signos*... A lo largo de la lectura, todas estas palabras se cargarán de sentido, y al final —en el calvario para la palabra *mujer*— el lector comprenderá que ya, en Jn 2, 4 la *escritura* del evangelista estaba llena de sentido.

Todavía no ha llegado mi hora

Varios comentaristas leen hoy esta frase como una pregunta: «¿No ha llegado aún mi hora?». Esta lectura, que hacían ya algunos padres de la Iglesia (Gregorio de Nisa, Teodoro de Mopsuestia), fue defendida hace ya algunos años por M.-E. Boismard (*Du baptême à Cana*. Cerf, París 1956). La recogió luego A. Vanhoye (Biblica 55 [1974] 157-167) y pare-

ce haber convencido a varios exégetas, sobre todo francófonos (P. Grelot, I. de la Potterie, M. de Goedt, X. Léon-Dufour). Si bien es verdad que algunas frases que comienzan por *oupô*: *todavía no*, cuando van precedidas por una interrogación, son también ellas interrogativas (cf. Mt 16, 9; Mc 4, 40; 8, 17), este empleo es raro y no puede convertirse en un principio absoluto. En todos los ejemplos citados se entiende muy bien el *todavía no*: «¿Todavía no comprendéis?» (Mc 8, 17; Mt 16, 9); «¿todavía no tenéis fe?» (Mc 4, 40). Pero en cada ocasión, el *todavía no* de estos pasajes implica un severo reproche. Y aquí no hay nada que haga suponer un reproche por el estilo. Además, los otros 12 empleos de *oupô* en Juan están siempre en frases negativas, pero nunca en una interrogación. Finalmente, la afirmación «todavía no ha llegado la hora de Jesús» se encuentra otras dos veces, en 7, 30 y 8, 20, oponiéndose a «ha llegado la hora» de 12, 23 y 17, 1, que anuncian la muerte gloriosa de Jesús.

Es verdad que esta interrogación que transforma la respuesta de Jesús en respuesta positiva haría desaparecer lo que parece ser la dificultad principal de este texto. ¿Cómo es que Jesús, después de rechazar la petición de su madre, puede hacer el milagro? ¿Y cómo la madre de Jesús, después de oír una negativa, sigue preparando a los sirvientes para la acción de Jesús? Para resolver esta dificultad, se han propuesto todos los expedientes: una sonrisa de complicidad por parte de Jesús, el conocimiento que tenía María de la bondad de su hijo, etc. Pero todas estas soluciones tienen el error de situarse en un nivel de acontecimiento que no es el del evangelista. La interrogación que transforma la respuesta negativa de Jesús en respuesta afirmativa parece también demasiado ligada a este nivel de acontecimiento. La lógica del texto no debe buscarse en el nivel de la historia sucedida. Su lógica es la de la teología joánica. Este es el comienzo de los signos. Por primera vez, Jesús manifiesta su gloria (cf. 1, 14); por primera vez, se diría que los discípulos ven «el cielo abierto» (1, 51) y «a los ángeles del cielo subir y bajar por encima del

Hijo del hombre». Y ante este comienzo de las cosas «más grandes todavía» (1, 50), ellos creen. Siempre es posible plantear preguntas en el nivel histórico, pero entonces se sale uno del texto de Juan. Fuera del texto. Juan no se preocupa por la lógica en ese nivel. Y su v. 4 está escrito precisamente para guiar y animar al lector a que se ponga en un buen nivel de lectura. Es una frase-shock. Es inesperada, ilógica en el plano humano. Tiene la función de elevar al lector al nivel joánico.

Porque existe el tema joánico de la *hora*. El término es técnico en Juan. Designa el tiempo de la pasión y de la glorificación de Jesús, el momento hacia el cual tiende todo el drama de la vida de Jesús. ¿No es por causa de esa hora por lo que Jesús ha venido al mundo (12, 27)? Todos los sucesos narrados por Juan, todos los signos (*sêmeia*), todas las obras (*erga*) de la vida pública tienden hacia esa hora única. La vida de Jesús, tal como la presenta Juan, adquiere un tinte dramático. A la revelación progresiva que el Verbo hace de su gloria (*doxa*) de Hijo único (1, 14), corresponde igualmente la progresión de las reacciones: de la fe y sobre todo de la incredulidad. Surge y se hace cada vez más inminente una amenaza de muerte (7, 30.32.44; 8, 20.59; 10, 31.39; 11, 47.53.57; 12, 10.11.19), y he aquí que la *hora* está relacionada con esta perspectiva de muerte: «Quisieron detenerlo, pero nadie le echó mano, porque no había llegado todavía su hora» (7, 30; 8, 20). Pero la hora llegará; el *oupô* es una garantía de ello. En 12, 23 y 27, se hace inminente: «He aquí la hora en que el Hijo del hombre tiene que ser glorificado. Padre, sálvame de esa hora...». Y 12, 24 nos confirma que se trata ciertamente de la muerte: el grano de trigo tiene que morir para dar fruto.

Pero es el c. 13 el que señala el giro decisivo en la existencia de Jesús. Porque la hora ya ha llegado: «Sabido Jesús que había llegado la hora de pasar de este mundo al Padre...» (13, 1). Es la hora de la muerte, del gran paso, pero también el de la vuelta al Padre, el de la glorificación final: «Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu hijo» (17, 1). Si bien el

significado de esta hora se da sobre todo en la segunda parte del evangelio (13-17), aparece ya en la primera parte, totalmente orientada hacia ella. Es toda la vida pública la que capta Juan a través del prisma de la hora. Cuando el Jesús de Juan dice en 2, 4: «Todavía no ha llegado mi hora», es inverosímil, impensable, que esta hora no sea, por anticipación y por alusión, la de la hora final. Y esto es aún más claro si se pone la hora del relato de Caná en relación con los temas joánicos de la misma perícopa. En Caná es donde Juan nos habla por primera vez no solamente de la hora, sino de la *mujer*, de la *gloria*, del *signo* y de la *fe* que resulta de ella. Todos estos temas se entrelazan a través del evangelio para unirse en una misma cima que es a la vez la *hora suprema* de Jesús, el instante de su *glorificación suprema*, el *signo supremo* que decide en último recurso sobre la fe. Y este punto es el que dirige todo el evangelio: la muerte en la cruz. No es una casualidad el que todos estos temas: la *hora*, la *gloria*, la *fe*, añadiendo el de la *mujer*, se encuentren reunidos en el *comienzo* de todos los signos, el que anuncia la significación de todos los demás.

En estas alturas joánicas, algunos, al costarles encontrar la situación concreta de la boda en que había llegado a faltar el vino, sienten una especie de vértigo. Sin embargo, parece evidente que a Juan no le interesa esta boda aldeana. Se aprovecha de ella para llevarnos, teológicamente, mucho más allá. En este nivel teológico es donde hay que buscar la coherencia de su texto y no a nivel histórico-psicológico de lo que tuvo que pasar en aquella fiesta. Las palabras de la *madre de Jesús*, en el v. 3, seguían estando en el nivel de la boda terrena. Pero la respuesta del Jesús de Juan ha trastornado las cosas: no se trata de madre, sino de *mujer*, y no se habla del vino de la boda terrena, sino de la hora, que va a ofrecer otro tipo de vino.

HACED LO QUE EL OS DIGA (2, 5)

Pero, ¿qué pasa entonces con la reacción de María? Hay que entenderla en el nivel teológico en el que se desarrolla ahora el relato. Cuando se comprende el v. 4 como una respuesta a la petición de vino para la boda terrena, la actitud de María en el v. 5 resulta inexplicable, a no ser que se *suponga* una especie de omisión, la omisión de algún consentimiento por parte de Jesús... *Suposición*. Pero como se entiende el v. 4 en un nivel teológico, la intervención de la madre de Jesús entre los sirvientes tiene que leerse también, joánicamente, en ese nivel. Se ha visto en ella de ordinario una referencia a la recomendación del faraón a los egipcios: «Id a José y haced lo que él os diga» (Gn 41, 55). La frase de la *madre de Jesús* recuerda más bien la respuesta del pueblo de Dios a las propuestas de la alianza: «Todo lo que nos ha dicho YHWH, lo haremos» (cf. Ex 19, 8). Por medio de una reflexión midrásica, de una forma alusiva, Juan pondría en labios de María la profesión de fe del pueblo elegido. Identificación indirecta entre María y el pueblo de Israel, que Juan iluminará más aún en la escena del calvario (19, 25-27). Narrativamente, Juan vincula a esta respuesta el relanzamiento de su relato, pero este relato se desarrolla ahora muy lejos de la boda aldeana: más allá de las tinajas rituales, en la abundancia del vino mesiánico venido no sé sabe de dónde, a la sombra del esposo mesiánico...

SIMBOLISMOS MESIANICOS

Así, pues, hay que señalar el simbolismo mesiánico de estas bodas. Las bodas se mencionan aquí tres veces en tres frases (si se adopta la lección larga del v. 3: «No tenían vino, porque el vino de bodas se había agotado»). Es sabido el lugar que ocupa la imagen nupcial en la Biblia. Por medio de ella, los profetas habían descrito la alianza de YHWH con su

puembro, utilizando con atrevimiento el vocabulario amoroso para describir esta increíble realidad (cf. Os 2, 16-25; Is 54, 4-5; 62, 4-5; Jr 2, 2; Ez 16, 8.60). En esta misma sección inaugural de Juan, el precursor hace alusión a este tema mesiánico: «Quien tiene a la esposa es el esposo» (3, 29). Es el mismo tema que volverá a la superficie en el v. 9 del relato de Caná en donde se menciona expresamente al esposo. Jesús aparece allí como el verdadero esposo, ya que es él el que cumple de hecho las funciones de esposo y da a los invitados el vino bueno guardado hasta el final.

Pero el simbolismo fundamental de toda la escena es más concreto. Todo el contexto habla del paso de la economía antigua a la economía nueva. Las primeras escenas del evangelio llevan a cabo la transición entre el movimiento bautista y Jesús. El precursor presenta a Jesús como el mesías predicho por los profetas y anuncia el bautismo en el Espíritu (1, 33). El signo del templo evoca el cuerpo del Resucitado, que se convertirá en el templo de un culto nuevo en espíritu y en verdad (cf. 4, 21). La conversación con Nicodemo habla de nacimiento nuevo. Finalmente, en el relato de la samaritana, la oposición entre el agua del pozo de Jacob y la que da Jesús sugiere la oposición entre el régimen de la ley mosaica (comparada ya con un pozo de agua viva en los documentos de Qumrán y en las tradiciones rabínicas) y la economía cristiana, fuente de un culto en espíritu y en verdad. Todo el contexto habla así, bajo un aspecto o bajo otro, del cambio de la economía antigua en economía nueva. Es éste el simbolismo fundamental de Caná. El agua que sirve para las purificaciones rituales, el agua de las tinajas del judaísmo, se cambia en el vino mejor. El vino es símbolo del orden nuevo. En la Biblia, el vino hablaba de las esperanzas mesiánicas (cf. Am 9, 13; Jl 4, 18; Os 14, 8...). En Caná, la abundancia misma del vino y su calidad superior cumplen este simbolismo. Esta calidad y esta abundancia no son para las bodas terrenas. Evocan el vino mesiánico, que sustituye al agua de la primera alianza.

LA MADRE DE JESÚS AL COMIENZO DE LOS SIGNOS

El *signo de Caná* es pues ante todo un relato cristológico. Es la persona de Jesús, no la de su madre, la que ocupa el centro de todo el relato. En él se manifiesta Jesús como el fundador de una economía nueva. Es el comienzo de los signos de Jesús. Es su hora que no ha llegado todavía. Es su gloria la que se descubre allí y es él en quien creen los discípulos. La conclusión-reflexión del v. 11 lo reduce todo a la persona de Jesús.

Sin embargo, la *madre de Jesús* no representa aquí un papel meramente decorativo. La mención que Juan hace de ella en primer lugar: *ella estaba allí*, en un relato ordenado a la manifestación de la gloria del mesías; la repetición insistente de su título de *madre de Jesús*; el paso al de *mujer*; su iniciativa en la preparación y en la ejecución del signo: son

otros tantos rasgos que no pueden limitarse al rango de detalles accesorios.

Todo el relato está ordenado a la fe de los discípulos. Pero en el origen de este signo ordenado a la fe de los discípulos está la *madre de Jesús*. El signo es preparado y obtenido por ella. Se la presenta en la fuente de la fe de los discípulos. Pues bien, en Juan, se vive por la fe (cf. 20, 31). La madre de Jesús está en el origen de los vivientes. Y si se piensa que este signo no es solamente el primero de los signos, sino que preludia, por así decirlo, todo el evangelio considerado en su conjunto como un relato de signos, la figura de la *madre de Jesús* ocupa entonces, en el evangelio de Juan, un lugar excepcional. Jesús no la llama ya *madre*, sino *mujer*, anticipando así, en el comienzo de los signos, lo que manifestará plenamente al final de todos los signos, en tiempos del *cumplimiento*, cuando haya llegado definitivamente la *hora*.

La madre del discípulo (19, 25-27)

Se ha considerado a menudo la escena en que Jesús moribundo parece confiar su madre al discípulo amado como una escena de piedad filial, como un simple acto privado. Y algunos autores la leen todavía así. Pero la visión de Juan exige que se vaya mucho más lejos.

Notemos en primer lugar que el pasaje se inserta en un contexto (Jn 19, 17-37) en el que todo nos habla del plan de salvación anunciado por la Escritura. Los acontecimientos que enmarcan este episodio tienen todos ellos un alcance mesiánico y cumplen las Escrituras. El sorteo de la túnica de Jesús, que

precede inmediatamente, termina con un «Así se cumplió la Escritura: Se repartieron mis vestidos y echaron a suerte mi túnica» (Sal 22, 19). En las escenas que siguen se subraya también fuertemente el cumplimiento de las Escrituras: primero en el v. 28, donde Juan escribe: «Luego, sabiendo Jesús que se había *acabado* todo, para que se *cumpliera* la Escritura, dijo: Tengo sed»; finalmente, en los v. 36-37, donde se citan otros dos textos de la Escritura. Es inconcebible, por tanto, que en los v. 25-27 el Jesús de Juan pierda de pronto de vista estas perspectivas de la salvación para ponernos al corriente de sus asuntos familiares.

El procedimiento que se ha llamado «esquema de revelación»⁴ nos orienta en esta misma línea. Consiste en lo siguiente: un enviado divino ve a un personaje cuyo nombre se indica y, para presentarlo, dice una frase de carácter oracular; en otras palabras, hace una proclamación que supera claramente el objeto de la visión material, ya que *revela* el misterio de una misión o de un destino (cf. Jn 1, 29-34.35-39.47-51). Pues bien, esto es precisamente lo que tenemos en 19, 25-27: «Viendo Jesús a su madre y al discípulo que amaba en pie a su lado, dijo a su madre: *he aquí a tu hijo...*». Esta frase de revelación excluye que se pueda tratar aquí de una simple recomendación, y la maternidad que constituye el objeto de este oráculo de presentación no puede ser más que una maternidad misteriosa.

Concierne al discípulo misterioso «que amaba Jesús». Los especialistas no están de acuerdo en la identidad de este personaje que aparece en Juan a partir del c. 13. Esta expresión pone de manifiesto dos grandes temas joánicos: el del amor primero de Jesús por el discípulo (15, 16) y el de la condición misma del discípulo, que se convierte en tal al observar los mandamientos de Jesús, permaneciendo en su amor (15, 10). La expresión *que amaba Jesús* no es tanto la indicación de un amor de predilección por un discípulo en particular como una explicación que intenta situar al discípulo en cuanto tal en la esfera de la *agapê*, del amor. La expresión tiene pues un valor simbólico y designa a todos los creyentes. El creyente es el que es confiado a María y el que la recibe como madre.

En esta perspectiva es como hay que entender las últimas palabras de Jn 19, 27: «A partir de esa hora,

⁴ Cf M de Goedt, *Un schème de révélation dans le quatrième évangile*. New Testament Studies 8 (1961-62) 142-150. El autor propone llamarlo ahora «esquema de preparación oracular» o «esquema de manifestación profética de vocación» (cf *Kecharitômenê* Melanges Rene Laurentin Desclée, Paris 1990, 208).

el discípulo la tomó *consigo*». Este «*consigo*», que traduce el griego *eis ta idia* (literalmente: «en las cosas que le son propias») no designa solamente la casa del discípulo. Los bienes propios del discípulo, lo que le pertenece en cuanto que es discípulo: el vínculo de fe que lo une a Cristo y se expresa en la práctica del mandamiento del amor. En este espacio espiritual, según Juan, es donde el discípulo recibe a María como madre⁵.

Esto parece confirmarse por el v. 28. Este versículo es importante. Por medio del *meta touto* («después de esto»), remite a lo que narró inmediatamente antes (a diferencia de *meta tauta*. «después de estas cosas», que es mucho más vago), es decir, a la escena de la despedida. Además, los dos empleos de los verbos *teleô* y *teleioô* del v. 28 (todo estaba *acabado...*, para que *se acabase...*) y el *se acabó* del v. 30 remiten al *telos* de 13, 1 («los amó hasta el fin»), sugiriendo de este modo que la escena de despedida de Cristo a su madre constituye la cima, el «*telos* de las obras que Jesús había realizado por *agapê* a los suyos»⁶.

Todo esto podría parecer exorbitante. Y lo sería efectivamente si el evangelista no hablase aquí más que de la persona de María. Pero habla de hecho de la *madre de Jesús*, y la maternidad de aquella a la que llama *mujer* no se separa ni de la maternidad mesiánica de Israel ni de la maternidad de la Iglesia. El grupo de creyentes que Juan presenta al pie de la cruz es ya la primera Iglesia, tal como confirma la interpretación eclesial y sacramental de los símbolos de la sangre y del agua que brotan del costado traspasado del crucificado. En otras palabras, la ma-

⁵ Esta posición, propuesta por I de la Potterie, ha sido muy discutida, especialmente por F Neyrinck. Pueden verse las referencias en I de la Potterie, *Marie dans le mystère de l'Alliance* Desclée, Paris 1988, 248-251.

⁶ Cf M de Goedt, *a c.*, 149, que analiza muy bien (p 147-149) el empleo de *meta touto* en el evangelio de Juan

ternidad misteriosa de Jn 19, 25-27 se proclama en pleno contexto eclesial. En el calvario, Juan no narra una simple escena familiar. En el contexto solemne de la muerte de Jesús, en donde se trata continuamente del cumplimiento de las Escrituras, el título de

mujer puesto en labios de Jesús posee una dimensión mesiánica. Designa una figura de la historia de la salvación, que coincide con otra figura joánica de *mujer*, la del Ap 12.