

PROBLEMATICA DE LA UNIDAD EN *Jn.* 18-20 \*

En el presente trabajo nos interesa lo específico de Juan, su intención teológica al transmitir la palabra de Jesús a su Madre y al discípulo amado, y al citar determinados pasajes de la Escritura y no otros.

La primera palabra de Jesús en la cruz lleva la impronta de una tradición específica de Juan, que el evangelista se encarga de realzar. Intenta expresar fielmente el verdadero alcance de los acontecimientos, pues un estilo cronístico no hubiera sido ciertamente más justo para con los hechos.

De las tres citas de *Jn.* 19 sólo la primera —sobre el reparto de los vestidos de Jesús— es común con los Sinópticos, pero el alcance de esta misma cita común es distinto en uno y en otros.

Como el presente trabajo se ocupa de lo específico de Juan, se comienza por compararlo con los Sinópticos. Sería distinta la interpretación, si se llega a la conclusión de que el cuarto evangelista se ha servido de los Sinópticos, de la que habría que aceptar, si es que el material de Juan es independiente del de los otros tres evangelistas. En este caso la interpretación e intención del evangelista no se percibiría por contraste con los Sinópticos, sino con la tradición de que él dependa.

\* El presente artículo es un extracto de la Tesis Doctoral, que el autor defendió en la Facultad de Teología de Salamanca el 14 de junio de 1972. Me dirigió el Prof. Dr. M. Nicolau, S.I., y fue censor el Prof. Dr. F. F. Ramos. Aquí se reproduce parte del tercer capítulo de la tercera parte y el último. Confío en que las páginas elegidas den una idea de las 322 del original.

A la parte doctrinal he incorporado lo que sobre ese material se dice en las dos primeras, es decir, lo referente a la comparación con los Sinópticos, para ver si éstos fueron fuente para el cuarto evangelista en su trabajo, y lo que pertenece al estudio crítico —estilo, vocabulario, ideas— del texto de Juan, para distinguir qué se debe probablemente al material tradicional y qué al trabajo de redactor del evangelista.

Sobre el modo de citar en las notas hay que advertir lo siguiente: Los títulos completos van en la lista de bibliografía final. Eso permite economizar espacio citando abreviadamente de este modo: 1) los comentarios con sólo el primer apellido del autor, añadiendo, si parece necesario, la página, ad locum (a.l.), loco citato (l.c.). 2) la demás literatura aparece, con el primer apellido del autor, el primer sustantivo (o el adjetivo más significativo) del libro o artículo en cuestión.

Tradicción y redacción serán hasta cierto punto separables por el estudio de las diversas características de estilo, vocabulario, etc., propias del cuarto evangelio<sup>1</sup>.

Dos principios conviene no olvidar: 1) La semejanza no es criterio seguro de dependencia, pues la semejanza se puede deber a que el esquema es común, pero anterior a los mismos Sinópticos<sup>2</sup>. 2) Tampoco la identidad de expresiones puede de por sí fundar la relación de dependencia. Para ello se requeriría que esas expresiones comunes se repitieran continuamente en el relato, y que para su explicación no bastara el recurso a una tradición común<sup>3</sup>.

Es posible que en algún caso la explicación que se da de un texto parezca arbitraria o demasiado atrevida. Había que correr el riesgo de buscar un sentido más profundo, que, desde luego, tiene que ser fiel al texto y al contexto.

He intentado ser fiel a estas palabras del P. de Lubac: "En un sens, le commentaire, s'il est quelque peu pénétrant, va toujours plus loin que le texte, puisqu'il explicite ce que s'y trouve; et s'il ne va pas en effet plus loin, il ne sert à rien, puisque alors le texte n'en est pas éclairé. Mais en autre sens, plus important, le texte, par sa richesse concrète, déborde toujours le commentaire, et jamais le commentaire ne dispense d'y revenir. Il y a en lui un infini vir-

<sup>1</sup> Estudios más o menos completos sobre esto han hecho, entre otros: Schweizer, *Ego eimi* 87-99; Menoud, *Évangile*; Jeremías, 'Literarkritik' 33-46; Braun, *Jean I*, 401-3, 'Les caractéristiques johanniques'. Una lista muy completa con hasta 50 peculiaridades de estilo y vocabulario joánicos da: Ruckstuhl, *Einheit* 203-5.

<sup>2</sup> Vanhoye, 'Estructura' 107-18, 107-8; García Cordero, *Problemática* 180 habla de una tradición común que dio origen a un "credo común". Esto es aplicable a nuestro caso, pues las distintas comunidades, en que hay que situar los distintos evangelios, dependen de esa tradición común, que a veces llega hasta la utilización de "hojas volanderas", García C., l.c. 178.

<sup>3</sup> Dodd, *Tradition* 8-9. Recurriendo a la distinción de dos fuentes: C (coincidencias), D (diferencias) para el ministerio galilaico de Jesús en los Sinópticos, al lado de las cuales está la fuente de la fase de la Pasión, ha lanzado A. Gaboury una brillante hipótesis para explicar las relaciones entre los Sinópticos: A. Gaboury, *La structure des Évangiles Synoptiques. La structure-type à l'origine des Synoptiques* (Leiden 1970) (SuplNT 22). Tomo estas ideas de E. López, 'Nueva solución al problema sinóptico. La teoría de Antonio Gaboury: hipótesis, argumentos y crítica', *EstBibl* 30 (1971) 313-43 y 31 (1972) 43-81. La explicación de las coincidencias y diferencias entre Juan y los Sinópticos, que aquí se da, se parece no poco a esta de Gaboury. Las relaciones comunes se sitúan a nivel de tradición, que luego se fue desarrollando al incorporar elementos nuevos. Es lo que Gaboury (p. 87) llama "le processus normal de toute croissance" y López (p. 325) denomina "un *evangelio que crece*".

tuel"<sup>4</sup>. Es que como escribe Azorín: "Una doctrina es tanto más vital cuanto más exégesis inspira"<sup>5</sup>, y el evangelio de Juan lo es.

Esta exégesis —que yo llamo normalmente redacción— la encontramos abundantemente en Juan como en los otros evangelistas. Sobre Marcos, considerado a veces como no muy teológico, escribe Turrado a propósito del llamado "secreto mesiánico": "Hoy las cosas han cambiado mucho. Primero, el método de la *Formgeschichte*, y luego el de la *Redaktionsgeschichte* han hecho fijar la atención en que los Evangelios, más que libros de historia, son libros de fe, y nos presentan unos hechos que, aunque históricos, están ya interpretados y coloreados bajo la iluminación de los acontecimientos pascuales. En esta labor de interpretación toca no pequeña parte a los evangelistas (*Redaktionsgeschichte*), quienes en sus escritos organizan los materiales recibidos de la tradición en orden a una determinada finalidad"<sup>6</sup>.

#### *Algo sobre la terminología*

En este trabajo se habla continuamente de tradición = relato tradicional, redacción, interpretación, reflexión teológica.

Interpretación y reflexión teológica vienen a ser para mí equivalentes —aunque la reflexión va más allá de la interpretación—, es decir, la labor interpretativa de los hechos sin mengua de la verdad y objetividad de los mismos.

Se distingue entre relato tradicional y redacción por el mismo concepto de "autor", que hay que tomar muy en serio. Los hagiógrafos no se limitan a transmitir neutralmente. Más bien interpretan<sup>7</sup>, ordenan, trasponen un hecho a este o aquel contexto<sup>8</sup>. No contradice esto a la fidelidad y verdad de la narración, pues responde ese modo de actuar de los hagiógrafos a la finalidad de cada uno

<sup>4</sup> H. de Lubac, *Nouveaux Paradoxes* (1955) p. 22.

<sup>5</sup> Azorín, *El escritor* (Novela) (1966) p. 118 (Col. Austral).

<sup>6</sup> L. Turrado, *Salm 18* (1971) 159-60, 159 recensionado a: G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc* (1968).

<sup>7</sup> Comisión Bíblica, *Instructio "Sancta Mater Ecclesia"* 714-15: "Inde est quod sicut Iesus Ipse post resurrectionem "interpretabatur illis" (Lc. 24. 27) tum Veteris Testamenti tum Sui ipsius verba (cf. Lc. 24. 44-45; Acc. 1. 3) ita et illi Eius verba et gesta, prout auditorum necessitates postulabant, interpretati sunt".

<sup>8</sup> Comisión Bíblica, l.c. 715: "Cum sensus enuntiationis etiam a consecutione rerum pendeat, Evangelistae tradentes verba vel res gestas Salvatoris, hic in alio, ille in alio contextu, ea ad utilitatem lectorum explicaverunt".

bajo la dirección del Espíritu<sup>9</sup>. Incorporan así a los acontecimientos la profundización e inteligencia conseguida bajo la guía del mismo Espíritu (*Jn.* 14. 26; cf. 2. 17,22; 12. 16)<sup>10</sup>.

No se opone a la distinción entre relato tradicional el que en *Jn.* 21. 24 se llame al discípulo amado (cf. 21. 7,20) testigo (21. 24) y, además, evangelista (21. 24 ὁ γράφας). Pues 1) el verbo activo "escribir" se puede entender causativamente: hizo escribir. Se trataría de una actividad de escritor mediata o indirecta, en cuanto que él manda escribir, o en cuanto que se hizo por un compilador o autor inmediato a base de tradiciones que se formaron bajo la dirección del discípulo amado o a base de su predicación<sup>11</sup>. Cf. como verbos activo-causativos: *Jn.* 19. 1: lo azotó Pilato; 19. 18 Pilato escribió el título de la cruz<sup>12</sup>.

2) Entre los exegetas —también católicos— se va abriendo camino la distinción, para el Evangelio de Juan, entre discípulo y testigo por una parte y evangelista por otra<sup>13</sup>, quedando firme su origen apostólico. Esta tendencia no ha sido reprobada por el Vaticano II, ni, antes, por la Comisión Bíblica<sup>14</sup>.

Pero el planteamiento de la presente investigación no depende de la cuestión del autor —que aquí sólo se toca tangencialmente. Aun siendo el evangelista = testigo y discípulo amado, también se

<sup>9</sup> Comisión Bíblica, l.c.

<sup>10</sup> Ramos, 'Simbolismo' 45-46; el mismo, 'Simbolismo' II, 114; el mismo, 'Dei Verbum' 125-255, 238.

<sup>11</sup> García Cordero, *Problemática* 177: "Mateo y Juan escribieron lo que antes habían predicado".

<sup>12</sup> Sobre el uso causativo de verbos en el NT: Blaß-D., *Grammatik* § 155, 7.

<sup>13</sup> Schnackenburg I, 46-60 "Tradition und Redaktion", espec. 46-47 y el resumen pp. 59-60, quien luego en el apartado "Die Verfasserfrage" 60-88, 62 se pregunta si el Evangelio funda "auf apostolischer Autorität, näherhin auf der des Apostels Johannes", que es lo que importa, pues, "wenn zwischen ihm und der Endgestalt des Joh —Ev noch eine Traditions— und Redaktionsgeschichte liegt, so ist das für den Glauben weniger bedeutsam". Con Braun, *Jean* I, 396 s., defiende Schnackenburg I, 85-88, el origen apostólico del Evangelio.

<sup>14</sup> Comisión Bíblica, *Instructio "Sancta Mater Ecclesia"* 175, habla sólo de los "quattuor evangelii" de origen apostólico, pues "enseguida" (mox) se intentó fijar lo referente a Jesús. Y, aun sin intentar dirimir la cuestión, el Vaticano II, *Dei Verbum* 5, 18, suprimió la frase del primer esquema: "auctores humanos habere illos", cuyos nombres llevan, hasta llegar al texto aprobado finalmente que dice: "Quattuor Evangelia originem apostolicam habere Ecclesia semper et ubique tenuit ac tenet", nombrando expresamente a los Apóstoles, pues, lo que predicaron, luego "in scriptis, ipsi et apostolici viri nobis tradiderunt". Véase el texto de los cuatro esquemas en: *Dei Verbum* (ed. Alonso Sch.) 86-87. Sobre la cuestión de los autores de los evangelios en la *Dei Verbum*: Nicolau, *Escritura* 161, 164-65.

distinguiría legítimamente entre relato tradicional y redacción, si bien en este caso los campos no estarían tan delimitados como si se trata de personas distintas. Pero incluso entonces el testigo habría incorporado su reflexión teológica al redactar, no como algo arbitrario, sino resaltando el significado de los hechos, que él respeta.

### I. COMPARACIÓN CON LOS SINÓPTICOS

Prescindimos aquí de la cuestión general sobre la relación entre Juan y los Sinópticos. Los estudios de conjunto hechos hasta hoy no han solucionado la cuestión <sup>15</sup>.

Hablando en general es “demasiado fácil” decir que Juan supe a los Sinópticos <sup>16</sup>. La formación de Juan es, literariamente hablando, probablemente más complicada y larga que lo que esa hipótesis deja entrever <sup>17</sup>. La opinión de Léon-Dufour no es propicia a la hipótesis de la suplencia: “Gracias a sus estudios (habla de Marxsen, Conzelmann, Trilling) sobre Marcos, Lucas y Mateo, respectivamente, la mirada de los exegetas se ha acostumbrado a percibir las enormes distancias que separan un evangelio de otro. Más aún, hoy —para hablar con exactitud— no se puede sostener que haya un género “evangelio”, ni se puede contraponer tampoco Juan a los “sinópticos”; hay casi tanta distancia entre Marcos y Lucas como entre Mateo y Juan” <sup>18</sup>.

Vamos a seguir en esta comparación el orden del texto en Juan:

- 19. 24 cita sobre el reparto de los vestidos de Jesús,
- 19. 26 palabra a su Madre y al discípulo amado,
- 19. 36,37 citas sobre la no realización del crurifragio y sobre la transfixión.

La primera de las tres citas se enmarca en la perícopa que comprende la crucifixión, *Jn.* 19. 16b-22, como algo prácticamente simultáneo. Nos encontramos, además, desde *Jn.* 19. 16b hasta el versículo 24 inclusive con acciones de los enemigos de Jesús: 19. 16b-

<sup>15</sup> La mejor síntesis de que disponemos y que recoge la literatura más reciente es la de Blinzler, *Johannes und die Synoptiker* (1965) (StuttBSt 5). Apenas habrá comentario que no dedique su atención al tema. Cf. Leal 780; Lagrange CXXXIV-CXXXVII; Schnackenburg I, 15-32; Tillmann 22-40.

<sup>16</sup> Scheifler, *Dei Verbum* 582 (ed. Alonso Sch.).

<sup>17</sup> Braun, *Jean* I, 396-97; Brown XXXIV-XXXIX.

<sup>18</sup> Léon-Dufour, 'Autores' 35.

18 crucifixión; 19. 19-22 discusión sobre la inscripción de la cruz; 19. 23-24 reparto de los vestidos de Jesús.

Los Sinópticos dedican al reparto de los vestidos de Jesús tan poca atención como a la inscripción. Allí nada se oye de discusión. Aquí se contentan con la cita parcial de *Sal.* 22 (21), 19. La distinción entre *ἱμάτια* y *χιτῶνα* es propia de Juan. Si eso se debe a tradición distinta —lo veremos en la segunda parte—, se tendría una prueba de la independencia de Juan.

Puesto que la cita de Escritura está hecha de modo distinto, parece justificado suponer que su procedencia sea distinta, es decir, de una tradición que no son los Sinópticos.

Sólo Juan nota explícitamente el cumplimiento de la Escritura: *ἵνα ἡ γραφή πληρωθῆ*. Sólo él cita verbalmente a los LXX. Los Sinópticos no citan literalmente ni siquiera el primer hemistiquio del verso: 1) Marcos y Lucas cambian la forma verbal y 2) los tres tienen el posesivo *αὐτοῦ* en vez de *μοῦ*. Del segundo hemistiquio citan únicamente las dos últimas palabras:

LXX: *ἔβαλον κληρον*

Mt. Mc.: *βάλλοντες κληρον*

Lc.: *ἔβαλον κλήρους*

*Jn.* 19. 25 sirve de marco a las palabras de Jesús a su Madre y al discípulo amado. El verso concuerda con los Sinópticos sólo de modo muy general, es decir, en cuanto que también ellos hablan de la presencia de mujeres en el lugar de la crucifixión. Comparemos en detalle y veremos las diferencias.

- 1) *Jn.* dice, como *Lc.*, que las mujeres *εἰστήκεισαν*.  
Mt. Mc. escriben simplemente *ἦσαν*.
- 2) *Jn.* sólo da nombres concretos de mujeres, pero  
Mt.: “muchas mujeres... entre las que...”  
Mc.: “mujeres... entre las que...”  
Lc.: “todos los conocidos... y las mujeres que...”
- 3) Según *Jn.* estaban *παρὰ τῷ σταυρῷ*  
según los Sinópticos *ἀπὸ μακρόθεν*
- 4) *Jn.* menciona a los presentes *antes* de la muerte de Jesús,  
v. 30; en los Sinópticos aparecen *después*.

En la lista de las mujeres tienen *Jn.*, *Mt.*, *Mc.* sólo un nombre en común: María Magdalena.

Jn. nombra en total:

- 1) ἡ μήτηρ αὐτοῦ
- 2) la hermana de su madre
- 3) María la de Cleofás<sup>19</sup>
- 4) Μαρία ἡ Μαγδαληνή, que aparece la primera en las listas de Mt., Mc., los cuales nombran también:

Mt. Mc.: María la madre de Santiago (Mc. + el Menor) y de José  
Mc.: Salomé

Mt.: la Madre de los hijos del Zebedeo<sup>20</sup>.

La palabra de Jesús a su Madre y al discípulo amado en Jn. 19. 26-27 no tiene naturalmente paralelo en los Sinópticos, pues los dos personajes no aparecen en ellos. La palabra parece deberse a una tradición particular que el evangelista incorpora aquí.

Lo común que hay tanto en la cita —Jn. 19. 24— como en el enmarque de la primera palabra de Jesús en la cruz según Juan, supone una cierta conexión entre la tradición sinóptica y la joánica. Las divergencias indican su independencia. Hay que contar, pues, con que se trata de la corriente de una tradición común<sup>21</sup>, que ya en estadio presinóptico siguió caminos distintos.

Las dos últimas citas del relato de la Pasión en san Juan pertenecen a una perícopa, Jn. 19. 31-37, que no tiene paralelo alguno en los Sinópticos. Tanto la causa de la petición del crurifragio por parte de los judíos —la inminencia del sábado, cf. Mc. 15. 42; para Jn. 19. 42; cf. Mc. 15. 42; Lc. 23. 54 y Mt. 27. 62—, como el crurifragio mismo —pena atestiguada en fuentes extrabíblicas—<sup>22</sup> apo-

<sup>19</sup> Sobre la cuestión de cuántas mujeres nombra Jn. 19. 25, cf. nota 50.

<sup>20</sup> Quizás haya sido esto un apoyo para identificar al discípulo amado, que está junto a la cruz de Jesús, con Juan.

<sup>21</sup> Buse, 'John' 218, sobre Mc.; Schniewind, *Parallelperikopen* 77-85, 84.

<sup>22</sup> PetEv 4, 14; Plauto, *Asinaria* 474; Cicerón *Philip.* 13, 12; Suetonio, *August.* 67. Véanse también: Mommsen, *Strafrecht* 920; Leal a.l. Sensacional ha sido el hallazgo arqueológico de que hablan con todo detalle: Tzaferis, 'Tombs' 18-32; Naveh, 'Inscriptions' 33-37; Haas, 'Anthropological' 38-59, todos tres en: *IsrExplJ* 20 (1970). Tuve conocimiento inicial de la trascendencia del hallazgo por: 'La sépulture d'un crucifié à Jérusalem', en: *Esprit et vie. L'Ami du Clergé* 81 (1971) 637-38. Al P. José M. García Pereira debo el haber tenido conocimiento de ello, pues me llamó la atención y puso a mi disposición el número en cuestión. Se refiere este artículo a: M. Jacques Briend, en *Bible et Terre Sainte* n. 133, julio-agosto 1971, que resume los tres artículos originales. Lo sensacional se encontró en la tumba I, osario n. 4. La importancia del hallazgo está bien formulado por Haas, 'Anthropological' 51; "These latter remains are presently in the custody of the Israel Museum

yan la idea de que la perícopa responde a material tradicional. De esto trataremos después. Por ahora baste observar la independencia de Juan.

Al no ser los Sinópticos la base y cantera sobre la que edifica Juan y de la que saca sus noticias, tenemos que concentrarnos en el texto mismo de Juan. Intentaremos ver qué clase de tradición es la que utiliza.

## II. TRADICIÓN Y REDACCIÓN

### *Finalidad y razones de la distinción*

Es indudable que para nosotros lo que tiene autoridad es el texto que la Iglesia ha recibido como inspirado, es decir, el texto de que hoy disponemos<sup>23</sup>. Lo importante es, pues, descubrir el mensaje del evangelista a sus lectores, a los de entonces y a los de ahora, a nosotros. De la exigencia que implicaba el texto para los lectores de entonces hay que llegar al mensaje que conserva para nuestro

(Rockefeller Section), and are *the only extant remains* from antiquity known to be evidence of a crucifixion" (subrayado por mí). Y Tzaferis, 'Tombs' 31, describe el hallazgo: "Ossuary No. 4 (tomb D) is a most interesting case: the lowest parts of the calf bones (*tibiae* and *fibulae*) of one individual had been broken and the heel bones (*calcanei*) pierced by an iron nail. This is undoubtedly a case of crucifixion (...)". El hallazgo es también sumamente importante para juzgar de la credibilidad de las narraciones sobre la sepultura de Jesús y el sepulcro vacío. Expresa bien este aspecto Briend, citado en: 'Sépulture' 638: "Ce n'est pas sans émotions que l'on découvre ce qu'était le supplice de la crucifixion... Mais nous savons maintenant que les reste (sic) d'un crucifié pouvaient recevoir une sépulture normal et qu'il était permis à la famille de réclamer le corps. Les crucifiés n'étaient donc pas nécessairement livrés à la fosse commune... A travers de Jean crucifié à Jérusalem, nous découvrons un peu mieux la réalité de la crucifixion de Jésus de Nazareth".

<sup>23</sup> El Concilio Vat. I (D 1787) dice que se tienen los libros como sagrados y canónicos, "propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt". Lo cito porque se observa no raramente, que se da más valor a las tradiciones preescriturísticas —o a lo que los autores tienen por tales— que al texto actual. Esto equivale, aplicándolo a los evangelios, a que se intenta llegar hasta las "ipsissima verba Jesu" o, como escribe Jeremías, *Gleichnisse* 5: "zu ureigenem Wort", cf. pp. 10, 14, 76. Ese intento es una ficción además de lo mucho de hipotético que siempre tendrán semejantes "logros". Así opinan: Schlier, 'Theologie' II, 28, 3; Lagrange, *L'Évangile* VI; Cerfaux, 'Vie' 177. En cuanto a los semitismos, como criterio de la antigüedad de una tradición, nota acertadamente Scheifler, *Dei Verbum* 641, 130 (ed. Alonso Sch.) que pueden denotar el origen judío de un texto, pero no que se remonte hasta Jesús; ni que una tradición sea anterior, significa que sea más antigua.



hoy<sup>24</sup>. Pero no podremos descubrirlo sin tener en cuenta los problemas literarios<sup>25</sup>. El evangelista ha dispuesto de una serie de materiales que él incorpora y utiliza para su evangelio. Con ello los transmite a sus oyentes y lectores, pero no de manera mecánica sino personal, es decir, con la interpretación auténtica debida al carisma inspirativo. Se realiza esa interpretación entre otros medios por la redacción —en sus múltiples facetas—, que no retuerce y falsea los hechos, sino que saca a luz su contenido<sup>26</sup>. Si, pues, Juan utiliza una tradición, se debe intentar, en la medida de lo posible, delimitarla. Así conoceremos la parte personal del evangelista, que nos pondrá en cada caso en la pista de su objetivo como escritor.

Por supuesto que el distinguir entre tradición y redacción no pretende llegar a una reconstrucción literal de la posible fuente<sup>27</sup>, cosa que no pasaría de mera teoría<sup>28</sup>.

El método crítico-literario que aquí se sigue no puede separarse de la historia de la redacción. Intento seguir el camino que Schürmann describe así: “Las investigaciones histórico-redaccionales exigen un cuidadoso método de examen crítico de las fuentes, que combine los puntos de vista crítico literarios y de historia de las formas, y que sepa sopesar las peculiaridades lingüísticas en orden

<sup>24</sup> Schlier, 'Theologie' II, 27: “Diese Schriften sind, sagten wir, Empfängern der damaligen Zeit zugeordnet. Aber nun erheben sie auch einen Anspruch über ihre Adressaten hinaus, und zwar nicht als allgemeine Ideen oder Maximen, sondern in ihrer konkreten Anrede an die damaligen Gemeinden und Gläubigen”.

<sup>25</sup> Schnackenburg I, 1.

<sup>26</sup> Es lo que dice Alonso, Mc. en: SENT I, 330: “Una interpretación de un hecho cualquiera, de una sentencia o parábola del Maestro que nace en la catequesis primitiva, en la tradición y en la comunidad postpentecostal, es una interpretación siempre auténtica de los hechos y de la doctrina de Jesús”.

<sup>27</sup> Lo han intentado, con todo: Finegan, *Überlieferung* 84-85, para la Pasión en Mc.; E. Linnemann, *Studien zur Passionsgeschichte* (1970) 178-82, “Anhang: Die Passionstraditionen” con la reconstrucción del escrito utilizado por Mc.; Becker, *Reden* 129-36, con la reconstrucción de la fuente de los discursos (Redenquelle) según Bultmann; Hartmann, *Osterberichte* 28, 38 y en: ‘Vorlage’ 219 para Jn. 20; Hirsch, *Studien* con la reconstrucción de todo Jn., en lo que él llama su estado primitivo. Rechaza estos intentos, muy acertadamente, Schnackenburg I, 40. Cf. también Bultmann, *Geschichte* 3, 6, ErgHeft contra el intento de reconstruir las fuentes de los Sinópticos.

<sup>28</sup> Jeremías, *Abendmahlworte* 83-90, 83, 87, 5: “Eine exakte Abgrenzung oder etwa gar die Herausschälung einer schriftlichen Quelle ist ganz unmöglich”; Schelkle, *Passion* 284; Schniewind, *Parallelperikopen* 98; Bousset, ‘Johev’ en: RGG 618 lo califica de “Phantasiegebilde”. En el mismo sentido Schlier, ‘Bruderliebe’ en: *MéLRigaux* (1970) 235-45, 235, 1.

a la crítica de las fuentes”<sup>29</sup>. La Comisión Bíblica anima a aprovechar los elementos positivos del método de historia de las formas<sup>30</sup>.

Como criterios que guíen nuestra investigación hay que nombrar entre otros:

1) Las *propiedades lingüísticas*. Cada autor tiene su vocabulario, inseparable del contenido y de su propia persona. Esto vale también para el evangelio de Juan. Piénsese, por ejemplo, en su preferencia por conceptos como: ἀλήθεια, κόσμος, φῶς, μαρτυρεῖν, etc.<sup>31</sup>.

2) El *estilo*, es decir, el modo y manera de expresarse el evangelista. Prefiere la dramatización<sup>32</sup> en su narración por medio de un movido diálogo: Jn. 3 con Nicodemo; Jn. 4 con la samaritana; Jn. 5 disputa con los judíos por la transgresión del sábado y la curación del paralítico; Jn. 6 sobre el pan del cielo; Jn. 13-16 en los discursos de despedida; Jn. 18. 28 ss. en el proceso ante Pilato<sup>33</sup>.

Le gustan las contraposiciones: 4. 10-11; 3. 3 ss.; 7. 8.

El malentendido es motivo frecuentísimo en todo el evangelio: 2. 19-22; 4. 10 ss.; 6, 22 ss.<sup>34</sup>.

3) Las *interrupciones* en la narración, debidas en algunos casos claramente a la actividad literaria del evangelista. Piénsese en Jn. 20. 1-18, donde los vv. 3-10 se adelantan e intercalan —sin el v. 2 se ve claro que su lugar primitivo era tras 20. 18 y el v. 2 es a su vez una añadidura redaccional—<sup>35</sup> y se les somete al mismo tiempo a una profunda redacción.

<sup>29</sup> Schürmann, 'Spracheigentümlichkeiten' en: *Untersuchungen* 209: "Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen verlangen eine verfeinerte quellenkritische Methodik, die literarkritische und formgeschichtliche Gesichtspunkte kombiniert und Spracheigentümlichkeiten quellenkritisch zu wägen versteht"; Léon-Dufour, 'Interprétation' 5-16, 5: "Pas de *Redaktionsgeschichte* qui ne suppose une certaine *Formgeschichte*; et l'une et l'autre ne vont pas sans critique littéraire".

<sup>30</sup> Comisión Bíblica, *Instrucción "Sancta Mater Ecclesia"* 713.

<sup>31</sup> Cf. especialmente la lista de Ruckstuhl, *Einheit* 203-5; Schweizer, *Ego eimi* 87-99; Braun, *Jean* I, 401-3.

<sup>32</sup> Etimológicamente significa "drama" no algo triste, sino en general: acción, actividad, espectáculo, etc.

<sup>33</sup> Sobre el dramatismo en Jn.: Schnackenburg I, 6, 35, 97; Noack, *Tradition* 116-17.

<sup>34</sup> Brown, *Gospel* CXXXV-VI; Cullmann, 'Gebrauch' 360-72.

<sup>35</sup> El carácter de añadidura de Jn. 20. 2 por parte del evangelista lo indican: el ὄν histórico —cf. nota 42—; el doble nombre Simón Pedro —29 veces en total— en NT, de ellas 12 (+ 5 en Jn. 21) en el cuarto evangelio, cf. Ruckstuhl, *Einheit* 203-5 nr. 24; la figura del discípulo amado, cf. Benoit, *Passion* 289, típico del cuarto evangelio. La añadidura de esta figura explica el continuo cambio entre singular y plural en los vv. siguientes.

Ya antes dijimos algo sobre la relación del cuarto evangelio con el discípulo amado, y cómo ésta no se opone a que se pueda hablar de redacción, distinguiéndola del material tradicional. Lo dicho depende —y se corroboraría— también de lo que se piense sobre la historia del origen del evangelio de Juan. Hoy no se suele admitir, como antes <sup>36</sup>, que el evangelio se escribió de manera continua. Más bien parecen haber existido desde el principio pequeñas unidades, que pronto se pusieron por escrito <sup>37</sup>, y que luego pasaron a formar parte del evangelio.

Brown <sup>38</sup> explica la composición del evangelio de Juan con la hipótesis de cinco etapas (“five stages”):

- 1) la existencia de un material básico parecido al de los Sinópticos, cuyo origen fue, sin embargo, independiente de ellos,
- 2) sedimentación redaccional de ese material en unidades joánicas (“patterns”),
- 3) su ordenación para un evangelio. Se trata, pues, de una primera edición,
- 4) segunda edición del evangelista,
- 5) tercera edición a cargo de un redactor.

Se parece mucho esta hipótesis de Brown a la de “el tiempo bastante largo” de que habla Braun, en cuyo decurso surgieron “pequeñas unidades literarias” que diversas redacciones del evangelista, o bajo su dirección, ensamblaron en una unidad <sup>39</sup>.

Veremos el caso especial que el relato de la Pasión y Resurrección supone en la larga historia literaria del cuarto evangelio.

Otro indicio es el motivo del “robo”, totalmente inmotivado antes del v. 11, y que el evangelista debe de haberlo tomado de vv. 11b, 15.

<sup>36</sup> Por ejemplo Lagrange CXX.

<sup>37</sup> Braun, *Jean* I, 396: “De l'évangile oral comment passer maintenant à l'évangile écrit en sa forme actuelle?”. “Les instructions de l'apôtre donnèrent lieu de bonne heure à des rédactions partielles, composées en araméen”. “Tout d'abord, entre le moment où le kérygme de Jean paraît s'être cristallisé en de petites unités littéraires et celui où nous le retrouvons soigneusement ordonné, il semble nécessaire de faire intervenir une période assez longue”. Otras explicaciones: Schnackenburg I, 32-46, 46-60; Benoit, *Passion* 289-90 y en: 'Marie M.' 143, también cuenta con que el evangelio de Jn. “a une longue histoire littéraire, dont les premières étapes ont pu précéder Lc. et être utilisées par lui”.

<sup>38</sup> Brown XXXIV-IX.

<sup>39</sup> Braun, cf. la n. 37; Schnackenburg I, 85-88; de la Potterie, *Getuige* 43-46, 45; “De aannemelijkste verklaring voor het gebrek aan compositie in tekst lijkt wel de volgende te zijn. Johannes heeft zijn evangelie niet in één ruk neergeschreven, maar stuksgewijze”; Caba, *Evangelios* 240 con n. 142.

*Análisis crítico-literario*

*Jn.* 19. 23-24 se ocupa del reparto de los vestidos de Jesús. Lo hace con más detalle que los Sinópticos. Una importancia especial se da al χιτῶν. La reflexión de Juan enlaza primariamente con ese concepto contenido ya en la tradición. Si en algún momento se hubiera sacado la escena a partir de la cita del AT, se hubiera esperado en la introducción a la cita ἱματισμόν y no χιτῶνα, pues el primero es el usado en el Salmo.

Podemos decir que tanto la terminología “túnica” —diferente en la narración y en la cita— como su comparación con los Sinópticos demuestran que la escena es tradicional. Veamos si hay elementos redaccionales.

*Jn.* 19. 23a es una vuelta atrás (cf. v. 18), que responde al estilo del evangelista<sup>40</sup>. Lo restante del verso no presenta peculiaridades joánicas. Al contrario, encontramos detalles que el evangelista no ha preparado ni explota, como son las cuatro partes que se hacen con los vestidos. Χιτῶνα, aquí 2 veces, no vuelve a aparecer en Juan ni en su restante literatura. Ἦν δέ parece ser una fórmula joánica que introduce una aclaración<sup>41</sup>, pero enseguida siguen una serie de hápax legómena en el NT: ἀρραφος, ὄφαντός y δι' ὄλου. El evangelista no ha hecho sino llamar la atención con su “y era” sobre las características de la túnica, pertenecientes al relato tradicional.

*Jn.* 19. 24 contiene en la introducción el οὖν tan preferido por Juan<sup>42</sup>. Las palabras de los soldados están formuladas antitéticamente: μή-ἀλλά, como el evangelista gusta de hacerlo con frecuencia<sup>43</sup>. El contenido de esas palabras puede muy bien ser tradicional, y el evangelista lo que hace es darle más relieve a los datos de que dispone.

<sup>40</sup> Schweizer, *Ego eimi* 92; Schnackenburg I, 99; Ruskstuhl, *Einheit* 203-5, nr. 7.

<sup>41</sup> Bultmann 122, 1. Aparece la expresión en: *Jn.* 27 veces, *Mt.* 4, *Mc.* 9 y *Lc.* 8 veces.

<sup>42</sup> Schweizer, *Ego eimi* 89-90; Bultmann 122, 1. Con todo detalle: Janssens, 'Structure' 519-20.

<sup>43</sup> Lagrange CX nota que la formulación es semítica —un caso de paralelismo antitético, p. XCVIII— y que aparece también en los Sinópticos, “mais beaucoup plus dans Jo”. Con οὖν aparece tanto como en *Mc.* y *Lc.* juntos. Sobre el uso de ἀλλά da Lagrange esta estadística: *Jn.* 102 veces, *Mt.* 37, *Mc.* 45, *Lc.* 40 veces; la fórmula recuerda las características señaladas por Ruckstuhl, *Einheit* 203-5, nr. 13 y 14; Bultmann 29, 1 ad 3.

La cita de Escritura con su introducción “ pertenecen al relato recibido. Del evangelista es la conclusión, v. 19. 24c: “Los soldados, pues, hicieron esto” (οἱ μὲν οὖν...) <sup>46</sup>, que cierra la perícopa a modo de inclusión semítica, repitiendo las tres primeras palabras del v. 23: οἱ οὖν στρατιῶται. Con el añadido del μέν prepara el evangelista la transición a la perícopa siguiente.

Jn. 19. 25-27 trata de las palabras de Jesús a su Madre y al discípulo amado.

Es opinión común <sup>46</sup> que el v. 25 es tradicional, prescindiendo de pequeños detalles: la conjunción δέ responde al también redaccional μέν de 19. 24c. Pero hay quien piensa que este v. 25 estaba en el relato tradicional tras v. 30, donde se habla de la muerte de Jesús <sup>47</sup>. La razón de haber trasladado el evangelista v. 25 a su lugar actual habría sido posibilitar la añadidura de la palabra de Jesús a su Madre y al discípulo amado.

En el v. 25 tenemos el caso único del empleo de παρά con dativo de cosa <sup>48</sup>, pues normalmente aparece con persona. La explicación de esta rara expresión es que se piensa naturalmente en Jesús y no en la cruz: “Junto a la cruz de Jesús”.

El giro “junto a” difiere totalmente de los Sinópticos. Según ellos las mujeres estaban viendo “de lejos” (ἀπὸ μακρόθεν). Pienso que hay que prescindir de intentar conciliar ambas expresiones <sup>49</sup>. Admitamos sencillamente que se trata de tradiciones distintas.

Vano sería igualmente intentar concordar las diferencias en la lista de mujeres presentes en el Gólgota. La única que aparece en los cuatro evangelios es María Magdalena.

Se duda si Juan nombra tres o cuatro mujeres <sup>50</sup>. La cuestión es totalmente irrelevante para la exégesis.

<sup>44</sup> Πληρῶν en relación con la Escritura lo utilizan también los otros evangelistas: Jn. 4 veces con ἡ γραφή y 4 veces más con ὁ λόγος; Mt. 10 veces con αἱ γραφαί y 2 con τὸ ῥηθὲν; Mc. 1 vez con αἱ γραφαί; Lc. 1 vez con τὰ γεγραμμένα; Act. 1 vez con τὴν γραφήν.

<sup>45</sup> Bultmann 515-16; Dauer, *Passionsgeschichte* 291.

<sup>46</sup> Bultmann 520; Dauer, ‘Wort’ 223. Wellhausen 87 tiene los nombres: María la de Cleofás y María Magdalena como interpolados; para Finegan, *Überlieferung* 47 todo Jn. 19. 25-27 es una invención del evangelista.

<sup>47</sup> Bultmann 520; Dauer, ‘Wort’ 225; Wilkens, *Entstehungsgeschichte* 84.

<sup>48</sup> Blaß-D., *Grammatik* § 238.

<sup>49</sup> Cf., con todo, Lagrange; Blinzler, *Prozeß* 371; de Tuya 1295.

<sup>50</sup> Que se hable de cuatro piensan: Bultmann 520, 3 con: Zahn; Loisy; Bauer, etc.; cf. en Leal a.l., quien como de Tuya 1295 no se decide claramente; Benoit, *Passion* 216. Que se mencionen tres dicen: Calmes; Schanz; Tillmann, etc.; cf. en Leal a.l.

No se ve fundamento alguno para considerar la mención de la Madre de Jesús (ἡ μήτηρ αὐτοῦ) como agregada por un redactor<sup>51</sup>. Menos todavía se podrá probar que se haya sustituido otro nombre con él. No pasan de meras opiniones esas hipótesis. O vienen de prejuicios contra el papel de la Madre de Jesús, o se fijan demasiado en la tradición sinóptica, que no conoce la presencia de ella junto a la cruz. Con esa tradición se quiere a toda costa igualar la joánica.

La cuestión arriba mencionada, sobre el lugar primitivo del v. 25, depende en parte de lo que se piense sobre 19. 26-27. Quien diga a) que 19. 26-27 es un elemento del relato tradicional que contenía v. 25, tiene que decir b) que v. 25 pertenece al contexto actual ya desde la tradición utilizada por el evangelista. Pero no todo el que piense que 19. 26-27 no formaban parte del relato tradicional, tiene que aceptar igualmente la trasposición del v. 25 a este lugar. Me parece que hay que separar ambas cosas. Pienso que *Jn.* 19. 25 estuvo siempre en su contexto actual, es decir, antes de la muerte de Jesús. Eso hizo posible al evangelista el añadir la noticia de *Jn.* 19. 26-27, que él conocía por otros cauces.

La indudable separación existente entre la mención de las mujeres presentes —v. 25— y las dos palabras que siguen —vv. 26-27— me parece el indicio más fuerte de que ambas cosas no estuvieron originariamente unidas. En el v. 26 se habla inesperadamente del discípulo amado, cuando nada hacía pensar que la lista de los presentes, según v. 25, no estuviera cerrada<sup>52</sup>. Parece, pues, que los vv. 26-27 son una añadidura, y no ya en el relato tradicional, sino hecha por el evangelista. Características de su estilo son:

el οὖν histórico<sup>53</sup>,

la expresión ὃν ἠγάπα. Cf. 13. 23 (21. 7,20) y 20. 2 ὃν ἐφίλει. Importante es no sólo la expresión, que es típica de Juan, aunque no muy frecuente, sino el verbo como tal<sup>54</sup>, que en el evangelio tiene

<sup>51</sup> Hirsch, *Studien* 37; el mismo, *Evangelium* 54.

<sup>52</sup> No convence Lagrange 493: "Le disciple que Jésus aimait était là, lui aussi, mais il n'est pas présenté avec les femmes; il n'apparaîtra qu'au moment où cela sera nécessaire".

<sup>53</sup> Cf. n. 42.

<sup>54</sup> Ἀγαπᾶω: *Jn.* 34 veces; 1 *Jn.* 27 v.; 2 *Jn.* en los vv. 1, 5; 3 *Jn.* en v. 1; *Apoc.* 4 veces, o sea, 68 veces en total en la literatura joánica, mientras que en todo el NT sólo aparece 62 veces, de las que 34 son de Pablo. Sobre el tema: Spicq, *Agapè* III, 219-45; Bernard II, 702-4; Brown 497-99; Schlier, 'Bruderie' 235-45.

más relieve que en cualquier otro autor del NT, exceptuando a Pablo,

la designación γόνοι para la Madre de Jesús <sup>55</sup>,

ἴδε, claro estilo del evangelista, como indica la frecuencia de su uso: 15 veces en Juan de las 29 en que aparece en todo el NT <sup>56</sup>,

más interesante y claro para poder hablar aquí de redacción, es que tenemos en los vv. 26-27 un indudable esquema de revelación <sup>57</sup>. Lo introduce el evangelista, como aquí, con el verbo “ver” y parecidos:

- |                                     |                                  |
|-------------------------------------|----------------------------------|
| 1. 29-34; 29: ... βλέπει τὸν Ἰησοῦν | ... καὶ λέγει· ἴδε <sup>58</sup> |
| 1. 35-39; 36: ... ἐμβλέψας τῷ Ἰησοῦ | ... λέγει· ἴδε <sup>59</sup>     |
| 1. 47-51; 47: ... εἶδεν Ἰησοῦς      | ... καὶ λέγει· ἴδε <sup>60</sup> |
| 19. 26-27: ἰδὼν ...                 | λέγει ... ἴδε                    |
|                                     | λέγει ... ἴδε <sup>61</sup>      |

Otras peculiaridades lingüísticas, etc., son demasiado raras en Juan, como para indicar con claridad la actividad redaccional del evangelista <sup>62</sup>. Lo indicado es bastante para poder hablar de redacción <sup>63</sup>, pero eso no quiere decir que 19. 26-27 sean un invento del evangelista con el solo fin de inculcar una idea.

Se quiere ver en estos versos otro detalle típico del evangelista: la escena está compuesta a base de interrumpirla en cuanto a lugar y tiempo <sup>64</sup>. El evangelista se fijaría al final —v. 27— en otro escenario que ya no es el Calvario, pues hablaría de que el discípulo recogió a María en su casa, para volver con el v. 28 al lugar de la crucifixión.

<sup>55</sup> Ruckstuhl, *Einheit* 203-5 nr. 27 con Jeremías, ‘Literarkritik’ 35. En contra: Dauer, ‘Wort’ 231.

<sup>56</sup> Dauer, l.c. 231.

<sup>57</sup> Goedt, ‘Schèma’ 142-50, 145-50.

<sup>58</sup> Goedt, l.c. 142-42.

<sup>59</sup> Goedt, l.c. 143-44.

<sup>60</sup> Goedt, l.c. 144-45.

<sup>61</sup> Goedt, l.c. 145-50.

<sup>62</sup> Dauer, ‘Wort’ 231-32 habla también de: 1) “y desde aquella hora”, que compara con 11. 53 —cf. *Mt.* 22-46— en que se habla de “día”. Pienso, por el contrario, que la expresión es totalmente desacostumbrada para Juan; cf. *Mt.* 9. 22, 15. 28, 17. 18. 2) λαμβάνειν con εἰς local, que en el NT sólo usa *Jn.* 6. 21, 19. 27; 2 *Jn.* 10. 3) τὰ ἴδια 3 veces en el NT: *Act.* 21. 6; *Jn.* 19. 27, 16. 32.

<sup>63</sup> Para Dauer, ‘Wort’ 232 no se puede dudar razonablemente de ello (“an der Abfassung dieser beiden Verse durch Joh kaum zweifeln”).

<sup>64</sup> Dauer, ‘Wort’ 232 que remite a *Jn.* 19. 20-22, 2. 22, 3. 24, 7. 39, 11. 55 s., 12. 33.

La técnica de la composición por interrupción es clara, por ejemplo, en *Jn.* 19. 20-22, donde la disputa sobre la inscripción de la cruz no tiene lugar, a diferencia de lo demás del contexto, donde Jesús está crucificado, sino en la residencia de Pilato, sin decirlo expresamente, o donde había tenido lugar el interrogatorio y entrega de Jesús para la crucifixión. Pero la interrupción no es clara para *Jn.* 19. 27, pues es discutible que τὰ ἴδια tenga que interpretarse necesariamente en sentido local y que, por tanto, el final de la escena se traslade del Gólgota adonde vivía el discípulo amado.

Para probar que *Jn.* 19. 26-27 son añadidura del evangelista, no es lícito argumentar con que la tradición sinóptica no conoce este episodio<sup>65</sup>. No tiene valor alguno ese argumento mientras no se pruebe que Marcos u otro Sinóptico fueron de alguna manera fuente para Juan.

Tampoco vale el argumento de que según el mismo cuarto evangelio ningún discípulo estuvo presente junto a la cruz. De *Jn.* 16. 32: "Mirad, llega la hora, y ya está aquí, en que os dispersaréis cada uno a lo suyo (? εἰς τὰ ἴδια) y me dejaréis solo" se quiere concluir: Como estas palabras se refieren a los Doce, luego el discípulo amado (19. 26 con 13. 23) no puede haber estado, según la tradición junto a la cruz. En esa deducción se olvida que: 1) Juan no vuelve a referirse a 16. 32 ni aun en 18. 8, al tratar de la huida de los discípulos, supuesta y no expresada en este último lugar (16. 32 σκορπισθητε 18. 8 ὑπαγεῖν); 2) 16. 32 no hay que interpretarlo sin excepción alguna. Llevando el verso hasta sus últimas consecuencias, también chocaría con la presencia de Pedro siguiendo a Jesús, 18. 15 (y Sinópticos), y la mención que de Pedro se hace durante el interrogatorio, 18. 16-17, 25-27.

Resumamos para *Jn.* 19. 25-27. El v. 25 es del relato tradicional y pertenecía al contexto actual, es decir, antes de la muerte de Jesús. Los vv. 26-27 no forman con él una unidad, como prueba la sorprendente mención del discípulo amado, después que la lista de los presentes está claramente concluida. El evangelista añade y redacta los vv. 26-27, como muestran algunas expresiones propias suyas. Otras, desacostumbradas en él, indican que se trata de material no inventado por él, sino conocido en el ambiente en que escribe.

<sup>65</sup> Daurer, l.c. 233-34 remite a *Mc.* 14. 27 y a *Mc.* 14. 29, 31. Tampoco es legítimo argumentar con *Lc.* 23. 49 para probar este lugar de Juan y viceversa, como hace de Tuya, l.c. 926.



Las dos últimas citas del relato de la Pasión se enmarcan en la perícopa, *Jn.* 19. 31-37. Se refieren a los dos aspectos del mismo episodio: el crurifragio no tuvo lugar, pero Jesús fue traspasado.

Para el análisis crítico de la perícopa no contamos con la posibilidad de comparar el texto con otra tradición.

En cierta manera juegan estos versículos el papel de los signos que en los Sinópticos siguen a la muerte de Jesús<sup>66</sup>. Como en éstos —*Mt.* 27. 54 ἰδόντες, *Mc.* 15. 39 ἰδών, *Lc.* 23. 47 ἰδών y 23. 48 θεωρήσαντες— lo interesante en *Jn.* 19. 31-37 es el “ver” —*Jn.* 19. 35 ὁ ἑωρακώς — y el consiguiente testimonio<sup>67</sup>.

Podemos realizar el examen crítico de la perícopa como lo hemos hecho hasta aquí con las anteriores, pues el radical parecer de Finegan: toda la perícopa es redacción del evangelista<sup>68</sup>, no tiene fundamento y no merece, por ello, tenerse en cuenta. El evangelista no ha inventado la escena.

*Jn.* 19. 31 comienza con una típica introducción de Juan: οἱ οὖν Ἰουδαῖοι. Tanto la conjunción —cf. nota 42— como el sustantivo<sup>69</sup> denotan claramente la mano del evangelista. La frase causal (ἐπεὶ) es tradicional. La conjunción no aparece en Juan más que aquí y en 13. 19, y el tema de la Pascua está indisolublemente unido con la tradición de *Jn.* 18. 28; 19. 14. Con el tema pascual enlaza la frase final (ἵνα), petición que remite implícitamente a *Deut.* 21. 22-23. El enlace causal ἦν γάρ es raro, pues sale sólo aquí y en 3. 19; 18. 13. La petición de los “judíos” de que se rompieran las piernas a los crucificados es con toda probabilidad tradicional, pues se relaciona con la inminente Pascua, y esa pena como tal aparece frecuentemente en la literatura antigua<sup>70</sup>. Ahora tenemos además el testi-

<sup>66</sup> Piénsese, por ejemplo, en: la rotura del velo del templo: *Mt.*, *Mc.*, *Lc.*; la resurrección de los santos: *Mt.*; el testimonio del centurión: *Mt.*, *Mc.*, *Lc.*, o de los presentes: *Mt.*, *Lc.*

<sup>67</sup> El lexicógrafo y gramático Julius Polux (+ ca. 200 d.C.) VIII, 36. da esta definición: μαρτυρία δὲ καλεῖται, ὅταν τις αὐτὸς ἰδὼν μαρτυρῇ. Cf. Rengstorf, *Auferstehung* 136. Es la relación ver - testimonio lo primero que se olvida, cuando se trata de relativizar el valor de nuestros evangelios.

<sup>68</sup> Finegan, *Überlieferung* 47-48. Para Wilkens, *Entstehungsgeschichte* 26 está *Jn.* 19. 31-37 en concurrencia y es secundario en relación con *Jn.* 19. 38-42.

<sup>69</sup> La estadística habla por sí: El uso de Ἰουδαίος (y Ἰουδαῖοι) en *Jn.* y los Sinópticos da estos números: *Jn.* 3 (68) veces, *Mt.* 0 (6), *Mc.* 0 (5), *Lc.* 0 (5). Cf. Abbot, *Vocabulary* 1713.

<sup>70</sup> Cf. n. 22.

monio irrefutable del hallazgo de los huesos de un crucificado, a quien se rompieron las piernas<sup>71</sup>.

Podemos concluir que el v. 31 es en general tradicional<sup>72</sup>.

En el v. 32 —rotura de las piernas a los dos que habían sido crucificados con Jesús— no hay más elemento redaccional que el típico *οὐδὲν*.

*Jn.* 19. 33b y 34a parecen ser en parte redacción del evangelista. Piénsese en la antítesis *οὐ-ἀλλά*, de que Juan tanto gusta<sup>73</sup>. Pero el contenido, la transfixión del costado de Jesús, pertenece al relato tradicional, pues no deja entrever nada, ni estilístico ni de fondo, que hiciera pensar en la actividad del evangelista.

Bultmann<sup>74</sup> piensa que *Jn.* 19. 34b-35 es una interpolación de la así llamada redacción eclesiástica. Hay que tener en cuenta que para él la característica esencial de esa redacción es el gran interés por los sacramentos. Esa redacción habría añadido la noticia de la sangre y el agua salidas del costado de Jesús, para simbolizar la eucaristía y el bautismo. De añadidura se puede hablar, según Bultmann, porque “los sacramentos no juegan papel alguno” en el cuarto evangelio<sup>75</sup>. Tal y como él originariamente lo concibe. Es claro que este modo de pensar “se funda en prejuicios contra la teología de Juan”<sup>76</sup>. Además no es seguro que la sangre y el agua en 19. 34b signifiquen primaria y exclusivamente los sacramentos<sup>77</sup> y no la efu-

<sup>71</sup> Cf. el texto de Tzaferis en n. 22.

<sup>72</sup> Contra Hartmann, *Osterberichte* 185.

<sup>73</sup> Cf. n. 43.

<sup>74</sup> Bultmann 516, 525-26; el mismo, *Theologie* 144, 407, 411; Hartmann, *Osterberichte* 185: añadidos tardíos; Smith, *Composition* 232 “secondary addition”; Wilkens, *Entstehungsgeschichte* 13; Lohse, ‘Wort’ 114, 120, 121: del editor; Wellhausen 89-90.

<sup>75</sup> Bultmann, *Theologie* 411.

<sup>76</sup> Schnackenburg, ‘Johev’ en: LThK 5, 1103; el mismo en su comentario I, 46.

<sup>77</sup> Macgregor “certainly”; Barrett 69-71, 69; Brown, ‘Sacramentary’ 76; el mismo, *John* 329; Braun, ‘Passion’ 495; Cullmann, *Urchristentum* 110-13; Feuillet, ‘L’heure’ 379; Hoskyns 533; O. Holtzmann; Heitmüller 176; Marxsen, *Einleitung* 216-218; Ruckstuhl, *Einheit* 172; Benoit, *Passion* 253; Sanders; Schlier, ‘Lehre’ I, 116, 4; Schnackengurg I, 141-43, 142; Nicolau, *Signo* 13-14, 15; Thüsing, *Erhöhung* 165-74, 173; de la Potterie, *Getuige* 37: Sangre y agua “zijn zeer waarschijnlijk symbolen van het Doopsel en de Eucharistie”; el mismo, ‘Témoignage’ 203.

Casi todos los autores remiten al mismo tiempo a *1 Jn.* 5. 6-8: Ramos, ‘Sacramentos’ 65, 73 tiene la alusión a *1 Jn.* como probable —p. 51— y p. 64 “con innegable certeza”. Sobre *1 Jn.*: Rodríguez Folero, a.l. en: SENT III 506; Salguero, a.l. en: BC VII 250.

sión anticipada del Espíritu<sup>78</sup>, con lo que fallaría el fundamento de Bultmann para considerar v. 34b como proveniente de la redacción eclesiástica. Quizás haya que decidirse por una interpretación que incluya las dos mencionadas, aunque lo primariamente intentado por el evangelista sería significar el don del Espíritu. En este caso “sangre y agua” explicitarían “y dio el Espíritu” de Jn. 19. 30<sup>79</sup>.

Jn. 19. 34b no es añadidura de la redacción posevangélica, sino probablemente del mismo evangelista, pues tanto los sacramentos como el don del Espíritu son pensamientos típicos del evangelio de Juan.

Jn. 19. 35 constituye quizás la apelación más solemne a un testigo en todo el evangelio. El parecido con 21. 24 hace pensar que también 19. 35 se debe a la mano del grupo que edita —o del editor del evangelio<sup>80</sup>:

Jn. 19. 35: “Y quien vio testifica (μεμαρτύρηκεν) y su testimonio es verdadero (καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἔστιν ἡ μαρτυρία), y él sabe que dice verdad, para que también vosotros creais”.

Jn. 21. 24: “Este es el discípulo, que testifica (ὁ μαρτυρῶν) estas cosas, y que ha escrito esto, y sabemos que su testimonio es verdadero” (ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἔστιν).

Hay diferencias estilísticas en los dos versos, pero las semejan-

<sup>78</sup> Braun, *Jean* III, 167-69; Brown 328 sobre Jn. 7. 37-38; Durrwell, *Résurrection* 114 “anticipation symbolique au Calvaire”; Thüsing, *Erhöhung* 165-74, 167; Ratzinger, ‘Bemerkungen’ 252-72, 272; Ramos, ‘Sacramentos’, 103: implicado el Espíritu en los sacramentos de la Iglesia.

En ésta piensan: s. J. Crisóstomo, *Homilía* 85, 3 (MG 59, 463); Feuillet, ‘Cana’ 17. En último término es la Iglesia incomprensible sin los sacramentos.

En una intención polémica antidoceta se fijan: Allen, ‘Church’ 88-92, 92; Kummel. *Theologie* 276; Sanders; Schick; Wilkens, *Entstehungsgeschichte* 15: indudable; Koch, *Auferstehung* 297; Schnackenburg I, 150-53, 151 “vielleicht”; Richter, ‘Blut, 1-21, 20.

<sup>79</sup> En el don del Espíritu Santo piensan: Brown 328; Hoskyns 532 “not only possible, but necessary”; Loisy 490; Lightfoot 319; Schwank, ‘Christusbild’ 309; Feuillet, ‘Cana’ 17; el mismo, ‘Temps’ 161; el mismo, *Christ* 102; Braun, *Jean* III, 151-52; Leal, a.l.; *De Nieuwe Katechismus* 205; Rubio, ‘Revelación’ 121, 51.

Es interesante este paralelo de: *Actas de Juan* 115 (ed. Schäferdiek) en: Hennecke-Schn., *Apokryphen* II<sup>3</sup>, 176: “Y cuando estando en pie se había concentrado profundamente (ganz versiegelt) y había dicho: ‘Tú (estés) conmigo, Señor Jesucristo’, se echó en la sepultura, allí, donde había extendido sus vestidos, y nos dijo: ‘La paz (sea) con vosotros, hermanos’ y con alegría entregó el espíritu”. El subrayado es mío.

<sup>80</sup> Wikenhauser a.l. Una posibilidad no descartable es que el autor o redactor de Jn. 21 haya imitado en su estilo la expresión de Jn. 19. 35. Pero parecen ser otros los que apelan al testimonio del ὁ μαρτυρῶν.

zas son mayores. No parece que pueda dudarse de que ambos versos tienen un mismo autor.

El vidente testigo de 19. 35 es en 21. 24 el discípulo (ὁ μαθητής) y escritor<sup>81</sup>. Garante de la verdad del testimonio es en 19. 35 un misterioso “él” o “aquel” (ἐκεῖνος),<sup>82</sup> mientras que en 21. 24 parece ser un grupo (οἰδαμεν). Cf. 1. 14 “vimos”, 1. 16 “recibimos”, donde probablemente es la comunidad el sujeto de ambos plurales<sup>83</sup>. Desde luego no se puede descartar que, tanto en 19. 35 como en 21. 24, el mismo testigo apele a su saber sobre la verdad del testimonio emitido. Se concederá, con todo, que es bastante raro, pues de haberlo hecho en algún lugar, habría que haberlo esperado en el epílogo al evangelio, *Jn.* 20. 30-31.

*Jn.* 19. 36,37 se fijan enteramente en el cumplimiento de la Escritura en ambos acontecimientos, o en ambas perspectivas: que no se rompen las piernas de Jesús y que se traspasa su costado. Los dos versos pertenecen al relato tradicional y no son, en manera alguna, un apéndice<sup>84</sup>. Las citas son inseparables de la narración de los acontecimientos<sup>85</sup>. Es este el único caso en Juan, en el que se introduce una cita de Escritura con: ἐγένετο γὰρ ταῦτα. Cf. algo parecido en *Mt.* 1. 22; 21. 4; 26. 26. Única en el NT es la introducción a la segunda cita en v. 37: καὶ πάλιν ἑτέρα γραφή λέγει. Se pueden comparar: *Mt.* 4. 7 πάλιν γέγραπται; *Rom.* 15. 10 πάλιν

<sup>81</sup> Ramos, 'Simbolismo' II, 107.

<sup>82</sup> Este ἐκεῖνος puede ser: 1) el Padre: *Jn.* 6. 29, 8. 42. Pero el contexto lo excluye. 2) Jesús: *Jn.* 1. 18, 5. 11; *I Jn.* 2. 6, 3. 3,5,7,16, 4. 17. Así: Lagrange, a.l. con: Zahn, Tillmann, Bauer; también: Wikenhauser; Bultmann 526; Ramos, 'Simbolismo' II, 107; Leal, a.l. dice que “la mayoría” están por esta opinión, sin que él se decida claramente. 3) El Espíritu: *Jn.* 14. 16, 15. 26, 16. 8; *I Jn.* 5. 6,8. Me parece la opinión más probable en conexión con la interpretación antes propuesta: agua símbolo del Espíritu dado por el sacrificio de Jesús. 4) El vidente o testigo mismo, que en *Jn.* 21. 24 se identifica con el evangelista. Así: Bernard, a.l.; Benoit, *Passion* 250 “c'évidemment l'évangéliste”, pero se puede pensar también en los discípulos o en Cristo; Dodd, *Tradition* 134, 1; Schnackenburg I, 78; Schlatter, *Joh* 353 que cita como uso de la 3.ª por la 1.ª persona, “wenn der Sprecher sich selber meint”: *PesKah* 27, 177 b: bāšanah zu hu' meth, o sea hu' por 'ānī (o aram.: 'ānah).

<sup>83</sup> Se puede entender también como plural mayestático del apóstol o del evangelista, así: Schanz, Knabenbauer, Leal. Como plural de grupo lo toman: Lagrange; de Tuya 1328; Höpfl-Metzinger, *Introductio* III, n. 270. Prefieren interpretarlo como plural impersonal: como todo el mundo: Dodd, Vaganay; cf. Leal, a.l.

<sup>84</sup> Hartmann, *Osterberichte* 185; Ruckstuhl, *Einheit* 173; Wellhausen 89-90: v. 37 añadido.

<sup>85</sup> Bultmann 524, 8.

λέγει. Más frecuente es: καὶ πάλιν *Rom.* 15. 11, etc. Interesante también 2 *Clem.* 2. 4: καὶ ἑτέρα δὲ γραφή λέγει. <sup>86</sup>

Para ninguna de las dos citas se pueden señalar ideas específicamente joánicas, que pudieran hacer pensar que las había añadido el evangelista.

Resumiendo hay que decir que *Jn.* 19. 31-37 es parte del material tradicional. *Jn.* 19. 35 pudiera deberse a la misma mano que redactó 21. 24. Sólo algunos detalles de la perícopa se han determinado como pertenecientes a la redacción del evangelista.

### *El relato tradicional y el ambiente comunitario*

En las páginas precedentes hemos hablado continuamente del relato tradicional —en singular, por tanto—, contraponiéndolo a lo que el evangelista ha puesto al redactar. Ahora tenemos que tratar expresamente de ese relato.

Los capítulos *Jn.* 18-20 —especialmente el 18 y 19— forman un todo, cuya unidad no es difícil percibir. A diferencia de otras partes del evangelio, donde las perícopas están claramente delimitadas por marco de fórmulas más o menos esterotipadas<sup>87</sup>, y tienen además un sentido perfecto aun aisladas unas de otras, los componentes del relato de la Pasión carecen de contornos precisos. Sabemos, es cierto, dónde comienzan las distintas perícopas. No es menos verdad que les faltan las fórmulas que pudieran darles contornos precisos. Pero, aunque así fuera, su sentido no es completo sino en el conjunto. Ni en forma ni en contenido son las perícopas independientes. Ocurre igual en la tradición sinóptica. La narración de la Pasión tiene sentido completo sólo en cuanto unidad<sup>88</sup>.

Y no se piense que fue Marcos —si es que hubiera que conside-

<sup>86</sup> Texto en: Ruiz Bueno, *Apostólicos* 356.

<sup>87</sup> Piénsese en: τῆ ἐπαύριον *Jn.* 1. 29,35,43; 6. 22, 12. 12; μετὰ ταῦτα *Jn.* 3. 22, 5. 1, 6. 1, 7. 1; μετὰ τοῦτο *Jn.* 2. 12; πάλιν οὐδὲ ο al revés: 8. 12,21, 10,7; ἦν δὲ etc.: 1. 40, 3. 1,55, 12. 20; “al tercer día”: 2. 1; y “después de los dos días”: 4. 43; “esto ocurrió en Betania...” de 1. 28 que cierra la perícopa 1. 19-28.

<sup>88</sup> Schelkle, *Passion* 283: “Diese Überlieferung kann aber nur den Eindruck der Einheitlichkeit machen. Die Abschnitte entbehren der Selbständigkeit in der Form, indem die sonst für die Jesusgeschichten der Evangelien charakteristischen Perikopenschlüsse völlig fehlen, und Selbständigkeit im Inhalt, indem alle Perikopen nach vor- und rückwärts verknüpft sind”.

rarlo el primero, el más antiguo—<sup>89</sup> el autor de esa unidad que es el relato que comienza con el prendimiento de Jesús en el huerto. Marcos ha recibido ese relato ya reducido a unidad, como piensan comúnmente los exegetas<sup>90</sup>. Lo que quizás se pudiera conceder es que Marcos haya sido el primero en ponerlo por escrito<sup>91</sup>.

Por lo que respecta a Juan, un relato unificado ha llegado también hasta él —en forma oral o escrita— que habrá que poner en estrecho contacto y dependencia con la predicación del apóstol Juan<sup>92</sup>. Siendo el esquema en los Sinópticos y en Juan idéntico —especialmente en la Pasión— hay que pensar en un relato primitivo común<sup>93</sup>, pues contar con la casualidad para esta gran semejanza no es serio, y las desigualdades, por otra parte, no consienten suponer a Juan dependiente de los Sinópticos.

<sup>89</sup> Sobre el tiempo de composición de los tres Sinópticos, además de los comentarios: Höpfl-Gut-Metzinger, *Introductio* III, n. 68-74, 106-10, 138-42; Nicolau, *Revelatione* II, n. 275-76, 285-87, 294, 304 en: SThs I. Si se llega a dar como científicamente cierta —y hasta hoy las probabilidades son astronómicas— la identificación de una papiro de la Cueva 7 de Qumran, como el fragmento Mc. 6. 52-53, identificación realizada por el P. O'Callaghan, S.I. (Barcelona), se corroboraría la sentencia tradicional sobre la temprana composición de los evangelios. Téngase en cuenta que, antes de ser identificado por el P. O'Callaghan, ya se sabía, por dictamen del paleógrafo británico, Charles Robert, indiscutible autoridad mundial en la materia, que la escritura corresponde al período de entre el 50 antes y el 50 después de Cristo. Sobre la identificación del papiro y su trascendencia: J. O'Callaghan, '¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán?', *Bibl* 53 (1972) 91-100. C. M. Martini, 'Note sui papiri della grotta 7 di Qumrán', *ibid.* 101-4.

<sup>90</sup> Dibelius, 'Motive' 22-23; el mismo, 'Problem' 193-94; el mismo, en: ThR NF 1 (1929) 192-93; el mismo, *Formgeschichte* 21-22, 178-218, 178-80; Bultmann, *Geschichte* 297, 298; Schelkle, *Passion* 9, 284; Gnilka, 'Christusbild', en: *Jesus* 95-109, 95; Scheifler, *Dei Verbum* 630 (ed. Alonso Sch.).

Esto no parece favorecer la opinión que quiere hacer a Jn. dependiente de Mc., por el hecho —¿mera hipótesis?— de que Mc. fuera el creador del género literario "Evangelio". ¿Cuántos "evangelios" o intentos de tales no habrán existido en la primitiva comunidad cristiana, independientes de nuestros cuatro canónicos? Y nada impide suponer que éstos, como perfectos en su género, sean posteriores.

<sup>91</sup> Schelkle, *Passion* 284 contra: Dibelius, 'Motive' 22-23; el mismo, 'Problem', 194 (= BotGes I, 249); Bultmann, *Geschichte* 297. Cerfaux, 'Marge', III va más lejos y escribe en p. 99: "Non seulement nous cherchons des sources assez étendues compilées par nos évangiles synoptiques, nous hésitons en plus à affirmer que Mc. constitue la première des narrations évangéliques complètes". Tras hablar en pp. 101-5 de "La phase galiléenne" y pp. 105-8 de "La phase de la Passion", escribe Cerfaux l.c. en p. 107: "Il est assez claire que ce récit proprement dit de la passion a d'abord existé séparément", y piensa —p. 109— que ambas fueron unidas antes de Mc. *Esto significa, con otras palabras, que el género "Evangelio" es de origen premarcano.*

<sup>92</sup> García Cordero, *Problemática* 177.

<sup>93</sup> Stanley, 'Influences' 24-38, 38.

El por qué de la existencia del relato unificado es inseparable de la cuestión sobre la situación vital en que se desarrollaba la primitiva comunidad cristiana. Sobre ello baste provisionalmente decir que la primitiva comunidad necesitaba tal unidad narrativa para la predicación<sup>94</sup> tomada en su más amplio sentido.

La predicación tiende necesariamente a la formativa edificación de la comunidad. Para esa finalidad hubiera sido inservible un material que sólo hubiera comprendido desde el prendimiento hasta la sepultura de Jesús. Por eso el relato tradicional tiene que haber comprendido por lo menos también algo del sepulcro "vacío". Un indicio de la fe pascual no podía faltar<sup>95</sup>. Ni falta, de hecho, tampoco en los Sinópticos. Ni falta en uno de los pasajes más antiguos del Nuevo Testamento, como es *1 Cor.* 15. 3-5<sup>96</sup>. Mucho significa a este respecto que Mateo y Lucas narren apariciones de las que Marcos primitivamente nada decía<sup>97</sup>, aunque este hecho sólo tiene fuerza para quienes admitan la dependencia de ambos respecto de Marcos.

Aplicando todo lo dicho al cuarto evangelio significa y da mayor probabilidad a la conclusión de que el evangelista Juan ha utilizado una tradición que no se limitaba a la Pasión, sino que ya estaba unida con la Resurrección. Ambas partes se pueden abarcar con la designación de "vuelta" o "paso" de Jesús al Padre. Tampoco para Juan existió jamás la Pasión sin las narraciones de Pascua<sup>98</sup>. El re-

<sup>94</sup> Dibelius, *Formgeschichte* 185, y el epílogo de Iber, o.c. p. 308; Bultmann, *Geschichte* 8 y el ErgHeft a p. 8. Ex profeso sobre el "Sitz im Leben" de la Pasión: Schille, 'Leiden', 161-215.

<sup>95</sup> Dibelius, 'Signification', 44; Wilckens, 'Überlieferungsgeschichte', 60; Dodd, *Tradition* 143, citando *1 Cor.* 15. 3-5.

<sup>96</sup> No podemos discutir aquí largamente el problema. Cf. entre otros: K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15. 3-5* (*QuDisp.* 38), 1968; F. Mußner, 'Bemerkungen zu 1 Kor 15. 3-5, 8', en: *Die Auferstehung Jesu* (1969); B. v. Iersel, 'Saint Paul et la Prédication de l'Eglise primitive. Quelques remarques sur les rapports entre 1 Cor. 15. 3-8 et les formules kérygmiques du livre des Actes 1-13., en: *StudPaulin. CongrInt Cath I* (1963) 433-41 (*AnalBibli* 17-18); J. Schmitt, *Jésus réssuscité dans la prédication apostolique. Etude de théologie biblique* (1949); J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi* (1967) (StuttBS 17). Hay muchos que como Kremer, *Zeugnis* 30, la sitúan "wenigstens auf den Anfang der vierziger Jahre, wenn nicht sogar in die Mitte der dreißiger Jahre".

<sup>97</sup> Sobre el final deuterocanónico, Mc. 16. 9-20; E. Helzle, *Der Schluß des Markusevangeliums (Mk. 16. 9-20) und das Freerlogion Mk. 16. 14 W, ihre Tendenzen und gegenseitiges Verhältnis* (Dissert. Tübingen 1959); Lagrange 456-68 y Alonso 483-84 en sus comentarios a Mc., en: SENT I.

<sup>98</sup> Bultmann 491.

lato unificado debía de comprender, pues: *Jn.* 18. 1-20,23 y, quizás como apéndice, 20. 24-29<sup>99</sup>.

Lengua y estilo hablan también decididamente por la unidad de *Jn.* 18-20. Lo que no equivale a desconocer los diversos grados de unidad existente. Esta es mayor en *Jn.* 18-19 que la que hay en el paso al c. 20 y entre sus perícopas<sup>100</sup>. El catecismo holandés lo explica así: "La Pasión era un único acontecimiento. Los pascales muchos: "A los cuales también, tras su pasión, se presentó vivo con muchas pruebas" "<sup>101</sup>, *Act.* 1. 3.

Volvamos a la pregunta sobre las razones que pueden haber llevado a la formación del relato unificado. Aunque eso de por sí sea algo externo a los hechos, no lo es a su formación literaria, ni a la finalidad que con ello se pretendía. Es necesario intentar una respuesta a la pregunta para comprender mejor los textos.

El Concilio Vaticano II, al tratar de la interpretación de la Sagrada Escritura, dice que hay que atender a las circunstancias en que el autor sagrado escribe, pues ese es el modo de descubrir su intención<sup>102</sup>.

Los evangelios y toda la producción literaria del AT y del NT responden a situaciones concretas. No son obras de gabinete. Tienen delante a una comunidad concreta con sus problemas concretos también. "El análisis de los evangelios muestra la existencia de tradiciones varias que han sido integradas en la composición actual de los mismos evangelios. Estas diversas tradiciones se han ido fijando, plasmando, en diversos ambientes comunitarios concretos. Las tradiciones y las unidades literarias que las componen han tenido su contexto sociológico, su condicionamiento existencial, en acomodación al ambiente vital en que han surgido"<sup>103</sup>.

Nos vamos a fijar en el texto de *Jn.* 18-20, para llegar a conocer por él —sea tradición o sea redacción— lo que fue la primitiva finalidad<sup>104</sup> de una perícopa o del relato completo, que es, en definitiva, el contexto de los datos concretos, objeto del presente trabajo.

<sup>99</sup> Bultmann 537.

<sup>100</sup> Lo nota acertadamente J. Aleu, 'La Resurrección de Jesús en los evangelios', *EstB* 30 (1971) 47-75, 50.

<sup>101</sup> *Katechismus* 213.

<sup>102</sup> Con. Vaticano II, *Dei Verbum* 12 (ed. BAC 252, 135).

<sup>103</sup> Caba, *Evangelios* 354.

<sup>104</sup> Dibelius, *Formgeschichte* 5: El ambiente o situación vital significa "die ursprüngliche Bestimmung und praktische Verwendung des Stückes".



No podemos pretender dar respuestas seguras en todos los casos, porque lo normal es que el texto no contenga sino indicios.

No podemos contentarnos con consideraciones generales. La diversidad de perícopas exige matizar y concretizar una designación como "evangelio cúltico"<sup>105</sup>, para el cuarto evangelio. Además, la vida de una comunidad consiste en mucho más que en sólo culto. Y si se insiste en la validez del término, entonces habrá que interpretarlo en un sentido muy amplio.

Una cosa es segura: la íntima unión entre la comunidad y el cuarto evangelio, que es el que nos ocupa.

### *El ambiente comunitario de Juan 18-20*

Apenas se pone uno en contacto con estos capítulos, llama la atención el gran número de datos locales y cronológicos que contienen. Veamos:

#### *Lugares*

- 18. 1 al otro lado del torrente Cedrón, donde había un huerto,
- 18. 13 a (casa de) Anás,
- 18. 28 al Pretorio. Cf. 18. 33; 19. 9,
- 19. 13 Lizóstroto o Gabbatá,
- 19. 17 Calvario o Gólgota,
- 19. 2 cerca de la ciudad,
- 19. 41 en el lugar de la crucifixión había un huerto, y allí un sepulcrño. Cf. 19. 42,
- 20. 1 se nombra el sepulcro, cuyo emplazamiento se da por conocido. Cf. 20. 2,3,4,6,8,11.

#### *Tiempos*

- 18. 27 el gallo cantó<sup>106</sup>,
- 18. 28 debían comer la Pascua. Cf. 19. 14,31,42,
- 19. 14 sobre mediodía (ὥρα ἦν ὡς ἕκτη),
- 20. 1 el primer día de la semana, temprano,
- 20. 19 siendo tarde aquel día primero de la semana,
- 20. 26 a los ocho días.

<sup>105</sup> Wilkens, *Entstehungsgeschichte* 169, 619, remitiendo a Cullmann, *Urchristentum* 113 ss.

<sup>106</sup> Sobre su relación con el culto: Morgengebet der Synagoge, en: *Sidur Sefat Emet* p. 5: "Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der dem Hahne Erkenntnis gegeben, zu unterscheiden zwischen Tag und Nacht"; Jeremías, *Jerusalem* 53 "Hahnenschrei als Zeitbestimmung im Heiligtum". Cf. *Sukha* 5, 4; *Tam* 1, 2.

Estos datos deben tomarse en cuenta a la hora de intentar determinar el ambiente de conjunto en que el relato se utilizaría en la primitiva comunidad.

Lo primero que hay que nombrar es la *predicación*, pero en su más amplio sentido, como hace Dibelius<sup>107</sup>. Es una predicación que trata de convertir (misión), de hacer progresar a los creyentes (culto), de formar la fe incipiente (catequesis)<sup>108</sup>. Para la catequesis parece estar pensado el antiguo esquema *1 Cor.* 15. 3-5<sup>109</sup>.

El contexto eucarístico de la Pasión aparece indiscutible en *1 Cor.* 11. 23-26. A la noche de la institución eucarística se le llama "de la traición" (v. 23 ἔτ τῆ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο). Y de la Eucaristía se habla como del anuncio de la "muerte del Señor, hasta que venga", v. 26, una muerte que es naturalmente inseparable de la resurrección<sup>110</sup>. Lo atestiguado aquí por san Pablo —relación Eucaristía-Pasión— es claro para *Jn.* 13-17, si se consideran como homilías eucarísticas<sup>111</sup>. Estas tenían lugar, según san Justino, Apología l. 67,3-4, en la liturgia dominical<sup>112</sup>, —y con más razón en las probables conmemoraciones anuales de la Pasión— leyendo "en cuanto el tiempo lo permite, los *Recuerdos de los Apóstoles* o los escritos de los profetas" (san Justino l. c. n.º 3).

En esa liturgia encaja admirablemente el carácter parenético de la Pasión, pues la exhortación es, según atestigua san Justino l. c. n.º 4, una parte de la celebración eucarística. Recordemos algunos puntos más característicos con claro valor parenético en Juan:

*Jn.* 18. 2 ss. el caso de Judas. ¿Quién estará seguro, si un discípulo fue traidor?<sup>113</sup>

*Jn.* 18. 15-18; 25-27 negaciones de Pedro. Así cae lamentablemente el primero de los discípulos<sup>114</sup>. Bien tienen que acordarse los

<sup>107</sup> Dibelius, *Formgeschichte* 8-34, 13; Caba, *Evangelios* 354-71, espec. 361-72.

<sup>108</sup> La Pasión se menciona frecuentemente en el contexto del bautismo y su catequesis: *Fil.* 2. 6-11; *1 Pedr.* 3. 18,22; *1 Tim.* 3. 16; *Ef.* 2. 14-18; *Col.* 2. 9-15,12; *Rom.* 6. 1-9. Cf. Schille, 'Leiden, 169-70.

<sup>109</sup> Seeberg, *Katechismus* 168-88 "Die Formel als Unterrichts- und Bekennnisformel".

<sup>110</sup> Schlier, 'Verkündigung' I, 246-52, 249; Scheifler, *Die Verbum* 631 (ed. Alonso Sch.).

<sup>111</sup> Schlier, 'Auslegung' II, 49. Para *Jn.* 17 admite Ramos, 'Eucaristía' 119-85, 123 "un carácter típicamente eucarístico"; Randall, 'Unity' 373-94, 379-84 "Eucharistic Background to Unity".

<sup>112</sup> Ed. Ruiz Bueno, *Apologistas* 258 y: MG 6. 430-31.

<sup>113</sup> Schille, 'Leiden' 189.

<sup>114</sup> Schille, l.c. 190.

creyentes de que sin Jesús nada pueden hacer (*Jn.* 15. 5). Por contraste, deben imitar a Jesús decidido ante sus enemigos (18. 5 ss.) y ante Poncio Pilato (18. 33-19,11). Cf. *1 Tim.* 6. 12-13 <sup>115</sup>.

*Jn.* 19. 26-27,28,30 las palabras de Jesús en la cruz hay que entenderlas sobre todo como exhortación a la comunidad <sup>116</sup>, pues ella debe realizar en su vida la tarea de unidad y completar, como Jesús hizo con la obra del Padre, lo que ahora él encomienda al enviar, como el Padre envió a Jesús (20. 22) <sup>117</sup>.

Los ἴδε o ἰδοὺ que en *Jn.* 19. 5 y 19. 14 tenían como auditorio histórico a los "judíos", deben de implicar para la comunidad que escucha la invitación a confesar su fe <sup>118</sup>. Los "judíos" no entendieron y rechazaron aquellas dos proclamaciones, pero los creyentes tienen que saber que responden a la realidad.

El valor cúltilo y parenético de la Pasión y Resurrección no acaban de explicar el carácter unitario de los tres capítulos, *Jn.* 18-20. ¿No habrá que pensar, por ejemplo, en que las conmemoraciones irían unidas a procesiones a los lugares mencionados una o varias veces al año? <sup>119</sup>. Se olvida con frecuencia que los judíos —y eso era la mayoría de los miembros de la primitiva comunidad— daban una enorme importancia a las peregrinaciones y procesiones <sup>120</sup>. Podemos recordar algunos nombres en relación con etiologías <sup>121</sup> cúltilas y de otros órdenes:

Betel: *Gen.* 28. 11-19; 35. 1-7; la Pascua: *Ex.* 12. 1-12,12; Abel-misrayim: *Gen.* 50. 7-11.

Se pueden nombrar peregrinaciones, por ejemplo, a:

<sup>115</sup> Schille, l.c. 189, 191.

<sup>116</sup> Schille, l.c. 190.

<sup>117</sup> Schille, l.c. 192-93 nota que las palabras de Jesús son normalmente la coronación de las pericopas y se pregunta, p. 193: "Steht hinter diesem Zug des Berichtes das Bedürfnis, das Ganze in kleinen Absätzen, also schrittweise, vorzutragen?".

<sup>118</sup> Schille, l.c. 192 a propósito de *Mc.* 14. 41.

<sup>119</sup> Schille, l.c. 187-95, 187-88, 188; 2. 198-99.

<sup>120</sup> Sobre la importancia de las procesiones para los israelitas, con mayor o menor carácter cultural: K. Rahner, 'Ätiologie', en: *LThK I* (<sup>2</sup>1957) 1011; Colunga-García C. en: *BC I* sobre *Ex.* 5. 1; García C. en: *BC IV* 627-29 sobre *Sal.* 121, 122 y pp. 288-91 sobre *Sal.* 24; Schenke, *Auferstehungsverkündigung* 86-93, 89, 91, 108-13.

Sobre las procesiones a los Santos lugares durante la Gran Semana, extensamente el *Itinerarium* de la monja española Eteria n. 30, 1-39, 5 (ed. Petré *SourcChr* pp. 218-45; *MLSuppl* 1079-86). El documento data de "aux alentours de 400, plutôt après qu'avant" (Petré, l.c. 16); Nauck, 'Bedeutung', 261.

<sup>121</sup> Sobre el concepto: Haag, *Wörterbuch* s.v.; Alonso Sch., *Dei Verbum* 445.

Gilgal: *Jos.* 4. 19-24; Silo: *Jos.* 18. 1; 21. 2; *1 Sam.* 1. 7-3,15; Jerusalén: *2 Sam.* 6. 1 ss.; 24. 16-25<sup>122</sup>, para cuyas subidas se compusieron los salmos graduales, *Sal.* 120-34<sup>123</sup>. Se trata, referente a estas últimas, de peregrinaciones que tenían lugar no sólo para la Pascua<sup>124</sup>, sino también con motivo de las otras dos grandes fiestas, las de las Semanas y de los Tabernáculos<sup>125</sup>. Cf. *Jn.* 10. 22.

Este ambiente de peregrinaciones se puede muy bien suponer como factor importante para los capítulos *Jn.* 18-20. La primitiva comunidad debió de cuidar con especial esmero el recuerdo de los Santos Lugares tan unidos a los últimos días del Señor y a su Resurrección. No les era imposible, pues los cristianos fueron tolerados por los judíos, pudiendo hasta visitar sus servicios sinagogales hasta cerca del año 85. Fue entonces cuando se les excomulgó y se añadió este pasaje a las "18 oraciones": "Que los renegados no tengan esperanza; y que destruyas al impío régimen (Roma) prontamente en nuestros días, y que en un momento mueran los Nazarenos y los Minim (herejes), sean borrados del libro de la vida y no sean escritos con los justos. Bendito seas, Yahveh, que humillas a los soberbios"<sup>126</sup>. Este ambiente de rechazo de los cristianos por parte de los judíos se refleja claramente en: *Jn.* 9. 22; 12. 42; 16. 2<sup>127</sup>.

Si los cristianos contaron hasta ese tiempo con la tolerancia judía, es de suponerla igualmente por parte de los romanos. La primitiva comunidad pudo, pues, cultivar sus recuerdos locales referentes a la Pasión y Resurrección antes de salir de Jerusalén al principio de la guerra de los años 66-70<sup>128</sup>. En esos tiempos habrá que situar, y aun antes, la formación del relato tradicional.

Los muchos datos concretos locales citados suponen una contemplación viviente, que para los tiempos en que se compuso el

<sup>122</sup> Más sobre esto: García C., *Teología* 605-8, "Lugares sagrados".

<sup>123</sup> García C. en: BC IV 625; Arconada, *Salmos*, en: SEAT IV 379.

<sup>124</sup> Jeremías, *Jerusalem* 89-97, 97-98.

<sup>125</sup> Jeremías, l.c. 87. Sobre las fiestas: García C., *Teología* 617-20, 619; Heinisch, *Theologie* 201-2.

<sup>126</sup> El texto de esta 12.<sup>a</sup> bendición en: Billerbeck IV 212 s.; Bligh, *Zeitgeschichte* 65, 66.

<sup>127</sup> Cf. Leal; de Tuya, a.l.; Schnackenburg II, 316-17, 522, quien en p. 317 escribe sobre *Jn.* 9. 22: "Ferner est die Aussage so allgemein, daß man vermuten darf, der Evangelist habe zeitgenössische Verhältnisse im Sinn", lo que no excluye —p. 522— que se reflejen también los hechos del tiempo de Jesús.

<sup>128</sup> Dodd, *Tradition* 426; Bligh, *Zeitgeschichte* 83.

evangelio (fines s. I) ya no debía de ser posible en todos los casos por la destrucción de la ciudad.

El itinerario tan completo que puede seguirse desde el Cedrón —Jn. 18. 1— hasta el sepulcro la mañana de Pascua —Jn. 20. 1— con el carácter dramático que continuamente dan al relato los verbos de movimiento (εἰς- y ἐξῆλθεν, etc.), hacen pensar en la celebración litúrgica —recuérdense las tres horas: Jn. 13. 31; 18. 28; 19. 14— que tendría su natural término de mañana junto al sepulcro de Jesús en una peregrinación pascual<sup>129</sup>. Ya no son María Magdalena, ni Pedro (ni el otro discípulo) quienes van allí y no entienden lo ocurrido, sino ellos, los creyentes, que en la persona de los discípulos son enviados por el Enviado, que ha resucitado y subido al Padre, no sin antes darles el Espíritu.

### III. PALABRA DE JESÚS A SU MADRE Y AL DISCÍPULO AMADO

Si todo lo que en la Pasión se dice encuentra su centro de atención en lo que Jesús hace y dice, no se puede dudar que el interés se hace mayor, cuando se trata de las palabras que dice en la cruz poco antes de morir. Ellas son, en cierto sentido, su testamento. Constituyen como el resumen y consagración de su obra toda. Tienen a corroborarla, a grabarla más firmemente en la comunidad.

No deja de ser significativo para hacerse idea de la independencia de la tradición joánica, constatar que el cuarto evangelio transmite tres palabras de Jesús en la cruz, ninguna de las cuales coincide con los Sinópticos:

- 1) "Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen", Lc. 23. 34<sup>130</sup>.

<sup>129</sup> Schille, 'Leiden' 198-99: "Eine Fülle von Beobachtungen drängt uns zu der Vermutung, daß die evangelische Passionstradition der Begehung, genauer: der Osterbegehung der ältesten Gemeinde entstammt. Wir vermuten, daß diese Gemeinde die Erinnerung an Karfreitag und Ostern in festen Jahresfeiern wach hielt".

<sup>130</sup> No parece que haya por qué tener el verso como inauténtico. Lo suprimen: P<sup>75</sup> B S<sup>c</sup> W D<sup>x</sup> O a b d 38 43 435 579 1241 0124 pc sys sa bo'; Nestle lo pone entre [.]. Io tienen: I G S<sup>x</sup> C K (coine) (A) D<sup>corr</sup> L Γ Δ λ φ relpl lat cyp bo'; Mn Ta<sup>4</sup> Heg Ir Cl Or Eus; Merk, Bover. Lo admiten en sus comentarios: Leal; de Tuya 922. También Benoit, *Passion* 198. La crítica interna y externa favorecen la autenticidad. Es fácil explicar la supresión: abuso de los herejes (Harnack), cf. de Tuya, l.c.; dificultad para la polémica contra los judíos; su aparente contradicción con Mt. 27. 25 (...su sangre sobre nosotros...).

- 2) *Palabra a su Madre y al discípulo amado*, Jn. 19. 26-27.
- 3) “En verdad te digo, hoy estarás conmigo en el paraíso, Lc. 23. 43.
- 4) “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”, Mt. 27. 46; Mc. 15. 34.
- 5) “*Tengo sed*”, Jn. 19. 28.
- 6) “Padre, en tus manos pongo mi espíritu”, Lc. 23. 46.
- 7) “Acabado está”, Jn. 19. 30.

Se podrían mencionar Mt. 27. 50 y Mc. 15. 37, que hablan de una “gran voz” sin precisar más.

Es natural que a distintas palabras de Jesús responda una finalidad especial.

Jn. 19. 25 menciona “junto a la cruz de Jesús” la presencia de: su Madre, la hermana de su Madre, María la de Cleofás y María Magdalena. Pero en los vv. 26-27 se nombra sorprendentemente un nuevo personaje, el discípulo amado:

“Al ver, pues, Jesús a su Madre y al discípulo amado de pie, dijo a su Madre: ‘Mujer, he ahí a tu hijo’. Después dijo al discípulo: ‘He ahí a tu madre’. Y desde aquella hora la tomó el discípulo consigo”.

Es precisamente la incorporación de ese nuevo personaje lo que indica, como bastante probable, que ambos versos han sido agregados al relato unificado. Se trata de una tradición que sería conocida en los círculos joánicos. Si los versos han sido añadidos por el evangelista, es porque tuvo un especial interés en ello. ¿Cuál es ese interés?

Para encomendar a su Madre al cuidado temporal del discípulo, hubiera bastado la palabra de Jesús a éste. Por eso no satisface la opinión de que lo que Jesús pretendió fue asegurar el porvenir temporal de su Madre<sup>131</sup>. La palabra de Jesús a ella quedaría, en ese supuesto, sin motivo y, sin embargo, a la Virgen también se le encomienda una tarea. Ni parece que el momento sea el marco apropiado para la solución de algo puramente temporal, pues todo el contexto habla de salvación. Ni se ve por qué Jesús habría esperado para ello hasta entonces, máxime teniendo en cuenta que él no fue

<sup>131</sup> Lagrange, a.l. con s. Agustín, *In Io* tr. 119, 1 (ML 35, 1950; BAC 165, 589); Ceuppens, *Theologia* IV 202-5; de Tuya 1297.

sorprendido por los acontecimientos. Todo aconseja el buscar un sentido más profundo, como ya presiente el gran Orígenes<sup>132</sup>.

Otros intentan interpretar la escena simbólicamente: La Madre de Jesús personificaría el cristianismo judío, y el discípulo amado sería el símbolo del cristianismo gentil. Este debería, según la voluntad de Jesús, recibir y aceptar a aquel como un hijo a su madre. El cristianismo judío tendría que encontrarse con los cristianos provenientes de la gentilidad como “en su casa”, es decir, debía incorporarse “en la gran comunidad eclesial”<sup>133</sup>. No se encuentra en Juan, que no parece preocuparse de distinguir entre ambos cristianismos, fundamento para tales explicaciones simbólicas<sup>134</sup>, que no pasan de ser —como escribe García Cordero a otro propósito— “interpretaciones imaginativas de buena voluntad conforme a esquemas teológicos prefijados”<sup>135</sup>.

A base de hacer al discípulo amado la figura central de la escena, se piensa que el objeto de ésta sería reafirmar la autoridad del evangelio, o sea, recomendarlo<sup>136</sup>. Algo de aceptable tiene la explicación, sobre todo si se mira esa especie de tête à tête frecuente entre Pedro y el discípulo amado, que sin rebajar a aquel resalta la figura de éste. Me parece, con todo, que es problemático que el discípulo amado sea la figura central de la escena y que se intente primariamente recomendar el evangelio.

En cuanto a lo primero hay que decir que del hecho de que v. 27 sólo hable de lo que hace el discípulo, no se deduce suficientemente que él sea el centro de atención de la escena. Es normal para la mentalidad semita que sea el hombre —aquí el hijo— quien acoja a la Madre. Cf. *Tob. 4. 3*. Pero en esta escena lo llamativo es precisamente que también el hijo sea encomendado a la Madre, y eso con las mismas palabras. Y no es lo interesante lo que él hace, sino la constatación de que lo que Jesús dice se hace.

<sup>132</sup> Orígenes, *Jo t. 1, 6* (MG 14, 31-32): “... Quid ergo attinet dicere quanta nobis opus sit mente (νοῦ) ut in testaceis abiectae litterae thesauris reconditum verbum digne valeamus interpretari...”.

<sup>133</sup> Bultmann 521; Loisy 488. También simbólicamente: Krafft, *Personen* 18-32, 26; Heitmüller 174. Tillmann, a.l. 325, llama a estas interpretaciones —al citar la de B. Holtzmann— “unerfindlich” en el pensamiento de Juan.

<sup>134</sup> Lagrange, a.l. Para Ruckstuhl, *Einheit* 140, es imposible tal simbolismo.

<sup>135</sup> García C., *Problemática* 283, 29, sobre las interpretaciones de *Jn. 20. 2-10*.

<sup>136</sup> Dauer, ‘Wort’ 92-93. La idea está ya en E. Meyer, *Sinn und Tendenz der Schlusszene am Kreuz im Jo-Ev* (SitzBerPreusAkWiss, Berlin 1924).

En cuanto a lo segundo, lo primero que habría que probar es que en los ambientes del cuarto evangelio había oposición hacia él.

Pero la explicación que con más defensores cuenta es la que ve en *Jn.* 19. 25-27 la enseñanza de la maternidad espiritual de María respecto de los creyentes<sup>137</sup>. No pasa de ser una sentencia, si es que se trata de probarla con el texto de Juan, aunque la doctrina en sí se califica de doctrina católica<sup>138</sup>. Sabemos que el Concilio Vaticano II evitó en su texto definitivo de la *Lumen Gentium* todo viso de querer solidarizarse con una interpretación determinada de *Jn.* 19. 25-27 en el sentido de la maternidad espiritual<sup>139</sup>.

Esta doctrina no se debe considerar aislada, sino en orden a y como símbolo de la unidad de los fieles<sup>140</sup>, cuya expresión mejor es la relación Madre - Hijo (= María - Discípulo), que son los términos contenidos en el texto.

Lo primero que hay que tener claro es que ninguna de las dos personas se debe considerar aislada y en sí misma. Así se evitará, por ejemplo, caer en esa aparente idolatración de la Virgen que tanto mal puede hacer a la Iglesia en su acercamiento y apertura a otras confesiones. Se trata de evitar hasta la apariencia de los abusos que criticaba Unamuno<sup>141</sup>. La Santísima Virgen, Madre de Jesús, no necesita de las exageraciones de nadie para ser lo que es. Y si las exageraciones "de más" no deben tener ni poco ni mucho lugar en teología, lo mismísimo vale para los intentos que quieren

<sup>137</sup> Entre la innumerable literatura baste citar: Toledo 276; Mollat; Tillmann; Benoit, *Passion* 218-19; George, 'Maria' en: *EncBibGarr* IV 1319-34, 1331-32; Leal, 'La hora de Jesús, la hora de su Madre', *EstE* 26 (1952) 151-53; id., en su comentario a *Jn.* pp. 1080-81; Coelho, 'Maternidade' 30-56, 35, 39.

<sup>138</sup> Ampliamente J. A. de Aldama, *Mariologia* th. 7 en: *SThS* III, tr. II n. 133-42.

<sup>139</sup> Con. Vaticano II, *Lumen Gentium*, c. VIII, n. 52-69 se dedica a la Virgen (ed. BAC 252, 102-17). La locución del n. 58: "... uti mater discipulo, fidelium figurae, data est" en el *Schema Constit.* (1964) o la más breve de: "fidelium figurae" en el *Textus emendatus* (1964) no pasó al texto definitivo. Entre los modi no encontré razón de esta posterior supresión. De ella hablan: Turrado, 'Citas' 641-84, 657; Correia, 'Esquema' 251-92, 266; Laurentin, *Mutter* 118-25, 123. García Garcés en: Nicolau, *Iglesia* 399-404, no le presta atención.

<sup>140</sup> Lightfoot 316: "We may see a picture of the indivisible unity of believers who form His body, the Church"; Barrett 459; Hoskyns 530: "If the unity of the Church is symbolised by the seamless robe, the peculiar nature of that unity is indicated here"; H. J. Holtzmann, a.l.

<sup>141</sup> Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho...* (191961) (Col. Austral) 2, 67 (p. 205); H. Urs v. Balthasar, *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister* (1971) 65-66.



barrer de raíz la Mariología, ignorando que ésta existe desde el principio de la reflexión teológica como “un elemento imprescindible de la objetiva soteriología cristiana”<sup>142</sup>, sin la que “el cristianismo amenaza bajo cuerda con hacerse inhumano”<sup>143</sup>. El justo contexto de la Mariología, en que ella recobra su gran sentido, lo describe bien von Balthasar: “Toda Mariología tiene que estar enmarcada eclesial-cristológicamente, y toda Cristología trinitariamente”<sup>144</sup>.

Sin desconocer de ninguna manera el valor personal, María y el discípulo corporizan un grupo humano. Esto no es raro en el AT, desde cuya perspectiva hay que interpretar muy frecuentemente el NT. Lo que a una persona se hace o promete no se agota en ella, sino que la trasciende.

Siempre ha llamado la atención en *Jn.* 19. 26 el término *γύναι* para designar a la Madre de Jesús, como ocurre también en 2. 4. Se quiere ver en ello una mención de *Gen.* 3. 15, y se intentaría un paralelismo entre Eva y María en orden a la maternidad universal: “Y pondré enemidad...”<sup>145</sup>. La alusión en Juan a *Gen.* 3. 15 no deja de ser problemática, pues el sentido mariológico no parece referirse al término mujer directamente, sino a través de “linaje”<sup>146</sup>. El paralelismo aludido es problemático también porque Juan no lo ha mencionado nunca, tampoco en Apoc, donde en el c. 12 la mujer coronada con doce estrellas no es —primariamente— María, sino la Iglesia<sup>147</sup>. Cf. 2 *Jn.* 1. 5 en que aparece la equivalencia: *κυρία* Iglesia.

Ya estas dos personificaciones —la de Apoc. y 2 *Jn.*— indican que no es necesario remontarse demasiado lejos para dar todo su

<sup>142</sup> v. Balthasar, *Klarstellungen* 66.

<sup>143</sup> v. Balthasar, l.c. 72.

<sup>144</sup> v. Balthasar, l.c. 67.

<sup>145</sup> Gächter, *Maria* 126; Braun, *Mère* 78-82; Ramos, ‘Simbolismo’ 85; Gallus, *Mutter* 39-42; Feuillet, ‘L’heure’ 570; Zolli, *Encuentro* 285; Arenillas, ‘Discípulo’ 39. Para de Tuya 1296 el término “no encierra ningún misterio”; Leal 1080; sobre *Jn.* 2. 4, dice sólo que la designación tendría valor teológico, “si alude a la ‘mujer’ del Génesis”.

<sup>146</sup> Colunga-García C., *Gén.* a.l. en: BC I 97, quienes en p. 97, 1 citan a F. Drewniak, *Die mariologische Deutung von Gen 3. 15 in der Väterzeit* (1934), donde se “niega que los santos Padres hayan aplicado la palabra *mujer* a María”. De otra manera piensa Asensio a.l. en: SEAT I 52.

<sup>147</sup> Feuillet, ‘Messie’ 287-307, 293; Ramos, ‘Números’ 84-85; detalladamente Bartina a.l. y pp. 710-13 en: SENT III. En contra Salguero a.l. en: BC VII 428, pero que en p. 429 tiene como “muy posible” que el vidente quiera también incluir a María.

valor al término *γυναί*. Ciertamente se intenta con él universalizar<sup>148</sup> y profundizar el valor de la escena de acuerdo con el esquema revelativo existente: viendo... dice:... he aquí...

dice:... he aquí...<sup>149</sup>.

Esta universalización es lo que realmente hay que retener sin detenerse demasiado en explicar el aparente sabor irrespetuoso del título, cuando quizás se esperaría: "Madre". Nada hace suponer algún distanciamiento entre Jesús y su Madre. Más difícil sería explicar el caso de *Jn. 2. 4*. Pero el título "mujer" como tal no ofrece dificultad en el mismo Juan. Así se llama a la samaritana en *Jn. 4* y a la Magdalena en *Jn. 20. 13,15*. Lo mismo ocurre en numerosos lugares extrabíblicos<sup>150</sup>. A la diosa Ashirat se le llama a veces *st* (mujer) que Zolli relaciona con el árabe *sitt* = dama<sup>151</sup>.

*Jn. 16. 21* ofrece un lugar interesante para interpretar *Jn. 19. 26*. Este logion habla de la hora de la mujer. Jesús lo utiliza como símil en relación con su ida, que traerá tristeza para los discípulos, pero se cambiará en alegría: *Jn. 16. 19-20,22*. El paralelismo es perfecto con la tristeza de la mujer al llegar la hora del alumbramiento. Pasado éste ya no se acuerda de las horas difíciles, "por la alegría de que nació un hombre al mundo", *Jn. 16. 21*.

Aunque el logion se aplica directamente a la hora de Jesús, a su ida y su venida, que causan tristeza y alegría respectivamente —16. 19—, se puede uno preguntar si con ello se agota la profundidad de la comparación. Y si el evangelista no habrá echado mano de ella en alguna otra ocasión, por ejemplo, en *Jn. 19*, aunque no de modo expreso.

El problema se ha de considerar sin desligarlo del AT<sup>152</sup>, como, entre otros, *Is. 26. 16-17; 66. 7-9*, donde la parturienta y el nacido son el pueblo: *Is. 66. 8*: "¿Quién oyó jamás cosa semejante? ¿Quién vio nunca tal cosa? ¿Es dado a luz un país en un día o un pueblo

<sup>148</sup> Geroke, 'Ambiguity' 316-40, 339 sobre *Jn. 2. 4*.

<sup>149</sup> Arenillas, 'Discípulo', 38 ve en el *δῶν* un matiz divino, como en el *εἰδώς* Cf. *Jn. 18. 4, 19. 28, 13. 1*.

<sup>150</sup> De Tuya 1006-7 cita: Homero, *Od 19, 107, 165, 221; Il 3, 204; Sófocles, Oedip. tyr. 655*, etc. También es interesante Zolli, *Encuentro 289, 291*. En *Derekh Erec 5* llama un pobre *ishah* a la mujer del Hillel el viejo.

<sup>151</sup> Zolli, *Encuentro 290*.

<sup>152</sup> Feuillet, 'L'heure' 171-84. 361-80. Especial interés tienen las observaciones de pp. 365-66 sobre las frecuentes coincidencias verbales entre *Jn. 14-16* e *Is. 40-66*; el mismo, 'Adieux' 477-80, "Marie et la maternité métaphorique de Sion".

es parido de una vez? Pues apenas ha sentido dolores, y ya ha parido Sión a sus hijos”.

No es difícil ver en la hora de Pasión de Jesús el nacimiento del nuevo pueblo. *Jn.* 11. 51-52 nos dice que Jesús muere por el pueblo (Israel), y para hacer uno a los desperdigados hijos de Dios<sup>153</sup>. Bien se puede pensar que *Jn.* 19. 26-27 intenta inculcar el mismo pensamiento. El evangelista lo puede hacer en cuanto que en su intención coinciden la hora de Jesús y la de la mujer<sup>154</sup>. María no se considera, pues, sin Jesús. Está al servicio de la manifestación de la obra de su Hijo. Pero María no es un puro símbolo, sino que en ella persona y símbolo son una cosa.

Cuando Jesús da al discípulo amado a su Madre por hijo, no significa que se lo de “como si” fuera su hijo. Más bien hay que ver que *lo hace* hijo de María. Manifiesta, pues, Jesús indirectamente que el discípulo es su hermano y, por tanto, también hijo de Dios. Se trata de una realidad fundamental presente en todo el evangelio y, expresamente, en su principio y su final:

1. 12: “Y a todos los que lo recibieron, les dio poder, de llegar a ser hijos de Dios, a aquellos que creen en su nombre”,

20. 17: “...ve a mis hermanos...: Subo a mi Padre y a vuestro Padre...”<sup>155</sup>.

Como en los dos lugares citados, pienso que también en *Jn.* 19. 26 se anuncia y realiza la filiación divina de los creyentes.

El evangelista no reflexiona más sobre el papel de María como Madre y, al mismo tiempo, modelo de la Iglesia - Madre, simbolismo que se encuentra en 2 *Jn.* 1,5,13 al hablarse de la Iglesia local como de “Señora” y de sus “hijos”, particularidad esta expresada en los versos 1,13.

María no es ciertamente un impedimento en la unidad de la familia de los hijos de Dios<sup>156</sup>. Ella encamina hacia su Hijo. Cf. 2. 5: “Su Madre dijo a los criados: ‘Haced lo que él os diga’”.

<sup>153</sup> Ramos, ‘Eucaristía’ 178-85, “Realización de la unión a través de la Eucaristía”.

<sup>154</sup> Feuillet, ‘L’heure’ 180.

<sup>155</sup> Orígenes, *Io* t. 32, 19 (MG 14, 823-24): “Post Servatoris resurrectionem (tamquam immutato Jesu ex resurrectione) fratres illius ifficiuntur, qui antea illis dixerat, ‘Filioli’”.

<sup>156</sup> No aparecen en Juan el concepto “familia” —pero cf. τέχνα en *Jn.* 1-3, *Jn.-Apoc.*— e “iglesia” —pero cf. 3 *Jn.-Apoc.*—, aunque no falta el tema. Sobre la eclesiología en Juan: Schnackenburg I, 143-46.

Hemos hablado de la palabra de Jesús a su Madre en 19. 26. La que dirige al discípulo amado es su natural complemento, *Jn.* 19. 27. Ambas son partes de un paralelismo que desde distintas perspectivas expresa la misma realidad: la unidad de la Iglesia con sus hijos. Ni la Iglesia sin ellos, ni éstos sin aquélla tienen sentido alguno.

Hemos considerado a María como corporización de la Iglesia —¿será por el interés por el papel y la fuerza simbólica de la persona por lo que Juan nunca escribe “María” sino “Madre de Jesús”?—. Se plantea la cuestión de si el discípulo amado no deberá ser entendido igualmente como símbolo, en el que la persona naturalmente no desaparece, sino que se acrece. Parece que hay que decidirse por su valor simbólico, pues ambas personas, María y el discípulo, están en el mismo plano. O ambos se consideran exclusivamente como personas, o, además de eso, también como símbolos de una realidad más profunda.

Es más fácil encontrar en el discípulo amado el simbolismo que en María. Lo que del discípulo se dice en 19. 26: que Jesús lo amaba —cf. 13. 23; 20. 2 (21. 7,20)—, vale igualmente para los otros discípulos:

En *Jn.* 15. 8-9,9: “Como el Padre me ha amado, así os amé yo” (καὶ γὰρ ὁ πατὴρ ἠγάπησέν με), se dirige Jesús a los doce, pero no se limita a ellos ese amor, sino que se extiende a los discípulos de todos los tiempos<sup>157</sup>.

Desde el comienzo de los discursos de despedida está la idea del amor de Jesús a sus discípulos en primer plano. Así en 13. 1, donde significativamente no se habla de los “discípulos”, sino de los “suyos” (τοὺς ἰδίους), Cf. 13. 34; 14. 21; 15. 12. Por este lugar se ve que el amor que se dice de uno en 19. 26, etc., se aplica también a los otros. No es, por tanto, raro que el evangelista a ese especialmente amado por Jesús lo vea como representante de todos los discípulos que Jesús ama<sup>158</sup>, de todos sus creyentes, de su rebaño que es uno, *Jn.* 10. 16.

La revelación contenida en *Jn.* 19. 26-27 se puede interpretar como anuncio del contenido de *Jn.* 1. 12 y 20. 17: filiación respecto

<sup>157</sup> Leal a.l. lo aplica al cristiano, a todo cristiano; de Tuya a.l. 1242; Moreno, ‘Discípulo’ 269-311, 276.

<sup>158</sup> Feuillet, ‘L’heure’ 370. Cf. *Jn.* 14. 15,21,23; 15. 13-15; Ramos, ‘Simbolismo’ 85: “El ‘discípulo’ simboliza a todos aquellos que debían recibir esta nueva vida”.

de Dios, formando una familia. Y puesto que los hombres deben ser catequizados al modo de hombres, nada más a propósito que inculcarles esa idea de unidad precisamente utilizando una imagen que contiene las grandes ideas de la unidad básica familiar: Madre, hijo.

No es fácil interpretar 19. 27b: "Y desde aquella hora la recibió el discípulo consigo" (εἰς τὰ ἴδια). Esta última expresión se podría explicar en el sentido de "casa"<sup>159</sup>, pero no exclusivamente<sup>160</sup>. Ya lo indica el hecho de no utilizarse οἶκόν, <sup>161</sup>, o algún pronombre personal equivalente como: 20. 10 πρὸς αὐτούς; 3. 2. Parece, pues, que la expresión encierra un sentido más profundo de acuerdo con la interpretación dada a las dos palabras de Jesús.

En *Jn.* 1. 11 significa εἰς τὰ ἴδια —con su idéntico οἱ ἴδιοι por paralelismo en el mismo verso— el pueblo, todos los hombres y no sólo los judíos<sup>162</sup>. Frente a la postura negativa de quienes no recibieron a Jesús —1. 11— está la positiva de quienes lo reciben (ἐλαβον) y creen en él —1. 12—, a los que Jesús llama τοὺς ἰδίους —13. 1—, un adjetivo que tiene una aplicación profunda cuando Jesús habla de sus "propias" (τὰ ἴδια 10. 3,4) ovejas.

Cuando en *Jn.* 19. 27 se dice que el discípulo amado recibió a la Madre de Jesús εἰ τὰ ἴδια debe de indicarse que las palabras de Jesús se llevan a efecto: se realiza su voluntad de que exista un sólo rebaño, una única comunidad, de la que la Madre de Jesús es un miembro distinguido. En este sentido se podrá decir que εἰς τὰ ἴδια debe de venir a significar lo que el εἰς οἶκίαν en la frase negativa de 2 *Jn.* 10: No recibir a algunos "en casa" por una falsa doctrina, es no recibirlos en la comunidad formada por la señora elegida y sus hijos.

*Jn.* 19. 27b no pone al discípulo amado en primer plano, al decir que recibe a la Madre consigo, entre lo suyo = entre los suyos, como miembro de su comunidad. No hay otro centro de atención que Jesús. El recibirla "entre los suyos" y ciertamente "desde aque-

<sup>159</sup> Bauer, *Wörterbuch* s.v. que cuenta para esta acepción: *Jn.* 16. 32, 19. 27; *Act.* 21. 6; lo sigue Dauer, *Wort* 232. Lagrange a.l. traduce: "chez lui".

<sup>160</sup> Leal a.l. habla muy acertadamente, con Toledo, de dos sentidos: "a) material, la llevó a su casa; b) la tomó entre sus bienes espirituales más preciados".

<sup>161</sup> *Jn.* 2. 16,17 (7. 53) 11. 20.

<sup>162</sup> Schnackenburg I, 235, 236. Cf. s. Tomás de A.; Loisy, Bauer, Schlatter, Bultmann, Wikenhauser; Braun, *Jean* III, 32. Leal a.l. y de Tuya 961-62 piensan en Israel.

lla hora" —que equivale a: enseguida, al momento (cf. *Mt.* 9-22)— no viene, a mi entender, sino a resaltar la eficacia de la palabra de Jesús que se cumple "al punto". La unidad por que Jesús había rezado: 17. 23, etc., y que en 19. 26-27 se expresa y manda —no es recomendación el doble ἵδε — por medio de la íntima unión Madre-hijo, es llevada a cabo inmediatamente por el discípulo amado. Es "amado" precisamente por cumplir el mandato, como Jesús había dicho de los discípulos en general: 14. 21,23; 15. 14: "Vosotros seréis mis amigos, si hacéis lo que os mando". Y el discípulo de *Jn.* 19. 26-27 lo hace, pues "desde aquella hora la recibió como suya" (consigo, entre los suyos).

#### IV. PREOCUPACIÓN POR LA UNIDAD EN LAS CITAS DE *Jn.* 19

##### 1) *Reparto de los vestidos de Jesús: Jn.* 19. 23-24

El reparto de los vestidos de un ajusticiado era algo previsto en el derecho romano<sup>163</sup>. Ocurriría eso, pues, también con los otros dos crucificados con Jesús, aunque nada se diga<sup>164</sup>. Es que el evangelista se concentra en la persona de Jesús y lo que con él se relaciona. Lo que a los otros atañe no le interesa, por ser indiferente para la predicación. Si alguna vez habla de ellos es sólo para resaltar lo referente a Jesús, por ejemplo, en el episodio del crurifragio.

Ya hemos hablado de la importancia que se da en el cuarto evangelio al reparto de los vestidos del Crucificado, en claro contraste con la narración de los Sinópticos. También para ellos sólo el AT puede dar idea clara del sentido de cuanto allí ocurre<sup>165</sup>, es decir, de que se está cumpliendo la voluntad, el plan de Dios (*Act.* 2. 23: τῇ ὀρισμένη καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ). Por eso citan igualmente *Sal.* 22 (21). 19, pero sólo Juan nota expresamente su cumplimiento: 19. 24b: ἵνα ἡ γραφή πληρωθῇ. No basta, sin embargo, con saber que la Escritura se cumple. Hay que ver en qué sentido la ve

<sup>163</sup> Además de los comentarios cf. Blinzler, *Prozeß* 368-69.

<sup>164</sup> Scheifler, 'Salmo' pp. 26-27, 29, 83.

<sup>165</sup> Lohse, 'Bezüge' 100-4, 100-1; Flesseman, 'Interpretation' 81; Schelkle, 'Leidensgeschichte' 77-78; el mismo, *Passion* 81-105; Schnackenburg I, 103-6; Braun, *Jean* II, 3-21 "Lorsque Jean cite la Bible"; Dodd, *Tradition* 31-49; Dibelius, *Formgeschichte* 187.

Muy interesante Braun, *Qumran* II, 301-25 "Schriftgebrauch und Schriftauslegung", espec. 302-10 sobre el uso de la Escritura en el NT y en los escritos de Qumran.

cumplida el evangelista. Solamente él habla del χιτών, descrita detalladamente en 19. 23: "sin costura, tejida toda desde arriba". No deben de ser casuales ni la descripción, ni el hecho de que no es partida, tal como lo dice el evangelista<sup>166</sup>. No se puede uno contentar con decir que no nos es reconocible el significado del episodio<sup>167</sup>. Hay que intentar descubrirlo, aunque no se pueda presentar como segura esa explicación.

Las interpretaciones dadas pueden reducirse a dos:

Unos piensan directamente en Jesús, al que se presentaría aquí como Sumo Sacerdote, al mencionar su túnica inconsútil<sup>168</sup>.

Otros se fijan más en la túnica, que representaría la unidad de la Iglesia<sup>169</sup>.

### *¿Jesús como Sumo Sacerdote?*

Se cita frecuentemente al hablar de este problema a Josefo, *Ant.* 3,7,4. Allí se dice que la túnica del Sacerdote era sin costura: "Haec autem tunica (χιτών) non constat ex duabus plagulis,..., sed unicum est vestimentum (φάρσος) in longum undique circumtextum"<sup>170</sup>.

El texto no pierde fuerza, aplicándolo a Juan, porque el χιτών no fuera la túnica interior, sino el manto<sup>171</sup>. El mismo Juan no dice cómo haya que entender el término, sino que lo nombra simplemente. Ben Chorin no acepta ninguna de las dos explicaciones: túnica interior, manto, sino que piensa se trata del tallith<sup>172</sup>, del

<sup>166</sup> Barrett a.l.: Es difícil suponer que esta descripción es "insignificant".

<sup>167</sup> Bultmann 519; Dauer, *Passionsgeschichte* 291; Schick y Tillmann no van más allá de hablar del cumplimiento de la Escritura; Benoit, *Passion* 200: "Il est à craindre, en cherchant des symbolismes trop éloignés, qu'on dépasse les intentions de Jean".

<sup>168</sup> Feuillet, 'L'heure' 379; Mußner, *Praesentia* 144; Macgregor; Sanders a.l. "may"; de Tuya 1294 "no sería imposable"; Leal a.l.: "La túnica del sumo sacerdote era también toda tejida".

<sup>169</sup> S. Agustín, *In Io* tr. 118, 4 (ML 35, 1949; BAC 165, 586); Orígenes, *Io* t. 6, 17 (MG 14, 255-56); s. Cipriano, *De unitate Ecclesiae liber* 7 (ML 4, 520-21; BAC 241, 149-50); Schanz 556: "Es hat von jeher den Theologen Gelegenheit gegeben, zur Wahrung der Einheit der Kirche aufzufordern"; Barrett sobre *Jn.* 19. 27; Lightfoot 316; Bauer; Hoskyns 519; Heitmüller 173 "vielleicht"; Feuillet, 'L'heure' 379; el mismo, 'Cana' 16; el mismo, 'Adieux' 482; Braun, *Jean* III, 233 "paraît"; de la Potterie, *Getuige* 57: "Het onderkleed zonder naad (19. 23-25) (sic) verzinnebeeldt waarschijnlijk de éénheid van de Kerk".

<sup>170</sup> Josefo l.c. (ed. G. Dindorfius, 1865), también el texto en: Billerbeck II, 573. Bonsirven, *Textes* n. 2073 cita B. 88a. Ramos, 'Templo' 87-89, niega —p. 88— que el pensamiento de unidad pasara por la mente de Juan.

<sup>171</sup> Así quiere entenderlo Bultmann 519, 10.

<sup>172</sup> Ben-Chorin, *Bruder* 222.

que en Sidur Sefat Emet se dice y ordena que antes de ponérselo para la oración, se vea si los flecos (tsítsiyôth)<sup>173</sup> están intactos.

Josefo explica en su texto las prescripciones de Ex. 28, referente a los ornamentos sacerdotales de Aarón y sus hijos. Se nombran en Ex. 28. 4 el manto (τόν ποδήρη) y la túnica de colores (χιτῶνα κοσσυμβωτόν). Sobre la apertura superior del manto del efod ordena Ex. 28. 32 que lleve “en torno una orla de tejido (ἐργον ὑφάντου), que será como la abertura de un coselete, para que no se rompa” (Ἴνα μὴ ρᾶγῃ). Una coincidencia tenemos aquí con el interés de Juan por indicar que la túnica de Jesús no fue partida.

Pero estos textos extrajoánicos no tienen para Juan una fuerza probativa decisiva, si no es que al mismo tiempo se demuestra que el evangelista presenta a Jesús en algún lugar como Sacerdote. En Jn. 19. 23-24 esto no es claro.

Se suele citar a menudo Jn. 17. 19: “Y por ellos me santifico (ἀγισζω), para que ellos también sean santificados (ἡγιαζόμενοι) en verdad”<sup>174</sup>. Es cierto que el verso tiene una clara terminología cultural<sup>175</sup>. El verbo ἀγιάζειν presenta a Jesús como víctima, pero no es seguro que el evangelista quiera, al mismo tiempo considerarlo como sacerdote que se ofrece a sí mismo, como piensa Lagrange<sup>176</sup>, y es doctrina importante de la carta a los Hebreos<sup>177</sup>. El verbo ἀγιάζειν se puede entender como ofrecimiento voluntario de su vida—cf. 10. 18 en la alegoría del buen pastor— sin pensar que él la ofrezca como sacerdote, si bien ésta es ya la interpretación de Orígenes<sup>178</sup>. El sentido de “santificar” para el sacerdocio es el que indudablemente tiene en Ex. 29. 44: “Santificaré la tienda de reunión y el altar, y santificaré también a Aarón y sus hijos para que sean mis sacerdotes” (ἀγιάζω ἱερατεύειν μοι). Cf. 29. 1,25; Lev. 8. 31. Pero la conexión entre santificar y funciones sacerdotales no es

<sup>173</sup> Sidur Sefat Emet p. 14.

<sup>174</sup> Lo citan entre otros: Braun, *Jean* 82, 98-101; el mismo, *Jean* III, 166; de Tuya 1294.

<sup>175</sup> Durrwell, *Résurrection* 83-97, 97; Braun, *Jean* III, 165-67; de Tuya 1265.

<sup>176</sup> Lagrange a.l. con Bossuet. Cf. el prefacio de Sma. Eucharistia: Cristo “qui, verus, aeternusque Sacerdos, formam sacrificii perennis instituens, hostiam tibi se primus obtulit salutarem...”; Ramos, ‘Templo’ 83-87.

<sup>177</sup> Spicq, *Heb* I, 121-23, 291-96 “Le Chist Prêtre”; Ramos, ‘Templo’ 43, 80-89; Nicolau, *Heb* sobre 5, 5-10 en: SENT III; Turrado, *Heb* a.l. en: BC VI 748-51.

<sup>178</sup> Orígenes, *Io* t. 6, 35 (MG 14, 291-94); s. J. Crisóstomo, *Homilia* 82, 1 (MG 59, 443).



reconocible en *Jn.* 17. 19 —cf. 10. 36—, ni aun mirándolo en el contexto general del evangelio.

La idea del sacerdocio de Cristo no es tampoco probable a la luz de *Apoc.* 1. 13, donde el Hijo del Hombre, Jesús, aparece “vestido de túnica talar (ποδήρη) y ceñido por los pechos con cinturón de oro”. “No es probable que en este pasaje del Apocalipsis quiera significarse por la túnica la dignidad sacerdotal, porque van igualmente vestidos los ángeles (*Apoc.* 16. 6). Tampoco se ha de tomar “túnica” en sentido muy estricto, sino en el amplio de un digno vestido talar al estilo oriental”<sup>179</sup>.

Boismard<sup>180</sup> piensa que la dignidad regia de Jesús —*Jn.* 19. 19-23 episodio de la inscripción de la cruz— hay que considerarla a la luz de *Sal.* 110 (109), según el cual el rey Mesías es al mismo tiempo sacerdote, v. 4: “Juró Yahveh y no se arrepentirá: Tú eres sacerdote para siempre a la manera de Melquisedec”. Cf. *Mt.* 22. 41-46; *Mc.* 12. 35-37; *Lc.* 20. 41-44. Pero del hecho de que en la perspectiva del salmista ambas dignidades se unan en la persona del Mesías, no significa que lo mismo ocurra en la intención de Juan, y menos que lo quiera enseñar precisamente en el pasaje del reparto de los vestidos. No se olvide tampoco que Juan no cita claramente ni una vez este Salmo<sup>181</sup>, el más citado de todos en el NT<sup>182</sup>.

Resumiendo: *Jn.* 19. 23-24 no da pie suficiente para considerar probable la doctrina de Jesús Sacerdote. Ni la literatura joánica brinda un indicio claro en este sentido.

### *La túnica indivisa y la unidad de la Iglesia*

Filón<sup>183</sup> explica *Lev.* 21, lo que prohíbe que el Sumo Sacerdote rasgue sus vestidos, y lo aplica al mundo. El *χιτών* es el del Logos y no se debe romper. Esta equivalencia túnica = mundo se encuentra en *Sab.* 18. 24: “Pues sobre su vestido talar (ποδήρου) estaba

<sup>179</sup> Bartina a.l. en: SENT III. Salguero a.l. en: BC VII, 336 se decide por el simbolismo sacerdotal de la túnica.

<sup>180</sup> Boismard, ‘Royauté’ 49-56, 55.

<sup>181</sup> Colunga-Turrado, *Vulgata*, remite en *Sal.* 109 (110), 4 *Jn.* 12. 34; W. C. van Unnik, ‘The quotation from the Old Testament in John 12. 34’, *NT* 3 (1959) 174-79.

<sup>182</sup> Colunga-Turrado, *Vulgata* 101<sup>x</sup>; García C., *Salmos* en: BC IV, 589, 24; Arconada, *Salmos* en: SEAT IV, 350.

<sup>183</sup> Filón, *De fuga* 110-12 —cf. el texto en Lagrange a *Jn.* 19. 23-24—; cf. también de Filón, *Spec. leg.* 1, 84-96; *Vita Mos.* 2, 117-35.

todo el mundo..." (ἄλλος ὁ κόσμος).<sup>184</sup> No parece que *Jn.* 19. 23-24 se fije en la idea de la doctrina de Filón arriba indicada. El argumento que en contra pone Lagrange es de peso: ¿Cómo se mantendría la unidad del mundo = túnica, si el Logos se despoja de ella?, que es lo que viene a decir *Jn.* 19. 23-24, pues Jesús fue despojado de ella<sup>185</sup>.

Para la explicación de *Jn.* 19. 23-24 no hace falta buscar textos extrabíblicos. Ya el AT ofrece lugares muy a propósito.

Es un hecho que la unidad de la Iglesia —como en el AT la de Israel— es un problema que preocupa grandemente al evangelista. Jesús habla del "único" rebaño y del "único" pastor —10. 16—; de la realización de la unidad entre Padre e Hijo en sus discípulos —10. 30 con 14. 10-11,20—. Jesús muere para reunir a los desperdigados hijos de Dios —11. 52—; habla de su unidad con los discípulos utilizando la comparación de la cepa, representación de Israel: *Jer.* 2. 21; *Sal.* 80(79). 9-10; *Is.* 5. 1-7,7, y de los sarmientos —*Jn.* 15. 5—. Repetidamente pide Jesús por que su unidad con el Padre se haga realidad en los suyos —17. 11,21,22,23—, para que el mundo crea que el Padre lo ha enviado —17. 23—.

Vemos que el tema unidad —de su Iglesia naturalmente— pertenece a los más frecuentes en la teología joánica. Con razón se puede preguntar, si *Jn.* 19. 23-24 se debe entender desde este punto de vista. Y no se diga que sería única en Juan la representación de la Iglesia por un vestido<sup>186</sup>. Nada prueba eso contra la posibilidad y probabilidad del símbolo, mucho menos si se piensa que esa representación está más que preparada en el AT.

Se sabe que la división de Israel en los dos reinos: Norte y Sur, hacia el año 933-32, fue un acontecimiento de singular importancia. Del problema se habla frecuentemente en el AT.

*1 Sam.* 15. Samuel afeó la desobediencia del rey Saúl, por no haber destruido todo lo de Amalek, hombres y animales, vv. 3,9. En los vv. 15. 24-27 sigue este diálogo: "Saúl dijo a Samuel: 'He pecado, porque he traspasado el mandato de Yahveh y sus órdenes, pues he temido al pueblo y atendido su clamor. 25 Pero ahora te

<sup>184</sup> G. Pérez, *Sab* a.l. en: BC IV, 1064, traduce "todo el pueblo" de acuerdo con el contexto que habla de los israelitas solamente.

<sup>185</sup> Lagrange a *Jn.* 19. 23-24; Bultmann 519, 10; Dauer, *Passionsgeschichte* 290.

<sup>186</sup> Dauer, *Passionsgeschichte* 290, 200.

vido perdones mi pecado y vuélvete conmigo para que adore a Yahveh'. 26 Pero Samuel contestó a Saúl: 'No volveré contigo, ya que has despreciado el mandato de Yahveh y Yahveh te ha rechazado para que no sigas siendo rey de Israel'. 27 Y al volverse Samuel para marchar, lo cogió por el extremo del manto, que *se rasgó*. 28 Samuel entonces le dijo: 'Yahveh ha arrancado hoy de ti el poder de Israel para entregárselo a otro mejor que tú'".

Tenemos aquí un claro ejemplo de la simbolización del pueblo, Israel, en una prenda de vestir, el manto. Ambas acciones: rasgar y arrancar, se corresponden como símbolo y realidad y se expresan por el mismo verbo: wāyikarā' y karā'.

3 *Rey*. 11 es más expresivo y detallado y se refiere directa y expresamente a la división de Israel<sup>187</sup>. Dice 3 *Rey*. 11. 29-32: "En aquel tiempo ocurrió que salió Jeroboam de Jerusalén. En el camino lo halló el profeta Ajiyyá de Siló, que iba vestido con un manto nuevo (πέριβεβλημένος ἱματίῳ καινῷ). Ambos hallábanse solos en el campo. 30 Ajiyyá cogió el manto nuevo, que llevaba puesto y lo partió en doce pedazos (καὶ διέρρηξεν αὐτὸ δώδεκα ῥήγματα), 31 y dijo a Jeroboam: 'Cógete diez trozos, pues así habla Yahveh, Dios de Israel: 'He aquí que rasgaré el reino de manos de Salomón y te daré diez tribus. 32 La otra tribu será para él, en gracia a mi siervo David y a Jerusalén, la ciudad que escogí de entre todas las tribus de Israel'" <sup>188</sup>.

Aparece igualmente aquí la relación: símbolo - realidad, y en ambos casos se usa el mismo verbo: wāyikrā'ēāh y korēā'. Importante para nuestro tema es que también en este lugar se presenta a Israel como una prenda de vestir.

A la dolorosa experiencia de la división de Israel responde el anhelo de reunificación, que se hace motivo frecuente en los profetas, y cuya realización se promete para los tiempos mesiánicos. Así: *Ez*. 37. 15-28, utilizando el símbolo de los dos cayados que se hacen uno; *Miq*. 3. 12-13<sup>189</sup>. Se pueden relacionar estas promesas con:

<sup>187</sup> Lo menciona expresamente Braun, *Jean II*, 98-101. Ecos de 3 *Rey*. 11 se hallan en: 3 *Rey*. 12. 15, 14. 2, 15. 29; 2 *Cor*. 10. 15.

<sup>188</sup> Sobre la dificultad de que se hable de *doce* trozos y luego se reparten sólo *once*, cf. Arnaldich, 3 *Rey*. a.l. en: BC II, 468-69, 469; "Las palabras del profeta no son ni fórmulas geométricas ni ecuaciones algebraicas". También Rodríguez Molero, 3 *Rey*. a.l. en: SEAT II, rechaza las correcciones del texto.

<sup>189</sup> Cf. los índices de García C. en: BC VII, p. 636 s.v. Israel: resurrección de..., restauración de..., etc.

*Jn.* 11. 52: “Y no por el pueblo solamente, sino para que los hijos de Dios que estaban dispersos se hicieran uno”; 10. 16: “Y otras ovejas tengo que no son de este redil; también éstas tengo yo que recoger, y oirán mi voz, y vendrá a ser un solo rebaño, un solo pastor”.

Teniendo en cuenta el interés de Juan por la unidad de la Iglesia, teniendo presentes las expresiones veterotestamentarias sobre la separación de Israel y la esperanza de su reunificación, parece más que justificada la pregunta de Orígenes sobre *Jn.* 19. 23-24: “Quis est qui cogitaturus sit se comprehensurum rationem eam quam habet tunica a summo inconsutilis (χιτῶνα ἀββάφον), quia sit per totum contexta?”<sup>190</sup>. Se ve que no se conforma Orígenes con saber que se cumple el Salmo, cosa que claramente nota el evangelista. Habrá que buscar el sentido de ese cumplimiento.

Es a lo que parece san Cipriano (+ 258) el primero que concretizó el contenido del pasaje de Juan en el sentido de la unidad de la Iglesia. He aquí íntegra la importante cita:

“Este misterio de la unidad, este vínculo de concordia indisoluble se pone de manifiesto cuando en el Evangelio no se descose ni se desgarran en manera alguna la túnica del Señor Jesucristo, sino que la recibe íntegra y la posee intacta e indivisa quien, después de echar suertes sobre ella, se ha vestido de la prenda de Cristo. Dice estas palabras la Escritura divina: *Sobre la túnica, ya que no iba cosida por la parte superior, sino estaba tejida en toda su extensión, dijeron entre ellos: “No la partamos, sino echemos suerte a quien le toque”* (*Io.* 19. 23-24). La túnica significaba la unidad que proviene de arriba, es decir, la que viene del cielo y del Padre, que no puede de ningún modo ser partida por el que la recibe y la posee, sino la adquiere total y firmemente indisoluble. No puede poseer la túnica de Cristo quien rompe y divide a la Iglesia de Cristo. Por el extremo opuesto, cuando a la muerte de Salomón se desmembró su reino y población, el profeta Aquías salió al encuentro del rey Jeroboam en el campo, rasgó su vestido en doce pedazos y le dijo: ... (sigue la cita de *3 Rey.* 11. 31-32). Cuando se separaron las doce tribus, desgarró el profeta Aquías su túnica. Pero, al contrario, porque el pueblo de Cristo no puede dividirse, su túnica tejida totalmente y de una pieza no fue partida por los poseedores. Indivisa, de una

<sup>190</sup> Orígenes, *Io* t. 6, 17 (MG 14, 255-56).

pieza, bien tejida, significa la indisoluble concordia de nuestro pueblo, de los que nos revestimos de Cristo. Con el misterio y figura del vestido representó la unidad de la Iglesia”<sup>191</sup>.

La explicación de san Cipriano es de suma importancia, pues no surge como pura especulación, sino por un candente interés pastoral: combatir el cisma de Novaciano<sup>192</sup>.

No menos claro es san Agustín (+ 430), que, en parte, resulta detallista y alegórico por querer incluso explicar, por qué se hacen cuatro partes con los vestidos de Jesús<sup>193</sup>. No parece que el evangelista dé importancia a las cuatro partes que se hicieron, sino sólo a que la túnica no se parte.

A esta exégesis se une santo Tomás de Aquino, quien además piensa que la túnica representa la caridad: “Nam et si fides finem ultimum demonstraret, spes in ipsum tendere faciat, tamen sola caritas coniungit”<sup>194</sup>.

A la luz de *1 Sam.* 15 y de *3 Rey.* 11, y apoyados en la interpretación siempre creciente a partir de san Cipriano, se puede decir que *Jn.* 19. 23-24 se propone representar la unidad de la Iglesia, al realzar el hecho de la túnica inconsútil e intacta. El evangelista ha aprovechado también esta ocasión para inculcar una vez más una de sus ideas dominantes. Ya lo había expuesto en repetidas ocasiones antes del relato de la Pasión. Lo repite, según parece y hemos dicho antes, al dirigirse Jesús a su Madre y al discípulo amado. Lo simboliza en las no rotas piernas de Jesús, como vamos a ver. Por última vez aparece en el material editado en el c. 21, a propósito de la pesca milagrosa después de la Resurrección, *Jn.* 21. 1-14. Se

<sup>191</sup> S. Cipriano, *De unitate Ecclesiae liber 7* (ML 4, 520-21; BAC 241, 149-50 bilingüe) Trad. de J. Campos. Con el texto no se debe querer probar demasiado, al menos directamente, respecto de la Iglesia universal. J. Tixeront, *Historia de los Dogmas II* (1913) 144-56, 150-51, nota “que nuestro autor se ha preocupado de la unidad de cada Iglesia particular, de la cual el Obispo es el centro, mucho más que de la unidad de la Iglesia universal”. Si bien es verdad que —p. 151— “preparando para Cartago el título de sede primacial, hacía a sus declaraciones en favor de Roma, centro de la unidad católica, un comentario práctico que no se perdió, y que contribuyó al agrupamiento más y más pronunciado del mundo cristiano en torno del sucesor de Pedro”.

<sup>192</sup> B. Altaner, *Patrología* (1956) 172, 176.

<sup>193</sup> S. Agustín, *In Io tr.* 118, 4 (ML 35, 1949; BAC 165, 586). S. Ambrosio, *Luc l.* 10, 120 (BAC 257, 605) sólo se fija en la unidad: “non debeat fides scindi, sed solida permanere”. El intento de explicación de s. Agustín responde, a su modo, a la dificultad de Bultmann 519, 10: “Zudem wäre nicht zu verstehen, was die Verlosung des Rockes bedeuten soll”.

<sup>194</sup> S. Tomás de A., *Joh n.* 2429.

menciona la gran cantidad de peces cogidos, grandes, en total 153; según 21. 11 “con ser tantos, no se rompió la red” (καὶ τοσούτων ὄντων οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίχτυον),<sup>195</sup> bien en contraste con *Lc.* 5. 1-11,6, donde se dice que las redes se rompen<sup>196</sup>. Se trata en Juan de un adelanto simbólico de lo que en 21. 15-17 se va a encargar a Pedro: pastorear al único rebaño, del que el único Pastor ha hablado, *Jn.* 10. 11-16.

2) *Las piernas no rotas del cadáver de Jesús y su transfijión:*  
*Jn.* 19. 31-37.

Esta perícopa es exclusiva de la tradición joánica. Los elementos redaccionales tienden a recabar una mayor atención para las citas ya contenidas en el relato tradicional. ¿Qué sentido les da a ambas el evangelista?

La procedencia de la de *Jn.* 19. 36: “No se le quebrantaré hueso alguno”, es discutida. Unos piensan en *Ex.* 12. 46; *Num.* 9. 12 con sus prescripciones sobre el cordero pascual<sup>197</sup>. Otros prefieren *Sal.* 34(33). 21 sobre el justo doliente, al que Yahveh protege<sup>198</sup>. Si se tiene en cuenta el contexto más bien se pensaría en *Ex.* y *Num.*: Juan habla de que era la parasceve —18. 28; 19. 13,31,42—, el día en que se inmolaba el cordero pascual y se preparaba para la cena. La forma verbal hace pensar, sin embargo, en el Salmo, pues en él y Juan es la misma: συντριβήσεται, contra: *Ex.* συντριφετε; *Num.* -συντριφουσιν. Coincide, por el contrario, Juan con *Ex.* y *Num.* en el singular “hueso”, en vez del plural del Salmo.

La cita de *Jn.* 19. 37: “Mirarán al que transpasaron” debe de ser de *Zac.* 12. 10<sup>199</sup>, aunque no falte quien piense en *Sal.* 22. 17c<sup>200</sup>.

<sup>195</sup> Bultmann 549. De Tuya 1322 nota que el hecho tiene “sin duda” un valor simbólico, pero no lo concreta.

<sup>196</sup> Sobre la relación de ambas tradiciones: Graß, *Ostergeschehen* 79-81; Dodd, ‘Appearances’ 23; Benoit, *Passion* 341-44, 343: “Personnellement, je suis tenté de penser que Luc a raison”.

<sup>197</sup> Orígenes, *Io* t. 10, 13 (MG 14, 353-54) “videtur” (ἔοικε) tras citar *Ex.*; Barrett; Bauer; Cullmann, *Christologie* 71; Fredd, *Old Testament* 114; Mußner, *Praesentia* 143; Macgregor; Winkenhäuser; Durrwell, *Resurrection* 32, 34; Morris, *Preaching* 131; Thüsing, *Erhöhung* 19, 30; de Tuya 1303; Leal; Colunga-García C., *Ex* a.l. en: BC I 457; Ramos, ‘Templo’ 77.

<sup>198</sup> Tillmann a.l. “wahrscheinlicher”; Dibelius, ‘Motive’ 237; Dodd, *Interpretation* 233-34; Schnackenburg I, 28; Zahn 653.

<sup>199</sup> Braun; Barrett; Leal; de Tuya 1303; Salguero, ‘Justo’ 49-62; García C., *Zac* a.l. en: BC III, 1310; Lightfoot 327; Winkenhäuser; Zolli, *Nazareno* 301; Schnackenburg I, 28 “wahrscheinlich”.

Lo que aquí el evangelista cita tan brevemente lo hace más en detalle en *Apoc.* 1. 7, introduciéndolo con *Dan.* 7. 13.

Al notar el evangelista que se cumplen en Jesús estos lugares de la Escritura, intenta presentarlo como:

1 b) el verdadero cordero pascual, según piensa la mayoría de los autores<sup>201</sup>, o como

1 b) el justo doliente del Salmo<sup>202</sup>, al que Yahveh no abandona. Y finalmente,

2) como el pastor traspasado —*dākārū*<sup>203</sup>, cf. *Is.* 53. 5 m<sup>o</sup>jolal, LXX ἐτραυματίσθη hablando del Siervo de Yahveh— con el que Dios se identifica. Yahveh lo encarga de apacentar sus ovejas —*Zac.* 11. 4; 13. 7—, y cuando se le traspasa —12. 10— o hiere —13. 7—, es al mismo Yahveh a quien se traspasa —12. 10—. Desde el punto de vista de la íntima unión entre el pastor y Yahveh<sup>204</sup> es como parece que habrá que explicar el cambio desconcertante de persona en *Zac.* 12. 10: “Y me mirarán a mí a quien traspasaron. Y se lamentarán por él como se lamenta por el hijo único. Y llorarán amargamente por él como se llora al primogénito”. “Aunque la expresión ‘mirarán a mí a quien traspasaron’ fuera audaz, no es imposible que Yahvé se identifique con esa persona desconocida, representante suyo, y que considere la muerte violenta de su representante, en último extremo, como un ataque contra él mismo”<sup>205</sup>. Esto parece mejor que sustituir la primera por la tercera persona<sup>206</sup>, o que entenderlo colectivamente<sup>207</sup>. Otros explican el texto distinguiendo entre el complemento de “mirar” y el de “traspasar”, ha-

<sup>200</sup> Scheifler, ‘Salmo’ p. 15.

<sup>201</sup> Cf. n. 197.

<sup>202</sup> Cf. n. 198.

<sup>203</sup> Los LXX traducen *κατωργήσαντο* (de *κατοργέομαι* : encantar danzando, danzar por burla, insultar) sin duda debido a un texto que por trasposición lefa: *rākādū*. Cf. Kittel, *Biblia* a.l. en el aparato crítico.

<sup>204</sup> Es difícil identificar históricamente al Pastor. Zolli, *Nazareno* 301: “Nulla si può fare per identificare la figura del martire”; Salguero, ‘Justo’ 49-62, 61, dice que se refiere a *Is.* 53 y “no mira a ningún personaje determinado de la historia judía, sino más bien al justo por excelencia”; aceptan la misma relación con *Is.*: García C., *Zac* a.l. en: BC III, 1310; Buck, *Zac* a.l. en: SEAT VI, 535; Heinisch, *Theologie* 320. Buck y Heinisch se fijan también en *Sal.* 22.

<sup>205</sup> Buck, *Zac* a.l. en: SEAT VI, 534.

<sup>206</sup> Con Buck l.c. con n. 23 citando a autores que corrigen el texto. García C., l.c. 1310, 4, cita a otros más y en p. 1310 piensa él que este intento “parece ser una corrección erudita para evitar la dificultad del texto”.

<sup>207</sup> Así hace D. R. Jones en: TORCH BC (1962) p. 161; cf. Buck, l. c. 534 y n. 24.

ciendo punto tras la primera sentencia. Así traduce García Corde-ro: “Y alzarán sus ojos a mí. Y a aquel a quien traspasaron le llo-rarán...”<sup>208</sup>.

El profeta menciona en relación con el traspaso del pastor el derramamiento del Espíritu por Yahveh —Zac. 12. 10— y la exis-tencia de una fuente para Jerusalén —13. 1—. A ambos lugares debe de hacer mención la salida de “sangre y agua” del costado de Jesús —Jn. 19. 34b—, como se dijo antes<sup>209</sup>. La diferencia está en que según Zacarías no viene el Espíritu, ni sale la fuente del pas-tor traspasado, sino que es Yahveh quien lo envía o abre la fuente respectivamente. En Juan, por el contrario, es del traspasado de quien salen “sangre y agua”, símbolos del Espíritu, dado por y en la sangre —I Jn. 1. 7— de Cristo, es decir, por su sacrificio<sup>210</sup>.

Tanto para Juan como para el profeta el mirar al traspasado es una realidad salvífica. El testigo innominado enseña cómo hay que mirar al traspasado: con fe —también en Zac. hay que ver en el pastor algo más que sólo su persona—, pues dice que su testimonio tiene por objeto: “que también vosotros creáis”, Jn. 19. 35, no sólo en lo referente al hecho narrado, sino en el significado conjunto de la obra de Cristo<sup>211</sup>. Para Zacarías es la transfixión del pastor oca-sión de prueba para el pueblo, como se hace con el oro y la plata, es decir, para purificarlo —13. 9— como preparación a la salvación: “El invocará mi nombre, y yo lo atenderé y diré: ‘Tú eres mi pue-blo’, y él dirá: ‘Yahveh es mi Dios’” —v. 9—.

Este reconocimiento de Yahveh como Dios parece ser, en su tanto, igualmente el complemento del absoluto “creáis” en Jn. 19. 35. En favor de la suplencia de ese complemento está el contexto mediato del evangelio. En Jn. 20. 31 se dirá que todo lo precedente está escrito “para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyéndolo tengáis vida en nombre suyo”. El objeto de la fe que en Jn. 19. 35 no se expresa y que 20. 31 menciona clara-mente, está también presente de forma enigmática al hablarse de la crucifixión en 8. 28: “Cuando levantaréis en alto al Hijo del

<sup>208</sup> García C., a.l. con s. Cirilo de Alej., *In Zach* (MG 72, 221, 224); el mismo, *Teología* 550, 60, con otros autores que cita en el comentario, p. 1310, 6. Heinisch, *Theologie* 320, lee igualmente: “... auf mich; den sie...”.

<sup>209</sup> Cf. n. 78.

<sup>210</sup> Al sacrificio que causa la efusión del Espíritu (ἕδωρ) debe de referirse la sangre. S. Ireneo, *Homilia* 2 in Pascha: “Par le sang, nous avons l'eau de l'Esprit”, cf. Braun, *Jean* III, 168.

<sup>211</sup> Leal a.l.



Hombre, entonces conoceréis que yo soy” (ὅτι ἐγὼ εἰμι). No es obstáculo para ver el cumplimiento de 8. 28 en el episodio de 19. 31-37; 35,37, el que allí se use el verbo “conocer”, mientras que en 19. 35 encontramos “creer”<sup>212</sup>.

En 19. 31-37 encuentra su cumplimiento el ruego de unos griegos a Felipe en *Jn.* 12. 21a: “Señor, deseamos ver a Jesús”<sup>213</sup>. La respuesta de Jesús a Andrés y Felipe fue: “Ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo del Hombre” —12. 23—. Es decir, la hora del “ver” a Jesús coincide con su glorificación, que es a su vez, según 13. 1, inseparable de su paso al Padre que incluye la crucifixión. En *Jn.* 12. 21a hay que descubrir, desde el punto de vista del evangelista, mucho más que el mero ver material. Se exige un ver de fe, que luego lleve a descubrir en el crucificado toda la profundidad del “Yo soy”.

Admitido que las citas de *Jn.* 19. 36,37 presentan a Jesús como el verdadero Cordero pascual —cf. 1. 29,36 y el ambiente pascual: 13. 1; 18. 28,39; 19. 14,31,42— o como el Siervo de Yahveh<sup>214</sup> y como el traspasado pastor de Zacarías, pero, ¿se agota con eso la intención del evangelista? Los textos que Juan cita, deben de contener además una idea que —no más que como opinión— quisiera proponer: la idea de la unidad.

Para llegar a entender la intención de la cita de *Jn.* 19. 36: “Ningún hueso le será quebrantado”, hay que preguntarse por el sentido de la prescripción de *Ex.* 12. 46 o *Num.* 9. 12<sup>215</sup>.

No parece entenderse a veces bien este requisito. Por lo menos no se le suele dar relieve alguno al texto<sup>216</sup>. En el libro de los Ju-

<sup>212</sup> Thüsing, *Erhöhung* 19-22, 21.

<sup>213</sup> Boismard, 'Royauté' 57.

<sup>214</sup> García C., *Problemática* 235 “sin duda”; A. Brunot, 'Cordero de Dios', *EncBiblGarr* II, 526-28, 526 “parece”; Zolli, *Nazareno* 232; Schnackenburg I, 106.

<sup>215</sup> Para las siguientes reflexiones me apoyo en Zolli, *Nazareno* 184-89 “Le ossa dell'agnello”. Cf. también Zolli, *Israele* 158-69 “Il concetto de corpo-famiglia nel pensiero religioso e sociale” y su artículo: 'Denominazioni di parti del corpo e gradi de parentela', en: *AIVS*, año 1931-31, XCL, pp. 665-80.

<sup>216</sup> Así en: P. Heinisch (1934); *The Interpreter's Bible* I (1952) 921-22; M. Noth (ATD, 1959); H. Frey, *Das Buch der Heimsuchung und des Auszugs. Kap. 1-18 des 2. Buches Mose üb. und erkl. von...* (en: *Die Botschaft des AT. Erläuterungen atl Schriften*, V. Band, 1965); Colunga-García C. (BC I, 1967, 457): “La razón histórica era que el cordero debía ser preparado asándolo entero al fuego, al modo primitivo de preparar la carne”; Bartina (SEAT I, 1967, a.l.): “Es víctima santa de liberación que da fuerza para el gran camino”. Para otras explicaciones cf. Zolli, *Nazareno* 184-86.

bileos 49. 13 encontramos, sin embargo, ya una aplicación interesante respecto del pueblo: "...y no romperle hueso alguno; pues ningún hueso deberá ser roto a los hijos de Israel"; cf. *Jub.* 49. 14<sup>217</sup>. En este mismo sentido hay que colocar la interpretación de Zolli. El explica *Ex.* 12. 46 a la luz de *Ex.* 12. 4: "Si la casa fuera demasiado poco numerosa para un cordero, lo cogerá a una con el vecino más próximo a su morada, computando adecuadamente a las personas; (b<sup>o</sup>mīk<sup>o</sup>sath n<sup>o</sup>phašōth, LXX: κατὰ ἀριθμὸν ψυχῶν) contaréis según lo que cada cual puede comer del cordero". A un cordero debe, pues, corresponder una familia o una comunidad de comensales. Entre ambos se establece "una especie de equivalencia"<sup>218</sup>. Los miembros de la familia se incluyen idealmente al computar las partes del cordero o sus porciones. La conservación de éste como un todo, respetando la integridad del esqueleto, no intenta sino simbolizar y obtener la conservación de los miembros de la familia y, con ello, de la familia misma<sup>219</sup>. La inclusión ideal de ésta en el cuerpo del cordero le da la posibilidad de participar en los efectos del rito: Expiación (sangre), propiciación (carne), integridad (huesos sin quebrar)<sup>220</sup>.

Apliquemos esto a *Jn.* 19. 31-37,33. El esqueleto íntegro del cordero simboliza en *Ex.* la integridad, la unidad de la familia. En el NT es Jesús el único cordero (1. 29,36), quien se ofrece por la única familia —11. 52 ὑπὲρ τοῦ ἔθνους / τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ—, y quien garantiza su unidad. El es quien da la vida por sus ovejas, incluso por las que no son de su aprisco —10. 15,16—. Jesús es el único pastor que hace realidad el único rebaño —10. 16—.

La unidad por la que ha pedido tan insistentemente Jesús —17. 21,23,24— tiene su fundamento en él, cuyos huesos permanecen íntegros —19. 33,36—.

<sup>217</sup> Lo traduzco de Kautzsch, *Apokryphen* II, 117. El libro se compuso en s. II a.C. Su nombre, "Jubileos", se debe a la partición de la historia narrada en períodos de 49 años = Jubileos. También se le llama "el pequeño Génesis" y se extiende desde la creación hasta la salida de Egipto, Narra, pues, lo de *Gen.* y *Ex.* 1-12. Cf. Höpfl-Leloir, *Introductio* I, n. 277.

<sup>218</sup> Zolli, *Nazareno* 186. Y en p. 187: "Si tende così ad ottenere un'equazione tra il corpo del sacrificio e la somma delle razioni destinate ad ogni componente la famiglia, concepita anch'essa come corpus".

<sup>219</sup> Zolli, l.c. 186: "La conservazione delle ossa dell'agnello pasquale mira evidentemente ad assicurare l'integrità dello scheleto dell'animale, non certo per un viaggio *post mortem*, ma per un atto di simpatia, cioè per garantire l'integrità dei partecipanti al banchetto sacro".

<sup>220</sup> Zolli, l.c. 188.

Como san Pablo podría preguntar el cuarto evangelista: “¿Está dividido Cristo?” —*1 Cor.* 1. 13—.

Esta interpretación unitiva de las piernas no rotas de Jesús se ve reforzada por el hecho de que ambos elementos mencionados a propósito de la lanzada: agua (Espíritu), sangre (Espíritu por el sacrificio de Jesús), son principios de unidad<sup>221</sup>.

¿No estará presente ese interés por la unidad al citar a Zacarías? Jesús es —quiere decir el evangelista— el misterioso pastor traspasado, pero ¿qué ocurre, qué dice el profeta de los efectos que se siguen para el pueblo? Atendamos al contexto del Déutero-Zacarías, o sea, a los c. 9-14, una distinción que se va haciendo común entre los exegetas<sup>222</sup>. Pienso que el aspecto salvífico del acontecimiento de la transfijión del pastor resalta al mismo tiempo el ideal de unidad. Comparemos, pues, algunas ideas del Déutero-Zacarías, en este sentido, con el evangelio de san Juan.

Según *Zac.* 9. 15 es Yahveh quien apacienta a las ovejas de su pueblo,

*Jn.* 10. 11: “Yo soy el buen Pastor”.

Según *Zac.* 10. 2 los idollillos y los adivinos han desperdigado a las gentes, que ahora están como ovejas sin pastor,

*Jn.* 10. 8: los que vinieron antes de Jesús eran ladrones y salteadores. Cf. 10. 13.

Según *Zac.* 10. 2 es Yahveh quien visita a su grey,

10. 8 quien les silba y reúne y redime,

*Jn.* 10. 16: Jesús da la vida por sus ovejas —cf. 11. 52—, que oirán su voz y se hará “un solo rebaño, un solo pastor”.

*Zac.* 11. 14 nos propone esta acción simbólica: “Igualmente rompí mi otro báculo, “unión fraterna”, para deshacer la hermandad entre Judá e Israel”.

Se ve que el profeta había seguido pensando en una comunión ideal, tantos años después de la separación de los dos reinos, ocurrida sobre el 932. Incluso esa ilusión se deshace al quebrar, con valor de símbolo, el cayado. Y se aluda al hecho a que se aluda —por ejemplo, al definitivo cisma samaritano con la edificación del templo sobre el Garizim en el 328—<sup>223</sup>, “es notable, en todo caso, que des-

<sup>221</sup> Ramos, ‘Eucaristía’ 139-43 “Unión por la sangre”.

<sup>222</sup> Nötscher, *Zac* 144; García C., *Zac* en: BC III, 1274-75; Buck, *Zac* en: SEAT VI, 442-46; Eißfeldt, *Einleitung* 586-95, que distingue aún un trito-Zac para los cap. 12-14.

<sup>223</sup> Buck, a.l. 528.

pués de este episodio ya no se habla en Déutero-Zacarías o en otros escritos bíblicos de una unión entre las fracciones y partes del pueblo escogido”<sup>224</sup>. ¿Es cierto que no se vuelve a hablar de la unidad del pueblo en Déutero-Zacarías? Será de otra índole, pero repárese en estos hechos:

El pueblo<sup>225</sup> es uno en el dolor ante el pastor traspasado —12. 10— y tras las pruebas que siguen al herir a un pastor<sup>226</sup> asociado de Yahveh, pruebas que llevan al reconocimiento del Señor —13. 7—. A este reconocimiento se unen las naciones que combatían a Jerusalén, ejecutoras del castigo de Yahveh. También ellas vienen “para prosternarse ante el rey Yahveh de los ejércitos para celebrar la fiesta de los tabernáculos” —14. 16—.

Ideas parecidas encontramos en algunos pasajes de Juan.

*Jn.* 8. 28 habla de que los judíos conocerían el “Yo soy”<sup>227</sup> de Jesús precisamente al ser “levantado” (crucificado). En *Zac.* la ocasión de reconocer a Yahveh era parecida: la muerte del pastor.

<sup>224</sup> Buck, l.c.

<sup>225</sup> Las cuatro familias que se nombran en *Zac.* 12. 12-13 están simbólicamente “por todos los linajes restantes” —*Zac.* 12. 14—. No se refiere la profecía sólo a Judá: vv. 2,5,6,7, sino también a Israel, v. 1.

<sup>226</sup> No se dice del pastor que fuera culpable. Parece tratarse del bueno, *Zac.* 12. 10: Nötscher; Cantera, en: Bover-Cantera; Buck 540. En el mal pastor, *Zac.* 11. 17, piensa García C., a.l. en: BC III, 1313.

<sup>227</sup> Del significado del ἐγώ εἰμι me ocupo en las pp. 132-37, 277-83 de mi tesis, a propósito de *Jn.* 18. 5 en la escena del prendimiento. Se ha ocupado del verso con mucha competencia S. Bartina, “Yo soy Yahweh. Nota exegética a *Jn.* 18. 4-8”, *EstE* 32 (1958) 403-26. Aquí nos interesa más decir algo sobre el uso de la fórmula en el cuarto evangelio, se utilice con o sin atributo. Lo primero ocurre al decir Jesús: “Yo soy el pan de vida, la luz del mundo, el buen pastor, etc.”: 6. 35,41,48,51; 8. 12; 9. 5 (falta el “yo”) 10. 7,9; 10. 11,14; 11. 25; 14. 6; 15. 1,5. Más llama la atención el uso absoluto del “Yo soy”, pues, como dice s. Agustín, *In Io* tr. 38, 8 (ML = 35, 1678-79; BAC 165, 35, 36) a propósito de *Jn.* 8. 24, y fijándose en *Ex.* 3. 14, “Nihil addidit; et quia nihil addidit, multum est quod commendavit”. Utiliza absolutamente la fórmula *Jn.* 6. 20; 8. 24,28,58; 13. 19; 18. 5,6,8. La expresión sólo es comprensible en toda su profundidad a partir del AT, donde Yahweh se autorrevela con el: ‘Ani hu’, ‘ani Yahweh, y parecidas. De todos los libros es el *Deut.Is.* la fuente principal para comprender las fórmulas de *Jn.*, especialmente para cuando llevan atributo: *Is.* 42. 8, 10, etc., cf. Feuillet, ‘Ego eimi’ 213-40, 222. Aunque el sentido de la autorrevelación de Jesucristo en *Jn.* —y en los Sinópticos: *Mc.* 6. 50; *Mt.* 14. 27; *Mc.* 14. 62 (*Mt.* 26. 64) *Lc.* 22. 70 (Vos dicitis...); *Mc.* 13. 6; *Lc.* 21. 8; *Lc.* 24. 36— no es primariamente ontológica, sino salvífica —tampoco lo intenta Yahweh en el AT, pues una definición de su esencia “parece demasiado metafísica para la mentalidad primaria de los contemporáneos de Moisés”. Colunga-García C., *Ex. a* 3. 14 en: BC I, 405—, no parece acertado decir, que intentar ver “eine Gleichstellung Jesu mit Gott”, no dé con la auténtica perspectiva del evangelista, pues la divinidad sólo estaría “impliziert”, Schnackenburg II, 254. La revelación había progresado desde el AT,

*Jn.* 12. 20-23 dice que el deseo de los griegos de “ver” a Jesús se realizará en la hora de su exaltación. Aunque los helenos no sean comparables con las naciones que en Zacarías vienen a combatir a Jerusalén y que acaban por reconocer a Yahveh, no se puede negar el parecido de la situación: el reconocimiento sigue en Juan a la muerte de Jesús, y en Zacarías a la del pastor.

No será casualidad que el ὄφονται de *Jn.* 19. 37 no lleve sujeto, que, además, no es fácilmente suplible por el contexto inmediato. No parece que el evangelista piense en los “judíos” —19. 31— ni en los soldados, pero allí están unos y otros: “judíos” y gentiles. No se habla después de la transfixión de Jesús sino de un vidente —19. 35 ὁ ἑωρακώς —, del testigo que ve “por” y “para” los demás —20. 31— “para que creais”. Para Juan deben de ser los sujetos del ὄφονται judíos, gentiles y creyentes: todos los hombres, pues a todos atraerá el Crucificado, según *Jn.* 12. 32: “Y yo, cuando sea levantado de la tierra, atraeré a mí a todos” (πάντας ἑλκύσω πρὸς ἑμαυτόν).<sup>228</sup>

Ha llegado el momento de reconocer lo que Jesús realmente es: “Cuando levantareis en alto al Hijo del Hombre, entonces conoceréis que Yo soy...” —8. 28—. Se conocerá a Jesús como Rey, a quien antes se rechazó, como se reconoció a Yahveh, Rey —*Zac.* 14. 9,16,17—, a quien se había rechazado en su misterioso pastor traspasado.

Ejercerá su reinado Jesús en la fuerza del Espíritu —simbolizado en el agua que sale de su costado abierto—, inseparable de los sacramentos, perpetuación en el tiempo de su entrega por amor a los hombres.

y la primitiva comunidad cristiana entendía más profundamente las cosas, sobre todo a la luz de los acontecimientos pascales. Véase, en este sentido, Zolli, *Nazareno* 264-72 “La natura divina del Cristo”, relacionando *Jn.* 13. 19 con *Is.* 41. 17 ss., 23. Sobre la problemática del “Yo soy”: cf. entre otros: E. Stauffer, ἐγώ, *ThWNT* 2, 341-60; el mismo, *Jesus, Gestalt und Geschichte* (1957) 130-46; J. Richter, *Ani Hu und Ego eimi* (Diss. mecanogr. Erlangen, 1956); R. E. Brown I, 533-38; A. Feuillet, ‘Les Ego eimi christologiques du quatr. Évangile’, en: *RechScRel* 54 (1966) 5-22, 213-40; Schnackenburg II, 59-70 “Herkunft und Sinn der Formel ἐγώ εἰμι” y en el comentario a los diversos lugares; Dodd, *Interpretation* 93-96.

<sup>228</sup> Ramos, ‘Preparación’ 197-272, 223: “Cristo como templo es el mediador único entre los hombres y Dios. El atraerá hacia sí una gran muchedumbre”.

## CONCLUSION

Pienso que Juan no depende de los Sinópticos. Esta es la conclusión a que he llegado en la tesis doctoral también, refiriéndome allí al conjunto de *Jn.* 18-20. Las diferencias —la palabra y dos de las tres citas analizadas son exclusivas de Juan— no se deben a la actividad del evangelista, sino al material recibido.

Este ha sido explicado posteriormente por la redacción, lo que no significa que los hechos se narraran en los tiempos preevangélicos indiferentemente y a modo de reportaje.

A la distinción entre material recibido y redacción se ha intentado dar una respuesta en la segunda parte, sobre todo atendiendo a motivos de vocabulario, estilísticos, teológicos.

En la interpretación de la palabra de Jesús a su Madre y al discípulo amado —incorporada por el evangelista al relato tradicional— creo aportar algo nuevo al resaltar la idea de unidad. Por supuesto que no descarto otras explicaciones. Pero esta me parece más de acuerdo con la intención del evangelista. Lejos de mí excluir lo concreto de la persona de la Madre de Jesús. Pienso, con todo, que si la exégesis más común ve al discípulo amado como símbolo de los creyentes, el paralelismo exige dar, en su tanto, valor de símbolo también a María.

Sobre la túnica no partida de Jesús, sino sorteada por los soldados, me uno a la gran serie de autores que ven figurada en ella la unidad de la Iglesia. El simbolismo está suficientemente preparado en el AT: episodios de *3 Rey.* 11. 29-36 sobre el profeta Ajíyyá con Jeroboam, y *1 Sam.* 15. 10 ss., 27-28 sobre la discusión entre Samuel y Saúl. Ambas prendas rotas —la de Ajíyyá y la de Samuel— son símbolo de la división de Israel. Por contraposición lo será la túnica indivisa de Jesús respecto de la unidad de su Iglesia.

Basándome en una interpretación de Zolli a *Ex.* 12. 4, me pareció deber interpretar la no rotura de las piernas de Jesús —*Jn.* 19. 33,36— como símbolo de la unidad de la Iglesia. La prescripción pertinente sobre el cordero pascual tenía como objeto representar e impetrar la integridad de los hijos de Israel, según la bella interpretación ya contenida en el libro de los Jubileos (sobre la mitad

del s. II a. C.). No he encontrado una interpretación semejante en la literatura especializada <sup>229</sup>.

La misma idea de unidad se puede descubrir en *Jn.* 19. 37, junto con la de presentar a Jesús como el pastor misterioso de Zacarías. Esta interpretación la favorece no sólo el contexto general del evangelio, al que tanto interesa el problema, sino también el mismo contexto de *Zac.* 12. 10, que el evangelista cita. Son todos los linajes de Israel y los de Judá los que lloran la muerte del pastor. Y es con ocasión de su muerte, cuando los restos de las naciones, que habían subido a combatir contra Jerusalén, acaban por unirse a los israelitas para adorar en Jerusalén a Yahveh, Rey, y celebrar allí la fiesta de los Tabernáculos.

Sabiendo que bellas palabras —aunque sean divinas— no convierten <sup>230</sup>, sabiendo además que el evangelio se comenta no con notas —naturalmente que también éstas son necesarias—, sino con hechos <sup>231</sup>, habrá que poner manos a la obra para realizar lo que estas páginas nos hayan ayudado a descubrir. Hay que realizar en nuestra vida lo que el evangelio nos dice, lo que nos exige, pues en él y tras él y en todo él late Jesús, “por quien el Evangelio es

<sup>229</sup> Lamento no haber encontrado hasta hoy ningún pasaje patrístico, en que se mencione la interpretación que he propuesto, aunque se me ha dicho que no es desconocida para los Padres.

<sup>230</sup> J. H. Kard. Newman, *Die Geschichte meiner religiösen Psyche (Apolo-gia pro vita sua)*, deutschbearb. von M. Laros (1913) pp. 248-49: “Die Erfahrung beweist unwidersprechlich, daß die Bibel das nicht erreicht hat und nicht erreichen kann, für das sie niemals bestimmt gewesen ist. Zufällig kann es geschehen, daß der eine oder andere durch sie bekehrt wird; aber ein Buch, —und sie ist doch nur ein Buch—, kann nie imstande sein, das wilde Wogen der menschlichen Vernunft einzudämmen, und in unseren Tagen beginnt sie bei der kritischen Prüfung ihrer Form und ihres Inhaltes von der alles zersetzenden Kraft der Vernunft selbst Zeugnis abzulegen, der das Staatskirchentum und die anderen Ersatzversuche für das Christentum zum Opfer gefallen sind”.

<sup>231</sup> Frère René Voillaume en el Prefacio a: J. F. Six, *Carlos de Foucauld. Itinerario espiritual* (1962) p. 11 escribe: “Carlos de Foucauld deseaba que se leyera a menudo las vidas de los santos y hombres de Dios. Estas vidas, decía, son “una especie de comentario al evangelio. Para el hermano Carlos, el evangelio no se comenta por medio de notas, sino de hechos”. La cita de Voillaume es de: *Méditations des saints Évangiles sur les passages relatifs à quinze vertus* (Nazaret 1897-98) 21, sobre *Mt.* 24. 25. Es lo que bellamente viene a decir v. Balthasar, *Klarstellungen* (cf. nota 141) p. 79: “Die großen Erfahrer waren stets die Heiligen. Kirchengeschichte ist doch wohl vor allem Geschichte der Heiligen... Sie sind die große Auslegungsgeschichte des Evangeliums, echter und beweiskräftiger als alle Exegese. Sie sind Beweis sowohl der Fülle wie der Präsenz”.

Evangelio”, como escribe el gran Orígenes<sup>232</sup>. En este sentido se podrá decir, que lo aquí escrito es un principio, como Marcos quizás con más profundidad de lo que normalmente se piensa— dice al titular su evangelio: ἀρχή, comienzo, pues el evangelio en su más profundo sentido es algo que escapa a la letra<sup>233</sup>, es Jesús el evangelio en persona, verdadera e inagotable exégesis (*Jn.* 1. 18) del Padre.

Ser amigos de Jesús comporta hacer lo que él manda (15. 14). La unidad de la Iglesia, de que tanto se ha hablado aquí, es una gran tarea, a cuya consecución Jesús sabe que está condicionada la creencia del mundo en que: 1) Jesús es el Enviado y 2) Dios ama a los suyos como ama a Jesús (*Jn.* 17. 21 y 23).

<sup>232</sup> Orígenes, *Io* t. 1, 5 (MG 14, 27, 28): “Omnem vero novam, Evangelium esse, ...quae varias opiniones doctrinasque continet eius per quem Evangelium est Evangelium” (τοῦ δὲ ἐν τῷ Εὐαγγέλιον Εὐαγγέλιον ἐστίν).

<sup>233</sup> Dibelius, *Formgeschichte* 264, 1: “Für Mk ist das Evangelium eine außerhalb des Buches stehende Größe”. Orígenes, *Io* t. 1, 6 (MG 14, 29, 30) lo explica contrastándolo con Juan: “Marcus vero sciens quod scribit, initium enarrat (ἀρχὴν διηγείται) Evangelii, fortassis quod inveniamus finem (τὸ τέλος) ipsius apud Joannem, qui in principio Verbum Deum fuisse inquit”.



## BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

- E. A. Abboth, *Johannine Vocabulary. A Comparison of the Word of the 4th Gospel with those of the Three* (London 1805) (=1968).
- S. Agustín, *In Io Evangelium Tractatus CXXIV* (ML 35; BAC 139 (Madrid <sup>1</sup>1968) ed. T. Prieto, y 165 (Madrid <sup>2</sup>1965) ed. V. Rabanal).
- L. Alonso Schökel (ed.), *Concilio Vaticano II. Comentarios a la Constitución 'Dei Verbum' sobre la divina revelación*. Autores: ... Ed. por... (Madrid 1969) (BAC 284).
- E. L. Allen, 'The jewish christian Church in the Fourth Gospel', *JournBiblLit* 74 (1955) 88-92.
- P. Arenillas, 'El discípulo amado, modelo perfecto del discípulo de Jesús, según el IV Evangelio', *CiencTom* 89 (1962) 3-68.
- C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John. An Introduction with commentary and notes on the greek text* (London <sup>1</sup>1962).
- W. Bauer, *Das Johannes-evangelium* (Tübingen <sup>1</sup>1933) (HandbNT 6, Lietzmann).  
— *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur* (Berlin <sup>1</sup>1963) (Nachdruck).
- H. Becker, *Die Reden des Joh-ev und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede*, hrsg. R. Bultmann (Göttingen 1956).
- Sch. Ben Chorin, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht* (München 1967).
- P. Benoit, 'Marie-Madeleine et les Disciples au Tombeau selon Joh 20. 1-18', en: *Judentum, Urchristentum, Kirche*. Fests. J. Jeremias, = *ZeitsNeutWis* 26 (1960) 141-52.  
— *Passion et Résurrection du Seigneur* (Paris 1966) (Lire la Bible 6).
- J. H. Bernard, *A. critical and exegetical Commentary on the Gospel acc. to St. John*, 2 t. (Edimburg 1928) (<sup>1</sup>1962-63) (IntCritCom).
- P. Billerbeck, *Rommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, 6 t. (München <sup>2</sup>1956) (reimpr.).
- F. Blaß-A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen <sup>2</sup>1965) (Cuad. adic. de D. Tabachowitz, 1965).
- J. Blich, *Kleine Zeitgeschichte zum NT* (Freiburg 1969).
- J. Blinzler, *Johannes und die Synoptiker* (Stuttgart 1965) (StuttBibSt 5).  
— *Der Prozeß Jesu* (Regensburg <sup>1</sup>1969).
- M. E. Boismard, 'La royauté du Christ dans le 4ème Évangeli', en: *LumVie* 14, n. 57 (1962) 43-63.
- J. Bonsirven, *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du NT* (Roma 1954).
- W. Bousset, 'Ist das vierte Evangelium eine literarische Einheit?', *ThRunds* 12 (1909) 1-12, 39-64.
- J. M. Bover-F. Cantera, *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo y griego* (Madrid <sup>1</sup>1961) (BAC 25-26).
- F. M. Braun, 'La passion de N. S. Jésus Christ d'après st. Jean (18-19)', *NouvRev Th* 60 (1933) 289-302, 385-400, 481-99.  
— *Évangile selon st. Jean* (Paris <sup>1</sup>1946) (StBiblPirot-Clamer X).

- *La Mère de Fidèles* (Paris <sup>2</sup>1954).
- *Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne*, I (Paris 1959).
- *J. le Th. Les grandes traditions d'Israël, l'accord des Ecritures d'après le quatrième Évangile*, II (Paris 1964).
- *J. le Th. Sa Théologie. Le mystère de Jésus Christ*, III (Paris 1966).
- H. Braun, *Qumran und das NT*, I-II (Tübingen 1966).
- R. E. Brown, 'The Johannine Sacramentary Reconsidered', *TheolSt* 23 (1962) 183-206 (= *NT Essays* (Milwaukee) c. 4, pp. 51-76).
- *The Gospel acc. to John* 1-12, I (New York 1966); 13-21, II (New York 1970).
- R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen <sup>17</sup>1962) (1.<sup>a</sup> de Bultmann <sup>10</sup> 1941). Cuad. adic. 1957 (=1966).
- *Theologie des NT* (Tübingen <sup>5</sup>1965).
- *Die Geschichte der Synoptischen Tradition* (Göttingen <sup>7</sup>1967) (= <sup>2</sup>1961). Cuad. adic. <sup>1</sup>1966.
- I. Buse, 'St. John and the Marcan Passion Narrative', *NTSt* 4 (1958) 215-19.
- J. Caba, *De los evangelios al Jesús histórico. Introducción a la Cristología* (Madrid 1971) (BAC 316).
- L. Cerfaux, *Recueil L.C.*, I-II (Gembloux 1954); III Suppl. (Gembloux 1962) y ahí:
  - 'La Vie de Jésus devant l'histoire', III 175-82.
  - 'En marge de la question synoptique. Les unités littéraires antérieures aux trois premiers évangiles', III 99-110.
- Ch. P. Ceroke, 'The problem of ambiguity in John 2. 4', *CathBiblQuart* 21 (1959) 316-40.
- F. Ceuppens, *Theologia Biblica. IV De Mariologia Biblica* (Roma 1948).
- A. L. Coelho, 'A Maternidade espiritual de Maria e o titulo *Mater Ecclesiae*', *Theol* 1 (1966) 30-56.
- A. Colunga-L. Turrado, ed., *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam...* (Madrid <sup>2</sup>1953) (BAC 14).
- Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Documentos pontificios complementarios* (Madrid 1965) (BAC 252).
- F. C. Correia, 'O esquema *De Beata* na Constituição Conciliar *Lumen Gentium*', *Theol* 1 (1966) 251-92.
- S. J. Crisóstomo, *In Io Evangelium Homiliae* 88 (MG 59).
- O. Cullmann, 'Der joh Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des 4. Evangeliums', *ThZeits* 4 (1948) 360-72.
- *Urchristentum und Gottesdienst* (Zürich <sup>2</sup>1950).
- *Die Christologie des NT* (Tübingen <sup>3</sup>1963).
- A. Dauer, 'Das Wort des Gekreuzigten an seine Mutter und den "Jünger, den er liebte"'. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 19. 25-27', *BiblZeits* 11 (1967) 222-39; 12 (1968) 80-93.
- *Die Passionsgeschichte im Johév. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18. 1-19. 30* (Diss. mecan. Würzburg 1969).
- M. Dibelius, 'Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus und des Joh. Evangeliums', *Fests. W. Baudissin* (1918) Beiheft *ZeitsAlttWis* 33 (1918) 125-50 (= *BotsGes* I (1953) 221-47).
- 'Zur Formgeschichte der Evangelien', *ThRunds* 1 (1929) 185-216.
- 'Das historische Problem der Leidensgeschichte', *ZeitsNeutWis* 30 (1931) 193-201 (= *BotsGes* I (1953) 248-57).
- 'La signification religieuse des récits évangéliques de la passion', *Rev HistPhilRel* 13 (1933) 30-45.
- C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge 1963) (reimpr. 1965).

- 'The Appearances of The Risen Christ. An Essay in Form Criticism of the Gospels', en: *Studies in the Gospels. Essays in memory of R. H. Lightfoot*, ed. by D. E. Nineham (1967) 9-35.
- F. X. Durrwell, *La résurrection de Jésus mystère de salut* (Le Puy <sup>3</sup>1967).
- O. Eißfeldt, *Einleitung in das AT* (Tübingen <sup>3</sup>1964).
- A. Feuillet, *Etudes johanniques* (Brügge-Paris 1962) y ahí:
- 'L'heure de Jésus et le signe de Cana. Contribution à l'étude de la structure du 4ème évangile', 11-33.
- 'Le temps de l'Église selon st. Jean', 152-74.
- 'Le Messie et sa Mère d'après le ch. XII de l'Apoc', 272-310.
- 'Les adieux du Christ à sa mère (Jn. 19. 25-27) et la maternité spirituelle de Marie', *NouvRevTh* 86 (1964) 469-89. Cf. resumen: *SelTeol* 3 (1964) 302-10.
- *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les Épîtres Pauliniennes* (Paris 1966) (EtBibl).
- 'L'heure de la femme (Jn. 16. 21) et l'heure de la Mère de Jésus (Jn. 19. 25-27)', *Bibl* 47 (1966) 169-84, 361-80, 557-73.
- J. Finegan, *Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu* (Berlin 1934) (Beiheft ZeitsNeutWis 15).
- E. Flessemann-van Leer, 'Die Interpretation der Passionsgeschichte von AT aus', en: ed. F. Viering (cf. V.) 79-96.
- E. D. Freed, *Old Testament Quotations in the Gospel of John* (Leiden 1965) (SupplNT 11).
- P. Gächter, *Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien* (Innsbruck <sup>2</sup>1954).
- T. Gallus, *Die Mutter Jesu im Joh-evangelium. Ein bibel-theologischer Lösungsversuch zu Joh 2. 4 und 19. 25-27* (1963).
- M. García Cordero, *Teología de la Biblia. I. Antiguo Testamento* (Madrid 1970) (BAC 307).
- *Problemática de la Biblia. Los grandes interrogantes de la Escritura* (Madrid 1971) (BAC 318).
- J. Gnllka, 'Das Christusbild einer alten Passionsgeschichte', en: *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens* (1970) 95-109.
- M. de Goedt, 'Un schéma de Révélation dans le 4ème Évangile', *NTSt* 8 (1961-62) 142-50.
- H. Graß, *Ostergeschehen und Osterberichte* (Göttingen <sup>4</sup>1970) (= <sup>2</sup>1962).
- H. Haag, *Biblesches Wörterbuch* (Freiburg 1971).
- N. Haas, 'Anthropological Observations on the Skeletal Remains from Giv<sup>c</sup>at ha-Mivtar', *IsrExplJourn* 20 (1970) 38-59.
- G. Hartmann, *Die Osterberichte im Joh 20 im Zusammenhang der Theologie des Joh-Ev.* (Diss. mecan. Kiel 1963).
- 'Die Vorlage der Osterberichte in Joh 20. 1-18', *ZeitsNeutWis* 55 (1964) 197-220.
- P. Heinisch, *Theologie des AT* (Bonn 1940).
- W. Heitmüller, *Das Joh-Evangelium* (Göttingen <sup>3</sup>1918).
- E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen...* (Tübingen I <sup>3</sup>1959, II <sup>3</sup>1964).
- E. Hirsch, *Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt* (Tübingen 1936).
- *Studien zum vierten Evangelium* (Tübingen 1936) (BeitrHistTh 11).
- H. J. Holtzmann, *Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes* (Freiburg <sup>2</sup>1893).
- O. Holtzmann, *Das Evangelium des Johannes* (1926).

- H. Höpfl-L. Leloir, *Introductio Generalis in Sacram Scripturam* (I) (Nápoles-Roma <sup>1</sup>1958).
- H. Höpfl - B. G. - A. Metzinger, *Introductio specialis in NT* (III) (Nápoles-Roma <sup>1</sup>1962).
- E. C. Hoskyns, *The Fourth Gospel* (ed. by F. N. Davey) (London 1956).
- A. Janssens de Varebeke, 'La structure de scènes du récit de la Passion en Jo 18-19. Recherches sur le procédés de composition et de rédaction du 4ème Évangile', *EphThLov* 38 (1962) 504-24.
- J. Jeremias, 'Johanneische Literarkritik', *ThBl* 20 (1941) 33-46.  
 — *Die Abendmahlsworte Jesu* (Göttingen <sup>3</sup>1960).  
 — *Jerusalem zur Zeit Jesu* (Göttingen <sup>3</sup>1962).  
 — *Die Gleichnisse Jesu. Kurzausgabe* (München-Hamburg 1966).
- Katechismus, de Nieuwe. Geloofverkondiging voor volwassenen, in opdracht van de Bisschopen van Nederland* (s-Hertogenbosch 1966).
- J. Knabenbauer, *Evangelium sec. Io* (Paris 1898) (<sup>2</sup>1906) (CursScSac 4).
- G. Koch, *Die Auferstehung Jesu* (Tübingen <sup>2</sup>1965).
- E. Krafft, 'Personen des Joh-Evangeliums', *EvTh* 16 (1956) 18-32.
- W. G. Kümmel, *Die Theologie des NT nach seinen Hauptzeugen* (Göttingen 1969).
- M. J. Lagrange, *L'Évangile de Jésus Christ* (Paris 1930).  
 — *Évangile selon st. Jean* (Paris 1964) (= <sup>8</sup>1948).  
 — *Évangile selon st. Marc* (Paris 1966) (= <sup>4</sup>1928).
- R. Laurentin, *Mutter Jesu - Mutter der Menschen. Zum Verständnis der marianischen Lehre nach dem Konzil* (1967).
- J. Leal, *Evangelio de San Juan* (Madrid <sup>2</sup>1964) (BAC 207).
- X. Léon-Dufour, 'Intérpretation des évangiles et problème synoptiques', *EphThLov* 43 (1967) 5-16.  
 — 'Los tres autores de la historia de la redacción', *SelTeol* 33, 9 (1970) 35-40.
- R. H. Lightfoot, *St. John's Gospel* (ed. C. F. Evans) (Oxford 1963).
- E. Lohse, 'Wort und Sakrament im Joh-evangelium', *NTSt* 7 (1960-61) 110-25.  
 — 'Die alttestamentlichen Bezüge im neutestamentlichen Zeugnis vom Tode Jesu Christi', en: ed. F. Vierung (cf. V.) 97-112.
- A. Loisy, *Le 4ème Évangile* (Paris 1927).
- G. H. C. Macgregor, *The Gospel of John* (London <sup>11</sup>1953) (The Moffat NTC).
- W. Marxsen, *Einleitung in das NT* (<sup>3</sup>1965).
- Ph. Menoud, *L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes* (Neuchâtel-Paris <sup>2</sup>1947).
- D. Mollat, *L'Évangile de st. Jean* (Paris <sup>2</sup>1960) (StBiblJér.).
- Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht* (Leipzig 1899).
- R. Moreno, 'El discípulo de Jesucristo, según el evangelio de San Juan', *EstBibl* 30 (1971) 269-311.
- L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (1955).
- F. Mußner, *Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des NT* (1967).
- W. Nauck, 'Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben an den Auferstandenen', *ZeitsNeutWis* 47 (1956) 243-67.
- J. Naveh, 'The Ossuary Inscriptions from Giv'at ha-Mivtar', *IsrExpJourn* 20 (1970) 33-37.
- M. Nicolau, *De Revelatione Christiana*, SThS I (Madrid <sup>1</sup>1962) (BAC 61).  
 — *Escritura y Revelación según el Concilio Vat. II. Texto y comentario de la Constit. dogmática "Dei Verbum"* (Madrid 1967) (ConcVat II 7).

- (en colaboración), *La Iglesia del Concilio Vaticano II. Comentario a la Constit. dogmática "Lumen Gentium"* (Bilbao 1966).
- *Teología del signo sacramental* (Madrid 1969) (BAC 294).
- B. Noack, *Zur johanneischen Tradition* (Kopenhagen 1954).
- Fr. Nötscher, *Sacharja (Zacharias)* (Würzburg 1948) (EchterBib).
- Orígenes, *In Ioannem* (MG 14).
- I. de la Potterie, *Getuige van het Woord. Inleiding op de geschriften van Johannes* (Antwerpen 1961).
- 'La notion de témoignage dans St. Jean', en: *SacPag II* (Paris-Gembloux 1959) 193-208.
- F. F. Ramos, 'Simbolismo de los números en la Escritura', *StLeg* 2 (1961) 55-107.
- 'Simbolismo en el cuarto evangelio', *StLeg* 3 (1962) 41-114; 5 (1964) 77-144 (citados: I y II).
- 'Simbolismo del templo en el c. evangelio', *StLeg* 4 (1963) 11-99.
- 'La Eucaristía, templo de la Nueva Alianza', *StLeg* 6 (1965) 119-85.
- 'Los Sacramentos en el c. evangelio', *StLeg* 7 (1966) 11-105.
- 'La constitución *Dei Verbum*', *StLeg* 8 (1967) 125-255.
- 'Preparación del nuevo templo', *StLeg* 9 (1968) 197-272.
- J. F. Randall, 'The theme of unity in John 17. 20-23', *EphThLov* 41 (1965) 373-94.
- J. Ratzinger, 'Bemerkungen zur Frage der Charismen in der Kirche', en: *Fests. H. Schlier* (1970) 252-72.
- K. H. Rengstord, *Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft* (Witten 1960).
- G. Richter, 'Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu (Joh 19, 34b)', *MünchThZ* 21 (1970) 1-21.
- L. Rubio Morán, 'Revelación en enigmas y revelación en claridad', *Salm* 19 (1972) 107-44.
- E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Joh. evangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschung* (Fribourg 1951) (StFrib NF 3).
- D. Ruiz Bueno, ed., *Padres Apologistas griegos* (s. II). *Introducción, texto griego, versión española y notas de...* (Madrid 1954) (BAC 116).
- *Padres Apostólicos, Edición bilingüe completa*, (Madrid 1965, reimpr.) (BAC 65).
- J. Salguero, 'El justo traspasado de Zac. 12, 10', *CiencTom* 92 (1965) 49-62.
- J. N. Sanders, *A commentary on the Gospel acc. to st. John* (London 1968) (ed. and compl. by B. A. Mastin).
- P. Schanz, *Commentar über das Ev des heiligen Johannes* (Tübingen 1885).
- J. R. Scheifler, 'El salmo 22 y la Crucifixión del Señor', *EstBibl* 24 (1965) 5-83.
- K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des NT. Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des NT* (Heidelberg 1949).
- 'Die Leidensgeschichte nach Johannes. Motiv- und formgeschichtliche Betrachtung', en: Sch., *Wort und Schrift* (Düsseldorf 1966) 76-80.
- L. Schenke, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung von Mk 16. 1-8* (Stuttgart 1968) (StuttBibSt 33).
- E. Schick, *Das Evangelium nach Johannes* (Würzburg 1967) (EchterBib).
- G. Schille, 'Das Leiden des Herrn. Die evangelische Passionstradition und ihr Sitz im Leben', *ZeitsThKir* 52 (1955) 161-205.
- A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes* (Stuttgart 1948).
- H. Schlier, *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge* (Freiburg 1966) (citado: I), y ahí:

- 'Zur kirchlichen Lehre von der Taufe' I, 107-29.
- 'Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche' I, 244-64.
- *Besinnung auf das NT. Exegetische Aufsätze und Vorträge* (Freiburg 1964) (citado: II), y ahí:
- 'Biblische und dogmatische Theologie' II, 25-34.
- 'Was heißt Auslegung der heiligen Schrift', II, 35-62.
- 'Die Bruderliebe nach dem Evangelium und den Briefen des Johannes', en: *MélRigaux* (1970) 235-45.
- R. Schnackenburg, 'Johannesevangelium', *LThK* 25 (1960) 1101-5.
- *Das Johannesevangelium* (Freiburg I 1965, II 1971).
- J. Schniewind, *Die Parallelerikopen bei Lk und Johannes* (Hildesheim 1958).
- H. Schürmann, 'Protolukanische Spracheigentümlichkeiten? Zu Fr. Rehkopf, Die lukianische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch', en: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den syn Evangelien. Beiträge* (Düsseldorf 1968) 209-27.
- B. Schwank, 'Das Christusbild im 2. Teil des Joh-ev.', *SeinSend* 29 (1964) 3-15, 51-65, 100-12, 148-60, 196-208, 244-54, 292-309, 340-53, 388-400, 435-50, 484-98, 531-42.
- E. Schweizer, *Ego Eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums* (Göttingen 1965) (=1939 con apéndice).
- A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit* (München 1966) (=1903).
- 'Sépulture (la)d'un crucifié à Jérusalem', en: *Esprit et Vie. L'Ami du Clergé* 81 (1971) 637-38.
- Sidur Sefat Emet*. Mit deutscher Übersetzung von Rabb. Dr. S. Bamberg (Basel 1964).
- D. M. Smith, *The Composition and order of the Fourth Gospel. Bultmanns literary Theory* (Yale 1965).
- C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux* (Paris I 1952, II 1953) (EtBibl).
- *Agapè dans le NT. Analyse des Textes* (Paris III 1959) (EtBibl).
- D. M. Stanley, 'Liturgical influences on the formation of the four gospels', *CathBiblQuart* 21 (1959) 24-38.
- W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu in Joh-evangelium*, (Münster 1970).
- F. Tillmann, *Das Joh-Evangelium* (Bonn 1931).
- Fr. Toledo, *In sacros. Ioannis Ev Commentarii* (Roma I 1590, II 1589).
- S. Tomás de A., *Super Ev s. Iohannis Lectura* (cura P. P. Cai) (Turín-Roma 1952).
- L. Turrado, 'Las citas de la Sagrada Escritura en la Constit. Dogmática "Lumen Gentium" del Conc. Vat. II', *Salm* 12 (1965) 641-84.
- V. Tzaferis, 'Jewish Tombs at and near Giv'at ha-Mivtar, Jerusalem', *IsrExplJourn* 20 (1970) 18-32.
- F. Vierung, ed., *Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge* (Gütersloh 1967).
- *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus* (Gütersloh 1967).
- J. Wellhausen, *Das Evangelium Johannis* (Berlin 1908).
- A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes* (Regensburg 1961).
- U. Wilckens, 'Die Überlieferungsgeschichte der Auferstehung Jesu', en: *Vierung, Auferstehungsbotschaft* 46-63.
- W. Wilkens, *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums* (Zollikon 1958).

Th. Zahn, *Das Evangelium des Johannes* (Leipzig-Erlangen <sup>3-4</sup>1912).

E. Zolli, *Israele. Studi storico-religiosi* (Udine 1935).

— *Il Nazareno. Studi di Esegese neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico* (Udine 1938).

— *Mi encuentro con Cristo* (Madrid <sup>3</sup>1957).

He utilizado las ediciones críticas del NT de: Bover (Madrid <sup>5</sup>1968), Merk (Roma <sup>9</sup> 1964), Nestle-Aland (Stuttgart <sup>25</sup>1963).

Cito los comentarios de la BAC (Madrid) indicando el tomo, aquí completo la edición y año de aparición:

1) BC I <sup>3</sup>1967; II <sup>3</sup>1969; III <sup>2</sup>1967; IV <sup>2</sup>1967; V 1964; VI y VII 1965.

2) SEAT I 1967; II 1968; III y IV 1969; V 1970; VI 1971.

SENT I <sup>2</sup>1964; II <sup>2</sup>1965; III <sup>2</sup>1967.

SEVERIANO TALAVERO