

VOL. XLIII
1993
JULIO-SEPTIEMBRE

MARIA DEL EVANGELIO III: JUAN APOCALIPSIS

LA MUJER EN CANA

UN RELATO DE LOS ORIGENES

Mercedes Navarro Puerto

L'EVANGILE DE JEAN FAIT-IL

REFERENCE A LA

CONCEPTION VIRGINALE?

Bernadette Escaffre Ladet

LA MUJER EN APOCALIPSIS 12

Francisco Contreras

LA MUJER EN EL
EVANGELIO DE JUAN

Carmen Bernabé Ubieta

PROGRAMACION

ENERO-MARZO

del evangelio

I: Mateo

Estudios

- Las Mujeres en la genealogía de Jesús, *Severiano Blanco*
- La genesis de Jesús, el Cristo, *José Cristo Rey Garcia*
- La madre con el niño en la casa Mt 2,1-12
Ramón Alfonso Diez
- La madre del pueblo en el anti-éxodo y en el nuevo éxodo,
Angel Aparicio

Notas

- Los hermanos de Jesús, *Pedro Franquesa*
- Jesus' True Relatives, *Stephen Sherwood*
- Las mujeres en el evangelio de Mateo, *Carmen Bernabe*

Pastoral

- Maria en los ciclos de Navida y de Pascua
Danilo M. Sartor

Patrística

ABRIL-JUNIO

del Evangelio II:

Lucas-Hechos

Estudios

- La vocación de María a la maternidad (Lc1,26-38),
Angel Aparicio
- La concepción virginal en Lc 1,26-38 hoy, *Salvador Muñoz*
- La visitación: el arca nuevamente en camino,
Gonzalo Aranda
- Ce que le recouvrement (Lc 2,41-52) enseigne sur Marie,
Rene Laurentain

Notas

- El Magnificat, himno de la comunidad cristiana,
Santiago garcía
- «Troverete un bambino avvolto in fasce...» (Lc 2, 12),
Aristide Serra
- La figura de Maria en Lc 2,18.51 y 2,35, *Pedro Franquesa*
- «Blest is the womb that bore you...» (Lc 11,22-28),
Stephen Sherwood
- Maria, la madre de Jesús, en los Hechos de los apóstoles,
Josep Rius-Camps

Pastoral

- Una visita para un acontecimiento de gracia,
Danilo M. Sartor

Patrística

LA MUJER EN EL EVANGELIO DE JUAN: LA REVELACION, EL DISCIPULADO Y LA MISION

¿Quién es la mujer para el Jesús del cuarto evangelio? Los episodios evangélicos a ella dedicados nos permiten ponderar su importancia.

La generalidad del tema del artículo indica ya que el estudio será más una visión panorámica que de detalle. Algunas de las perícopas que se tendrán en cuenta son, por otra parte, objeto específico de diferentes estudios en este mismo número.

El artículo pretende aportar una lectura del evangelio de Juan, en ningún modo arbitraria, pero sí emprendida desde preguntas, intereses y una situación histórica diferentes a las que han sido habituales, y que da como resultado facetas y perspectivas ocultas para otras ópticas, aunque ello no signifique que fueran inexistentes previamente. Esta es la pretensión que mueve la mayoría de los estudios sobre la mujer en la Biblia, mucho más que la búsqueda de justificaciones de aplicación inmediata para reivindicaciones cuya verdad no necesita textos concretos para su realización, aunque sin duda sus resultados puedan ayudar a ver la falsedad del encasillamiento al que se ha sometido a la mujer, y lo contrarias a la opción y actitud de Jesús que son algunas de las posturas mantenidas respecto a las mujeres en la Iglesia de hoy.

La aparición de mujeres en el evangelio de Juan reviste unas características especiales, no se mencionan en parábolas o recibiendo curaciones como en los otros evangelios, y sin embargo su presencia es significativa, continuada e importante. Las perícopas concretas son:

- 1.- El episodio de las bodas de Caná. Jn 2,1-12 (Madre de Jesús)
- 2.- El diálogo en el pozo de Jacob. Jn 4,4-42 (Samaritana)
- 3.- La resurrección de Lázaro. Jn 11,1-44 (Marta y María)
- 4.- Unción de Betania. Jn 12,1-8 (María y Marta)
- 5.- Al pie de la Cruz. Jn 19,25-27 (Madre de Jesús, la hermana de su madre, María de Cleofás y María Magdalena).
- 6.- Visita y descubrimiento del sepulcro vacío. Jn 20,1-2 (María Magdalena)
- 7.- Profanía del Resucitado. Jn 20,11-18 (María Magdalena)

La mera lectura de las perícopas donde aparecen las mujeres permite deducir, aparte de su importancia, algunas características del tratamiento que de ellas hace el autor. Así, las mujeres siempre son protagonistas, independientes, y su actuación es descrita positivamente en todos los casos. Pero sólo cuando se pasa a

1.- INTRODUCCION

2.- LAS MUJERES EN LA ESTRUCTURA EVANGELICA

un análisis más minucioso podemos darnos cuenta del alcance y profundidad de esta primera intuición. La importancia que el autor les concede se refleja en el lugar que ocupan las largas narraciones dentro de la estructura literaria, en los temas teológicos que abordan los episodios donde aparecen, y en el simbolismo que adquieren. Es particularmente notable que las tradiciones veterotestamentarias a las que se alude en el evangelio, y en concreto las usadas en aquellas perícopas en las que las mujeres son protagonistas, sean tradiciones altamente positivas para la mujer. Es como si el autor conociera perfectamente las tradiciones y su interpretación targúmica y eligiera aquéllas en las que las mujeres tienen un protagonismo activo y positivo en la formación del pueblo y en la consecución de la promesa. Esta última observación quizá pueda ayudarnos a aclarar si el género en Juan tiene una intención específica y si está en relación con la función comunitaria de las mujeres, o si esta presentación que hace de ellas se debe al indudable carácter inclusivo de la obra que se refleja en la elección de algunos términos como ha observado muy certeramente E. S. Fiorenza en el capítulo dedicado a Juan de su obra *En memoria de ella* (1); por ejemplo, el uso en la narración de la pasión del plural *adelphoí* y *mathêtai* en lugar de *oí dôdeka*, o la utilización preferente de *tékna* sobre *uíoí*.

Es necesario resaltar dos características de la obra de Juan que afectan al tema del artículo. Una de ellas es el uso del simbolismo que hace el evangelista, y que, aunque se haya prestado a excesos, no puede dejar de reconocerse que resulta sugerente y esclarecedor. Se trata de símbolos e imágenes enraizados en la tradición religiosa del judaísmo, usados para dar expresión a la experiencia histórica del pueblo en relación con Yahveh. El uso sucesivo, a lo largo de los siglos, los fue relacionando y enriqueciendo en su significado. La otra característica es la construcción literaria-teológica del evangelio en forma de paralelismo quiástico, donde los temas se van repitiendo a lo largo de la obra, recogiendo los planteamientos y las respuestas parciales anteriores y adquiriendo progresivamente un significado más profundo.

A lo largo del evangelio de Juan se va desarrollando lo que ya anunciara en el prólogo y que no es otra cosa que la autorrevelación de Jesús, las posturas de rechazo o aceptación, así como los efectos que produce en aquellos que creen en él: ven su gloria, y reciben los dones de gracia, verdad y conocimiento del Padre, llegando a convertirse en testigos a través de los cuales otros llegarían al mismo conocimiento (2).

(1) La cuestión la plantea T. KARISEN SEIM en su artículo *Roles of Women...*, 58 en diálogo con E. S. FIORENZA. La inclusividad del evangelio de Juan detectada por Fiorenza no descarta una cierta intencionalidad en la introducción de la variable género en las narraciones.

(2) P. F. ELLIS, *The Genius of John. A Composition-critical commentary on the Fourth Gospel*, Minnesota 1984 o.c., 19.

P. F. Ellis presenta una estructura del evangelio de Juan en seis partes, en la que sigue el esbozo y la teoría de J. Gerhard sobre la composición de este evangelio siguiendo las leyes del paralelismo quiástico (3). Sin discutir cada una de sus divisiones, acierta a reflejar que en Juan los temas que aparecen en su comienzo vuelven a retomarse al final, alcanzando entonces una profundidad insospechada en los primeros momentos, aunque ya hubiera sido anunciada en el prólogo.

En la estructura quiástica presentada por Ellis, encontramos que las mujeres aparecen en cada una de sus cuatro partes principales y que se hallan, excepto en una ocasión, en secciones paralelas. Ellis habla de cinco partes que tienen su punto central en la tercera (6,16-21) que él titula «el Nuevo Exodo». Jesús camina por las aguas y lleva al Nuevo Israel a la otra orilla. Alrededor de este centro se disponen la primera parte (1,19-4,3), cuyo tema es el testimonio y el discipulado; y la segunda parte (4,4-6,15), que trata de la respuesta a Jesús tanto positiva como negativa. Los temas se repiten en la parte cuarta (6,22-12,11), que hace paralelo con la segunda, y en la quinta (12,12-21,25), paralela a la primera. Cada una de estas cuatro partes tiene a su vez cinco escenas. La aparición de mujeres protagonistas tiene lugar en una escena de cada una de las cuatro partes, excepto en la quinta donde aparecen en dos escenas.

Las mujeres y su actuación se encuentran en puntos cruciales dentro del desarrollo de la narración (4): 1) Aparecen al comienzo de la manifestación de Jesús y en los momentos claves en los que se produce el inicio de una nueva fase de su ministerio. Así en Caná se produce el primer signo con el que Jesús manifiesta su gloria y sus discípulos comienzan a creer en él (2,11). 2) Tras los Judíos que se niegan a creer en la autoridad de Jesús (2,18-20), y después de Nicodemo que cree pero de forma inadecuada (3,1-15), es una mujer samaritana la que confiesa a Jesús y cree en su palabra autorreveladora (5), y es a través de su testimonio como la revelación de Jesús llega a los paganos. 3) Los episodios donde aparecen Marta y María son el último signo que realiza Jesús, la ocasión de que los judíos se dividan respecto a Jesús, y decidan matarle, dando comienzo a la pasión. 4) Las mujeres al pie de la cruz son testigos de la «hora» anunciada de Jesús y del nacimiento en torno a él, y, gracias a su Espíritu, de la nueva comunidad, del nuevo resto. 5) María Magdalena es la primera testigo del Señor resucitado, depositaria de un nuevo saber y de un mensaje que debe llevar a los demás sobre la era escatológica que se abre ante ellos y ante el Jesús que conocieron.

(3) P. F. ELLIS, *a.c.*, 12-15.

(4) Ver J. LLOYD STALEY, *The Print's First Kiss: A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*. SBL Dissertation Series 82, Atlanta Georgia 1985, 69, nota 49.

(5) Esta graduación en la respuesta a la autoridad de Jesús es observada por R. BROWN, *La comunidad del discípulo amado*, Salamanca 1983, 183.

Pero es necesario analizar más detenidamente estas perícopas para ver que temas teológicos están implicados en ellas, su simbolismo y su transfondo veterotestamentario, y si esto dice algo sobre el papel de la mujer.

3.—TEOLOGIA Y TRANSFONDO TRADICIONAL DE LAS PERICOPAS PROTAGONIZADAS POR MUJERES

3.1.— Las bodas de Caná (2,1-12)

La composición de la escena, el posible origen pre-joánico del milagro, o el significado simbólico de la figura de la madre de Jesús son tópicos que han recibido atención en los múltiples estudios realizados de esta perícopa, alguno de ellos desde una perspectiva ecuménica (6).

En el entorno de una fiesta nupcial, donde Jesús es un invitado junto a su familia carnal y a sus discípulos, su madre le pide que ayude a los novios y provea de vino a los invitados puesto que se ha acabado. La contestación de Jesús establece una cierta distancia entre su madre, mencionada significativamente con este calificativo, y su ministerio, al dirigirse a ella llamándola «mujer», y cuestionar la relación entre los dos que evidentemente es la familiar (2,4). Parece claro que aquí Juan esboza el tema de la verdadera familia y su relación con el discipulado tratado también por los sinópticos.

Transfondo tradicional

Pero la escena tiene otra lectura procedente de la significación simbólica aportada por las tradiciones que subyacen en ella. El banquete nupcial, ya en el antiguo testamento, era imagen del banquete escatológico, y la abundancia de vino, signo de la abundancia de los dones escatológicos (Gn 9,20; Am 9,13; Os 2,24; Jl 4,18; Is 29,17; Jer 31,5). Desde ese transfondo, María de Nazaret pide a Jesús que tome el lugar del novio que debía de proveer de vino a los invitados. Sin embargo, la hora de Jesús en la que se iba a manifestar como el Novio que proveería de los dones escatológicos no había llegado. Pero es un adelanto, un signo que hace que sus discípulos comiencen a creer en él, aunque sea de una forma imperfecta.

Es importante este tema porque la imagen y el simbolismo amoroso y nupcial va a estar presente a lo largo del evangelio. Es cierto que este simbolismo nupcial y amoroso había estado presente en los profetas, sin embargo Juan se inclina por su tratamiento en el Cantar de los Cantares donde la amada aparece con un papel mucho más positivo; ella no es infiel, prostituta, cobarde o idólatra, sino fiel, ardiente y apasionada, tiene iniciativa, constancia e inteligencia. El evangelista hace una interpretación deráshica del Cantar en una composición literaria que recorre todo el evangelio hasta llegar a su culmen en la cristofanía a María Magdalena, donde Jesús es presentado como el Mesías-amado que llega a su comunidad-

amada quien le busca y le espera con anhelo para recibir ese saber nuevo y definitivo (7).

Es ya en Caná donde Jesús se presenta como el Novio aunque no sea todavía su hora. Es con esa imagen del novio-revelador como anuncia su llegada inminente Juan Bautista poco después (3,28-36). La voz del amado como anuncio del Día escatológico es un tema conocido en la tradición judía (Jr 7,32-40; 40,10-11; Cnt 5,2;8,13). En Caná, Jesús comienza su ministerio, comienza a manifestar su gloria que sólo más adelante se manifestará en toda su profundidad. María aparece como testigo privilegiada de este inicio y hasta cierto punto como su impulsora, pero Jesús deja claro que no es por su relación maternal, ni es ésta la que cuenta en ese nuevo paso en la vida de Jesús.

Jesús vuelve de Jerusalén donde ha realizado el gesto profético en el Templo. El reconocimiento de la persona de Jesús por parte de los judíos ha sido negativa (2,13-20.23-24) o insuficiente (3,1-15) (8). De vuelta a Galilea, Jesús toma el camino del centro, la llamada «ruta de los patriarcas» o «de los santuarios». Y es en Samaría, en la ciudad de Sicar al borde de un pozo, donde se va a desarrollar la escena.

Hay en esta narración tres aspectos muy importantes y que S. M. Schneiders señala muy acertadamente: La autorrevelación de Jesús a esta mujer; su papel como testigo; y la sospecha y disconformidad de los discípulos varones (9).

Esta mujer recibe la revelación de la identidad mesiánica de Jesús, y «dejando su cántaro» va a comunicar al resto de la ciudad que ha encontrado al Mesías que estaban esperando los Samaritanos, al igual que los judíos, y de cuya venida había hablado ella misma a Jesús. Ese gesto de «dejar» lo que tiene en sus manos y que representa su instrumento cotidiano de sustento y trabajo, es paralelo al que los demás evangelistas narran de algunos de los Doce, cuando, llamados por Jesús, dejan la barca, las redes o el telonio (Mt 4,19-22; Mt 9,9) (10).

«Muchos de los habitantes de aquel pueblo creyeron en

3.2.- La mujer samaritana (4,4-42)

(7) Este tema lo he desarrollado ampliamente en mi artículo *Transfondo derásbico de Jn 20*, Est Bibl 49 (1991) 209-228. Para una exposición más amplia del tema en el evangelio de Juan, se puede consultar mi obra, fruto de la tesis doctoral *María Magdalena en el evangelio de Juan*, Estella (próxima aparición).

(8) Así, R. BROWN, *La comunidad del discípulo amado*, Salamanca 1983, 183.

(9) Así opina, y parece que muy acertadamente S. M. SCHNEIDERS en *Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church*, BTB XII (1982) 39.

(10) S. M. SCHNEIDERS, *Women in the Fourth Gospel...*, 39-40. También, T. KARLSEN SEIM, *Roles of the Women in the Gospel of John*, en *Aspects on the Johannine Literature*. Coniectanea Biblica N.T. Series 18, Upsala 1986, 69.

Jesús gracias al testimonio de la mujer (*dià tòn logòn tês gunaikós marturousês*)..» (4,39), aunque luego, una vez llegados ante Jesús, dijieran «Ya no creemos en él por lo que tú nos dijiste sino porque le hemos oído a él». Es éste un proceso típico de Juan, los discípulos son aquellos enviados a dar testimonio de Jesús y hacer que otros lleguen a él a través de su palabra. El trato con Jesús es esencial para llegar al conocimiento definitivo. En 17,20 Jesús ora al Padre por los discípulos a los que envía (*apostellô*), y también por aquellos que creerán en él a través de la palabra de éstos (*dià toû lôgou pisteúein*). De lo anterior es legítimo deducir que el evangelista está describiendo a una mujer con los mismos rasgos que utiliza para los discípulos (no se entra ahora en el problema de si eran exclusivamente varones o no) en la última cena «como personas que dan testimonio de Jesús por la predicación y atraen así a la gente a creer en él por la fuerza de la palabra» (11)

Hay un dato que parece apoyar la importancia del papel de esta mujer y es la reacción que suscita entre los discípulos varones cuando éstos llegan del pueblo, y ven a Jesús hablando con ella. Jesús comienza a hablarles del envío, de la misión y sus frutos, haciéndoles ver que ellos no son los únicos que han participado en los resultados. Hay otros que han sembrado antes, es decir que participan de esta misión misionera y apostólica. La mujer que ha recibido la revelación del mismo Jesús está entre ellos.

Es significativo que el narrador diga que ellos «se extrañaron de que Jesús estuviera hablando con una mujer pero no se atrevieron a preguntarle qué quería..» (Jn 4,27), es decir, lo pensaron pero no se atrevieron a manifestarlo. Con casi total seguridad esta narración no pertenece al ministerio histórico de Jesús sino a la primera expansión del evangelio realizado por los grupos judeocristianos de habla griega (Hch 8,1-8) que proyectan en la actividad de Jesús una situación problemática de su comunidad para la que buscan solución desde la autoridad y espíritu de Jesús. Parece que es lógico deducir que tiene que ver con el papel de la mujer en la comunidad, pues, de hecho, el escándalo lo produce su ser de mujer, no el ser samaritana. Parece haber una parte de varones que no ven bien el protagonismo de la mujer en la tarea apostólica y misionera de las comunidades, pero por otra parte la autoridad de Jesús respaldando el comportamiento novedoso es muy fuerte y está todavía muy presente (12).

Transfondo tradicional

Hay otro aspecto en esta narración que merece ser abordado; se trata de su significado simbólico que le viene dado por las tradiciones veterotestamentarias a las que alude.

(11) R. BROWN, *La comunidad del discípulo amado*, 183.

(12) Así R. BROWN, *La comunidad...*, 183-84; también S. M. SCHNEIDERS, *Women...*, 40.

La samaritana pregunta a Jesús quien ha hablado de «un agua viva»: «Señor, si ni siquiera tienes con qué sacar el agua y el pozo es profundo...¿acaso eres tú más que nuestro padre Jacob..?». Jesús le contesta «todo el que beba de este agua volverá a tener sed, pero el que beba del agua que yo le daré no volverá a tener sed porque se convertirá en su interior en un manantial de vida eterna» (4,11-13).

El evangelista, como se ha dicho más arriba, hace pasar a Jesús, en su vuelta a Galilea por la ruta de los patriarcas, y es en Sicar, cerca del terreno que Jacob dió a su hijo José», donde estaba la fuente de Jacob, en la que sitúa la escena. Mientras el narrador habla de fuente (*pêgê* v.6), el término cambia a pozo (*phréar*) cuando aparece en labios de la samaritana (v.11), señalando con ello un significado más profundo en la escena, puesto que en ningún lugar del Génesis se dice que en ese territorio que Jacob dió a su hijo José (Gn 48,22) hubiera un pozo. El tema del pozo tiene raíces muy profundas en la tradición judía. El pozo es lugar de revelación y promesas (a Hagar Gn 16,13-14, a Isaac 26,23ss.), y lugar de encuentro de los patriarcas con las futuras matriarcas del pueblo de Israel (24,11ss; 29,2ss; Ex 2,15..).

El targum palestino da fe de la antigüedad de la tradición que habla de que las aguas del pozo habían brotado y subido delante de Jacob. Aunque el pozo en el que el Génesis coloca a Jacob estaba en Haran, la larga tradición interpretativa había llegado a identificar los pozos de los patriarcas, incluso la roca del desierto de la que Moisés sacó agua, haciendo de todos ellos «el pozo» que también había acompañado al pueblo por el desierto, y que constituía el don para los descendientes de Jacob (13). Por eso, cuando la samaritana menciona «el pozo», se debe entender como una alusión a la significación tradicional y popular que conllevaba este sustantivo con artículo definido. Y así la pregunta, ante la promesa de Jesús de dar unas aguas vivas, viene a significar si es que Jesús va a realizar el mismo prodigio de Jacob, haciendo que el agua brote y suba como un torrente, que era el matiz que había alcanzado en las tradiciones populares. En ellas, por otra parte, este agua se había identificado con las que —según Zc 14,8— deberían brotar de Jerusalem, y según Ezequiel 47 del mismo Templo, dando un alcance escatológico al tema del Pozo y sus aguas vivas (GnR 48,10 entre otros). Muy unido a este matiz, se había desarrollado el tema del nuevo liberador (nuevo Moisés, nuevo Jacob) que daría al pueblo unas aguas vivas, que, tanto en Filón como en otras obras anónimas (Documento de Damasco) y de recopilación, identifica-

(13) Para un estudio detallado y con la mención de los textos concretos de lo que sigue, véase A. JAUBERT, *La symbolique du puits de Jacob* (Jn 4,12), en «L'Homme devant Dieu. Melanges au Henri Du Lubac», Lyon-Fourviere 1963, pp.63-73. También, F. MANNS, *Le symbole eau-Esprit dans la littérature rabbinique*, SBF Analecta 19, Jerusalem 1983, 192-203.

3.3. Marta y María en la resurrección de Lazaro

ban con la Ley. El agua del pozo, y el mismo pozo, habían sido identificados con la Ley entendida como la auténtica sabiduría. El tema del liberador había sido posible, porque a lo largo de la tradición se había dado un acercamiento de las figuras de Jacob y de Moisés. Incluso en la narración de Juan (4,6) parece resonar un texto de las Antigüedades Judías II,II,1 en el que se dice lo mismo, pero referido a Moisés.

Jesús se revela a la samaritana como el nuevo y verdadero Jacob (resuena también su identificación con el verdadero Moisés como sucedía en las interpretaciones populares), tema que volverá a repetirse en 19,25-27. Es Jesús el que iba a dar, en la hora que estaba al llegar, la verdadera agua viva. Él es quien se iba a manifestar como la auténtica Sabiduría, él y no la Torá iba a ser quien diera al pueblo el agua de vida. Por eso, al contrario de la Ley-sabiduría (Si 24.21) quien bebiera de su agua jamás volvería a tener sed.

Es interesante hacer notar que ésta del pozo era una tradición donde la mujer tenía protagonismo. Hagar (Gn 16,13-14) había recibido una revelación y una promesa; las matriarcas habían comenzado en ellos la historia de su cooperación en la consecución de la promesa del pueblo. Y la tradición había denominado a los pozos que habían acompañado al pueblo por el desierto como «los pozos de Mariam», pozos que habían sido dados al pueblo por los méritos de ésta (TjI a Nm 21,16-18). A Mariam se le consideraba como una de los líderes del pueblo de Israel mediante cuya guía Yahveh les había sacado de Egipto y guiado por el desierto (Miq 6,4).

3.3.1.- MARTA Y LA CONFESION DE FE EN JESUS COMO CRISTO

La resurrección de Lázaro es el último signo que realiza Jesús antes de su muerte y glorificación y es el episodio que decide a las autoridades judías a acabar con él, por ello marca un punto decisivo en la estructura narrativa.

Sin prejuzgar la realidad histórica de sus protagonistas, la escena y los que participan en ella adquieren un profundo significado simbólico para la vida de la comunidad joánea; el término «hermanos» y la calificación de «amados» por Jesús parece estar apuntando a ello. La situación de la comunidad parece ser, como muy bien apunta S. M. Schneiders, la crisis de fe en Jesús como la Vida que suponía para los miembros de la comunidad la muerte de algunos de ellos; así como el reto que podía suponer responder a las objeciones de algunos judíos sobre la contradicción entre el poder y la gloria que confesaban en Jesús resucitado y su incapacidad para librar a sus discípulos de la muerte (11,17-27) (14).

Jesús se va a revelar a Marta como la Resurrección y la

Vida, aún en el escándalo de la muerte física. Marta expresa la fe de la comunidad, una fe que es incompleta (11,21-24), y que va a crecer y a profundizarse en el reto de la muerte física y el encuentro y revelación del mismo Jesús en ese suceso. Jesús pide a Marta que decida si cree en él como la Vida, aún en la limitación de la muerte; si cree en la existencia de una vida auténtica en él, aún contando con la muerte física (11,25). «¿Crees ésto?» dice a Marta, y ella contesta con una confesión de fe: «Sí Señor, yo creo que eres el Mesías, el Hijo de Dios que tenía que venir al mundo» (11,26). Se trata de una confesión de fe que da la vida eterna como la que se propone en 20,30. Está apoyada no en los signos sino en la palabra de Jesús que se autorrevela, puesto que todavía no se ha producido la resurrección.

La confesión de Marta es paralela a la de Pedro en el evangelio de Mateo 17,15-19. Ambos representan la comunidad (15). Esto es un elemento muy importante pues la confesión de Pedro en Mateo es la que funda la primacía que se le confiere poco después. Para R. Brown si la comunidad joánica asociaba al recuerdo de la confesión de fe o de la profecía del Resucitado a mujeres como Marta o María Magdalena, podría significar que Juan está tratando de no dar una importancia excesiva a la autoridad eclesial, sino que para él la categoría cristiana básica sería la del discípulo. Se trataría de una corrección a un desarrollo eclesial excesivamente centrado en la autoridad jerárquica eclesial. Para S. M. Schneiders este papel de representación de la comunidad en una mujer no podría haberse dado de no haber existido el liderazgo de mujeres en la comunidad joánica e indicaría la realidad del carisma compartido.

En esta misma perícopa se anuncia el papel que va a desempeñar María, la hermana de Marta. María que había permanecido en casa, sale rápidamente cuando oye que su hermana le dice: «El Maestro te llama». La prontitud de su respuesta a la llamada del maestro y el gesto de arrodillarse a sus pies están definiéndola positivamente como discípula. Una discípula que lleva a algunos judíos a la fe en Jesús (11, 45). Otra vez, aparece el esquema típico de Juan, el discípulo o la discípula lleva a otros a Jesús, y es en su contacto donde surge la fe o la incredulidad.

3.3.2.— MARIA, LA DISCIPULA QUE RECONOCE AL MESIAS-REVELADOR

En Jn 12,1-11 se nos narra la cena que tuvo lugar en Betania antes de la entrada de Jesús en Jerusalén al comienzo de los sucesos de la pasión. Marta servía, Lázaro estaba a

(15) En este extremo parecen estar de acuerdo la mayoría de los exégetas que han estudiado la perícopa en profundidad, así R. BROWN, *La comunidad...*, 185-86; S. M. SCHNEIDERS, *Women...*, 41; T. KARISEN SEIM, *Roles...*, 71.

la mesa, y María derrama sobre los pies de Jesús una gran cantidad de perfume de nardo muy caro, secándolo con sus cabellos. Esta acción recibe la crítica de Judas y la defensa de la mujer por parte de Jesús.

Dejando de lado los posibles tonos eucarísticos de la escena como afirman algunas autoras (16), y el estudio tradicional sobre la identificación de María con la mujer sin nombre de Marcos 14,3-9 y Mateo 26,6-13, y con la pecadora de Lc 7,36-50, nos centraremos en dos aspectos no menos importantes: la evocación del lavatorio de los pies que Jesús realiza poco después 13,1ss., y el simbolismo de los perfumes y el banquete en conexión con la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén al día siguiente, y con la sepultura ya muy próxima.

El gesto de María de secar (*exémáxen*) los pies de Jesús, previamente ungidos con el perfume, recuerda al que realiza Jesús en 13,5 (*ekmassein*) y que él pone como ejemplo de la conducta a seguir por el verdadero discípulo (13,15). María pone en práctica esa actitud que Jesús define como característica de sus discípulos, y su gesto contrasta positivamente con el de Judas. Para S. M. Schneiders este gesto denota una dedicación al maestro, reconocido por María en el capítulo anterior, propia del discípulo, en este caso de una discípula. Según lo anterior, el reproche de Judas al gesto de la mujer debería interpretarse como una protesta, a causa del género, ante el rol de discípula que encarna esta mujer (17).

Pero además esta perícopa está relacionada con la sepultura de Jesús. Tanto el capítulo 11, con la muerte y resurrección de Lázaro, como esta narración de la Unción contienen una revelación sobre quién es Jesús, una confesión de su mesianismo por parte de las dos mujeres, Marta (cp.11) y María (cp.12), así como una evocación de la muerte y resurrección de Jesús.

La confesión que hace María sobre Jesús como Mesías tiene unos matices, distintos a la que hace Marta en el capítulo anterior, que profundizan esta confesión definiendo el tipo de mesianismo en su alusión anticipativa de la pasión, y relacionándola con la presentación de Jesús como Novio que había comenzado ya al inicio del evangelio en las bodas de Caná. Los matices, una vez más, provienen de las tradiciones judías a las que se alude como trasfondo.

Trasfondo tradicional

Jesús había sido anunciado como el Novio esperado en Caná (2,1-12) y en las palabras de Juan Bautista (3,27-30), aunque entonces no había llegado todavía su hora; ahora, con «la hora» muy cercana, en la cena de Betania María reconoce a ese Rey

(16) Así S. M. SCHNEIDERS, *Women...*, 42.

pacífico, el amado-revelador, Sabiduría personificada, y como tal lo unge.

En el análisis literario de la perícopa de la Unción se descubren una serie de términos específicos y únicos que apoyan la idea de que la escena evoca y alude al Cantar de los Cantares 1,12 (18). Así *osmê, múrou, nârdos*. En Cantar 1,12 el amado es definido como un rey que está recostado (*ânaklinô*) mientras la amada exhala nardo para él. María en 12,2-3 derrama nardo, a diferencia de lo que dicen Marcos y Mateo, sobre los pies de Jesús. Esta alusión a los pies de Jesús tiene una lectura simbólica. En Zc 14,4 se describe la aparición poderosa de Yahveh en el día del juicio: «Aquel día su pie se posará sobre el Monte de los olivos». Esto es, precisamente, lo que va a hacer Jesús al día siguiente, puesto que Juan ha variado el orden de los sinópticos, cuando entre en Jerusalén. Sólo Juan interpreta esta entrada mesiánica de Jesús con la cita de Zc 9,9, como la llegada del Rey pacífico a la Hija de Sión, cuya interpretación escatológica era habitual en la época (19).

María reconoce y unge a Jesús como el Rey pacífico, el nuevo Salomón que llega a la Hija de Sión, a Jerusalén. Este rey pacífico es también aludido en el Cantar. El amado del Cantar era identificado con Salomón (Cnt 3,9-11), el constructor del Templo, el rey amante de la Sabiduría. Muy posiblemente para mediados del s.I era ya habitual la interpretación tipológica del Cantar que identificaba al Amado con el Mesías cuya venida se anhelaba (20).

El uso de estas tradiciones en las que se da una identificación del tipo de mesías según las interpretaciones populares contemporáneas está hablando de la definición del tipo de mesianismo que se ha descubierto y reconocido en Jesús; reconocimiento hecho por una mujer.

En la perícopa de la unción se mezclan los matices de realce y de sepultura. Esta última es mencionada por el mismo Jesús quien interpreta el gesto como anticipación de la misma; pero además Juan utiliza el término «*litra*» dos veces, una para aludir a la cantidad de perfume que usa María para ungir a Jesús, otra para los que lleva Nicodemo para sepultar a Jesús (19,39). Es una cantidad muy grande que está evocando la dignidad real, así en 2Cro 16,14 se habla de los aromas (*murou*) en gran cantidad con los que es enterrado el rey Asá.

María reconoce y confiesa a Jesús como el Amado, el rey

(17) S. M. SCNEIDERS, *Women...*, 42.

(18) Para un análisis detallado puede consultarse mi trabajo *María Magdalena en el cristianismo primitivo*

(19) Puede consultarse, W. MEEKS, *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johanne Cristology*. (supl. Nov. Testamentum XIV), Leiden 1967, 88-89.

(20) Véase A. BRENNER, *The Song of Songs*, JSOT, Sheffield 1989, 69-70; F. MANNS, *Le symbolisme du jardin dans le récit de la passion selon St. Jean*, SBFLA (1987) 53-80. Una opinión discrepante, J. JEREMIAS, *numpbê*, en GLNT VII, 1445.

pacífico, nuevo Salomón, él mismo la Sabiduría, el constructor del nuevo Templo. Así se va a desvelar a lo largo de la pasión, y sobre todo será en la cristofanía a María Magdalena cuando se produzca el encuentro y la revelación definitiva. Con todo ello, el mesianismo de Jesús queda ya muy matizado y definido, puesto que apunta, aún sin mencionarlo explícitamente, a la muerte y sepultura. Y es una mujer, presentada como discípula del maestro, la que es mencionada como interprete de este tipo de mesianismo, reconocido y plasmado a través y mediante una serie de tradiciones veterotestamentarias y sus interpretaciones contemporáneas.

3.4.- Las mujeres al pie de la cruz (19,25-27)

Los tres versículos que hablan de la presencia de las mujeres y el discípulo amado al pie de la cruz donde Jesús muere, se encuentra en el centro de una sección de alto valor simbólico y estructurada en forma de quiasmo que comienza en 19,16b-18 con la elevación de Jesús sobre la cruz, y acaba con el descendimiento de su cuerpo y la sepultura (21). Se trata de «la hora» de Jesús anunciada a lo largo de la obra (19,27).

La mayoría de los estudios sobre esta perícopa se han centrado en los versículos 26-27 con las palabras de Jesús a su madre y al discípulo amado, y se ha descuidado el versículo 25 y la alusión de la presencia de las mujeres a los pies de la cruz, en el significado que adquiere su estancia en el lugar a la luz del contexto y de las citas escriturísticas de 19,36-37 que pretenden iluminar toda la escena y lo que allí acontece. Por eso, no nos detendremos en identificar a las mujeres, y las palabras de Jesús a su madre y al discípulo amado se tratarán de forma derivada y en relación con el significado dado por el transfondo tradicional. La escena, además, está relacionada mediante el esquema anuncio-cumplimiento con otras perícopas y palabras anteriores que es necesario mencionar si se quiere lograr una comprensión plena del significado de la escena y de la presencia e importancia de las mujeres.

Esta es «la hora» (19,27) de Jesús de la que se ha hablado a lo largo del evangelio. La hora en la que, como la serpiente de bronce en el desierto, iba a ser levantado el Hijo del hombre para dar vida eterna a todo el que creyera en él (3,15). La hora de la que hablara a la Samaritana, aquella en la que ya no se daría culto al Padre ni en el Garizin ni en Jerusalen, sino en espíritu y verdad (4,21), y en la que Jesús daría ese agua viva, que nace de su cuerpo (19,34) convertido en el nuevo templo que sustituye al que mencionara Ezequías 47 y Zacarías (13,1; 14,8). Ahora es la hora de la que hablara a Natanael, en la que le prometiera que «verían cosas mayores, el cielo abierto y a los ángeles del cielo subir y bajar sobre el Hijo del hombre» (1,51). La hora de la que hablara a su madre para actuar como el novio que ella le proponía ser (2,4). Las mujeres

aparecen como testigos de este momento trascendental y del significado profundo que el evangelista descubre mediante la alusión implícita, con el tema de la «hora» a las tradiciones aparecidas a lo largo del evangelio, y con la mención explícita a dos citas escriturísticas (19,36-37). Las mujeres se convierten en pilares de la fe de aquellos que vendrían después a través del testimonio. Pero veámos la importancia teológica de la escena a través de las tradiciones veterotestamentarias aludidas en ella, y que, una vez más, parecen elegidas en virtud de la importancia y protagonismo que atribuyen a las mujeres.

Trasfondo tradicional (22)

De las dos citas que aparecen en 19,36-37 para iluminar la escena, dejaremos la del cordero pascual, y nos centraremos en la segunda «Mirarán al que traspasaron» que procede de Zac 12,10, posiblemente en versión targúmica donde el Traspasado es interpretado mesiánicamente (23) contexto al que alude la cita es la de la constitución del nuevo pueblo. A causa del traspasado el Resto que permaneciera, recibiría el espíritu de Yahveh derramado sobre él, y una fuente de aguas vivas que saldría de Jerusalen (14,1) que lavaría el pecado del pueblo (13,1), dando lugar a una nueva alianza (13,9), y a que Yahveh reinara sobre la tierra (14,9). Pero además, esta tradición, cuando menciona al resto reunido en torno al traspasado, habla de mujeres presentes en la escena. Mujeres de las cuatro familias representantes de todo el pueblo (Zc 12,12-14).

Se discute cuantas mujeres son mencionadas por Juan a los pies de la cruz, puesto que la lectura es confusa y pueden ser tres o cuatro: «Estaban su madre y la hermana de su madre, María la de Klopas y María Magdalena» (Jn 19,25). Sin embargo con una gran cantidad de exégetas parece que la lectura más probable es la que ve allí cuatro mujeres mencionadas en dos parejas. Con lo cual el paralelismo con las mujeres de las cuatro familias a las que alude Zacarías sería significativa. Las mujeres aparecen en el momento de la constitución de ese nuevo pueblo, del Resto del que hablaran los profetas. Ellas representan a esa nueva comunidad que nace a los pies de la cruz de Jesús gracias al espíritu que él entrega en su hora. Las mujeres, así pues, son vistas con capacidad representativa gracias a su permanencia en el acompañamiento de Jesús hasta el final, convirtiéndose por ello en un punto de referencia autoritativa para toda la comunidad. Este matiz es apo-

(22) Para un análisis detallado del trasfondo tradicional, tanto de esta perícopa como de las demás, puede consultarse mi trabajo *Las tradiciones de María Magdalena...*, que saldrá al mercado próximamente.

(23) Véase R. VICENT SAERA, *Tradiciones targúmicas de Zc 9-14 en Jn 12*, en Simposio Bíblico Español, Salamanca 1982, Complutense, Madrid 1984, 98; F.F. BRUCE, *The Book of Zechariah and the Passion Narrative*, BJRL 43 (1961) 336-53; R. BROWN, *Evangelio según S. Juan*, 1254. 1258.



yado y profundizado por la alusión a otra tradición a la que también se alude en este momento, como cuando en un caleidoscopio se superponen diversos cristales y figuras para formar otra más compleja y bella.

En la alusión a «la hora» de Jesús, precisamente en el momento en que Jesús yace verticalmente sobre la cruz, se cumple la promesa de Jesús a Natanael. «Vereis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre» (1,51). Es imposible no escuchar ahora los ecos de aquellas palabras que el evangelista ponía en labios de Jesús, y por lo tanto es necesario indagar el significado profundo evocado por la tradición a la que aluden, la de la escala de Jacob de Gn 28,11-14. Esta tradición está transmitida según las interpretaciones targúmicas popularizadas por la liturgia del tiempo, como sucede tantas veces en Juan (24). Si en el texto del Génesis, los ángeles suben y bajan por la escala, en el texto del targum TgN Gn 28,12, lo hacen para ver al varón justo. En otro paso posterior, en Juan, los ángeles suben y bajan sobre el Hijo del hombre que toma así el lugar de la escala, comunicación y unión de cielo y tierra, y lugar de manifestación de Dios. Al relacionar la hora del cumplimiento de la promesa con la alusión al sueño de Jacob, Juan identifica, en cierta forma, a Jesús con Jacob/Israel. Su descendencia, sus discípulos son los verdaderos israelitas (25).

Este último aspecto que une la descendencia de Israel al sueño de la escala, la que se encuentra reflejada en una variante del TgN Gn 28,11 donde, sorprendentemente, aparecen cuatro mujeres implicadas en la formación del pueblo de la promesa. Dice así la variante del targum: «Y llegó al Templo y pernoctó allí porque se le puso el sol, y tomó cuatro piedras de las de aquel lugar santo, y las colocó de almohada, y se unieron en una sola piedra. En ese tiempo conoció que había de tomar cuatro mujeres, y que de ellas habrían de salir cuatro campamentos que serían un solo pueblo y se acostó en aquel lugar» (26). Se es consciente de la dificultad de datar las tradiciones, pero la concurrencia de circunstancias hace muy probable su contemporaneidad con el evangelio.

Sea como sea, tenemos a unas mujeres representando el Resto, el germen del nuevo pueblo, el Israel escatológico, la descendencia del Jacob-Israel definitivo, prometida al primer Jacob-Israel. Son parte de los que le han confesado como Rabbí, Hijo de Dios y Rey de Israel, algo que el resto de judíos no ha sabido ver; su rechazo de estas tres facetas ha sido subrayado por Juan, a lo largo de la pasión (18,19-21; 19,15-16; 19,7; 19,17-22). Estas mujeres, que han confesado y reconocido a Jesús en cada una de estas tres facetas, son vistas en paralelo con aquellas matriarcas que estu-

(24) Así lo demuestra R. LE DEAUT, *La nuit Paschale*, 327, a propósito del uso que hace del targum del Exódo.

(25) Véase W. MEEKS, *The Prophet-King...*, 80-81; N.A. DAHL, *The Johannine Church and History* en *Current Issues in N.T. Interpretation*, London 1962, 124-142.

(26) Cfr. A. DIEZ-MACHO, *Targum Neofiti*, I.

vieron en el inicio del pueblo de Israel, que colaboraron, igual que los patriarcas, en llevar adelante la promesa de Dios de formar un gran pueblo.

Y es en este momento y desde aquí cuando hay que contemplar las palabras de Jesús a su madre y al discípulo amado. En esa hora comienza una comunidad donde las relaciones entre sus miembros, y entre hombres y mujeres desbordan y superan las relaciones y roles tradicionales de la familia. La madre es sobre todo discípula, y como tal se iguala con el hijo. Todos ellos son ese nuevo germen que debe llevar adelante la promesa y la realidad dada en Jesús. Mujeres y hombres son discípulos en relación directa e igualitaria con Jesús.

3.5.1.— LA SEPULTURA DE JESUS

Juan, dejando de lado la tradición antigua, bien asentada y conocida por los demás evangelistas, no menciona a las mujeres en la narración de la sepultura de Jesús y sí, en cambio, a dos varones que llevan una inmensa cantidad de aromas para embalsamarlo y ponerlo, después, en un jardín (19,38-42). No se puede aducir que quizá Juan no conociera la tradición porque del análisis de los otros evangelistas se deduce que iba unida a la tradición de la pasión, y además el autor es proclive a introducir antiguas tradiciones, aunque en su desarrollo teológico no las necesitara. Un ejemplo de esto último es el desglose de la glorificación que él ve como un único momento, en el momento de la muerte, en dos: la resurrección y la ascensión al Padre (27), precisamente para introducir la tradición de la protofanía a María Magdalena transmitida desde los comienzos. Por eso, esta elipsis de las mujeres en la sepultura debe tener otras razones.

La razón de esta particularidad de Juan es un plan literario que el evangelista había comenzado ya en los inicios del evangelio (Caná, anuncio de Juan Bautista), y que tiene que ver con el uso del Cantar de los Cantares que hace en su obra. Si allí se había anunciado a Jesús como el Novio (Mesías) esperado por su amada, y en la Unción había sido reconocido como tal, aquí lo que se produce es la preparación del novio para el encuentro con la amada que se producirá en el jardín (*kêpós*), cuando en realidad llegue su hora, la de su resurrección-glorificación. Son dos varones-discípulos los que toman el papel de amigos (Jn 15,5) del novio quienes, normalmente, eran los encargados de introducir al novio a la presencia de la novia. La especificidad terminológica, además de la coherencia con el desarrollo anterior y posterior del tema, apoyan esta hipótesis. Los términos « mirra y áloe » v. 39 (*smyrnê kai álôê*) son específicos de Juan y de este lugar. La expresión conjunta es utilizada por la versión de los LXX tan sólo en Cnt 4,14; lo mismo se

3.5.— María Magdalena, la amada-discípula a la que encuentra el amado-maestro revelador

se anunciaba en los «discursos del adios» se cumple ahora. Jesús llama a los discípulos «hermanos», su padre es el de ellos, son hijos de Dios porque han recibido la Palabra que vino al mundo y ella les ha dado poder para llegar a serlo (1,12). Han creído y han nacido del agua y del espíritu necesarios para entrar en el Reino (3,5) y que han recibido en la cruz de Jesús (19,30.34). Lo que se le revela a María Magdalena es que la hora de la glorificación ha llegado y se ha producido en muerte-exaltación. Algo que, para Juan, sucede en el mismo momento, pero que por necesidad de la lógica narrativa ha de separar.

La «fórmula mi Dios, vuestro Dios» tiene connotaciones de fórmula de Alianza (Zc 13,9; Jr 30,31. A María se le revela que en la muerte-exaltación de Jesús ha surgido la nueva comunidad que forma la nueva Alianza, que al aceptar a Jesús, la Palabra y la Luz son hechos hijos de Dios y hermanos entre ellos. Revelación resumida en las palabras de María con sabor de fórmula kerigmática (31): «He visto (*eōraka*) al Señor». Es el anuncio del cumplimiento de la promesa de revelación que Jesús había hecho y que Juan expresaba únicamente con *ōphsesthai* (1,39; 1,51; 16,16.17.19) (32). Estas palabras resumen al comprensión alcanzada en la autorrevelación de Jesús sobre quién es y cuál era el mensaje a transmitir.

Ahora la pregunta del comienzo ¿Dónde vives? (1,38) o la de 20, 2 «No sabemos dónde está», ha quedado contestada. Jesús está en el Padre, y por eso está con ellos (14,20). María es enviada por el Resucitado y Maestro a decírselo a los hermanos, o lo que es igual, a todos aquellos que aceptando la Palabra, llegarán a ser hijos de Dios y hermanos de Jesús. Ella lleva en efecto el mensaje, transmite la revelación de Jesús, y el resto de los discípulos aceptan su palabra.

María Magdalena, y en ella toda la comunidad, ha salido buscando con anhelo, como la novia del Cantar, a Jesús del que «no sabía dónde estaba». Y ha encontrado al amado revelador (Jn 3,29) que se ha dejado hallar, que le ha salido al encuentro, como la Sabiduría personificada que le ha dado ese nuevo saber. Jesús está en el Padre, y por ello entre los suyos mediante su espíritu. El amado le ha enseñado el verdadero saber sobre lo que significa su muerte, su glorificación y su vuelta al Padre, para todos los que aceptan su Palabra que quedan constituidos en hijos de Dios y hermanos entre ellos y con él.

Jesús es el auténtico maestro y revelador de las cosas del cielo, no Moisés; es Jesús la auténtica Sabiduría y no la Ley como decían los rabinos. Es a través de Jesús como se puede conocer las cosas del cielo y a Dios, y no por el estudio de la Ley o por las meditaciones que proponían los grupos místicos. El que conoce a

(31) M. E. BOISMARD, *Synopse III*, París 1980.

(32) C. TRAETS, *Voir Jesus et le Pere selon l'evangile de Saint Jean*, Roma 1967, 42.

Jesús conoce a Dios, y es por su autorrevelación como se le puede conocer (33)

Es pues una mujer, María Magdalena, la que recibe y transmite esta revelación, convertida en el kerigma joánico. María simboliza a la comunidad y al discípulo/a, pero parece lógico que esto sólo es posible si su importancia, autoridad y preminencia en los primeros momentos fue grande. Es decir que parece necesaria una cierta base histórica que justifique el importante papel simbólico que le atribuye Juan.

Otra vez es necesario resaltar la tradición empleada para iluminar la significación de Jesús a la luz de la herencia judía. Se trata del Cantar de los Cantares, un libro de gran sensibilidad, muy positivo para la imagen y papel de las mujeres.

Es hora de reunir algunas conclusiones sobre la imagen, el papel y función atribuidos a las mujeres en el evangelio de Juan.

La imagen de las mujeres en Juan es muy positiva. En todas sus menciones aparecen como protagonistas de largas narraciones teológicamente importantes, y situadas en lugares claves en el desarrollo literario del desarrollo narrativo.

Son presentadas como independientes. Sólo María de Nazaret y María de Klopás son nombradas en relación con un varón, y en el primer caso es para relativizar tal relación haciendo saltar los límites. María y Marta parecen, a juzgar por como son descritas, más importantes y conocidas que Lázaro. Las mujeres muestran una iniciativa en sus acciones muy grande y que, a veces, choca con las ideas de los varones. Jesús defiende en dos ocasiones este comportamiento arrojado y poco habitual. Las acciones de estas mujeres, muy importantes, no son mediadas por los varones, sino que su autoridad procede de Jesús, de su palabra que se dirige y se revela a ellas, y que les apoya frente a los prejuicios de los varones.

Como se ha visto las funciones y los papeles que las mujeres adoptan en el evangelio de Juan son variadas y cruciales para la vida de la comunidad. En absoluto puede decirse que adoptan los roles tradicionales de la mujer; es más, las funciones familiares son relativizadas. Aparecen con una función misionera en el trabajo apostólico. Su palabra sobre Jesús sirve para llevar a otros a Jesús de forma que, en contacto personal con él, lleguen a creer y a tener vida eterna. Adquieren el papel de representante de la comu-

4.- LAS MUJERES Y LAS TRADICIONES VETEROTESTAMENTARIAS ELEGIDAS EN JUAN

(33) Para el contexto polémico con el rabinismo y otros grupos contemporáneos a la comunidad joánica, véase J. DUHN, *Let John be John. A Gospel for its Time*, en «Das Evangelium und die Evangelie» (WUZNT 28), Tübingen 1983, 309-339. También, N. A. DAHL, *The Johannine Church and History*, en «Current Issues in N.T Interpretation», London 1962, 124-42.

nidad que confiesa a Jesús como el Cristo, «el Hijo de Dios que tenía que venir al mundo». Son puestas en relación simbólica e histórica con el comienzo y formación de la comunidad cristiana. Son testigos de lo que acaece en la cruz, la muerte-exaltación de Jesús; son parte y símbolo de esa nueva comunidad que nace del espíritu de Jesús, germen del nuevo pueblo. Ellas son reconocidas como discípulas por Jesús quien las acepta en su seguimiento y en su enseñanza, en ningún modo reservada a los varones. Son receptoras de la autorrevelación de Jesús, y de la revelación del Padre realizada en Jesús. Son enviadas por Jesús a llevar lo vivido con él, y la sabiduría recibida.

Los roles en los que son presentadas las mujeres en el evangelio de Juan son de liderazgo, testimonio y responsabilidad; presentan unas actitudes creativas, de iniciativa e inteligencia. Asumen roles de representatividad y de discipulado, a la vez que de transmisoras de la enseñanza recibida.

Hay un aspecto que debe ser subrayado, y que ha salido a lo largo de la exposición precedente. Las tradiciones que han sido usadas en la obra de Juan, para iluminar lo que ha sucedido en Jesús y lo que han vivido en él, son tradiciones veterotestamentarias e interpretaciones targúmicas de las mismas en las que aparecen participando mujeres con iniciativa y protagonismo. Las tradiciones seleccionadas entre las varias posibles coinciden en contener menciones a mujeres importantes, con iniciativa, liderazgo, cooperación en la historia salvífica. Todas ellas muestran una imagen positiva de la mujer.

Habría que preguntarse por la razón de esa elección, que parece significativa, de tradiciones veterotestamentarias.

Tanto R. A. Culpepper como R. Brown parecen estar de acuerdo en la importancia de la comunidad joánica tuvo en la composición del evangelio, y para el primero el uso del antiguo testamento que se hace en el evangelio es, precisamente, una de las razones (34). Dice Culpepper: «El concepto joánico del discipulado y el rol de Jesús como Maestro (ambos relacionados con el rol del Discípulo amado) sugiere que la comunidad estaba implicada en el estudio y la interpretación de las enseñanzas de Jesús y de las Escrituras (2,22). La reflexión del Evangelio sobre estas actividades sugiere, con fuerza, que el evangelio fue escrito dentro de una comunidad. La comunidad joánica estudió las Escrituras para verificar y explicar las palabras de Jesús (5,46)» (35).

En lo que ambos autores coinciden es que la comunidad, al menos un círculo de la misma se dedicó al estudio de las Escrituras, de las palabras de Jesús, a la iluminación mutua de ambas, llegando a profundizar y dar una forma más literaria a las

(34) R. A. CULPEPPER, *The Johannine School*, (SBLDS 26), Montana 1975. También R. BROWN, *La comunidad...*, 96-99.

(35) R. A. CULPEPPER, *The Johannine School*, 274.

tradiciones recibidas que formarían la base del evangelio. Algo que, por otra parte, no es extraño y que se dió también en la comunidad de Mateo. Y en esta tarea, muy probablemente, las mujeres de la comunidad tuvieron un papel importante. Las mujeres en el evangelio de Juan, como se ha visto, muestran papeles y posiciones de liderazgo y responsabilidad. Pero además una de las imágenes más usadas para ellas es la de discípulas, llegando a representar a la comunidad en ese papel. Ellas reciben la revelación de quién era realmente Jesús, son discípulas que aprenden del mismo Jesús, y parecen conocer las tradiciones y la Escritura. Por ello, no es nada descabellado pensar que entre ese grupo de la comunidad de Juan que estudiaba las Escrituras y las palabras de Jesús en busca de una iluminación mutua hubiera mujeres. S. M. Scheneiders menciona brevemente esta posibilidad apoyándola, precisamente, en la presentación que hace Juan de las mujeres como discípulas, algo prohibido para la mujer en tiempos de Jesús, y cuando en el cuarto evangelio se da tanta importancia a la imagen de Jesús como maestro. Dice esta autora: «Es improbable que lo hubiera hecho así (presentar a una mujer como discípula) a menos que las mujeres en esa comunidad fueran miembros activos de la escuela, del círculo que se dedicaba al estudio sagrado y a la discusión» (36).

Es muy probable que en ese círculo hubiera mujeres, nada extraño si se recuerda el papel protagonista que tiene la mujer en este evangelio. Mujeres que conocían las tradiciones y la Escritura y que en la búsqueda de la mutua iluminación de las palabras de Jesús y la Escritura, se fijaran en aquellas tradiciones que podían iluminar mejor lo que Jesús había supuesto para las mujeres y su función en los momentos iniciales. Si no hubiera habido novedad no se hubiera necesitado iluminación. Por otra parte, la profusión de ejemplos y de tradiciones positivas para las mujeres pueden estar dejando traslucir una resistencia a perder protagonismo femenino. Se aducen como ejemplos legitimantes las discípulas de Jesús, el comportamiento de éste, y lo que se entiende teológicamente cumplido en Jesús y en su misión dentro de la voluntad salvadora de Dios para con su pueblo.

La cuestión del género en Juan parece tener un objeto. Juan habla mucho en términos inclusivos, como se ha dicho al comienzo, por lo que se puede entender que muchas de las cosas que se dicen de los varones aluden también a las mujeres; pero su tratamiento positivo de la mujer, tanto por la profusión con la que aparecen, la importancia teológica de los episodios en los que son protagonistas, como las tradiciones que los iluminan demuestran una intención positiva en favor del protagonismo de la mujer, en cuanto tal. Es interesante constatar que por la misma época y lugar en que se componía la obra de Juan, se escribían las cartas Pastorales donde se recomienda a la mujer que se quede en casa,

que se calle en la asamblea, que pregunte sólo a su marido y en casa, y que no dé lecciones a los varones (1 Tim 2,11-15;5,13-14; Tit 2,3-5) (37). La obra de Juan, así pues, conserva una tradición y los reflejos de una práctica que estaba siendo amenazada, y la presenta basada y sostenida en la actitud novedosa de Jesús, y en su opción que cumple la promesa salvadora de Dios. La Iglesia acepta la obra de Juan en el canon y además de la pluralidad de escritos y posturas no hay que olvidar que los evangelios se colocan antes que las cartas pastorales, y aquéllas jamás apelan a Jesús para apoyar sus posturas respecto a la mujer.

SOMMARIE/SUMMARY.

La place occupée par les femmes dans la quatrième évangile, suivant sa structure, leur rôle et la théologie qui porte sur elles, ainsi que les traditions vétérotestamentaires subjacentes dans les passages correspondants, tous ces éléments sont des indices du protagonisme des femmes dans l'évangile de Jean. À ce qu'il paraît, la femme a un certain protagonisme dans la communauté johannique, ce qui a provoqué très possiblement, des conflits.

The place that women occupy in the fourth gospel, according to its structure its role and the theology which centers around them as well as the old testament traditions found in the corresponding passages, are evidence that women can be considered as protagonists in the Johannine community which could have originated probably some conflict.

(37) Parece que hoy se acepta casi unánimemente Asia Menor, incluso Efeso, como el lugar de composición tanto de la redacción final del evangelio de Juan –aunque cuente con tradiciones y fases palestinas–, como para las cartas Pastorales de Tito y 1 y 2 de Timoteo; y que se date de fines del s.I comienzos del s.II la redacción de las cartas Pastorales nacidas de un círculo que reclama la autoridad del apóstol Pablo para legitimar su doctrina. Puede verse la moderada obra-resumen de las opiniones últimas sobre todos estos problemas de F. J. Cwiekowski, *The Beginings of the Church*, New York 1988.



- ◀ «EPHEMERIDES MARIOLOGICAE» es una revista científica sobre Mariología que tiene cuarenta y tres años de vida.
- ◀ «EPHEMERIDES MARIOLOGICAE» aparece hoy
 con un *rostro nuevo*
 con un *equipo nuevo*,
 con una *nueva maquetación*,
 con *nuevas claves y metodologías*.
- ◀ «EPHEMERIDES MARIOLOGICAE» quiere investigar la figura de María, sirviéndose:
 de los *nuevos recursos* hermenéuticos:
 análisis estructural,
 semiótica,
 narratología.
 Intenta profundizar en el recurso crítico a los Padres y a los documentos del pasado, contextualizados en su mundo cultural y sófico-teológico.
- ◀ «EPHEMERIDES MARIOLOGICAE» sabe que en este momento la teología realizada por mujeres (feminista), está llegando a tal punto de madurez que influirá decisivamente en la teología del futuro. Por ello quiere darle acogida y estimularla.
- ◀ «EPHEMERIDES MARIOLOGICAE» quiere contemplar y estudiar la figura de María en el admirable campo de interrelaciones que la debnen:
 en correlación con Jesús,
 con José,
 con las mujeres bíblicas,
 en la «communio sanctorum»,
 en relación con los pueblos y culturas
 y las experiencias místicas,
 en relación con la madre-naturaleza.
- ◀ La mariología así estudiada no es un residuo del pasado. Se convierte en un admirable paradigma teológico que puede inspirar
 una *nueva praxis*
 en un momento de brecha cultural. Porque María es la que abre el «sábado escatológico».