

CARMEN BERNABE

TRASFONDO DERÁSICO DE JN 20

PUBLICADO EN
ESTUDIOS BIBLICOS
VOL. XLIX - CUAD. 2 - AÑO 1991

INSTITUTO SUPERIOR DE TEOLOGIA, CIENCIAS RELIGIOSAS
Y CATEQUETICA «SAN DAMASO»
M A D R I D

TRASFONDO DERASICO DE Jn 20

CARMEN BERNABÉ
Universidad de Deusto

Resumen

Análisis de los contactos entre el evangelio de Juan y el Cantar de los Cantares. Estos contactos, presentes en varios pasajes del evangelio, culminan en la aparición de Jesús a María Magdalena (Jn 20,1-18). Ella, como la novia del Cantar, ha salido en busca del amado, y Jesús se deja encontrar y le comunica un nuevo saber sobre su glorificación y las relaciones que ahora existen en su comunidad.

Summary

Analysis of the contacts between John's gospel and the Song of Songs. These contacts, present in several gospel passages, culminate in Jesus' appearance to Mary Magdalene (Jn 20,1-18). Like the bride of the Song, she has gone in search of her beloved, while Jesus allows himself to be encountered, communicating to her a new understanding of his glorification and the relations now existing in his community.

Muchos autores, empezando por los escritores eclesiásticos¹, han visto en Jn 20,1-18 una evocación de la escena del Cantar de los Cantares 3,1-4, donde la amada sale, corriendo de noche, buscando al amado, aun reconociendo que no existen contactos terminológicos². También en otros lugares del evangelio de Juan se han encontrado evocaciones de este libro del AT; así Jn 3,29 (Cant 8,13) y Jn 12,3 (Cant 1,12)³.

¹ Cirilo de Jerusalén, *Catequesis sobre el sepulcro*: PG 33, 811a.829b; Gregorio Magno, *Homiliarum in Evangelia* lib II, Hom XXV, 1544; PL LXXXVI, 1139.

² A. Feuillet, "La recherche du Christ dans la nouvelle alliance d'après la christophanie de Jo 20,11-18", en *L'homme devant Dieu*, Melanges Henri de Lubac (Theologie 56; Lyon-Fourvière 1963).

³ M. Cambe, "L'influence du Cantique des Cantiques sur le Nouveau Testament": *Revue Thomiste* 62 (1962) 5-26; F. Manns, "Lecture symbolique de Jean 12,1-11": *SBFLA* 36 (1986); N. Calduch, "La fragancia del perfume en Jn 12,3": *Estudios Bíblicos* 48 (1990) 243-265.

Estas diversas alusiones son algo más que coincidencias y parecen responder a un plan, preparado a lo largo de la obra, que llega al culmen en la cristofanía a María Magdalena. Juan hace una interpretación derásica del Cantar de los Cantares y la presenta a lo largo del evangelio. Vamos a ver los pasos principales, la causa y el objetivo de tal interpretación, en la que Juan identifica a Jesús con el amado del Cantar.

I. ANUNCIO Y RECONOCIMIENTO DEL NOVIO

1. Las bodas de Caná (2,1-12)

En las bodas de Caná, Jesús es un invitado, pero en realidad, toma puesto del novio y procura vino abundante. El contexto del banquete y del vino en abundancia es signo de los tiempos mesiánicos tanto en el AT (Gn 9,20; 49,16-22; Am 9,13; Os 2,24; Jl 4,18; Is 29,17; Jr 31,5) como en el NT (Mt 25,1-13; Lc 14,15-24; Mt 22,1-4).

También en Cant 5,1 se habla de la abundancia del vino, ofrecida por el novio, "¡Comed amigos; bebed, oh queridos; embriagaos!" En Caná Jesús comienza a manifestar su gloria (2,11), pero es sólo anticipación de su verdadera hora (2,4), la de su exaltación en la cruz, como dirá poco después (2,18-22; 3,14-15).

2. El anuncio de Juan Bautista (3,28-30)

La escena anterior prepara el anuncio que Juan Bautista hace de Jesús, al que define precisamente como el novio que acaba de demostrar que es: "Vosotros mismos me sois testigos de que yo dije: yo no soy el Cristo, sino que he sido enviado delante de él. El que tiene a la novia es el novio, pero el amigo del novio, el que le asiste y oye, se alegra mucho por la voz del novio" (3,28-36)⁴. La voz del novio, de los novios, es un tema que ya está presente en el AT como anuncio gozoso del día escatológico (Jr 7,32-40; 40,10-11). "La voz de mi amado que llama" (Cant 8,2); "oh tú, que moras en los huertos, mis compañeros prestan oído a tu voz" (Cant 8,13). Existe una rela-

⁴ Es de notar que aquí Juan Bautista une el tema del novio al del revelador que viene de arriba y cuenta lo que ha visto. El tema volverá a salir en la cristofanía a María Magdalena, donde aparecerá el tema del novio y el del revelador maestro.

ción entre el texto de las bodas de Caná y las palabras del Bautista⁵, que aluden a Jesús como novio cuya voz se desea oír⁶.

Los evangelios sinópticos relacionan, de una u otra forma, la unción de Jesús con su sepultura, dándole el sentido de un reconocimiento de Jesús como Mesías que había de pasar por la muerte como paso previo a la exaltación. También en Juan se da esta relación, pero con unos matices especiales nacidos de la teología de su evangelio y de la escenificación derásica del Cantar que realiza y que está presente en ambos momentos. Veamos la relación establecida por el evangelista entre la unción, la sepultura y el Cantar de los Cantares.

3. La unción (Jn 12,1-11)

Una semana antes de la Pascua, Jesús fue invitado a una cena. Mientras estaba a la mesa, se acercó María, la hermana de Marta y Lázaro, le ungió los pies con una libra de perfume de nardo puro muy caro (λίτρα μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου) y se los secó con sus cabellos. La casa se llenó del olor del perfume. La escena que alude a un banquete, donde Jesús está recostado, y el término nardo (νάρδος, 0-1-1-0-1), que Juan ha utilizado únicamente aquí (los LXX lo hacen exclusivamente en Cant 1,12; 4,13.14), parecen apoyar la comparación que se suele hacer entre las dos escenas (Jn 12,2-3/Cant 1,12). Si bien νάρδος puede estar tomado de Mc 14,3, el otro único lu-

⁵ F. Moloney, Capítulo IV de unos apuntes dados en L'École Biblique de Jérusalem, curso 1989-90, y que son la base de un libro sobre Juan de próxima aparición. Dice así este autor: "La próxima vez (la anterior había sido Caná) que el lector implicado encuentre la palabra "novio" será en 3,29, donde el término es aplicado por Juan Bautista a Jesús. En este momento del Evangelio, el lector implicado no puede por menos que maravillarse por la repentina introducción de un nuevo personaje que no hace nada, solamente es mencionado por el mayordomo. De nuevo ha sido creado para el próximo encuentro del lector con la palabra, donde es aplicado a Jesús". Por su parte J. Jeremias, "numphé", en *GLNT* VII, col. 1445, mantiene la opinión contraria. Para él, Juan Bautista no se refiere a Jesús como el novio, sino que habla de "un hecho de la vida que le sirve de imagen para indicar la alegría desinteresada". Para la imagen de Jesús como novio, cf. B. Olsson, *Structure and Meaning* (Coniectanea Biblica 1974) 60-61. Para un estudio de la Iglesia como novia a través de los tiempos, cf. R. Murray, *Symbols of Church* (Cambridge 1975) 130-158.

⁶ Cf. M. Cambe, "L'influence du Cantique des Cantiques...", 15. Dice este autor: "Cependant Jn 3,29 est beaucoup plus proche du dernier texte du Cantique mentionnant la voix du Bien-Aimé; en effet, en Cnt 8,13 il est question non seulement de la voix de l'époux, mais encore des compagnons, qui souhaitent l'entendre... L'ami de l'époux reprend le rôle des "compagnons" dont parle la finale du Cantique. Jean Baptiste voit se réaliser à son bénéfice l'appel adressé à l'époux en Cnt 8,13 (LXX): il entend la voix du Messie et goûte la joie parfaite". De acuerdo con esta opinión, R. Tournay, *El Cantar de los Cantares* (Madrid 1970) 28. En Ap 19,7-9, otro escrito de la escuela joánica, se habla de la esposa del Cordero en relación con la comunidad, uniendo con ellos de las imágenes que Juan utiliza para Jesús.

gar del NT donde aparece, afinidad y referencia al Cantar procede no sólo de éste, sino de otros términos y de las imágenes evocadas en la narración⁷. Veámoslo en paralelo:

Jn 12,2-3

ὁ δὲ Λάζαρος εἰς ἣν ἐκ
τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ
ἦ οὖν Μαριάμ λαβοῦσα λίτραν
μύρον νάρδου πιστικῆς πολιτίμου
ἣ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς
ὀσμῆς τοῦ μύρου.

Cant 1,12

ἕως οὗ ὁ βασιλεὺς
ἐν ἀνακλίσει αὐτοῦ
νάρδος μου ἔδοκε
ὀσμὴν αὐτοῦ

Cant 1,12 presenta al amado, que es un rey, recostado y a la amada exhalingo nardo para él. La expresión usada ἐν ἀνακλίσει αὐτοῦ sugiere la idea de un banquete en el que la amada, según la costumbre, derrama perfume entre los comensales (Sal 23,5; Am 6,6; Sal 92,2). María, en la cena de Betania, hace un gesto similar: derrama unguento de nardo sobre los pies de Jesús, y los seca con sus cabellos, hasta que la casa se llena de olor (ὀσμή). El sustantivo ὀσμή es un "hapax" evangélico que aparece en Jn 12,3. Los LXX lo utilizan repetidas veces, varias de las cuales se encuentran en el Cantar (1,3.12; 2,13; 4, 10-11; 7,9-14)⁸.

Hablando del unguento que María vierte sobre los pies de Jesús, Juan dice que era una libra de perfume de excelente calidad (λίτρα μύρου). El término μύρον (0-0-0-4), que emplea Juan para referirse exclusivamente a esta acción de ungir los pies, es utilizado por los LXX en 18 ocasiones, seis de las cuales se hallan en el Cantar (1,3.3. 4; 2,5 4,10.14). Otra aparece en 2 Cr 16,14, donde se refiere a los abundantes aromas con que es enterrado el rey Asá.

El matiz de realeza y el de referencia a la sepultura están también presentes en la unción que María de Betania realiza sobre Jesús. El sustantivo λίτρα, que alude a la gran cantidad de perfume con que María unge los pies de Jesús, relaciona las escenas de la unción (12, 3ss) y la sepultura (19,39), donde José de Arimatea y Nicodemo preparan a Jesús muerto, al ser los dos únicos lugares donde aparece el término. Las alusiones a la sepultura están también en labios del mismo Jesús, 12,7: "Déjala, que lo guarda para mi sepultura (ἐνταφιασ-

⁷ Para una interpretación simbólica del pasaje y su relación con las tradiciones rabínicas a través del perfume, cf. N. Calduch, "La fragancia del perfume en Jn 12,3", 243-65, sobre todo 259-64. Otra interpretación diversa, aunque teniendo en cuenta tales tradiciones, F. Manns, "Lecture symbolique de Jean 12,1-11", 85-110. También M. Cambe, "L'influence...", 16.

⁸ Para el simbolismo del olor, cf. N. Calduch, "La fragancia...", 257-65.

μοῦ)⁹. El término ἐνταφιασμός (0-1-0-1), que Juan utiliza sólo aquí, está en estrecha relación con el verbo ἐνταφιάζειν, que aparece exclusivamente en 19,40 a propósito de su sepultura.

A diferencia de Mc/Mt, en Juan son los pies de Jesús los que se ungen. Los pies de una persona podían significar su totalidad, pero también podían tener un significado simbólico. Y así se dice de la aparición poderosa de Yahvé en el día del juicio, en Zac 14,4: "Aquel día se posará sobre el Monte de los Olivos"¹⁰. Precisamente al día siguiente, Juan, variando el orden de los sinópticos, narra la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén por el Monte de los Olivos, montado en un pollino, y lo reinterpreta mediante la cita de Zac 9,9 (algo exclusivo de él y de Mt), como la llegada del Rey pacífico a la hija de Sión. Algo que en el s. I ya se interpretaba escatológicamente¹¹.

María, al ungir a Jesús, le reconoce y prepara como el Mesías esperado, el rey pacífico, el nuevo Salomón que había de construir un nuevo templo, el amado del Cantar que llega a la hija de Sión. Su poder será el servicio, su trono la cruz. De esta forma llegará el encuentro con su amada, la nueva comunidad mesiánica. Esta unción anticipa aquella otra que recibirá una vez muerto y que le preparará para el reencuentro.

4. La sepultura (19,38-42)

Juan, en comparación con los sinópticos, introduce algunas variaciones en la escena de la sepultura de Jesús. Su narración está muy trabajada redaccionalmente. Las mujeres no participan en la sepultura, ni siquiera como espectadoras. José de Arimatea, a quien se ha hecho discípulo de Jesús, es acompañado por Nicodemo, el que había ido a verle de noche (19,39). Tanto la ingente cantidad de aromas, cien libras, que alude al carácter regio de la sepultura, como los términos usados para designarlas (σμόρνα καὶ ἄλοιη) y el lugar donde es enterrado Jesús, un huerto (κήπος), vuelven a evocar el Cantar de los Cantares. La relación con éste es también terminológica. Los sustantivos σμόρνα (1-0-0-1) y ἄλοιη (0-0-0-1) son utilizados por Juan únicamente aquí. En los LXX el término ἄλοιη aparece exclusivamente en Cant 4,15 (Aq 4,14), mientras que σμόρνα lo hace en Ex 30,23; Sal 44 (45),9; Cant 3,6; 4,6.14 (15); 5,1.5.13; Sir 24,15. 9 (6)

⁹ Para las discusiones sobre las posibles traducciones de la frase se puede acudir a cualquier comentario. Un resumen en N. Calduch, "La fragancia...", 252-53.

¹⁰ Cf. K. Weiss, "pous", en GLNT, XI.

¹¹ Strack-Billerbeck, 842-844. W. Meeks, *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology* (Leiden 1967) 88-89.

Mucho más significativo es el caso de la expresión conjunta *σὺρ-
να καὶ ἄλῳη*, que utiliza Juan en 19,39, ya que sólo aparece en Cant
4,14 según la versión de Aquila, aunque su correspondiente expresi-
ón hebrea en el TM, *mr w'hltw*, aparezca también en Sal 45 (44),9.
Sin embargo, los LXX han traducido en este caso el segundo térmi-
no de forma diversa como *σὺρνα καὶ στακτή*. Ahora bien, hay que
notar que este salmo también es un canto creado para los desposo-
rios reales que ha recibido una interpretación mesiánica a la vez que
muestra algunas afinidades con la temática del Cantar¹².

El término *κήπος* lo utiliza Juan tres veces: dos al comienzo de la
pasión (donde Jesús muestra su poder) (18,1.26) y una en este mo-
mento de la sepultura para indicar el lugar donde Jesús es enterra-
do con la dignidad de un rey (19,41). En los LXX el término *κήπος*
es utilizado varias veces en el Cantar, donde sirve para aludir tanto
a la amada como al lugar de reunión del amado y la amada.

Todos estos datos parecen apoyar la interpretación que ya se ha
esbozado en los apartados anteriores. Jesús ha sido reconocido y un-
gido por María (12,2-11) como el Rey pacífico que llega a la hija de
Sión, su amada. Como tal¹³ ha entrado en Jerusalén, y como tal es,
paradójicamente, entronizado, exaltado y proclamado a través de su
pasión (18,33; 19,3.14-15) y cruz (19,19-22). También su sepultura está
de acuerdo con esta dignidad (2 Cr 16,14).

La sepultura de Jesús tiene además otra lectura más simbólica.
José de Arimatea y Nicodemo son vistos como discípulos de Jesús
y, por lo tanto, como amigos. Así lo había dicho Jesús: "No os llamo
ya siervos, porque el siervo no sabe lo que hace el amo, a vosotros
os llamo amigos" (15,5). Estos dos hombres toman sobre sí el papel
de los amigos del novio, quienes, normalmente, tenían la misión de
llevar a aquél a la presencia de la novia¹⁴. Así pues, la acción de José
de Arimatea y Nicodemo se puede interpretar como la preparación
de Jesús, Rey pacífico, nuevo Salomón que es introducido en el jar-
dín o huerto donde será el encuentro con la amada, su comunidad.

II. EL ENCUENTRO Y DIÁLOGO ENTRE EL AMADO Y LA AMADA

Así llegamos al capítulo 20, en el que se produce el encuentro de
la amada con el amado y donde éste le da un saber nuevo. Esta in-

¹² Cf. R. Tournay, "Les affinités du psaume XLV avec le Cantique des Can-
tiques et leur interprétation messianique", en *Congress Volume Bonn 1962* (Leiden
1963) 169-92. También Ch. Auret, "Cantique des Cantiques 1,3...": *RScR* 38
(1964) 68.

¹³ Hay que tener en cuenta que éste es un tema al que Juan presta gran
atención, reforzándolo redaccionalmente, p. ej. 19,14-15.21-22.

¹⁴ J. Jeremias, "numphios", en *GLNT*, VII.

terpretación es posible porque María Magdalena adquiere una perso-
nalidad colectiva y simbólica, y porque se aplica a Jesús la identifi-
cación, que se hacía ya en aquel tiempo, entre el amado y el Mesías.
Además se dan unos temas recurrentes a lo largo del Cantar que sir-
ven a Juan para su fin teológico. Es conveniente hablar de estos as-
pectos antes de comparar los textos concretos y ver cuál es el saber
nuevo que da el amado a la amada.

1. María Magdalena, personalidad histórica y colectiva

En el v. 1 Juan describe a María Magdalena visitando sola la
tumba. Pero en el v. 2 ella dice: "No sabemos dónde..." (*οὐκ οἴσκαμεν*).
Este plural puede ser el rastro de una tradición anterior que habla-
ba de varias mujeres, como en los sinópticos, y que Juan ha redac-
tado en vista de la profecía posterior. El plural sería un descuido
involuntario. Sin embargo, Juan es un autor cuidadoso con el estilo,
y ya había usado plurales con sentido comunitario (1,14; 3,11; 4,22;
9,31)¹⁵. Cabe, pues, pensar que Juan pone en labios de María Mag-
dalena el sentir de la comunidad, como lo había hecho en 1,49-51 con
Natanael. María Magdalena representa así a la comunidad, que, pri-
vada de Jesús, ha pretendido hallarlo en el sepulcro y se encuentra
en tinieblas y desorientada; no sabe dónde está y dónde encontrarle.
Se ha dudado entre ver en ella la representación del creyente¹⁶ o atri-
buir a su figura un significado más colectivo y eclesial que haría de
ella la personificación de "la nueva comunidad"¹⁷.

Estas dos posturas no se excluyen necesariamente, sino que más
bien son dos matices de la misma función representativa. El desa-
rrollo narrativo hace lógica la atribución a María Magdalena de esa

¹⁵ Cf. P. Minear, "We don't know where... (Jn 20,2)": *Interpr* 36 (1976) 126.
De la misma opinión es L. Bode, *The First Easter Morning. The Gospel Ac-
count of the Women's visit to the Tomb of Jesus* (Roma 1970) 73-75.

¹⁶ Cf. R. E. Brown, *Evangelio según san Juan*, II (Madrid 1979) 1323. Para este
autor, María Magdalena, al reconocer a Jesús cuando éste la llama por su
nombre, significa que es una de las de Jesús (19,3). Y así "María Magdalena
sería el ejemplo para los cristianos de la comunidad joánica de fines del s. I
cuyo contacto con Jesús resucitado se realiza a través del Paráclito, que les co-
munica lo que ha recibido de Jesús (6,14)". De esta misma opinión es D. Mo-
llat, "La foi paschale selon le chapitre 20 de Jo.", en *Resurrexit* (Roma 1974)
329.388. E. M. Boismard, *Du Baptême à Cana* (París 1956) 75, ve en la actitud
de buscar para encontrar a Jesús, seguirle para estar con él, la actitud exigida
por Cristo a todos los discípulos que quieren seguirle.

¹⁷ A. Feuillet, "La recherche du Christ...", 97. Dice este autor: "María Mag-
dalena que, tras la muerte de Jesús, le busca llorando (como en 16,20 el verbo
κλαίω se repite tres veces) nos parece encarnar la comunidad mesiánica en
busca de su salvador, que no está ya presente visiblemente y le da la impresi-
ón de que la ha dejado definitivamente". I. de la Potterie, "Genèse de la foi
paschale d'après Jn 20": *NTS* 30 (1984) 26-49, piensa que María adopta el pun-
to de vista del grupo de hermanos.

simbolización comunitaria que aparece en los vv. 1-2.11-18. Por una parte, en ella se ven actualizadas las palabras que Jesús dirigió a sus discípulos para esta hora: "Me buscaréis..." (13,33). "Dentro de poco, el mundo ya no me verá, pero vosotros me veréis... aquel día comprenderéis que yo estoy en el Padre" (14,19-20). "Dentro de poco no me veréis, dentro de poco me volveréis a ver" (16,16). "Lloraréis y os lamentaréis, estaréis tristes, pero vuestra tristeza se convertirá en alegría" (16,20). "Volveré a veros, y se alegrará vuestro corazón" (16,22). Por otra parte, María Magdalena, junto a las otras mujeres, ha aparecido simbolizando la nueva comunidad mesiánica nacida a los pies de la cruz. No es extraño que ahora vuelva a hacerlo bajo la imagen especial de la amada que busca al amado y que no sabe cómo hallarle. Le busca como quien va detrás de la Sabiduría, con anhelo y con pasión (Sab 6,12-14). No se puede olvidar que, para Juan, Jesús es la Sabiduría.

Esta simbolización de la comunidad en su conjunto permite también que cada creyente se vea reflejado en ella y en su búsqueda. Ya a comienzos de siglo, Lagrange decía, aludiendo a la pregunta que hace el Resucitado, "¿A quién buscas?" (20,5), "Cette question est posée à tout lecteur de l'évangile"¹⁸. Sin embargo, esta función representativa y simbólica no disminuye ni eclipsa su personalidad histórica y única, que fue la que posibilitó la otra dimensión paradigmática. Esto es algo que la "teoría crítica del lector implicado" reconoce en la figura de los discípulos de Jesús: "Los discípulos ocupan un doble papel en el evangelio de Juan. Son presentados como figuras únicas y también como figuras ejemplares. En ambas dimensiones son de vital importancia para el lector implicado"¹⁹.

2. Identificación del amado con el Mesías

Más importante que intentar precisar si la situación del autor del Cantar de los Cantares fue cantar el amor (interpretación naturalista)²⁰; las relaciones entre Dios y su pueblo (alegórica)²¹ o el anhelo

¹⁸ J. M. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean* (Paris 1927) 45.

¹⁹ Cf. P. A. Kotze, "John and Reader's response": *Neotestamentica* 19 (1985) 60. Se puede consultar también G. R. O'Day, "Narrative Mode and Theological Claim. A Study in the Fourth Gospel": *JBL* 105 (1986) 657-668. Este autor alude a la misma implicación del lector con las personas/discípulos del evangelio. Analiza el caso de la samaritana. El caso del discípulo amado es estudiado desde este punto de vista por W. Kurz, "The Beloved disciple and Implied Readers": *BTB* 19 (1989) 100-107.

²⁰ Para una rápida visión de las diversas interpretaciones, cf. A. Brenner, *The Song of Songs* (Sheffield 1989) 67-77. Para esta autora, el Cantar es un conjunto de poemas amorosos que cantan el amor entre un hombre y una mujer y, que a causa de su profundidad, se utilizaron posteriormente para aludir

del pueblo por la llegada del Mesías, del nuevo Salomón a la hija de Sión (tipológica)²², es conocer la interpretación que se hacía del tema y el libro en el s. I d.C.

El Cantar de los Cantares fue un libro polémico, lo cual parece apoyar su carácter originalmente profano. Entró en el canon escriturístico judío gracias a la interpretación alegórica que defendió Rabí Aquiba (50-132), quien llegó a considerarlo el más excelso (Mishná Yad. 3,5.1), puesto que, según él, describía las relaciones de Dios con su pueblo. La literatura posterior siguió esta línea, pero aplicándola cada vez más al Mesías. Así Cant Rabbah; Tg. Cant 7,14; 8,1-4; Tratado Taanit 4,8. Todas estas obras, aunque compiladas tardíamente, recogen tradiciones muy antiguas de difícil datación²³. Fue esta interpretación mesiánica la que hizo que entrara en la liturgia, y con ello el Cantar (se) comenzó a leer en Pascua. El primer testimonio de este uso litúrgico se halla en el *Tratado Soferim* 14,18, donde se dice: "En el caso del Cantar de los Cantares se lee las dos últimas noches de pascua, la mitad la primera noche, la otra mitad la segunda".

a las relaciones de Dios con su pueblo. De la misma opinión es L. Alonso Schökel, *El Cantar de los Cantares* (Estella 1989) 82-83: presenta una interpretación que, respetando el carácter profano del Cantar, llega a posibilitar una lectura en otros niveles.

²¹ A. Robert/R. Tournay, *El Cantar de los Cantares* (Madrid 1970). Para esta opinión, el poema describe las relaciones entre Dios y su pueblo con el lenguaje amoroso. El pueblo está simbolizado por la esposa, que debe superar las imperfecciones en su amor, debe corregirse y volver a su esposo.

²² R. Tournay, en su última obra, *Word of God, Song of Love* (New York 1988), ha experimentado una evolución en el pensamiento; se separa de la interpretación alegórica y moralista de A. Robert y propone otra tipológica. Hace una lectura mesiánica del libro y piensa que el autor, inspirándose en la boda de Salomón y la hija del Faraón, compuso unos poemas que describían el anhelo del pueblo por el Mesías, al que veían como nuevo Salomón, en pp. 48-49 dice: "Si el autor del prólogo del Cántico ya sugiere implícitamente que el rey Salomón, cuyos amores él va a celebrar, es un personaje ideal, un símbolo del Mesías esperado por la hija de Sión, es natural pensar que bajo los rasgos de la heroína de la canción está oculta la Ciudad Santa, la morada del Altísimo, ciudad de Paz, personificación del pueblo, la comunidad de judíos repatriados en el periodo persa". Más adelante, en pp. 138-39, habla de esta idealización de Salomón como constructor del templo y pacificador, idealización que se da también en el libro de Zacarías, sobre todo en Zac 9,9, donde "evoca la venida del rey Mesías, el nuevo Salomón, que debía traer la paz a la hija de Sión. Salomón es idealizado aquí como en el Cantar de los Cantares, en Crónicas y el Sal 72 (71)". La cita de Zac 9,9, que usa Juan para describir la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén al comienzo de la semana de la pasión (12,15), al día siguiente de haber sido ungido por María de Betania (12,1-8), constituye un apoyo a esta interpretación. Tal opinión es compartida por C. Hauret, "Cántico des Cantiques...", quien en p. 70 dice: "A través de la unión de Salomón y de su esposa, el escriba inspirado evocaba la unión del Mesías y de su pueblo. Esta doble visión justificaría, en particular, la extraordinaria descripción de la amada. Conviene precisar que, en la época del escrito, Salomón tendía a ser un tipo del Mesías (cf. 1 Cr y quizá Sal 45)".

²³ U. Neri, *Targum del Cantar de los Cantares* (Bilbao 1988).

¿le debe a la influencia euskana?

En la noche de Pascua se celebraba la liberación de Egipto, y en ella se esperaba al Mesías. Un ejemplo de esta unión en la celebración de sucesos salvíficos más importantes de la historia del pueblo es el *Poema de las cuatro noches*, que alude a la creación del mundo, a la Aquedá de Isaac, a la liberación de Egipto y a la espera del Mesías. En la noche es cuando Israel había experimentado el poder salvífico de Yahvé, cuando había vuelto la luz y la salvación. De noche y en la noche de Pascua se esperaba al Mesías como el hecho culmen de la actuación salvífica de Yahvé en favor de su pueblo y se leía el Cantar²⁴.

El problema es datar esta interpretación mesiánica del Cantar, pues resulta difícil determinar el "terminus a quo" de la unión de temas como el Mesías o Israel con el novio o la novia respectivamente. Sin embargo, algunos autores²⁵ piensan que ese momento podría estar en *4 Esd 7,24-26*, donde se dice: "He aquí que llegará el tiempo en que la novia aparecerá (ms. arm, lat, syr), la ciudad aparecerá... Y la tierra que ahora está escondida será descubierta... porque mi Hijo el Mesías será revelado a aquellos que estén con él"²⁶.

Por otra parte, la interpretación alegórica y mesiánica se dio en la tradición cristiana y fue la que hizo que el Cantar entrara en el canon²⁷. Así, Orígenes (s. III), en su primera homilía sobre el Cantar, hace una interpretación de los personajes: el esposo es Cristo; la esposa es la Iglesia; los amigos del novio son los ángeles...²⁸. Hipólito de Roma († 235), en su comentario al Cantar, sigue la interpretación simbólica comenzada por Orígenes. El rey es Cristo, y su esposa la Iglesia. Este autor pasa a veces del plano colectivo al individual y ve representada en la esposa del Cantar el alma enamorada de Dios. Comentando 3,1-4 hace alusión a Jn 20,1-18²⁹. Cirilo de Jerusalén (s. IV), en sus *Catequesis en el sepulcro*, evoca el jardín del

²⁴ Cf. R. Le Déaut, *La nuit Pascale* (Roma 1973), dedicado al análisis de este poema de las cuatro noches.

²⁵ Así opinan A. Brenner, *The Song of Songs*, 69-70; F. Manns, "Le symbolisme du jardin...", 69-70. Para una opinión discrepante, cf. J. Jeremias, "numphê", en *GLNT*, VII, col. 1445.

²⁶ La *Pesiqta Rab Kahana* aplica Is 61,10, donde se utiliza la imagen del novio, al Mesías.

²⁷ Para un recorrido amplio por las diversas lecturas interpretativas que se han dado del Cantar, tanto judías como cristianas, cf. A. M. Pelletier, *Lectures du Cantique des Cantiques* (Roma 1989).

²⁸ Orígenes, *Homélies sur le Cantique des Cantiques* (SC 37).

²⁹ Hipólito de Roma, *Comentario al Cantar de los Cantares*, 24,4. Se han conservado dos versiones y entre ellas hay una diferencia significativa. En la versión armenia, sólo se habla de María: "O felix vox mirabilium mulierum ab antiquitus previe quaesivi quem dilexit anima mea. Vidi hoc perfectum in Mariam et in earum synagogam". La otra versión ha introducido a Marta y dice: "Vide hoc perfectum super Martham et Mariam (24,4) (Beati Hippolyti sermo. Interpretatio Cantici Canticorum, pp. 23-53).

Cantar. En 13,32 asocia el jardín de la agonía al jardín del esposo del Cantar, evocando Cant 5,1. En 14,5 habla a los catecúmenos sobre un jardín existente cerca del Calvario, para pasar inmediatamente al nivel espiritual del jardín que le sugiere la meditación de la Escritura (Cant 4,12; 6,1b), y concluye que aquel jardín real fue testigo del diálogo del amado y la amada³⁰.

De todo lo anterior se puede deducir con bastante probabilidad que la interpretación mesiánica del Cantar de los Cantares estaba vigente en la época de composición del evangelio de Juan, si no antes. Además, hay algunos temas en el Cantar, junto al uso y las connotaciones pascuales, que pudieron llevar a Juan a la utilización derásica de este libro en su evangelio. Temas que aparecen reflejados con mayor o menor intensidad en Jn 20,11-18. *¿me reflejan la h. del pueblo en Dns, y la de la comunidad en Juan?*

3. Temas recurrentes en el Cantar de los Cantares

a) El sueño del amado.

El estribillo "yo os conjuro hijas de Jerusalén, no despertéis al Amor..." vuelve en 2,7; 3,5; 8,4. R. Tournay piensa que en todos ellos es la amada la que habla y se refiere al amado que duerme, lo que permite interpretarlo como una alusión a la tardanza del Mesías. La esposa llama a Yahvé para que despierte e intervenga para salvarlo (Sal 7,7; 35,23; 44,24-25; 59,5; Is 45,15). Para este autor está reflejando el deseo ardiente de la venida del Mesías, que en el Cantar toma las características del nuevo David y el nuevo Salomón juntos³¹.

b) La búsqueda-encuentro.

Es otro motivo que sirve al autor para evocar la tardanza del Mesías. La amada busca al amado. A veces parece que le encuentra (3,4), pero no es la unión definitiva, sino que debe seguir buscándole y llamándole. Para R. Tournay, esto refleja las diversas decepciones mesiánicas del pueblo de Israel, sobre todo la de Zorobabel. Es el mismo deseo ardiente que se ve en Zac 9,9. Dice dicho autor: "De esta forma el Cantar de los Cantares puede ser interpretado no sólo como un cantar de amor real entre dos amantes, sino también como una nostálgica canción que clama por la venida del nuevo Salomón, el Rey que traerá paz y felicidad a la hija de Sión"³².

³⁰ Cirilo de Jerusalén, *Catequesis*: PG 33, 811a.829-830b.

³¹ Cf. R. Tournay, *Word of God...* 119.

³² R. Tournay, *Word of God...* 73.

datación

En este sentido, Juan puede haber utilizado Zac 9,9 al comienzo de la pasión, en la entrada mesiánica en Jerusalén (12,12-15), para presentar a Jesús como un rey pacífico.

c) La alianza.

Las relaciones entre Dios y su pueblo han sido descritas muchas veces en el AT a través de la simbología de los novios, los esposos, y la alianza establecida entre ellos. Por medio de las categorías del buscar-encontrar se ha hablado del alejamiento o de la vuelta de Israel a su Dios o al contrario (Os 2,9; 3,5; 5,6-15; Am 5,4-6; Jr 29,13; Is 45,19; 51,1; 55,6; 65,1; Zac 8,21-22; Sab 1,1-2; 6,12-14). Estas imágenes han servido para describir la fidelidad de Yahvé y el restablecimiento de la alianza (Os 2,25; Jr 7,23; 31,33; Zac 13,9). Y así también se expresa en Cant 6,3; 7,1; 8,1-7.

Sin embargo, hay que subrayar que en el Cantar no se encuentran las connotaciones negativas que tiene la figura femenina en los profetas (infiel, prostituta, débil...); por el contrario, la imagen de la amada es positiva, se la describe con iniciativa, fiel, ardiente. Es muy interesante la comparación que A. Brenner hace entre el Cantar y el lenguaje profético sobre el tema, así como sus similitudes con el tema sapiencial y el jardín del Edén. Para esta autora, el Cantar, aunque en relación con la literatura profética, se diferencia radicalmente de ella por la imagen que da de la amada: "En la alegorización del Cantar de los Cantares, los personajes son otra vez (como sucedía en los profetas) Dios, el amado, e Israel, la amada. La relación amorosa, sin embargo, es transformada. En el Cantar la mujer es leal, amante, activa y honesta. La situación entre los amantes es invertida realmente, porque ahora la mujer hace algo más que su agradable papel en el cortejo"³³.

A estos tres motivos hay que añadir otro que es muy importante en el evangelio de Juan, y que también parece estar presente en el Cantar de los Cantares.

d) El aspecto revelador del amado.

"Te llevaría, te introduciría en la casa de mi madre, y tú me enseñarías" (Cant 8,2). La faceta magisterial de Jesús aparece repetidamente a lo largo del evangelio de Juan (1,18; 1,38; 3,1-21; 3,29-35; 4,25-26; 11,28; 17,8; 18,19-21). Juan Bautista une los dos aspectos, hablando de Jesús como del novio-revelador que dará a conocer lo que ha visto junto al Padre (3,29-35). Este rasgo magisterial del Mesías

³³ A. Brenner, *The Song of Songs*, 79-85; cita en p. 81.

fue profundizándose cada vez más en la tradición posterior, aunque, como siempre, es difícil saber cuándo comenzó el proceso.

Los evangelistas usan el oráculo de Gn 49,10-12 para narrar la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén³⁴. El Tg. Onq a Gn 49,11 habla de este Mesías con tonos magisteriales³⁵. Sin embargo, en su paralelo del Tg. pal. Gn 49,10-11 se presenta la figura de un Mesías-Rey, aunque —según M. Pérez— no se excluye el aspecto magisterial. No es fácil decir el momento en que surgió este aspecto en la literatura targúmica, que por otra parte ya había sido cultivado en círculos como Qumrán y fue la línea que siguió la tradición rabínica posterior (Tg. Is 9,5-6; Tg. Sal 45,3.10.11; Tg. Sal 72,1; Tg. Cant 8,1-2)³⁶.

Para M. Pérez, la asunción de este rasgo por parte de la tradición rabínica tiene que ver con las circunstancias políticas y con la importancia que le concedió el cristianismo, si bien para los rabinos el Mesías enseñaría a cumplir la Ley; no iba a abolirla³⁷.

También parece que este aspecto magisterial estaba vigente entre los samaritanos. Así lo deduce J. Luzárraga en su estudio sobre el *Memar Marqah* (la enseñanza del Marqah, o Mesías samaritano), documento samaritano copiado a fines del s. III-IV d.C., pero cuyo material, según este autor, se remonta al s. I-II. Más en concreto, el material sobre la función docente del Mesías Taheb, que debía inaugurar la era escatológica y revelar la verdad, es de lo más antiguo (Mq IV,11)³⁸. Este autor piensa que el dato aparece confirmado en Juan, el único evangelista que presenta a Jesús aceptando una confesión de mesianidad (4,26), precisamente en Samaría y de labios de una mujer samaritana. La razón aducida es que Juan descubre en este título un aspecto de revelación más que de poder, lo cual evitaría interpretaciones erróneas. Es esta mujer samaritana la que refleja y ex-

³⁴ Cf. M. Pérez, *Tradiciones mesiánicas...*, 129-132. El autor ve la alusión a Gn 49,10-12 en el cuidado con que los evangelistas hablan de "desatar el pollino". Juan (y también Mateo) añade en 12,12-16 la cita de Zac 9,9 que interpreta en tonos de rey pacífico, como ya se ha visto.

³⁵ El texto dice así: "El (el Mesías) conduce a Israel alrededor de su ciudad, el pueblo construirá su templo, los justos estarán a su alrededor cumpliendo la Ley bajo su enseñanza. De fina púrpura será su vestido, y su manto de lino".

³⁶ El Tg. Cant 8,1 dice: "En aquel día se revelará el rey Mesías a la congregación de Israel y dirán los hijos de Israel: Ven, sé hermano nuestro y subamos a Jerusalén y mamemos las razones de la Ley como un niño mama del pecho de su madre". Esta obra es posiblemente del siglo VIII, pero contiene tradiciones antiguas y sirve para ver este aspecto magisterial del Mesías unido al del amado del Cantar.

³⁷ Cf. M. Pérez, "El Mesías y la Ley": *Cuad. Jer* 10 (1984) 47-61; id., *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense* (Valencia-Jerusalén 1981) 84-95.

³⁸ J. Luzárraga, "Función docente del Mesías en el 4.º evangelio": *EstBibl* 32 (1973) 119-136. Este autor ve también este aspecto magisterial en textos como Tg. Jr 30,21; Tg. Is 53,10; 4 Esd 13,38.

Mesías real
pero línea
Salomon -
pacífico,
magisterial
sapiencial

Hay fue David
Salomon

presa esa esperanza en un Mesías maestro al decir a Jesús: "Sé que va a venir el Mesías; cuando venga, nos lo explicará todo" (4,25).

III. ENCUENTRO CON JESÚS Y NUEVO SABER

Teniendo presente todo lo anterior, podemos pasar al texto clave de Jn 20,1-2.11-18 para ver cómo ha aplicado Juan ese trasfondo derásico y con qué finalidad. Veamos en paralelo los textos que se ponen en relación:

Cant 3,1-4

3.1. En mi lecho, por las noches, he buscado al amor de mi vida, le busqué y no le hallé.

2. Me levantaré y recorreré la ciudad. Por las calles y las plazas buscaré al amor de mi vida, le busqué y no le hallé.

4. Los centinelas me encontraron, los que hacen la ronda en la ciudad. ¿Habéis visto al amor de mi vida?

4. Apenas los había pasado, cuando encontré al amor de mi vida, le aprehendí, y no le soltaré hasta que le haya introducido en la casa de mi madre, en la alcoba de la que me concibió.

Jn 20,1-2.11-18

20,1. El primer día de la semana va María Magdalena de madrugada al sepulcro, cuando todavía estaba oscuro...

2. Echa a correr y llega donde Simón ... "Se han llevado del sepulcro al Señor y no sabemos dónde le han puesto".

11. Estaba María Magdalena junto al sepulcro, fuera, llorando... y ve dos ángeles de blanco...

13. Le dicen: "Mujer ¿por qué lloras?". "Porque se han llevado a mi Señor y no sé dónde le han puesto".

14. Dicho esto, se volvió y vio a Jesús de pie pero no sabía que era él.

15. Le dice: "Mujer, ¿por qué lloras, a quién buscas?"... "Señor, si tú te lo has llevado, dime dónde lo has puesto, y yo me lo llevaré".

16. Jesús le dice: "María". Ella se vuelve... "Rabbuní".

17. Le dice Jesús: "Deja de agarrarme, pues aún no he subido al Padre".

María Magdalena, y en ella toda la nueva comunidad a la que representa, sale, como la amada del Cantar, de noche (σκοτίας) buscando al amado (Jesús, Rey pacífico, Sabiduría personificada) y preguntando dónde puede hallarse. El término "jardinero" (κηπουρός) sitúa el encuentro en el jardín o huerto (κήπος, 6,0-1-3), allí donde José de Arimatea y Nicodemo, los amigos del novio lo habían introducido, preparado y engalanado como un rey para el encuentro. En este huerto tendrá lugar el diálogo entre los dos. Sin embargo, el encuentro no será la unión definitiva. Jesús dará a la amada un saber nuevo y más profundo. Este saber versa sobre dónde está Jesús, cómo encontrarle y permanecer con él, así como la nueva relación que se establece desde ese momento entre él, sus discípulos y el Padre.

1. *El amado se deja encontrar*

vv. 14-16. Dicho esto (ταῦτα εἰποῦσα), se volvió y vio a Jesús de pie, pero no sabía que era él. Le dice Jesús: "Mujer, ¿por qué lloras, a quién buscas (γύναι, τί κλαίεις, τίνα ζητεῖς)?". Ella, pensando que era el encargado del huerto (ὁ κηπουρός), le dice: "Señor, si tú te lo has llevado, dime dónde lo has puesto, y yo me lo llevaré". Jesús le dice: "María". Ella se vuelve y le dice en hebreo: "Rabbuní" (que quiere decir Maestro).

Jesús no se limita a repetir la pregunta de los ángeles (20,13); añade otra: ¿a quién buscas? (20,5). El verbo "buscar" tiene en Juan un significado profundo en relación con el mismo Jesús. Así lo ve I. de la Potterie, para quien la pregunta "¿qué buscas?" está impregnada de una ambigüedad querida y el verbo buscar adquiere resonancias teológicas. En otros tres lugares (1,38; 6,24-26; 13,33), como aquí, tiene por objeto a Jesús en su misterio³⁹.

En esta pregunta que Jesús dirige a María resuena aquella otra que, al comienzo del evangelio, hacía a los dos discípulos (1,38): «Jesús se volvió y, al ver que le seguían, les dice: ¿qué buscáis (τί ζητεῖτε)?». En los dos momentos se da además la coincidencia del verbo volverse (στρέφω), que Juan usa sólo en 1,30; 12,40; 20,14.16. Allí es Jesús quien se vuelve e interpela a los discípulos; aquí es María la que lo hace al ser llamada por Jesús. Tanto en un lugar como en el otro, Jesús es reconocido como Rabbí. En 1,38 le preguntan: "Rabbí, ¿dónde vives?" Esa pregunta marca el inicio de un aprendizaje que sólo se realiza en el seguimiento y en la relación personal de Jesús: "Venid y lo veréis" (1,39). Al día siguiente, a Natanael, que

³⁹ I. de la Potterie, "Genèse de la foi...", 34.

le llama Rabbí y le reconoce como Hijo de Dios y Rey de Israel (1, 49), le dice que están sólo al comienzo; todavía han de ver cosas mayores, precisamente cuando llegue su hora. Esta se cumple en la cruz, donde es exaltado.

Así, María Magdalena, al llamarle y reconocerle como Maestro, aparece como discípula, dispuesta a recibir una enseñanza nueva y más profunda que surge en esa nueva situación. El título que da María a Jesús, Rabbuní, no alude a una simple confusión que hace ver en el Resucitado al maestro de siempre, sino que en él resuena el tema de Jesús maestro quien, una vez exaltado, les va a dar un saber definitivo sobre Dios. Jesús puede dar ese saber definitivo porque es el que ha bajado del cielo. Según W. Meeks, en este tema subyace una confrontación con las tradiciones rabínicas sobre Moisés como aquel que, habiendo subido al cielo, había recibido de manos de Yahvé la Ley que entregó al pueblo. Según Juan, no es Moisés quien da el saber definitivo, porque él no ha subido al cielo (3, 13), sino que es Jesús quien comunica lo que ha aprendido del Padre. Jesús es el auténtico Maestro, el Mesías esperado. Juan alude, y es el único en hacerlo, al interrogatorio que Caifás hace a Jesús sobre su doctrina y sus discípulos (18,19ss)⁴⁰.

Pero solamente pueden reconocerle como tal Maestro, en sentido profundo, y aceptar su enseñanza los que son de los suyos, y como tal es presentada María Magdalena, quien, al sentirse llamada por su nombre, se dirige a él con el término Rabbuní. Jesús, al definirse como Buen Pastor, había dicho: "... y a sus ovejas las llama una por una y las saca fuera..." (10,3-4); "y conozco a mis ovejas, y las mías me conocen a mí" (10,14).

Juan, por otra parte, se sirve del Cantar para expresar este aspecto relacional de contacto personal e íntimo entre Jesús y su comunidad, y a la vez con cada cristiano. Una vez producido el encuentro y el reconocimiento, Jesús da a la amada ese saber definitivo. Jesús, Sabiduría personificada, se hace el enconradizo (Sab 6,12-17); ha dirigido la búsqueda con su pregunta y va a revelarse a María Magdalena, que ha salido anhelante a buscarle.

2. El saber nuevo y definitivo

v. 17. Le dice Jesús: "Deja de agarrarme (μή μου ἅπτου), pues aún no he subido al Padre. Pero vete a mis hermanos (πορεύου πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου) y díles: Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios". v. 18. Fue María Magdalena a los

⁴⁰ Cf. W. Meeks, *The Prophet King...* 204-215; id., "The Man of the Heaven in Johannine Sectarianism", 44-72.

discípulos y anunció (ἀγγέλλουσα): "He visto al Señor" (έώρακα τὸν Κύριον) y que le había dicho estas cosas.

En las interpretaciones tradicionales⁴¹ del v. 17, que traducen erróneamente por "no me toques", en lugar de "deja de agarrarme", se ha olvidado que estas palabras van unidas y en estrecha conexión con la segunda parte de la frase "pues aún no ha subido al Padre". Para comprender el alcance de las palabras del Resucitado hace falta tener en cuenta todo el evangelio, y en concreto "los discursos del adiós", que se encuentran en el centro de la estructura de estos últimos capítulos de la obra y desde los cuales se entiende lo que Jesús dice a María Magdalena.

En Jn 14,18-20 Jesús había dicho a sus discípulos: "No os dejaré huérfanos, volveré a vosotros. Dentro de poco el mundo no me verá, pero vosotros me veréis, pues yo vivo y vosotros también viviréis. Aquel día comprenderéis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros". Y en 16,22: "Volveré a veros, y se alegrará vuestro corazón".

María piensa que Jesús ya ha vuelto y que es así como se va a quedar entre ellos, y a semejanza de la amada del Cantar pretende agarrar y no soltar al amado hasta introducirlo en la casa de su madre (3,4). La interpretación que se hacía de este versículo identificaba la casa con el templo. En Juan, el cuerpo de Jesús es considerado como el nuevo templo donde se hace real la presencia del Padre ("quien me ha visto a mí ha visto al Padre", 19,40). No es en el templo donde se llega a entrar en relación con él, pues ha llegado la "hora en la que no se adorará al Padre, ni en Jerusalén ni en el Garizim, sino en Espíritu y verdad (4,23,24)". Su presencia entre los suyos y la relación con él se hará a través del Espíritu y en la Palabra.

Algunos autores ven aquí también una nota polémica contra las sectas místicas existentes en la época⁴². Estos movimientos preten-

⁴¹ Para una visión de las diferentes interpretaciones, cf. M. Mingens, "Nota exegética a Jn 20,17": *SBF Lib Ann* 7 (1956-57) 221-231; J. Maiworn, en *TGI* 30 (1938) 540-46, recoge hasta doce interpretaciones diferentes. Para una su-puesta relación con la invitación de tocar a Jesús que recibe Tomás (20,27), cf. A. Feuillet, "La recherche du Christ...", 99-100; R. E. Brown, *Evangelio según...*, II, 1324. Para una interpretación sacramental que defiende que a María Magdalena se le prohíbe tocar a Jesús porque es a través de los sacramentos como lo podrá hacer, cf. A. Feuillet, *ibidem*, 100. Este autor sigue a Hoskyns, *The Fourth Gospel*, 542-43. En contra de esta hipótesis, R. E. Brown, *Evangelio...*, II, 1324-25.

⁴² Para una información amplia sobre la problemática del conocimiento de Dios y la unión con él a través de visiones en el jardín que practicaban algunos grupos místicos, así como la polémica que parece reflejar Juan, tanto frente a ellas como frente a los rabinos, quienes proponían la Ley como único camino de conocimiento y unión con Dios, cf. N. A. Dahl, "The Johannine Church and its History", en *Current Issues in NT Interpretation* (London 1962) 131. También J. G. Duhn, "Let John be John", en *Das Evangelium und die Evangelien*

Nuevas
maestros?

Y frente a los
sectas místicas
es en la fe en
Jesús, en su
enseñanza, y en
palabras de
donde se accede
a Dios

amado
donde

dían llegar, a través de la meditación de la *ma'aseh beresit* y de la *ma'aseh merkabah* (textos sobre la creación de Gn 1 y el carro de Ez 1 respectivamente), a un contacto y un conocimiento directo de los misterios celestiales y de la divinidad. Tales prácticas especulativas se denominaban "entrar en el jardín", donde los iniciados mediante visiones ascendían a los cielos y allí recibían la revelación de los secretos divinos. Así se cuenta que lo hicieron cuatro sabios en Tos. Hg. 2,1⁴³.

Juan afirma que el conocimiento de las cosas celestiales no lo da Moisés, como pensaban los rabinos, sino Jesús, que es el único que conoce al Padre (3,13). Tampoco es a través de raptos o visiones, propuestas por los grupos místicos, como se llega a una relación con Yahvé y a una comunicación con él, sino a través de Jesús, del Espíritu que prometió enviarle cuando volviera de nuevo al Padre (16, 7,15; 17,21-24) y que ha sido derramado sobre este resto en el momento de su muerte en la cruz (19,30), la hora de su glorificación.

El "aún no he subido al Padre", que Jesús dice a María Magdalena, ha creado problemas, puesto que parece aludir a un tiempo entre la resurrección y la ascensión⁴⁴. Ahora bien, Juan entiende la resurrección como glorificación y exaltación a la derecha de Dios. Para él, Jesús es exaltado ya en la cruz, resucita de entre los muertos y pasa al Padre todo en la misma hora. Pero la lógica narrativa, sometida a las limitaciones espacio-temporales, le obliga a describirlo en una secuencia, aunque plasme su concepción por medio de gestos prolépticos como es la efusión del Espíritu en la cruz (19,30.34). El Cristo resucitado que se aparece a María Magdalena es ya el Cristo glorioso y exaltado.

Para R. E. Brown, la categoría "resurrección" se encontraba muy extendida, lo que obligó a Juan a utilizarla. Y lo hizo reinterpretándola como una etapa, junto con la ascensión, de esa glorificación. Lo importante es que como "vehículo de esta dramatización reinterpretativa de la resurrección utilizó la aparición a María Magdalena", que ve como "un relato que se transmitió desde los primeros tiempos, pero que no formó parte de la predicación oficial"⁴⁵.

Juan recogió así esta antigua tradición que hablaba de una cristofanía a María Magdalena y la desarrolló narrativamente, en el trasfondo de la escenificación derásica del Cantar, para indicar que Jesús

(Tübingen 1983) 309-333; W. Meeks, "The Man from Heaven in Johannine Secularism": JBL 91 (1972) espec. 69; F. Manns, "Le symbolisme du jardin...", id., "En marge des recits...", 10-30.

⁴³ Cf. J. Dunn, "Let John...", 323-25; I. Gruenwald, en su obra *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*, trata ampliamente este tema.

⁴⁴ Para una visión de estos problemas puede consultarse R. E. Brown, *Evangélio según...*, II, 1325-27. Una opinión dispar en A. Feuillet, "La Recherche...", 99.

⁴⁵ R. E. Brown, *ibid.*, 1328.

era el único que podía procurar un conocimiento de Dios, en polémica con las escuelas rabínicas y las sectas místicas; y que el único medio de relacionarse con él era a través del Espíritu y en su comunidad, y no por el estudio y el cumplimiento escrupuloso de la Ley de Moisés, ni por las técnicas de meditación. Con ello anunciaba también que Jesús era el Mesías que esperaban en la noche de Pascua como el acontecimiento salvífico definitivo de Yahvé con su pueblo.

"Dí a mis hermanos (ἀδελφοί)⁴⁶ que subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios" (v. 17). Las palabras que Jesús dirige a María Magdalena, para que ésta las transmita a los discípulos, están cargadas de un profundo significado teológico. Son la interpretación de lo que supone la muerte-exaltación de Jesús y las consecuencias que entraña para los discípulos. Lo que se anunciaba en los "discursos del adiós" se cumple ahora.

Jesús llama a los discípulos "mis hermanos". Su Padre es también el de ellos. Son hijos de Dios, pues han recibido la Palabra que vino al mundo, y ella les ha dado poder para llegar a serlo (1,12). Los discípulos han creído en Jesús y han nacido del agua y del Espíritu, necesarios para poder entrar en el reino (3,5) y que ellos han recibido en la cruz de Jesús (19,30.34). En su despedida ya lo había dicho Jesús: "Os conviene que me vaya, porque si no me voy no vendrá a vosotros el Paráclito, pero si yo me voy os lo enviaré" (16,7). En ese día habían de comprender que Jesús está en el Padre, ellos en Jesús y Jesús en ellos (14,20). Y precisamente el mensaje que debe llevar María Magdalena a los discípulos es que todo esto ha sucedido; la hora de la glorificación y de la vuelta al Padre ha llegado, y por lo tanto las consecuencias anunciadas para entonces son ya realidad.

La frase "mi Padre, vuestro Padre, mi Dios, vuestro Dios" parece contener además connotaciones de alianza. Algo parecido se puede encontrar en la bellísima fórmula de Rut 1,16: "tu pueblo será mi pueblo, tu Dios será mi Dios". En Zac 13,9 se dice que "el resto invocará el nombre de Yahvé, y éste le escuchará y dirá: 'El mi pueblo', y él dirá: 'Yahvé mi Dios'". De parecida forma se expresa Jr 30,31, donde Yahvé habla de la nueva alianza con el pueblo: "Pondré mi Ley en sus corazones, la escribiré, y yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo". Así pues, en la cruz de Jesús ha nacido la nueva comunidad mesiánica que forma la nueva alianza; sus miembros, al

⁴⁶ Hay que subrayar que Juan utiliza este término, que incluye a hombres y mujeres, en su uso plural. De la misma forma en el prólogo (1,12) usa el sustantivo "hijos" expresado mediante "tekna", que es más amplio que "huiot"; cf. E. S. Fiorenza, *In Memory of Her*, 323 (traducción castellana: *En Memoria de ella*, Bilbao 1988).

haber aceptado a Jesús Palabra de Dios, han sido hechos hijos de Dios, hermanos de Jesús, hermanos entre sí.

María Magdalena, y en ella la nueva comunidad, ha salido buscando a Jesús, porque "no sabían dónde estaba", y se ha encontrado con un nuevo saber sobre el lugar en el que está, en el Padre, y por ello también entre los suyos. Ha salido a buscar, como la novia del Cantar, al amado, con anhelo, y el amado revelador, que Juan Bautista anunciaba (3,29), le ha salido al encuentro, se ha dejado hallar y le ha enseñado ese nuevo saber⁴⁷ sobre lo que supone su muerte y glorificación, su vuelta al Padre y su permanencia entre los suyos por medio de su Espíritu, y las nuevas relaciones entre su comunidad que surgen de ello.

Con todo esto Juan ha hecho avanzar la narración. No es en los signos donde se apoya la fe, sino en la relación personal con Jesús, que está en medio de su comunidad y que es posible por su Espíritu. Ahora ha quedado contestada aquella primera pregunta: "Rabbi, ¿dónde vives?" (1,38); y lo mismo sucede con la cuestión del comienzo del capítulo: "No sabemos dónde está Jesús" (20,2). Este no saber se ha transformado en un saber pleno gracias a la búsqueda anhelante. A. Chenu lo expresa magníficamente: "La interpelación y el mandato instauran para María y para los discípulos, a los que ella debe llevar el mensaje, una nueva enseñanza sobre él mismo, reemplazando la Escritura y sancionando el creer que se apoya sobre la relación personal y no sobre la lectura de signos"⁴⁸.

El Cantar de los Cantares reunía todos los elementos para que Juan pudiera expresar mediante él su característica teología y el anuncio de la llegada de Aquel a quien esperaban la noche de Pascua, como culmen de los sucesos salvíficos, recitando el Cantar.

⁴⁷ Este cambio en la narración, que va desde la búsqueda e iniciativa de María Magdalena a la intención de comunicar un saber por parte de Jesús resucitado, es el que descubre a través de su análisis estructural A. Chenu, "Marie de Magdala au Tombeau", en *De Jésus et des femmes, Lectures Sémiotiques* (Paris 1987). El aspecto de revelación de un nuevo saber a María Magdalena será subrayado después por los gnósticos; cf. Evangelio de María; Pistis Sofía, Evangelio de Felipe... Ch. Kahler, "Zur Form und Traditionsgeschichte von Mt XVI, 17-19", 36-58; este autor alude a un género de revelación que descubre detrás de algunos escritos, entre ellos Pistis Sofía, donde se aplica a María Magdalena.

⁴⁸ A. Chenu, "Marie Magdalène...", 184.