

LUIS CHACÓN *

PRINCIPALES LÍNEAS DE INTERPRETACIÓN DE Jn 2, 3c-4 EN LA HISTORIA DE LA EXÉGESIS

(«No tienen vino» ... «¿Qué tengo yo contigo, mujer? Todavía no ha llegado mi hora»)¹.

INTRODUCCIÓN

Pocos diálogos hay en el Nuevo Testamento sometidos a tan grandes y variadas presiones interpretativas. Su dificultad no es gramatical ni sintáctica, sino de sentido dentro del contexto del pasaje de las Bodas de Caná. Desde los primeros siglos se han ideado mil soluciones, pero su propia abundancia adorna a estas pequeñas frases con un marbete de ansiedad insatisfecha. Parece como si estos elementos significativos tan breves —desde las palabras iniciales de María hasta que ella misma da instrucciones a los sirvientes— se hubieran puesto de acuerdo para desconcertar al estudioso. Se hacen incompatibles, no ya con la idea teológica o simplemente piadosa que el cristiano pueda te-

* Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas.

¹ Según traducción de F. CANTERA - M. IGLESIAS, *Sagrada Biblia*, Madrid, B.A.C., 1979.

ner sobre las personalidades de Jesús y María y sus relaciones mutuas, sino con la propia coherencia interna, la lógica del relato. Sin embargo, es preciso admitir en el encadenamiento de estas frases tan cortas una intencionalidad inequívoca y textualmente consistente en el evangelista, pero está encerrada en una caja fuerte que resiste todos los ardidés y asaltos.

La estructura de esta brevísima conversación está constituida por cuatro elementos muy simples: a) *No tienen vino*; b) *¿Qué tengo yo contigo...?*; c) *mujer?*; d) *Todavía no ha llegado mi hora*². Cada uno de estos elementos, tomados aisladamente parece perfectamente inteligible; pero asumidos en conjunto, dentro del contexto del episodio de las Bodas de Caná, en el ámbito global del contexto evangélico y de la expectativa de lo que se supone deberían ser las relaciones Madre-Hijo (tal madre con tal hijo) han dado lugar a casi innumerables posturas exegéticas controvertidas, a veces algo encarnizadamente. El nudo de la dificultad está realmente en la frase «*¿Qué tengo yo contigo...?*» con un sentido en su idioma original, al parecer comúnmente admitido por muchos expertos lingüistas, de falta de sintonía entre dos interlocutores, o, más aún, de no tener nada que ver el uno con el otro.

Las principales dificultades de interpretación podrían resumirse así: María en medio de la fiesta le dice a Jesús: «no tienen vino». Es una frase puramente objetiva que aparentemente no supone ninguna actitud especial o chocante en ella, aparte de la interpretación común de parecer una petición muy discreta de una madre a su hijo para que resuelva una situación embarazosa para los anfitriones. Dada la intencionalidad narrativa de Jn: hacer presente activamente a María en el primer milagro de Jesús, es necesario admitir que, según él, María conocía el poder de Jesús de realizar un hecho absolutamente extraordinario y que, al dirigirse hacia él, se lo estaba sugiriendo de un modo como —dada la psicología femenina— es común en la mujer hacerlo.

La respuesta de Jesús, «*τί ἐμοὶ καὶ σοί, mujer; todavía no ha llegado mi hora*» puede parecer, y se ha interpretado casi siempre como una manifestación de repulsa (con grados, según autores), de contraste y desacuerdo no ya con la petición de María, sino a veces con el hecho de su mera intervención en el asunto. El vocativo «mujer» vino a complicar más las cosas durante algún tiempo, dada su frecuente connotación occidental de persona del sexo femenino que ya ha tenido relaciones se-

² Se asume inicialmente esta puntuación y traducción, sin darlas por definitivas.

xuales. Puesta en relación con Jn 19, 26 se le ha dado con frecuencia desde los PP. un sentido mesiánico. Pero, para acentuar más el sentido discrepante de su respuesta, Jesús añade que «todavía no ha llegado su hora». El sentido de esta frase, si se toma como una exclamación interrogativa, resulta incoherente con la «repulsa» inmediata anterior, a no ser que admitamos unas formas de relación del hijo con su madre no muy pulidas; pero, asumida y aplicada asertivamente a aquel momento bastaría obviamente para abortar cualquier iniciativa posterior: María le sugiere un milagro; Jesús, tras una aparente brusquedad, le dice además que todavía no ha llegado su hora.

Pero María parece no haberse enterado de la reacción de Jesús y, dispone, con desconocimiento del jefe del servicio, que los sirvientes se preparen para hacer cualquier cosa que su hijo les indique. Y como remate de la situación, Jesús, tras su aparente postura contraria, se pliega sin ninguna observación adicional a los deseos de su madre y realiza una transformación impensable de agua en vino, sobreabundante por demás.

Como puede verse, el desarrollo de esta situación no puede ser más breve ni más complicado. Pero, dada la certeza textual, debemos admitir que el escritor quería decir exactamente lo que dijo y los lectores no hemos sabido o podido entender³. Con cierta frecuencia los exegetas han defendido que «a este episodio le faltan elementos»⁴. Es evidente que a todas las narraciones del NT y también a algunas otras profanas les pueden faltar los datos que nos gustaría tener para satisfacer nuestra avidez de conocer y gustar los relatos. El hecho de que pudieran ser redacciones de tipo esquemático con origen y finalidad catequética y fueran luego completadas verbalmente por el instructor de enseñanza no es suficiente argumento: habrían quedado rastros de ello en la tradición y se habrían resuelto las aporías. Pero ya Ireneo, en el siglo II, siente la dificultad, y no la resuelve a juzgar por el conjunto innumerable de tentativas posteriores. Por consiguiente, para

³ El análisis textual refleja gran consistencia. Las escasas variantes no afectan ni modifican ningún elemento fundamental del diálogo. (Cf. NESTLE - ALAND (eds.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 26.^a ed., 1987, y también de KURT ALAND (ed.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 13.^a ed. rev., 1990.)

⁴ Cf., por ejemplo, las opiniones de J. LEAL, S.J., «La hora de Jesús, la hora de su Madre (Io 2, 4)», *Estudios Eclesiásticos* 26 (1952): 160, 165; P. GÄCHTER, S.J., *María en el Evangelio*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1959, 250; P. CEROKE, «The Problem of Ambiguity in John 2, 4», *The Catholic Biblical Quarterly*, XXI (1959): 317.

ser fiel al evangelista, se ha de tomar el texto en su esquematismo y, al interpretarlo, reducir todo tipo de conjeturas al mínimo más descarnado posible.

La línea directriz de esta exposición se basará en la detección de las diferentes tensiones reflejadas en la historia de la interpretación de este pasaje de cada uno de los elementos de este diálogo considerado en sí mismo y en relación con el sentido conferido por los autores a los demás. Como idea general, puede afirmarse que el segundo elemento (*«qué tengo yo contigo»* o *«qué a mí contigo»*, según muchos traducen) ha mediatizado la búsqueda de sentido de los demás, pero no faltan opciones que pretendan hallar el sentido de esta auténtica «cruz» partiendo de la interpretación más o menos obvia de los otros o, también desde muy antiguo, como San Agustín, que consideren necesaria una interpretación interdependiente. Más que una narración de la evolución histórica de la exégesis, se pretende aquí, en la medida de lo posible, una cierta sistematización de las diferentes corrientes interpretativas para cada elemento del diálogo a lo largo de la historia, resaltando los hitos más visibles que jalónaron esta evolución.

Por último debe hacerse notar dos observaciones. El recurso a los autores será necesariamente incompleto. No es posible abarcar con detenimiento la cantidad innumerable de opiniones sobre este tema acuñadas en el papel. El propósito aquí es reflejar las principales corrientes, con algún mayor detenimiento en el siglo xx todavía pegado a nuestras espaldas, con la esperanza de que los autores más señeros hayan recogido las opiniones más interesantes. Esta suposición tiene su fundamento en la constatación de algunas referencias, quizás algo generosas, sobre opiniones en sí descabelladas. Yendo, pues de lo menor a lo mayor, si lo poco interesante se ha mencionado, es de esperar que también se haya recogido lo más significativo. La segunda observación intenta centrar el campo de nuestra consideración. Este estudio se sitúa en el primer nivel de comprensión de lectura y, por tanto, del análisis exegético: el sentido literal. Sin que ello implique menosprecio por las consideraciones de tipo simbólico, necesarias a fin de cuentas para la comprensión profunda de Jn, debe entenderse que los aspectos que trasladan los sentidos primarios a niveles más profundos han de apoyarse ineludiblemente en la comprensión adecuada del nivel literal, pues lo simbólico se explicita desde él y no al revés. Por ello, desde el punto de vista de este desarrollo no parece conveniente apoyarse en sus contribuciones.

NO TIENEN VINO

Las tensiones globales que impregnan todo el pasaje de las bodas, como pueden ser: explicación por conjeturas o fidelidad exclusiva al texto, sentidos literales o simbólicos, etc., se irán destilando lentamente a lo largo de nuestro itinerario. En esta breve frase inicial hay al menos tres tensiones específicas significativas: la de una exégesis basada en el predominio de la coherencia lingüística o bien en el de la coherencia teológica buscando explicaciones que salven los problemas lingüísticos; la consideración de una petición (explícita o implícita) de María o sólo de la expresión de un sencillo comentario; finalmente, su tratamiento como narración de un hecho «según sucedió» o más bien como elemento de un plan del narrador para hacer intervenir a María en este momento del mensaje evangélico, sin negar ni afirmar con ello su realidad histórica.

A) LA ELECCIÓN ENTRE COHERENCIA LINGÜÍSTICA O TEOLÓGICA

El supuesto que plantea este dilema es la consideración del sentido griego de la frase τί ἐμοὶ... como una negativa de sintonía o, más aún, como reprensión, repulsa o rechazo. Los PP. griegos, conocedores profundos de su idioma, no ven, por lo general modo de escapar a este sentido. Esta posición tiene resonancia también en algunos autores latinos de la época y, tras muchos siglos oculta, vuelve a brotar en algunos autores del siglo xx. La mayoría de los PP. de influencia latina, sobre todo con el respaldo del Concilio de Nicea ven inconcebible toda idea que pueda afectar a la divinidad de Jesús o a la perfección de su madre. Tal valoración teológica les arrastra a buscar otras soluciones originales, tampoco libres de dificultades. Esta corriente nace muy probablemente con la exégesis de Hilario de Poitiers, crece con Ambrosio y llega a un curso ya maduro con Agustín. Desde entonces hasta nuestros días ha ido acrecentando su caudal con las afluencias de los sucesivos autores occidentales.

a) *Los Padres de la Iglesia: opción por la coherencia lingüística*

El razonamiento subyacente de los PP. de habla griega y de su entorno es: si Jesús tuvo una reacción tan dura con su madre, debe ser sin duda porque ella hizo algo inconveniente. María era, pues, de alguna manera responsable de aquella respuesta. El primer testimonio que po-

seemos, de gran influjo posterior, entre los PP. orientales, procede de Ireneo en el siglo II. Considera que nada hay desaliñado ni inoportuno en el Hijo, como tampoco incongruente en el Padre. Por consiguiente la responsabilidad de la dura respuesta de Jesús ha de recaer sólo en María por su precipitación en solicitar de su hijo una actuación milagrosa antes del momento predeterminado por el Padre. El núcleo textual es como sigue:

«... properante Maria ad admirabile vini signum, et ante tempus volente participare compendii poculo, Dominus repellens ejus intempestivam festinationem, dixit: "Quid mihi et tibi est, mulier? Nondum venit hora mea"; expectans eam horam quae est a Patre praecognita»⁵.

Prescindiendo de la pequeña dificultad de la expresión «compendii poculo» que se puede traducir como «copa del beneficio», es decir: del milagro, resulta evidente, por mucho que hoy nos extrañe —y después fue aceptado por otros padres—, el deseo de Ireneo de cargar sobre la madre el motivo de la frase de Jesús, vista como reprensión. En el ámbito oriental, hallamos a Efrén (a. 306-373), escritor sirio, de mentalidad relativamente próxima a la escuela antioquena, más apegada al sentido literal, aunque sin desprestigiar el simbolismo. Realizó un Comentario al *Diatessaron* de Taciano (siglo II)⁶. Interpreta la petición de María como el deseo de aparecer entre los convidados siendo la madre de un gran personaje. Dice que es insistente y que le critica si no ayuda (?!). También dice que se precipitó, y que había dudado de Jesús, al hacerle la petición. Atanasio, en un larguísimo discurso contra los arrianos al sostener que por medio de su ser humano realizaba Jesús las obras del Padre y que también se veían en él las experiencias afectivas humanas pone como ejemplo el momento de la resurrección de Lázaro y cuando «reprendía» a su madre diciendo que todavía no había llegado su hora, aunque enseguida transformó el agua en vino⁷.

Con Gregorio de Nisa (335-385), uno de «los tres capadocios», admirador de Orígenes, nos acercamos al comienzo del esplendor de la escuela alejandrina. Según su comentario a la I Epístola a los Corintios, María desea mediatizar la actividad de su hijo, como cuando era niño⁸.

⁵ *Adv. Haereses*, III, 16, 7 (PG 7, 926).

⁶ Cf. LOUIS LÉLOIR, *Éphrem de Nisibe, Commentaire de L'Évangile Concordant ou Diatessaron*, París: Sources Chrétiennes, 1966, 107ss.

⁷ ATANASIO, *Oratio III contra Arianos*, 41 (PG 26, 412).

⁸ GREG. DE NISA, *In I Cor 15*, 28 (PG 44, 1308).

Contemporáneo del anterior, discípulo de Atanasio, de corte alejandrino y acérrimo antiarriano, Apolinar de Laodicea (a. 310-390), realizó un Comentario al Ev. de Jn hoy perdido. Pero un interesante y breve artículo de J. Reuss nos aporta un texto hallado en las *Catena*e por triplicado muy ilustrativo⁹. El presupuesto de Apolinar es que María sabe que el Señor, le hace caso, como hijo que es suyo y, por tanto, influenciable¹⁰.

Entre los siglos iv y v, durante las dos grandes controversias cristológicas (la de Nestorio y la monofisita), la escuela antioquena, que realza los aspectos humanos de Jesús cuenta con dos nombres significativos: Juan Crisóstomo († 407) y Teodoro de Mopsuestia († 428), amigos hasta el punto de compartir aprendizaje —¿asimilado del mismo maestro Diodoro de Tarso?— y, luego, ideas en sus exégesis. Los dos se preguntan con las mismas palabras de dónde le viene a María que su hijo pudiera hacer algo tan fuera de lo común. Y los dos elaboran la misma respuesta: por las palabras de Juan Bautista y por los hechos extraordinarios que acompañaron a la concepción y nacimiento de Jesús. Los dos dicen que María quiso brillar entre los convidados como madre de tal hijo, cediendo a una flaqueza humana¹¹. Ya entrado el siglo v interviene en la controversia Cirilo de Alejandría († 444), de la escuela teológica de aquella ciudad, adversario tal vez algo encarnizado de los dos anteriores. Con un enfoque más idealizante, considera que Jesús no va tanto a Caná como invitado, cuanto a hacer un milagro (aunque luego resulta que no quería hacerlo y tuvo que ser persuadido). María ruega y hará luego presión sobre su hijo hasta convencerle¹².

Dentro de la expresión religiosa latina, hacia el año 330 el presbítero español Cayo Vetio Juvenco, con un estilo suave, en hexámetros virgilianos, compone una paráfrasis armonizante de los evangelios. Tras notar la falta de vino, María ruega con un imperativo suave, pero parece hacer valer de alguna manera su ascendiente maternal¹³. Juvenco recoge así la idea del ambiente que, haciendo a María precipitada, buscaba soslayar la

⁹ J. REUSS, «Joh 2, 3-4 in Johannes-Kommentaren der griechischen Kirche», *Neutestamentliche Aufsätze*, Festschrift für Prof. Josef Schmid zum 70. Geburtstag, Regensburg, 1963, 209.

¹⁰ Apolinar considera a Jesús como *πειθήμιον*, es decir, dócil, fácil de persuadir.

¹¹ J. CRISÓSTOMO, *In Joannem. Homil. XXI*, 2 (PG 59, 130ss); TEOD. MOPSUESTIA, *Comm. in Ev. Ioannis Apostoli* (PG 66, 737ss), y en la traducción del sirio al latín de J.-M. VOSTÉ, O.P., *Theodori Mopsuesteni Commentarius in Ev Iohannis Apostoli*, Lovanii, 1940, 39ss.

¹² CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Ioannis Evangelium*, libr. II (PG 73, 224s).

¹³ C. V. AQUIL. JUVENCUS, *Evangelicae Historiae*, libr. II, vv. 133-139 (PL 19, 158s).

dificultad exegética. Pero la expresión de Juvenco es mansa, a diferencia de lo visto entre los griegos. En este enfoque de la época debemos incluir tal vez la etapa más juvenil de Agustín¹⁴, la posición de Gaudencio, contemporáneo suyo (María se precipita)¹⁵ y la de Quovultdeus¹⁶ quien, por la respuesta de Jesús, considera la petición de María como un verdadero mandato.

Como puede verse, el haz de interpretaciones y conjeturas de los PP. se extiende desde el intento de aprovechar un supuesto ascendente sobre Jesús hasta la abierta imperfección moral, aducidos para salvar una supuesta acritud de Jesús. Tendríamos así una María muy humana, tal vez «demasiado humana» con las consiguientes complicaciones según el dogma posterior, además de otras insatisfacciones teológicas de origen ya muy temprano. El sentido griego de la respuesta de Jesús era tan inequívoco para los autores de habla griega que no vacilaban en aceptar la incoherencia «teológica» con tal de no quebrantar la lógica semántica.

• *La interpretación posterior*

En los siglos posteriores las opiniones griegas, aunque conocidas, van a quedar soterradas. Llegaremos hasta Ruperto de Deutz († 1135) para aventurar un parecido lejano, en un contexto de misericordia, mucho más amable¹⁷. La respuesta de Jesús no se referirá a la cuestión del vino, sino *ad interni desiderii eius clamorem vehementem*, al clamor vehemente del sentimiento materno que ardía echando de menos la presencia permanente del hijo (¿se trataría de una madre absorbente?). Aunque esta opinión no puede considerarse «peyorativa» en su estricto sentido, sí deja traslucir de alguna manera el deseo de explicar por una supuesta actitud posesiva materna la respuesta desconcertante del hijo. En un entorno positivo, la conjetura de Ruperto guarda cierta familiaridad con las observaciones de Gregorio de Nisa, y Quodvultdeus. Serán necesarios

¹⁴ En el tratado *De vera Religione*, I, 16, 31 (PL 34, 135) parafrasea la respuesta de Jesús: «recede a me, mulier...» como si María le estuviera incitando indebidamente a adelantar su hora.

¹⁵ *Sermo IX, de Evang. Lect. II* (PL 20, 901).

¹⁶ Tratado sobre el Símbolo, atribuido durante muchos siglos a S. Agustín (*De Symbolo*, c. IV, 14, PL 40, 644: «Non competit tibi ut iubeas Deo, competit autem ut subdita sis Deo»). Sobre los PP. latinos puede consultarse además a este respecto el excelente artículo de A. Bresolin («L'esegesi di Giov. 2, 4 nei Padri Latini», *Revue des Études Augustiniennes*, 8 (1962): 243-273) que sigo aquí en líneas generales.

¹⁷ *Comment. In Jo. 2, 4, lib. II* (PL 169, 280-282).

ocho siglos para que el P. Juan Leal, la suscriba y resalte, siguiendo a Gächter, algunas observaciones «psicológicas» sobre María, que hoy llamaríamos más bien de «actitud vital» o talante maternal¹⁸. Su conclusión final es que María comienza a actuar antes de tiempo como madre de los fieles (¿precipitación?) y Jesús le dice que no ha llegado todavía ese momento¹⁹. De modo análogo, F. M. Braun en dos artículos, reelaborados y compilados posteriormente en un libro, se muestra en desacuerdo con las interpretaciones «suavizantes». Afirma que la respuesta de Jesús está motivada tras haber María solicitado con autoridad la ayuda de su hijo²⁰.

En 1956 entra en la arena M.-E. Boismard con un libro centrado en el período entre el Bautismo de Jesús y las Bodas de Caná²¹. En su capítulo VIII aborda nuestra narración. La frase de María, dice nuestro autor, no habla explícitamente de una petición de milagro, pero puede haber una petición implícita, como sucede con el mensaje de Marta y María al enfermar Lázaro: ni se exige, ni está excluida²². Pero, si María lo pide, Jesús vería en ello un posible perjuicio: el adelantamiento de la hora de su muerte o la desviación de su vocación; la réplica sería una negativa²³. María recibe entonces un reproche por su inquietud, por preocuparse de lo material (v. d. Bussche). Si no lo pide, lo recibe por olvidar que puede arreglarse con un milagro (Brunet)²⁴. En cualquier caso, Boismard justifica la respuesta de Jesús por una actitud inconveniente de María.

En 1960, el prestigioso comentarista A. Feuillet considera que la petición de María es prematura (¿Ireneo y Efrén?): pide algo que Je-

¹⁸ Cf. «La hora de Jesús...», *op. cit.*

¹⁹ *Ibid.*, 167. Años después, en su comentario al evangelio de Juan equilibrará sustancialmente sus opiniones. (Cf. *La Sagrada Escritura I, Evangelios* (2.^o), 3.^a ed., Madrid: B.A.C., 1973, n.º 207b, 343ss.)

²⁰ F. M. BRAUN, «La Mère de Jésus dans l'oeuvre de Saint Jean», *RevThom* 50 (1950): 446-463; 51 (1951): 5-68. Yo he dispuesto de la publicación *La Mère des Fidèles*, Paris: Cahiers de l'Actualité Religieuse, 2.^a ed. 1954. (Cf. *La Mère des fidèles*, 179.)

²¹ M.-E. BOISMARD, O.P., *Du Baptême a Cana*, Paris-VII^e: Les Éd. du Cerf, 1956.

²² Jn 11, 3.

²³ La referencia al posible perjuicio de Jesús por el adelantamiento de la hora de su muerte es ya de Orígenes, según parece. (Cf. J. REUSS, *op. cit.*, 208.)

²⁴ Se apoya Boismard en una interpretación temprana de HENRI V. d. BUSSCHE, en «Het Wijnwonder te Cana», *Collationes Gandavenses* III (1952): 1-33. Años después no aludirá a tal reflexión (cf. *Jean, Commentaire de l'Évangile Spirituel*, Bruges, desclée de Brouwer, 1967, 137ss.). No he dispuesto del estudio de A. M. BRUNET, «Les noces de Cana», *Études et Recherches*, Ottawa: 1952, 9-23. Las ideas que interesan a Boismard de este autor son las siguientes: María no pide un milagro, sólo expresa la angustia de los novios; Jesús le reprocha su falta de confianza, pues todavía no le ha llegado la hora de perder su poder, neutralizado por la muerte.

sús no va a conceder todavía²⁵. En 1963 J. Duncan M. Derrett publica una colaboración, enfocada sociológicamente, con la revista germana *Biblische Zeitschrift*, dirigida entonces por Rudolf Schnackenburg²⁶. Una vez invitado Jesús con su nueva familia (la formada hacía poco por sus discípulos), tenía la obligación de corresponder, a no ser que fuera públicamente reconocido como pobre. Con un pretendido apoyo en el AT, la paráfrasis de Derrett sobre la respuesta de Jesús implica la idea de que María está reprochando (?) a Jesús la falta de correspondencia en el regalo debido: «Ni tú (ni tus amigos) tenéis razón aquí para hacerme reproches a mí ni a mi familia. El problema ya está atendido»²⁷.

Unos años más tarde, tiene Harry M. Buck, miembro del Wilson College, un breve y radical artículo en honor de Allen P. Wikgren sobre las redacciones del cuarto evangelio y la función de María en ellas (1972)²⁸. Observa que el centro del Evangelio de Jn es la persona de Jesús, conteniendo un ataque bien planeado contra los gnósticos, los judíos, los discípulos del Bautista y, finalmente, contra la creciente veneración a la santa Madre. Al comenzar su actividad pública, Jesús reprende a su madre con las mismas palabras utilizadas por los demonios para dirigirse a él. Así como Jesús es una amenaza para los demonios en Mc, María es una amenaza para la autoridad de Jesús²⁹.

Estando ya cerca el vencimiento del siglo, Ritva Williams contribuye a nuestro estudio con una interpretación apoyada por las ciencias arqueológico-sociales³⁰. Para una madre palestina el desarrollo adecuado

²⁵ A. FEUILLET, «L'heure de Jésus et le Signe de Cana. Contribution a l'Étude de la Structure du Quatrième Évangile», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 36 (1960): 5-22.

²⁶ J. D. M. DERRETT, «Water into Wine», *BiblischeZeitschrift* 7 (1963): 80-97.

²⁷ *You (and your friends) have no reason to blame me and my family here. The problem is taken care of (Ibid., 93)*. Este breve escrito, situado objetivamente en la línea de Efrén, contiene elementos de originalidad y pintoresquismo nada despreciables.

²⁸ HARRY M. BUCK, «Redactions of the Fourth Gospel and the Mother of Jesus», en D. ED. AUNE, *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, Leiden: E. J. Brill, 1972, 170-180.

²⁹ Mc 1, 24. Buck achaca a Bultmann no recalcar suficientemente el absoluto dominio de Jesús de la situación (*Ibid.*, 176). El autor expresa, quizá un poco extremosamente, una corriente tradicional del protestantismo sobre las relaciones de Jesús con su madre. Sus opiniones parecen reflejar, además de preocupaciones propias, posibles desencuentros con algunos excesos de la mariología católica sobre la corendención.

³⁰ RITVA H. WILLIAMS, «The Mother of Jesus at Cana: A Social-Science Interpretation of John 2: 1-12», *The Catholic Biblical Quarterly* 59 (1997): 679-692.

del niño era extraordinariamente importante: le aseguraba seguridad y posición en la casa de su marido. El hijo adulto se convertía en el apoyo de su madre y su defensor, incluso contra el padre o la propia esposa del hijo. Cuando María conoce el problema del vino, se pone en contacto con su hijo, que es el cabeza de su familia, de modo discreto. Su conversación hubo de desenvolverse en ambiente privado. Se trata de conseguir la ayuda de su hijo, como cabeza que es de su familia para proteger el honor familiar. Pero la petición de María es delicada para ella: si su hijo acepta y ayuda, el honor de su hijo crece y también el de toda la familia; si Jesús se niega, ella demostrará haber perdido su influencia con él. Resulta innegable el paralelismo con la línea exegética griega de los primeros siglos.

b) *Los PP. de la Iglesia latina: opción por la coherencia teológica*

Así como los PP. orientales quedaban fuertemente condicionados por el sentido atribuido a la respuesta de Jesús en su propio idioma, los PP. occidentales, tal vez menos hechos por lo general al idioma griego, hacían prevalecer su sentido de coherencia teológica sobre el de la lingüística. Tanto más, cuanto que se les hacía inconcebible, tras la definición del Concilio de Nicea, admitir alguna mácula en la madre de Jesús.

Con un punto de vista netamente antiarriano y antisabeliano, defendiendo la divinidad del Hijo, Hilario de Poitiers († 367), nacido pagano y luego convertido, no admite sombra de autoritarismo en María. «*Iesus rogatur*»; se trata de una petición confiada, sin precipitaciones ni impulsos vanidosos en la madre. Jesús no se opone; parece estar totalmente de acuerdo. Ni siquiera es necesario que se levante. De hecho Hilario, de modo parecido al de algunos exegetas de nuestro tiempo, elude el problema concreto del pasaje buscando una interpretación en consonancia con el contexto global del Evangelio³¹.

Ambrosio (a. 337-397) habla de las dos generaciones de Cristo y relaciona la situación de Caná con el episodio del Niño hallado en el Templo: María, mientras en el encuentro con el Niño en el Templo hace valer su tutela materna, en Caná, habiendo ya aprendido de su hijo, en vez de asombrarse como en el Templo cuando era niño, ahora que ya es adulto le empuja y reclama el misterio. Demuestra así haber progresado

³¹ HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate*, libr. III, 5 (PL 10, 78). (Cf. A. Bresolin, *op. cit.*, 245.)

do en el conocimiento de Jesús³². La postura de Agustín, de amplísimo y duradero influjo posterior en la interpretación de todo el pasaje como tendremos ocasión de comprobar, es siempre muy respetuosa con María al aventurar su solución a la dificultad y recusa vigorosamente las conjeturas de los PP. griegos³³.

• *La interpretación posterior*

Durante los siglos siguientes hasta el renacimiento la interpretación de este pasaje no es de gran ímpetu creador dentro de la intelectualidad eclesial. Los autores suelen tomar partido por alguna de las opiniones ya comentadas. Podemos tomar como muestra y síntesis de toda la Edad Media en la Iglesia occidental a Bernardo de Claraval y al talento enciclopédico, profundo y sutil de Tomás de Aquino. Bernardo, que fue muy citado en el Renacimiento, alude expresamente en este pasaje a la misericordia de María, a su bondad y piedad³⁴. En su colección de textos patrísticos *Catena Aurea* hace Santo Tomás una selección de consideraciones de los Padres en apoyo a su comentario al Evangelio de Jn³⁵. En el mismo comentario aporta respetuosamente las opiniones contrapuestas del Crisóstomo y de Agustín. En la *Summa* toma partido sobre las desfavorables opiniones del primero acerca de María diciendo que *in verbis illis Chrysostomus excessit*³⁶. Y resulta significativa, sobre todo para la evolución de la teología y devoción mariana, su postura personal que hace notar la piedad y misericordia de María, su reverencia a Cristo y su solicitud y diligencia que no desfallece hasta resolver la situación apurada³⁷.

Las posturas de Agustín y Tomás de Aquino sobre la conducta irreprochable de María van a predominar en la exégesis occidental hasta prácticamente el siglo pasado. En el siglo XVI el jesuita Francisco de Toledo en sus Comentarios al Evangelio de Jn, después de dedicar una se-

³² AMBROSIO, *Evangel. sec. Luc.*, libr. II (PL 15, 1576).

³³ «Quid est hoc? Ideone venit ad nuptias, ut doceret matres contemni? ... ille ergo venerat ad nuptias ut exhonoraret matrem, cum propter filios habendos, quibus reddere honorem parentibus imperat Deus, ipsae nuptiae celebrentur, et ducantur uxores? (In Joann. Evang., Tract VIII, 5; PL 35,1452, 5).

³⁴ BERNARDO, *Sermo I* (Dom. Prima post octavam Epiph.) (PL 183, 155-157).

³⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Catena Aurea in Lc Ev. -In Joan. Ev.*, vol. 17.º, Parisiis, apud Lud. Vives Bibliopolam ed., 1876.

³⁶ *Summa Theologica*, p. 3, q. 27, art. 4, ad tert.

³⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Commentarium super Joannem*, vol 19.º, Parisiis, apud Lud. Vives Bibliopolam ed., 1876, 758.

rie de párrafos a exposiciones y refutaciones de doctrinas heréticas, considera la intervención de María en Caná como misericordiosa y perfecta al actuar por propia iniciativa; exalta su prudencia y la fe que tenía en su Hijo, aunque no había realizado todavía ningún milagro³⁸. El extremeño Juan de Maldonado, perteneciente también a la Compañía de Jesús, considera imposible una reconvención. María no pudo aquí cometer culpa, pues, si la hubiera habido, Cristo no hubiera realizado el milagro, como en repetidas ocasiones se demuestra³⁹.

Fecundado con lecturas de los PP., dedica Juan Calvino unos párrafos de contenido denso y personal al episodio de Caná⁴⁰. Descarta Calvino expresamente la opinión de Juan Crisóstomo, como conjetura sin base, sobre los deseos de María de figurar vanidosamente entre los invitados. Ella era tan modesta y temerosa de Dios que no necesitaba una corrección tan severa. Pero interpreta el autor que, sin voluntad torcida, María, deseosa de ayudar, se ha equivocado sobrepasando sus límites.

Entre nuestros escritores místicos y ascéticos del Siglo de Oro, Juan de la Cruz, en su comentario a la Canción 2.^a del *Cántico Espiritual* alude a nuestro pasaje así: «...el que discretamente ama no cura en pedir lo que le falta y desea, sino de representar su necesidad... como cuando la bendita Virgen dijo al amado Hijo en las Bodas de Caná de Galilea, no pidiéndole derechamente el vino, sino diciéndole: *No tienen vino...*»⁴¹. Eludiendo el conflicto exegético, se centra aquí el autor en la actitud de María, discreta y confiada en su amor y en el del Hijo. Luis de la Puente (1554-1624) en las meditaciones que durante siglos han nutrido a los novicios y escolares de la Compañía de Jesús, aborda el pasaje con resolución⁴². Habla así de la resignada y amorosa confianza de María al hacer la brevísima petición y de que bastaba ponerle delante la necesidad presente. Tanto en uno como en el otro resuena el eco de las mismas ideas que manejaron Hilario de Poitiers y Agustín al considerar muchos siglos antes en sus escritos la actitud de la madre de Jesús en este episodio.

³⁸ F. DE TOLEDO, *In Sacrosanctum Joannis Evangelium Commentarii*, Lugduni, 1589.

³⁹ Aporta aquí nuestro autor los pasajes de Lc 23, 8; Mt 12, 39.

⁴⁰ JEAN CALVIN, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, t. II, Év. selon S. Jean, Genève: Labor et Fides, 1968, 54ss. Debo a la amabilidad de Pedro Zamora y Sergio Rosell haber tenido acceso, muy útil por cierto, a la biblioteca del Seminario Evangélico de Madrid.

⁴¹ JUAN DE LA CRUZ, *Cántico Espiritual*, Canc. 2, 8 en *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, Madrid: B.A.C., 1974, 714s.

⁴² LUIS DE LA PUENTE, S.J., *Meditaciones de los Misterios de nuestra Santa Fe*, t. 1.º, Madrid: Apostolado de la Prensa, 9.^a ed., 1930, 672ss.

Entrando ya en el siglo XVIII, el jesuita Antonio de Espinosa tradujo del francés en doce tomos por encargo real una obra del también jesuita Isaac Joseph Berruyer sobre la Biblia⁴³. Considera que la petición de María se realizó «en unos terminos demasíadamente respetuosos, y medidos... y sin atreverse à manifestar su inclinacion se contentó solamente con darle a conocer la necessidad de los Esposos, diciendo en voz baxa...». Quedan, pues, muy lejos la descripción de los PP. griegos sobre la actitud de María y, más cerca, la resonancia de Agustín e Hilario de Poitiers imaginativamente enriquecida al estilo de la época. Los PP. griegos (Gregorio de Nisa) conjeturan, sin fundamento textual, que la actitud de María era merecedora de una cierta reconvencción. Berruyer conjetura, también sin fundamento textual, una actitud en María de respeto tan profundo que instintivamente se distancia, sin siquiera atreverse a llamarle hijo:

⁴³ El P. Berruyer nació en Rouen en 1681. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1697, a punto de cumplir los dieciséis años. Sobresalió en estudios. Fue profesor de humanidades. Con el deseo de acercar el conocimiento de la Biblia al ciudadano medio, haciéndola más atractiva, proyectó una obra de considerables dimensiones en tres partes llamándola genéricamente *Histoire du Peuple de Dieu*. Le dio forma de concordancia pretendiendo orden y fidelidad cronológicos. Al margen aparecían las diferentes perícopas en latín, con su notación numérica y en el cuerpo del texto se exponía de modo enriquecido y con paráfrasis lo que hoy podemos llamar sin miedo una Historia Sagrada, posiblemente la primera de este género. Se advierte claramente el deseo de dialogar con la intelectualidad contemporánea de la Ilustración para atraerla a la fe y doctrina cristiana. Tras sufrir la acusación inicial de hacer una traducción, sufriendo, además, la ambición de editores no muy escrupulosos que, por la expectativa de beneficio, no esperaban a licencia alguna, pasó su vida en medio de una continua tempestad de panfletos y publicaciones en su contra, perseguido por los diversos intereses políticos, por el clero jansenista y galicano, por teólogos que le acusaron de nestorianismo, pelagianismo, arrianismo, etc., por todos los que vieron la posibilidad de socavar a la Compañía de Jesús en él, y finalmente por la postura de la propia jerarquía romana que gradualmente fue condenando toda su obra. Murió en la Casa Profesa de París en febrero de 1758. (Sobre este autor y sus vicisitudes puede consultarse, además de H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, t. VI, Barcelona: Herder, 1978, 580ss; F. VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible*, t. I, Paris: Letouzey et Ané, 1912, 1627-1629; C. SOMMERVOGEL, S.J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. I, Bruxelles-Paris, 1890, 1357-1369, y C. SOMMERVOGEL, S.J. - P. BLIARD, S.J., *Ibid.*, t. XI: *Histoire*, Paris: Auguste Picard, 1932, 1602-1605, n.º 1-28. El P. Antonio de Espinosa, nacido en 1697, perteneció a la Compañía de Jesús desde 1712. Fue profesor de filosofía, rector de varios colegios y también del Seminario de Nobles de Madrid. Cuando la expulsión de los jesuitas fue deportado a Italia. Falleció en Forlì después de 1773. (Cf. *Historia del Pueblo de Dios, segunda Parte... desde el Nacimiento del Messias hasta el fin de la Synagoga... escrita... por el P. Isaac Joseph Berruyer...*, t. I, Madrid, 1.ª ed. en castellano, en la Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández, 1755, 2.ª p.)

«Miraba à su precioso Hijo... portarse publicamente con toda la Dignidad de Hijo de Dios, y no se juzgò su humildad autorizada en la ocasion, para hablarle con toda su libertad acostumbrada; y... se abstuvo de usar, como solia, de la expresion *de Hijo*; y *que* acaso era esta la primera vez, que usaba de esta respetuosa reserva»⁴⁴.

Partiendo de este supuesto, que este excepcional autor no demuestra, la dinámica del contraste formal de la respuesta de Jesús cambia así drásticamente de polaridad, en los restantes elementos como tendremos ocasión de comprobar.

Mientras la exégesis española del siglo XIX transcurre por una senda desértica impuesta por la Inquisición, en el extranjero la Ilustración tenía como frutos en las áreas más librepensadoras de occidente un desarrollo de la ciencia crítica del NT, sobre todo volcada en los estudios históricos y en una actividad comentadora creciente. Desde las postrimerías del siglo XIX los exegetas católicos franceses reaccionaron progresivamente. Son significativas las publicaciones de Fillion, Lagrange y Pirot-Clamer, que tuvieron vigencia durante los dos primeros tercios del siglo XX. Después de la piedra de escándalo que significaron las opiniones de Alfred Loisy⁴⁵, comenzó un desarrollo novedoso. Publicaron Louis Pirot y el dominico M.-J. Lagrange en el lado católico (que había fundado la *École Biblique* de Jerusalem en 1890, y después, desde los años veinte, realizado estudios sobre el Ev. de Juan). Luego entraron en juego el luterano R. Bultmann, con un aire completamente renovado respecto de sus coreligionarios, acompañado también de escándalo y controversias, y el anglicano C. H. Dodd, ambos de impacto duradero⁴⁶. A partir de los años cincuenta se produjo la eclosión del movimiento mariológico, en crecimiento desde los años treinta. La década del Concilio trajo un cierto reposo y depuración de puntos de vista en la exégesis católica, al mismo tiempo que comenzaba a desarrollarse con cierta timidez una interpretación apoyada más en la intencionalidad del evangelista que en la consideración de los hechos como puramente históricos.

Con una postura claramente diferenciada de la exégesis protestante de su tiempo, el abate Louis Claude Fillion, profesor de S.E. en el Insti-

⁴⁴ *Ibid.*, 327 (la cursiva es del texto). Esta posición, con alusión explícita a Berruyer, inspirará en el siglo XX al también jesuita J. CORTÉS QUIRANT en su artículo «Las Bodas de Caná. La respuesta de Cristo a su madre (Jn. 2, 4)», *Marianum* XX (1958), 180.

⁴⁵ A. LOISY, *Le Quatrième Évangile. Les Épîtres dites de Jean*, 1903; 2.^a ed. 1921. Lamentablemente no he podido disponer de este texto.

⁴⁶ R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Gotinga, 1941. C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, 1953.

tuto Católico de París, se separa también de las interpretaciones desfavorables de Ireneo, Atanasio y Juan Crisóstomo sobre María⁴⁷. El dominico M.-J. Lagrange aborda con detenimiento y gran capacidad de síntesis la información exegética entonces disponible sobre nuestro pasaje. Participa con Loisy (y de paso con Hilario de Poitiers, Agustín y Juan de la Cruz) en la discreción de María, cuando le sugiere a Jesús un milagro⁴⁸. Mediado ya el siglo aparece el comentario a Jn de Louis Pirot y Albert Clamer como parte de una gran obra comenzada decenios antes⁴⁹. La petición de María es una observación tan discreta que, a no ser por el contexto, parecería un simple comentario.

En 1977 se publica un pequeño libro en dos tomos con la forma clásica de diálogo entre dos psicoanalistas cristianos: Françoise Dolto y Gérard Sévérin sobre la proyección del inconsciente en escenas y episodios evangélicos⁵⁰. No se pretende «psicoanalizar» a Jesús o a los evangelistas sino observar el choque producido en la subjetividad del lector por la lectura del evangelio y descubrir cómo Jesús hace nacer el deseo y arrastra hacia él, produciendo el efecto de la verdad en lo más profundo de quien los lee⁵¹. Al entrar en el diálogo hijo-madre advierten que se trata de una situación análoga a un parto⁵². Cuando el niño va a nacer se establece como un diálogo entre madre e hijo; la madre hace presión para que el niño al que ha llegado su momento, salga a la luz. Su interpretación queda muy lejos de cualquier sombra peyorativa. Pero resultan sorprendentes los puntos de contacto con las observaciones de Efrén y Cirilo de Alejandría cuando ponen a María insistente y exigente, con Ambrosio cuando dice que María impulsa a Jesús sin autoritarismos, con Hilario de Poitiers y Agustín cuando describen a María con espíritu confiado. No hay constancia en este pequeño y sustancioso tra-

⁴⁷ L. CL. FILLION, *La Sainte Bible, Évangile selon S. Jean*, Paris: P. Lethielleux, 1887. He podido consultar esta edición, la de 1897 y otra de 1925 que, si bien está completada y revisada, en este pasaje no sufrió ningún cambio.

⁴⁸ M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*, 5.^a ed., Paris: Études Bibliques, 1936.

⁴⁹ LOUIS PIROT - ALBERT CLAMER, *La Sainte Bible, T. X: Les Saints Évangiles S. Luc - S. Jean*, Paris-VI: Letouzey et Ané, 1950. A. Clamer se preocupó de actualizarla. Como aparece recogida en ella bibliografía de 1949, hay motivos para situarla en la madurez de mediado el siglo.

⁵⁰ FRANÇOISE DOLTO - GÉRARD SÉVÉRIN, *L'Évangile au risque de la Psychanalyse*, Éditions du Seuil, 1977. He podido disponer de este interesante texto gracias al ofrecimiento de Dolores Aleixandre. Sin su amabilidad no hubiera podido conocerlo.

⁵¹ *Ibid.*, t. I, 15.

⁵² *Ibid.*, t. I, 49-58.

bajo de una consulta o lectura de los PP., pero se hace necesario admitir cierto sentido tradicional y al mismo tiempo una no pequeña originalidad en esta interpretación.

En las últimas fechas la atención de los estudiosos —sobre todo mariólogos— se centra en el análisis de otras tensiones más modernas, como la existencia o no de petición en la frase de María. Se ha de notar, sin embargo, que la pervivencia al paso de los siglos de los dilemas tan tempranamente planteados por los PP. no es una elucubración gratuita. Depende de la gran dificultad planteada por la aparente reacción de Jesús.

B) LA OPCIÓN ENTRE PETICIÓN DE MARÍA O SIMPLE COMENTARIO

La idea de una intervención de María sin tinte de petición es relativamente moderna. Todos los autores consultados desde la patrística hasta el siglo XVI consideran que María formula, implícitamente al menos, una petición que, además, es de milagro. Luego, las opiniones se van a dispersar. Lutero, en una alocución de sobremesa de 15 de enero de 1525 hace referencia a la intervención de María diciendo: *Maria intercedit*⁵³. A Calvino le parece dudoso que el comentario de María suponga una petición a su hijo; espera más bien una acción, no necesariamente milagrosa: unas palabras para evitar el enojo de los invitados y la vergüenza de los esposos. Se trata de una expresión de vehemente compasión por el desdoro de la situación que se avecina. Maldonado, con cierta aspereza, lo considera poco verosímil, dada la respuesta de Jesús⁵⁴. En el campo católico ya vimos a Juan de la Cruz hablando de presentar una necesidad, sin pedir formalmente y a Luis de la Puente, S.J., de que bastaba ponerle a Jesús delante la necesidad presente. De la misma opinión es también el jesuita Berruyer.

Ya entrados en el siglo XX, hemos visto al dominico M.-J. Lagrange, a Loisy, a Louis Pirot y Albert Clamer compartir la misma idea sobre la discreta sugerencia de María⁵⁵. Rudolf Bultmann sostiene abiertamente que la madre de Jesús, mencionada explícitamente por Jn dada la fun-

⁵³ *Luther Werke*, Weimar, XVII, 29. (En ninguno de sus ocho sermones dedica algún comentario no referido a los problemas del matrimonio. Cf., *ibid.*, ed. Weimar, XV, 47ss; XVII, 8ss; 29ss; XXIX, 99ss; XXXIV, 76ss; XXXVI, 91ss; XXXVII, 9ss; XLVI, 139ss.)

⁵⁴ Cf. JUAN DE MALDONADO, *In Sacras Novi Testamenti Scripturas Commentarii*, *op. cit.*, 455.

⁵⁵ Ver más arriba. Lagrange sostiene una postura contraria a Zahn. (Se refiere al parecer a TH. ZAHN, *Das Evangelium des Johannes ausgelegt...*, Leipzig, 1912.)

ción que va a desempeñar, está pensando en un milagro⁵⁶. Es en el coto de los mariólogos donde esta cuestión pudo tal vez desorbitarse, como fruto, parcialmente al menos, de la lógica germana.

Paul Gächter, S.J., había publicado en 1931 un artículo de repercusión muy señalada en ambientes teológico-marianos⁵⁷. En 1953 editó un libro con varios de sus artículos reelaborados y actualizados, que en castellano salió a luz en 1959⁵⁸. Para Paul Gächter la súplica de María no tiene como objetivo lograr un milagro, sino una ayuda de tipo natural. Intenta demostrarlo con una muy larga disquisición: ni por sus conocimientos religiosos recibidos, experimentados o escriturísticos, ni por sus vivencias psicológicas en convivencia con Jesús, ni por el sentido del texto (que no lo dice), ni por verse cumplida la necesidad —si pedía un milagro— de conocer exactamente lo que tendría que hacer Jesús para realizarlo (?), ni por la instrucción dada a los criados, ni finalmente por la respuesta de Jesús, puede deducirse que estuviera pidiendo un milagro a su hijo. María parecería así no entender mucho al Señor —según el mismo Gächter—, pero confiaría y seguiría después ¿tozudamente? con su idea, como si no hubiera oído la respuesta de Jesús.

El núcleo de la postura del P. Paul Gächter se centra en la defensa de la interpretación del pasaje denominada psicológica. De hecho ataca con cierta dureza a Rudolf Bultmann por sostener la postura contraria, considerando además —tal vez no con mucha razón— que toda interpretación no psicológica es imposible⁵⁹. La abundancia de argumentos para demostrar que María no pedía un milagro, con algunas sugerencias incluso peregrinas⁶⁰, sugiere realmente una gran debilidad de fon-

⁵⁶ También contra Zahn. (Cf. R. BULTMANN, *The Gospel of John. A Commentary*, Oxford, Basil Blackwell, 1971, 115s. Trad. del original de 1964-66.)

⁵⁷ P. GÄCHTER, S.J., «Maria in Kana (Jo. 2, 1-11)», *Zeitschrift für Katholische Theologie* 55 (1931): 351-402.

⁵⁸ P. GÄCHTER, S.J., *María en el Evangelio*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1959 (el título alemán dice *María im Erdenleben*). El autor dedica a esta cuestión el C. IV, 249-327.

⁵⁹ Dice así nuestro autor: «Quien como Bultmann, no da valor a lo psicológico, cae en interpretaciones imposibles, por no-psicológicas, y, en consecuencia, legendarias...» (*op. cit.*, 315).

⁶⁰ En su afán por buscar explicaciones «naturales» llega decir que María, al pedirle ayuda, como la bolsa de Jesús no estaría muy llena, probablemente acudiría a la de Natanael (*op. cit.*, 271). Olvida, sobre todo, un principio importante enunciado en otro momento por él mismo: la base de la interpretación está en descubrir la intención del Evangelista al hacer intervenir aquí a María (*Ibid.*, 249ss). Su encelamiento en las razones psicológicas le hizo, tal vez, olvidar —paradoja en un mariólogo— el sentido profundo de la presencia de María allí y entonces en la mente del narrador.

do, que autores posteriores, entre ellos Juan Leal, reconocerán sin mucho esfuerzo⁶¹. F. M. Braun, en concordancia con Gächter, es partidario de que la petición implícita de María no pretendía ningún prodigio, algo más propio de los Evangelios apócrifos. En su 2.^a edición, al paso de una objeción del abate H. van den Bussche afirmando que María sólo hizo un comentario sin pedir nada, responde Braun que la petición de María es evidente, puesto que si no, Jesús no se hubiera negado⁶². M.-E. Boismard, después de ponderar las alternativas, como ya hemos visto, se decanta por la negación de una petición formal, pero defiende un estrecho paralelo con la actitud de Marta y María, a propósito de la enfermedad de Lázaro.

El año 1956 Christian P. Ceroke aborda las posturas de Leal, Gächter, Braun y dos más, en desacuerdo con sus análisis⁶³. No acepta la solución de «omisiones» del evangelista: son meras conjeturas María expresaba no un simple comentario, sino un problema real, buscando en Jesús una solución. Manifiesta Ceroke su profundo desacuerdo con Gächter acerca de la ignorancia de María, sobre todo teniendo en cuenta los hechos extraordinarios que había vivido. Le basta con que la petición de María no hubiera excluido una solución natural, aunque el texto en sí parece apoyar que nuestra Señora pensaba en una intervención extraordinaria.

Si Ceroke centraba sus argumentos en esgrima simultánea con Leal, Braun y Gächter, el claretiano M. Peinador dedica su pluma al artículo de P. Boismard, que ya conocemos, sobre todo para rebatir su recuperación de las ideas griegas que, en las explicaciones de esta boda, dejaban poco airoso a Nuestra Señora⁶⁴. Asume el paralelismo con la narración sobre la enfermedad de Lázaro, pero desecha que María haga una mera exposición de un hecho; para él está clara una petición. De otro modo no hubiera sido posible el reproche de Jesús por pedir un milagro antes de la hora⁶⁵. Por la misma época, un artículo interesante y erudito de J. Cortés Quirant, S.J., apenas se detiene en esta frase, dan-

⁶¹ JUAN LEAL, S.J., «La hora de Jesús...», *op. cit.*, 158.

⁶² H. v. d. BUSSCHE, *Het Wijnwonder te Cana*, Gand, 1952 citado por Braun. (Cf. F. M. BRAUN, *op. cit.*, 49, 193ss.)

⁶³ Los otros dos autores, que no he tenido oportunidad de consultar, son JOSEPH A. LILLY, «Jesus and His Mother during the Public Life», *Cath. Bibl. Quart.* 8 (1946): 52-57, 197-200, 315-319, y JAMES A. KLEIST, S.J., «Our Lady's Training for the Sacrifice of Separation», *Am. Eccl. Rev.* 114 (1946): 81-89. (Cf. CHR. P. CEROKE, «Jesus and Mary at Cana: Separation or Association?», *Theological Studies* 17 (1956): 1-38.)

⁶⁴ M. PEINADOR, C.M.F., «Quid mihi et tibi est, mulier? Nondum venit hora mea», *Ephemerides Mariologicae* VIII (1958): 61-104.

⁶⁵ *Ibid.* 69.

do por supuesto que se trata de una modesta e indirecta petición de un milagro de la madre al hijo⁶⁶. Y su correligionario Jean Galot sostiene la misma opinión: María habría actuado, solicitando un milagro, con toda delicadeza y discreción, sin autoritarismo alguno (contra Braun), al estilo del mensaje de Marta y María⁶⁷.

Al comenzar la década de los sesenta ya hemos visto a A. Feuillet pensando que María está pidiendo, aunque prematuramente⁶⁸. Alfred Wikenhauser habla de una súplica discreta que espera incluso un milagro⁶⁹. Según Jean Paul Michaud, S.M.M., en un extenso y excelente artículo en dos partes, donde considera tendidamente el plan del narrador, la petición de María no excluía ayuda material ni milagrosa, pero el conjunto de la narración sugiere la petición de un milagro: Jn podía tener intenciones de dar un mensaje mesiánico⁷⁰. J. Duncan M. Derrett, con un enfoque sociológico, basado en las costumbres de invitar y obligaciones de corresponder, dice que María comunica la situación a su hijo, dando por supuesto el deseo de una intervención⁷¹. En cambio, J. Kilmartin, S.J., en un escrito sordamente indignado contra unas frases pintorescas de V. Anzalone a propósito de nuestro pasaje, era partidario de la petición, pero no necesariamente de un milagro⁷².

Así podríamos seguir hasta la saciedad. Un breve artículo de Joseph Hanimann sostiene que María no pide nada, se limita a hacer partícipe a su hijo de la situación angustiosa⁷³. R. E. Brown opina que nada pue-

⁶⁶ J. CORTÉS QUIRANT, S.J., «Las Bodas de Caná...», *op. cit.*, 180.

⁶⁷ Cf. JEAN GALOT, S.J., *Marie dans l'Évangile*, Paris-Louvain: Desclée de Brouwer, 1958, 100s.) En favor de la petición de milagro ofrece una serie de razones que luego será negativamente enjuiciada por E. J. KILMARTIN, S.J., cf. «The Mother of Jesus was there», *Sciences Ecclesiastiques* 15 (1963): 217n.

⁶⁸ A. FEUILLET, «L'heure de Jésus et le Signe de Cana...», *op. cit.* 17.

⁶⁹ ALFRED WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes*, Ratisbona: Verlag Friedrich Pustet, 3.^a ed., 1961. Utilizo aquí la versión española: *El Evangelio según San Juan*, Barcelona: Herder, 1972, 113.

⁷⁰ J.-P. MICHAUD, S.M.M., «Le signe de Cana dans son contexte johannique», *La-val Théologique et Philosophique* 18 (1962): 239-285 (en 246); 19 (1963): 257-283.

⁷¹ J. D. M. DERRETT, «Water into Wine», *BiblischeZeitschrift* 7 (1963): 80-97 (en 89s).

⁷² EDWARD J. KILMARTIN, S.J., *op. cit.*: 213-226. Se refiere al escrito de V. ANZALONE, O.M.I., «Gesù e Maria alle Nozze di Cana», *Divus Thomas* 65 (1962): 65-80. Anzalone había escrito, con un estilo un tanto «periodístico» su resumen inicial así: *Jesus, invite publico ministerio incepto, Patris nutum ad sese manifestandum expectat. Matrem non latent anxietates.*

⁷³ JOSEPH HANIMANN, C.J.M., «L'Heure de Jésus et les Noces de Cana», *Revue Thomiste* 64 (1964): 569-581.

de inducir la petición de un milagro. La frase de María hace pensar a Jesús que se esperaba algo de él, sin más precisiones⁷⁴. Henri van den Bussche en su comentario al evangelio de Jn en 1967, estima que el estilo joánico presenta el milagro siempre ante una situación humana desesperada, sin salida. María no pide nada, sólo constata el hecho⁷⁵. Birger Olsson se adhiere al paralelismo del pasaje de Lázaro y, siguiendo a Lagrange, defiende con innegable sensatez que el sentido debe comprenderse a partir de la situación, de otras alocuciones y de la función del texto en su conjunto⁷⁶. El comentario al Evangelio de Juan de Manuel de Tuyá, O.P., acepta que se trata de una petición discreta de María esperando una intervención sobrenatural de Jesús⁷⁷. A Ignacio de la Potterie, S.J., en un precioso artículo le parece excesivo pensar que María pida un milagro⁷⁸. Ch. H. Giblin habla de una sugerencia de María, una acusada insinuación con la expectativa de que Jesús actúe, pero no milagrosamente⁷⁹.

Y en los veinte últimos años del siglo la cuestión sigue abierta. Rudolf Schnackenburg culmina una de las obras más señeras sobre el Evangelio de Juan de todos los tiempos⁸⁰. Según las palabras de María a Jesús,

⁷⁴ RAYMOND E. BROWN, S.S., *The Gospel According to John (I-XII)*, New York: The Anchor Bible, 1966. He dispuesto también de la traducción castellana. (Cf. *El Evangelio según Juan, I-XII*, Madrid: Cristiandad, 1979, 285.)

⁷⁵ HENRI VAN DEN BUSSCHE, *Jean, Commentaire de l'évangile Spirituel*, Bruges: Desclée de Brouwer, 1967, 141. En sus publicaciones anteriores ya sostenía esta opinión. (Cf. F. M. BRAUN, *op. cit.*, 193.)

⁷⁶ BIRGER OLSSON, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4:1-42*, Uppsala: Coniectanea Biblica, 1974, 35. (M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean...* 56.)

⁷⁷ Utilizo la 3.^a edición. En las solapas del forro advierte que ha sido cuidadosamente revisada y puesta al día. Se puede tomar como la última opinión por entonces del escritor. (MANUEL DE TUYA, O.P., *Biblia Comentada V. Evangelios*, 3.^a ed., Madrid: B.A.C., 239a-b, 1977.)

⁷⁸ IGNACE DE LA POTTERIE, S.J., «La Madre di Gesù e il Mistero di Cana», *La Civiltà Cattolica* 130 (1979), 430.

⁷⁹ CHARLES H. GIBLIN, «Suggestion, Negative Response, and Positive action in St. John's Portrayal of Jesus», *New Testament Studies* 26 (1979-80), 202.

⁸⁰ Rudolf Schnackenburg había publicado una edición del primer tomo de su comentario sobre Jn (*Das Johannesevangelium*, t. I, Freiburg im Breisgau, 1965). En 1979 dio a luz otra edición actualizada, que fue publicada también en castellano al año siguiente (*Das Johannesevangelium*, t. I, Freiburg im Breisgau: Herder, 1979). Muchos años antes, en 1951, ya había tocado nuestro tema de modo específico (*Das Erste Wunder Jesu (Jo 2, 1-11)*, Freiburg: Herder, 1951). Utilizo la ed. castellana: *El Evangelio según San Juan*, t. I-IV, Barcelona: Herder, 1980 y 1987. En todo caso, es la que contiene la última opinión del autor.

no se puede pensar que quisiera inducir una intervención de su hijo; pero que ella no pensara en un milagro y sufriera así la censura de Jesús, por un lado estaría (contra Boismard) «en contradicción con la intención del evangelista» quien pone a María pidiendo remedio a una situación embarazosa y, por otro, con el estilo de la frase de Marta y María en el episodio de la resurrección de Lázaro ⁸¹.

El prestigioso profesor de exégesis Xavier Léon-Dufour, S.J., comenzó la edición de su comentario a Jn en 1988 ⁸². Denomina a nuestro pasaje: «Bodas de Dios con Israel». No ve claro que María pidiera un milagro a Jesús, aunque tampoco se niega la posibilidad. María, a diferencia de Marta, no había sido testigo todavía de ningún milagro. Además, si lo hubiera pedido, no tenía por qué haberse dirigido luego a los sirvientes. La opinión de Léon-Dufour es que se limita a constatar una carencia invitando implícitamente a su hijo a poner remedio con una ayuda ordinaria. Cuando María expone a Jesús la falta de vino, parece ignorar su dignidad de Mesías. No le está pidiendo un milagro; es Sión que le pone en presencia de la miseria de Israel, preocupada de la desgracia de su pueblo. A los ojos del narrador implica fe en la intervención para la salvación definitiva ⁸³. Jesús no actuará a su nivel; si interviene lo hará de un modo extraordinario.

Con la consideración del comentario de J. Mateos y J. Barreto abordamos el último estudio de envergadura sobre el Evangelio de Jn hasta fin de siglo. La primera edición es de 1971, anterior al comentario de Léon-Dufour, pero ha experimentado actualizaciones posteriores ⁸⁴. Es una obra extraordinariamente original, anclada en el símbolo y la alegoría, desprendida casi totalmente de los significados literales del primer nivel. En cada perícopa dedica un apartado inicial a cuestiones filológicas; luego se sumerge en la lectura nadando en aguas más profundas, de símbolos y alegorías, con resultados no siempre compartidos pero, a veces, de una brillantez sorprendente. El capítulo de las bodas de Caná está encabezado como «la sustitución de la alianza». María no llama a Jesús hijo, ni él a ella madre pues, aunque existe una relación de origen —ella representa al Israel, origen del Mesías— ya no la hay de dependencia, «ni

⁸¹ *Ibid.*, 369.

⁸² X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean I*, Paris: Ed. du Seuil, 1988. He dispuesto de su traducción al castellano: *Lectura del Evangelio de Juan, Jn 1-4*, vol. I, Salamanca: Sígueme, 1989.

⁸³ *Ibid.*, 179-180.

⁸⁴ JUAN MATEOS - JUAN BARRETO, *El Evangelio de Juan. Análisis Lingüístico y Comentario Exegético*, 3.^a ed., Madrid: Cristiandad, 1992.

aun de familiaridad». María ha reconocido al Mesías y le muestra las carencias de la realidad existente en Israel, sabiendo que hará algo por remediar la situación, dentro del marco de la antigua alianza. Jesús le infundirá ánimos, haciéndole ver que «aquella alianza ha caducado y no ha de ser revitalizada»⁸⁵.

Como cabeza de puente con este siglo aparece la obra del profesor carmelita Secundino Castro. Amalgama el autor con equilibrio la postura de interpretación simbólica con la defensa de un básico realismo en el substrato narrativo. María tiene un valor real (madre de Jesús) y simbólico simultáneamente (resto fiel de Israel que pide la realización de las promesas mesiánicas) y suplica, dentro del marco judaico, la realización del mesianismo de Jesús o el cumplimiento de las promesas⁸⁶.

C) LA ATENCIÓN PREFERENTE A UNA SITUACIÓN REAL (HISTÓRICA)
O A LA INTENCIÓN DE UN MENSAJE

El planteamiento sobre la intencionalidad del narrador desborda evidentemente la concreción de un pasaje concreto del evangelio. Hoy día nos parece algo normal preguntarnos por los objetivos del evangelista al diseñar y elaborar sus narraciones. No se trata aquí de la consideración sobre un plan global del narrador, que se demuestra con facilidad, sino del plan concreto al plasmar un detalle o una situación personal en un episodio determinado. No siempre sucedió así. La defensa de la historicidad de los hechos y de una inspiración divina prepotente, dejaba en la oscuridad el trabajo humano de los narradores. Ni siquiera Agustín, cuando se apoya en la inclusión de largo alcance contenida en la palabra «hora» de Jn 2, 4 con 19, 27 se atreve a deducir una intencionalidad específicamente humana. Vamos a atender en las líneas siguientes a la apreciación entre los exegetas de un elemento como algo intencionado. No haremos sino aludir de paso al problema de historicidad (o, mejor, la realidad) del suceso, cuando surja en los autores, ya que la intencionalidad de un detalle narrativo no está reñida con su realidad que entre los católicos no se va a poner en duda hasta vencida la mitad del siglo ya pasado⁸⁷. Bultmann sí lo hizo de alguna manera, en el ámbito pro-

⁸⁵ *Ibid.*, 152-153.

⁸⁶ SECUNDINO CASTRO SÁNCHEZ, *Evangelio de Juan. Comprensión exegético existencial*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001, 73.

⁸⁷ R. E. BROWN (*El Evangelio según Juan...*, 290) alude a BOURKE (*The Catholic Bibl. Quart.* 24 (1962), 212s) y a su discípulo DILLON (*ibid.*, 288ss) como partidarios de ser una creación del narrador.

testante, al postular una redacción entendida por el evangelista como símbolo de la revelación de Jesús, con fuente en una leyenda pagana sobre Diónysos, sin querer definirse sobre si Jn había creído o no en la historicidad del milagro⁸⁸.

Quien primero parece abordar una intención específica a Jn fue Lutero en un sermón sobre el Evangelio para el Servicio de la fiesta de Navidad fuera del redil católico⁸⁹. Según él, Juan escribe su evangelio defendiendo exaltadamente la divinidad de Cristo para refutar a Cerinto por sostener que Cristo no había existido con anterioridad a su madre. Después, tras un silencio de cuatro siglos, Bultmann aparece relevantemente interesado por el plan e intención de Jn al componer este pasaje: el logro de una tensión por medio de una paradoja⁹⁰. Juan Leal habla, años después, de una intención apologética y del deseo de mostrar aquí la «gloria» de María⁹¹. Paul Gächter considera de importancia saber que quiso decir Jn en aquel hecho real⁹². Jean Galot habla de que la narración se ha conservado con simplicidad y discreción en su frescura primitiva por el evangelista, que a pesar de la solemnidad del momento, evitó «todo intento de interpretación»⁹³. La segunda contribución del dialéctico Christian P. Ceroke a esta perícopa sostiene que fue intención del evangelista narrar historia, aunque sin intentar recoger todos los detalles: tenía una intencionalidad concreta que no siempre hemos podido desvelar con seguridad, pero sí conocemos que no quiso decir lo que algunos exegetas pretenden⁹⁴.

Inaugurando década, A. Feuillet sostiene que el plan de Jn es probar, además de su divinidad, la continuidad entre Jesús de Nazaret y el Cristo

⁸⁸ R. BULTMANN, *The Gospel of John...*, 118s. Schnackenburg opina que no se debe quedar deslumbrado por la comparación con la leyenda de Diónysos, preconizada por la historia de las religiones. El relato de Jn no tiene nada que ver con el culto pagano ni con aspectos de beneficencia. Se trata de la manifestación de la *δόξα* divina, de indiscutible referencia bíblica y reflejo de la expectativa judía de salvación. El mensaje se sustenta por sí solo, sin necesidad de mitos helénicos (*El Evangelio según San Juan*, t. I, ... 377ss).

⁸⁹ Cf. HANS J. HILLERBRAND (ed.), *Sermons II*, Luther's Works, vol. 52, Philadelphia, 1974, 53. (*Luther Werke*, Weimar, XI, 197ss.)

⁹⁰ R. BULTMANN, *op. cit.*, 116.

⁹¹ J. LEAL, S.J., «La hora de Jesús...», *op. cit.*, 164s.

⁹² P. GÄCHTER, S.J., *María en el Evangelio...*, 249ss.

⁹³ J. GALOT, *Marie dans l'Évangile...*, 98s.

⁹⁴ P. CEROKE, «The Problem of Ambiguity in John 2, 4...», *op. cit.*, 317 y 338s. Su primer artículo, que tendremos ocasión de comentar es: «Jesus and Mary at Cana: Separation or Association?», *Theological Studies* 17 (1956): 1-38.

de la fe⁹⁵. Mucha más relevancia debe concederse al detenido estudio de Jean Paul Michaud sobre el signo de Caná en su contexto joánico. Los dos criterios básicos, según él, han de ser: la intención de Jn en el contexto y la aceptación de dos planos simultáneos —histórico y kerygmático— en su narración⁹⁶. Se narran los hechos no tanto por su interés histórico cuanto por el objetivo del evangelista. Nuestro autor allana el camino a estudios posteriores y toca con la punta de los dedos el, a nuestro juicio, criterio básico de interpretación. Prácticamente simultáneo es el artículo de E. J. Kilmartin defendiendo el simbolismo apreciado y expresado por el narrador en este pasaje como revelación de la función de María en la obra redentora, y en la prefiguración de la gloria del Hijo y del vino eucarístico⁹⁷. En cambio, R. E. Brown sostiene que en la situación histórica narrada, el evangelista no pretende subrayar el poder de intercesión de María; el centro es la revelación de la persona de Jesús⁹⁸.

Empezada la década de los setenta, Harry M. Buck, fiel a la postura protestante, defiende que Jn introduce deliberadamente aquí a María, dándole un trato completamente diferente al de las otras mujeres, para excluirla de la obra de la redención⁹⁹. Juan Leal, en su comentario al Evangelio de Juan habla de la necesidad de atender a los contextos próximo y remoto para entender que la idea del evangelista es realzar la presencia y actuación de María¹⁰⁰. Olsson abraza firme y prudentemente la intención simbólica de Jn para todo este pasaje, aunque es necesario un suplemento de información externa para poderlo entender correctamente; el evangelista no quiere dar especial relevancia a María¹⁰¹. Y De la Potterie, contradiciéndole, sin nombrarlo (aunque lo conoce), sostiene que, si el evangelista la llama «madre de Jesús» es precisamente para mostrar

⁹⁵ A FEUILLET, «L'heure de Jésus et le Signe de Cana...», *op. cit.*, 8. Resulta muy difícil pensar en el narrador evangélico anticipándose a estas preocupaciones bultmannianas. Feuillet apoya su afirmación en F. MUSSNER, «Der historische Jesus und der Christus des Glaubens», *Biblische Zeitschrift*, 1959, 60-81. (Citado así por el autor.)

⁹⁶ J. P. MICHAUD, S.M.M., «Le signe de Cana dans son contexte johannique», *op. cit.* (1963), 257ss.

⁹⁷ E. J. KILMARTIN, S.J., «The mother of Jesus...», *op. cit.*, 215.

⁹⁸ R. E. BROWN, *op. cit.*, 291ss.

⁹⁹ H. M. BUCK, «Redactions of the Fourth Gospel and the Mother of Jesus», *op. cit.*, 174s. La misma opinión expresará Arthur H. Maynard, ya entrado en los años ochenta. Cf. «ΤΙ ΕΜΟΙ ΚΑΙ ΣΟΙ», *New Testament Studies* 31 (1985): 582-586.

¹⁰⁰ JUAN LEAL, S.J., «Evangelio de Juan», en *La sagrada Escritura. Texto y Comentario por Profesores de la Compañía de Jesús. Nuevo Testamento*, 3.^a ed., Madrid: B.A.C., 1973.

¹⁰¹ B. OLSSON, *op. cit.*, 96ss.

la función que desempeña en la obra del hijo¹⁰². Para Rudolf Schnackenburg, la intención patente del evangelista es «presentar a María como creyente y callada servidora de su Hijo»¹⁰³. Entrados ya en los ochenta, R. F. Collins, opina que la intención de Jn ¿excesivamente modesta? es hacer que María señale el punto focal de la narración: la falta de vino¹⁰⁴. Como se ve, las discrepancias siguen siendo moneda de curso frecuente.

Concluimos este apartado, igual que el anterior, considerando tres obras de envergadura en los últimos años: Léon-Dufour, Mateos-Barreto y Secundino Castro. Xavier Léon-Dufour no ve especial intención en Jn; sólo una situación que entre Jesús y María pasa de alguna oposición a una cierta unión a través de un dialogo directo o con los servidores de intermediarios (?). Realmente Jn está proyectando desde la Pascua interpretaciones no detectables en el tiempo de los hechos. Su finalidad no es tanto narrar un acontecimiento milagroso cuanto hacer un relato simbólico¹⁰⁵. El análisis de detalle de Mateos-Barreto, anclado en la alegoría y el simbolismo, deja en la oscuridad cualquier expresión sobre la intencionalidad concreta «realista» del narrador evangélico. Sin embargo, su introducción general se merece especial atención. La estructura del relato responde ante todo a una concepción más teológica que histórico-narrativa. Los autores parecen detectarlo en las faltas de lógica en la sucesión de los hechos o de la narración (alude a nuestro pasaje), en algunas cifras consideradas inverosímiles (nueva alusión) y en otros muchos detalles. Estamos ante «una interpretación de la persona de Jesús y de su obra, hecha por una comunidad a través de su experiencia de fe»¹⁰⁶. La obra de Secundino Castro tiene algunas raíces en las posturas simbólicas de los autores anteriores, pero propugna una base realista, con fondo histórico. Sobre ella Jn articula su narración, eminentemente simbólica. La petición de María se refiere a la vaciedad de las instituciones judías de su tiempo¹⁰⁷.

D) ALGUNAS CONCLUSIONES

Ya conocemos la repugnancia occidental casi general a la hora de admitir la imperfección conjeturada en María por los autores griegos y sus

¹⁰² I. DE LA POTTERIE, S.J., «La madre di Gesù e il mistero di Cana», *op. cit.*, 429.

¹⁰³ R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan...*, 369.

¹⁰⁴ RAYMOND F. COLLINS, «Cana (Jn. 2:1-12) - The First of his Signs or the Key to his Signs?», *Irish Theological Quarterly* 47 (1980): 79-95 (p. 87).

¹⁰⁵ X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan...*, 172ss.

¹⁰⁶ JUAN MATEOS - JUAN BARRETO, *El Evangelio de Juan...*, 14.

¹⁰⁷ SECUNDINO CASTRO, *Evangelio de Juan...*, 73s.

seguidores. Fue Gregorio de Nisa el exponente más aquilatado y coherente de la postura griega. El sentido universalmente admitido por los PP. griegos en la réplica de Jesús es una rompiente no cómoda de soslayar. La postura occidental no sabe cómo, pero afirma rotundamente que en María no pudo darse el talante supuesto por los PP. orientales: María era irrepachable, discreta y confiada en su hijo. A partir de ahí se buscan fórmulas conciliatorias. Los «prototipos» de esta mentalidad están tempranamente en las conjeturas de Agustín y ya en el siglo XVIII en las del jesuita Berruyer. Estamos, pues, en esta etapa del análisis abocados a una auténtica aporía sobre una frase aparentemente tan inocua, como efecto de rebote por la réplica de Jesús. Si hemos de prescindir de barbacanas dogmáticas, se impone una prudente suspensión temporal de juicio. Gregorio de Nisa habla de una actitud negativa de María; Isaac Berruyer, por el contrario abre un camino interpretando una actitud de la madre de Jesús en demasía respetuosa. La solución no nos puede venir, al menos en esta fase, desde la interioridad del mismo texto. A pesar del gran peso específico y coherencia lingüística de Gregorio Niseno, se hace precisa una investigación paciente del sentido de la respuesta de Jesús a partir de sus raíces. Tal tipo de estudio desborda la lingüística griega para adentrarse en la semítica hebrea, como ya otearon Francisco de Toledo y Juan de Maldonado. A ella, pues, debemos remitirnos en etapas futuras. Sí debemos ser conscientes de que Jn, precisamente por su peculiaridad redaccional y textual, nos quiso transmitir un sentido especial en las breves palabras de María y también una reacción afectiva, tal vez de extrañeza, en su hijo en forma de exclamación interrogativa hasta ahora no adecuadamente descifrada.

La solución de la tercera tensión nos facilitará el camino para resolver la segunda. Es evidente que Jn no fue un mero compilador, algo así como una fuente Q. El evangelista tiene un plan teológico global cerrado, como se reconoce por todos los estudiosos. Tampoco es un narrador de historias o de una vida del Señor. Independientemente de los problemas globales de orden que pueda tener el cuarto evangelio, cada parte, cada perícopa y cada frase tienen un lugar intencionado en la mente del narrador, que no vacila en confesar cuando afirma, por ejemplo, que «todas estas cosas se han escrito para que creáis [o mejor quizá: “sigáis creyendo”] que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios»¹⁰⁸. Por consiguiente tenemos motivos para pensar que las inclusiones con determinadas palabras o la introducción de algunas personas en las narraciones tienen

¹⁰⁸ Jn 20, 31.

una razón de ser. Al narrar el primer signo/milagro de Jesús, Jn hace actuar a María. No es ahora momento de dilucidar si es para que ella le «dé la salida» —¿como un nuevo parto?—, para incorporarla a su obra o para separarla (como afirmaba Agustín y sus innumerables seguidores). El hecho es que Jn pone a María en acción y lo sigue haciendo, a pesar de la extraña respuesta de Jesús. Luego tenemos todo derecho a pensar en una intencionalidad clara del evangelista de hacer participar a María de alguna manera en el episodio; ello independientemente del aspecto científico «histórico», más propio de historiadores que de exegetas o teólogos. A nosotros nos interesa el mensaje transmitido por la narración. Por consiguiente debemos hacer abstracción de todas las observaciones que, so capa de tratar situaciones históricas, nos desvían o dificultan nuestra comprensión.

La conclusión anterior debe abrirnos el camino para resolver la segunda tensión: si se trata de una petición (sugerencia) de María o de un simple comentario. Todos los PP. parten en sus reflexiones de una situación de petición. Juan Calvino parece ser el primero en plantearse la ausencia de petición/sugerencia en la frase de María. Hasta el siglo xx queda esta cuestión como dormida. Lagrange se oponía con razón a la lógica historicista de Zahn de que María, al ignorar el poder de Jesús, no pudiera pedirle nada, sólo hacerle un comentario¹⁰⁹. Paul Gächter, compitiendo en lógica con el anterior, intenta deducir con una casi interminable serie de conjeturas, que María no pidió nada. Podemos pensar con la práctica mayoría de los exegetas en un contenido de petición, al menos implícita, encarnado en la breve frase de María. Además, la comparación que hace Boismard, y luego recogen muchos autores, entre la frase de María y la de Marta y María a propósito de la enfermedad de Lázaro está llena de sentido: Las dos «se limitan» a exponer un problema, las dos son pronunciadas por mujeres, todas afectivamente muy cercanas al Señor y las dos son del mismo narrador evangélico. Ha observado nuestro autor un matiz psicológico que ni Th. Zahn ni el mariólogo Paul Gächter lograron aventurar: es posible realizar una petición «sin pedir». Juan, fino observador, la pone en boca de mujeres, mucho más expertas y sutiles en el arte de sugerir que el sexo opuesto.

¹⁰⁹ Cf. M.-J. LAGRANGE, *L'Évangile selon Saint Jean...*, 56. (Se refiere al parecer a TH. ZAHN, *Das Evangelium des Johannes ausgelegt...*, Leipzig, 1912.) Y lo sostiene Zahn con lógica germana, podemos añadir, pues un temperamento mediterráneo jamás dudará de que la exposición de un problema a un hijo por una madre, también mediterránea, está sugiriendo un «haz algo para arreglar esto».

Ahora bien, si Jn introduce intencionadamente a María en el primer signo/milagro de su evangelio, con una petición implícita de solución a una situación embarazosa y Jesús va a desenvolverse, además, en la narración dentro de un cauce de actividad de alguna manera marcado por su madre, a nuestro juicio, Boismard se queda corto al no atreverse a sacar la última consecuencia. Si María pide, y luego, en el pasaje de Marta y María aparece una forma expresiva paralela pidiendo una actividad extraordinaria de Jesús, se tiene que tratar de un milagro en la intención narrativa de Juan. A nuestros efectos debe resultar irrelevante la cuestión historicista: si María conocía, o cómo conocía, los poderes de su hijo. Jn nos está poniendo a María tomando contacto con su hijo e insinuando discretamente una acción mesiánica: el comienzo de los signos. Luego la conclusión obligada es que Jn desea describirnos a María conocedora, precisamente por su intervención en aquel momento, de aspectos del hijo que hasta entonces sólo él conocía. Jn da entonces su fe por supuesta. De ahí que no necesitara el signo para creer o aumentar su fe en su hijo, inversamente a los discípulos¹¹⁰.

Por último, las preocupaciones por asegurar la historicidad del pasaje han enturbiado con frecuencia las aguas, no sólo en este punto de nuestra exposición. Los exegetas han procurado a veces (como Michaud) establecer un doble plano en las narraciones de Jn: el histórico y el teológico. Cuando esto es así, los dos planos deben tener sentido independiente de modo coordinado. El plano histórico está cimentado en la narración. El plano teológico global de esta secuencia, aunque por su mensaje pueda parecer consistente, no resuelve la coherencia lingüística parcial de la narración. Pero la exégesis debe dar cuenta también de esto: la narración ha de ser coherente, si el narrador lo es. Tampoco resultaría útil considerar que alguna frase tendría algo que ver con el plano histórico. Parecería insinuarse así que Jn desviaría el sentido original para transmitir su mensaje sin acabar de encajarlo en el contexto inmediato. De hecho todo tiene que ver con el plano histórico (que interesa a los historiadores), con el plano teológico y con el plano narrativo, ambos campo propio de los exegetas, pues, en el fondo, lo teológico está en función de lo narrativo. Tampoco debe haber escrúpulo en considerar el pasaje como real, aunque no sea científicamente histórico. Sus propias dificultades y el respeto del narrador ante ellas lo avalan. Pero el exegeta está tratando de desentrañar el mensaje, no de establecer o argüir su historicidad, a no ser que afectara a la sustancia del mensaje.

¹¹⁰ Jn 2, 11.

MUJER...

La palabra «mujer» es un inciso entre las dos frases de Jesús. Está dando color a toda la respuesta. Si aquí se estudia aparte es sólo por necesidades de claridad analítica. Con ello obviamos también las diferencias de matiz surgidas según se adjunte a la primera frase o a la segunda¹¹¹. Aunque nuestro pasaje tiene un indudable sentido simbólico global, los autores se prestan a veces a desencadenar elucubraciones específicas alegóricas con la palabra «mujer». Ya desde antiguo vemos a Agustín buscar sentidos «místicos» en su Tratado IX al Evangelio de Juan¹¹². De modo análogo, durante la Edad Media, el benedictino Ruperto de Deutz y el abad de Claraval Bernardo añadieron a sus exégesis lecciones y comentarios de este estilo¹¹³. Estos autores aventuraban sentidos traslaticios, frecuentemente de corte teológico-piadoso, después de haberse esforzado en una interpretación textual afrontando por derecho las dificultades de su primer nivel, el literal. En el siglo xx, desde Loisy y especialmente en la última mitad del siglo transcurrido se puede observar una tendencia, quizás ya un poco generalizante, a asumir como solución explicativa la alegórica o simbólica, dando un poco de mano, tal vez por insolubles (aunque sin confesarlo abiertamente), las dificultades del texto¹¹⁴. Como ya mencionamos al comienzo, hacemos abstracción de todas las aportaciones simbólicas, sobre todo si no vienen directamente apoyadas por elementos textuales¹¹⁵. Tampoco se va a entrar en la discusión de si «mujer» es un término con o sin contenido teológico¹¹⁶. El simple análisis de opiniones lo irá descubriendo.

El conjunto de autores consultados, siempre incompleto, permite establecer al menos tres líneas básicas de explicación, según las diversas

¹¹¹ Gächter y Léon-Dufour opinan que debe adjuntarse a la segunda frase de Jesús. Schnackenburg opina que a la primera. La inmensa mayoría atiende al sentido global, sin pronunciarse expresamente.

¹¹² PL 35, 1458ss.

¹¹³ RUP. DEUTZ, «In eadem lectione explanatio», *Comment. In Joan.*, Lib II (PL 169, 284ss); BERNARDO, *Dom. I post Octavam Epiph. Sermo II* (PL 183, 157ss).

¹¹⁴ Loisy viene citado por Lagrange (*Évangile selon Saint Jean...*, 57).

¹¹⁵ Mientras el primer nivel de comprensión no sea coherente, las derivaciones simbólico-alegóricas tendrán el riesgo de un apoyo cuando menos débil o incompleto.

¹¹⁶ Ceroke en su segundo artículo sostiene que la palabra «mujer» no tiene, por sí misma, contenido teológico.

dificultades: la palabra «mujer» como expresión de respeto o menosprecio; la posible oposición entre las ideas de mujer y de madre; por último, el posible sentido profético-mesiánico de esta palabra.

A) LA PALABRA «MUJER» COMO EXPRESIÓN DE RESPETO O MENOSPRECIO

Dentro de este apartado nos caben todas las reflexiones de los exetas relacionadas con la idea de un trato negativo de Jesús a su madre. Por supuesto, ninguno de los seguidores en la antigüedad del punto de vista griego —desfavorable a María— plantean una cuestión aquí, aunque no debemos entender por ello que el término tenga para ellos un sentido negativo. La dificultad está más bien en el campo de la teología latina, por las connotaciones de su idioma. El poeta Juvenco, en su composición poética de sabor virgiliano armonizando los evangelios, modifica el sentido y cambia la palabra vulgarizante *mulier*, aunque métricamente le cabe, por la más elevada y culta *genitrix*¹¹⁷. Jerónimo hace de pasada una referencia a la respuesta de Jesús dándole un sentido fuerte y algo agresivo: «... *ab ipso Domino quasi mulier increpatur*»¹¹⁸. En cambio, ya conocemos la inteligente defensa que Agustín hizo de la actitud del hijo respecto de su madre, equiparándola al término *uxor*.

En general predomina el sentido socialmente respetuoso a lo largo de los siglos a pesar de las dificultades planteadas por el contexto inmediato. En el siglo XVIII, menciona Berruyer la sustitución de la palabra «madre» por la de «mujer». Sin proponerlo abiertamente, deja entrever un paralelismo entre la omisión de María en su petición (no le llama «hijo») y la respuesta del Hijo con un tratamiento «al parecer mas honroso, aunque menos tierno, el mismo que le dió en la Cruz...». Como María no se ha atrevido a llamarle «hijo», Jesús, con un como reproche implícito, no la llama «madre»¹¹⁹.

En los últimos decenios del siglo XIX, el abate L. Cl. Fillion, profesor de S.E. en el Instituto Católico de París se separa de las interpretaciones des-

¹¹⁷ C. V. JUVENCUS, *Evangelicae Historiae*, libr. II, v. 136 (PL 19, 158).

¹¹⁸ JERÓNIMO, *Commentarium in Epistolam ad Galatas*, libr III, c. III (PL 26, 398). Y en seguida, para salir al paso del sentido de *mulier* como mujer que ha tenido relación sexual con varón escribe: «Non enim necesse erat semper quasi caute et timide Virginem dicere, cum mulier sexum magis significet quam copulam viri: et secundum intelligentiam Graecitatis, γυνή tam uxor quam mulier valeat interpretari.» (Cf. también: AGUSTÍN, *Sermo LI*, 18; PL 38, 343.)

¹¹⁹ Cf. I. J. BERRUYER, S.J., *Historia del Pueblo de Dios...*, 327.

favorables de Ireneo, Atanasio y Juan Crisóstomo sobre María¹²⁰. Sobre la palabra «mujer» se suma a la posición, ya generalizada, que la considera respetuosa, y aporta citas de autores antiguos profanos¹²¹. Hace referencia con originalidad pintoresca a la mentalidad española, donde «mujer» puede tener un sentido de ternura entre amigas y familiares.

El siglo xx no nos ofrece muchas sorpresas, sobre todo después de los estudios de Lagrange y Bultmann. Lagrange aporta sobre la palabra «mujer» una referencia de Flavio Josefo para demostrar el sentido respetuoso de esta palabra; observa que tiene un sentido más de solemnidad que de falta de respeto, acompañado de una razón que suaviza la negativa: no es todavía su hora¹²². Pirot-Clamer defiende que nada hay de irrespetuoso en la palabra, si bien puede parecer algo chocante¹²³. Bultmann, con su proverbial afán de comparar el texto sagrado con autores profanos, llega hasta la Odisea (ocho siglos atrás) o a Sófocles (cinco siglos antes)¹²⁴. Y se confirma el aspecto positivo cuando la vemos puesta en la boca de Jesús varias veces durante su vida pública en un contexto donde es imposible pensar en un sentido no respetuoso¹²⁵. Paul Gächter afirma que de la expresión «mujer» lo más favorable que se puede decir es que no es ni humillante ni deshonrosa¹²⁶. Wikenhauser dice que es expresión muy corriente en griego sin tener nada en sí de irrespetuoso o despectivo¹²⁷. Por último, Henri van den Bussche opina que es una palabra equiparable a «señora» ya que no hay ni en el AT ni en el NT un precedente de un hijo que llame así a su madre¹²⁸.

B) LA OPOSICIÓN ENTRE «MUJER» Y «MADRE» COMO CLAVE DE EXÉGESIS

Se van a incluir en este epígrafe todas aquellas explicaciones que, atraídas por el supuesto sentido «duro» de la frase τί ἐμοὶ..., piensan en un rechazo, reprensión, desconocimiento o distanciamiento entre la re-

¹²¹ DION CASS., *Hist.*, LI, 12; JENOFONTE, *Ciropedia*, V, 1, 6; HOM., *Iliada*, III, 204.

¹²² FL. JOS., *Ant.*, I, 16, 3. (M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*, Paris, 1936, 56, n. 4.)

¹²³ LOUIS PIROT - ALBERT CLAMER, *La Sainte Bible*, Paris-VI, Letouzey et Ané, 1950.

¹²⁴ R. BULTMANN, *The Gospel of John, A Commentary*, Oxford, 1971, 116 n. 5 (trad. del original de 1964-66). También J. CORTÉS QUIRANT, S.J., aporta en este asunto una discusión y datos interesantes en «Las Bodas de Caná...», *op. cit.*, 171s.

¹²⁵ Mt 15, 28; Lc 13, 12. En Jn 19, 26; 20, 13.2.

¹²⁶ P. GÄCHTER, *María en el Evangelio...*, 283ss.

¹²⁷ A. WIKENHAUSER, *op. cit.*, 114.

¹²⁸ HENRI VAN DEN BUSSCHE, *Jean, Commentaire de l'évangile Spirituel...*, 145.

lación de Jesús con su madre. La motivación normalmente aducida es la incompatibilidad entre la misión divina del Hijo y la naturaleza meramente humana de María. El primero en proponer un Jesús desconocedor de su madre por estar actuando como Dios y no como hombre fue, según parece, Orígenes, años antes del concilio de Nicea¹²⁹. Los PP. griegos no aluden de forma expresa al empleo de «mujer» como opuesto a «madre» probablemente por no tener para ellos la palabra *γύνα* ningún sentido negativo. Juan Crisóstomo habla del deseo de Jesús de evitar favoritismos familiares¹³⁰.

Entre los autores de habla latina ya hemos visto a Juvenco utilizar el término «progenitora» como equivalente —poético, es verdad— de «mujer». Ambrosio hace ver que Jesús en su respuesta está actuando como Dios; los asuntos divinos no eran cosa de la madre de la naturaleza humana. Había comenzado ya así a acusarse en occidente la recepción del Concilio de Nicea. Agustín llegará a decir que Jesús «no reconoce las entrañas humanas», porque María no ha engendrado su divinidad¹³¹. Su influjo se derramará ya imparablemente por los cauces de la historia hasta nuestros días, tal vez sin valorar equilibradamente los aspectos del concilio de Calcedonia.

Entre los padres de la Reforma, Lutero, con todo el sabor de su antiguo patrono en religión, sostiene firmemente que tanto en Caná como en la cruz la respuesta de Jesús tuvo el objetivo de demostrar la divinidad de Cristo¹³². Calvino dice que Jesús no llamó a María «madre» para dar una regla perpetua de no excederse en honrar a su madre como hacen los «papistas»¹³³. En el siglo XVIII, una paráfrasis de Berruyer, llena de sentido común, afirma que Jesús quiere seguir siendo tratado como hijo por ella mientras viva en la tierra¹³⁴. Pero en los últimos años de la centuria, la traducción del insigne biblista, el escolapio Felipe Scío, aporta en una nota que Jesús «parece da muestras de desconocer á la Madre... para que por aquí entendiesen todos, que... habia en el otra cosa que no parecia... La prueba del ser divino

¹²⁹ Cf. J. REUSS, «Joh 2, 3-4 in Johannes-Kommentaren der griechischen Kirche», *op. cit.*, 209.

¹³⁰ J. CRISÓSTOMO, *In Joannem. Homil. XXI, 2* (PG 59, 131). Esta idea será luego recogida por Maldonado (*In Sacras Novi Testamenti Scripturas Commentarii, op. cit.*, 458).

¹³¹ AGUSTÍN, *In Joann. Evang. Tract. VIII, c. II, 9* (PL 35, 1455).

¹³² Cf. HANS J. HILLERBRAND (ed.), *Sermons II, Luther's Works*, vol. 52, Philadelphia, 1974, 53.

¹³³ JEAN CALVIN, *Commentaires sur le Nouveau Testament...*, 56.

¹³⁴ I. J. BERRUYER, S.J., *Historia del Pueblo de Dios...*, 327.

que se ocultaba en Jesu-Cristo debía ser la prodigiosa conversión del agua en vino»¹³⁵.

Lagrange reacciona —estamos ya en el siglo xx— y sostiene que no se puede ver en Jesús intención alguna de recordar la distancia entre una mujer y el Verbo encarnado. Y Bultmann afirma que es una exageración crasa decir que Jesús renuncia a su madre con esta forma de trato¹³⁶. En cambio, Juan Leal da la explicación de la respuesta de Jesús, en contraposición a la maternidad de María, por «su conciencia de Unigénito del Padre, de Enviado del Padre»¹³⁷. Para Paul Gächter el término reemplaza al de «madre». La súplica rebasa la esfera de las relaciones madre-hijo (Jesús se lo ha hecho ver al llamarla «mujer»). Jesús «ha pospuesto conscientemente las relaciones naturales que le ligaban a su madre» para hacerla ver que ya no tiene ningún influjo sobre él y trata a María como a una extraña¹³⁸. Y después dedica una serie de argumentos a rebatir a sus opositores. El planteamiento —entre agustiniano y nisenso— resulta verdaderamente frío para provenir de un mariólogo. Cortés Quirant acepta de modo sencillo una equivalencia entre los dos términos, sin ninguna reflexión crítica¹³⁹. Galot se inclina por la postura agustiniana del distanciamiento y negación de comunidad entre madre e hijo¹⁴⁰. Para terminar la década, Christian P. Ceroke aborda en una nueva reflexión el dilema madre-mujer. Decir *γυνή* en lugar de *μήτηρ* debe significar para Jn algo especial. Pretender que Jn las usó como sinónimas es olvidar el fondo de los planteamientos teológicos del evangelista. Estamos entonces atrapados entre la interpretación histórica que deniega la influencia maternal de María en Jesús y el sentido teológico —del Calvario— que anuncia a María una misión futura maternal. El texto nos pide aceptar el sentido histórico, pero el contexto nos pide el teológico. Opina que María se acerca a Jesús como madre, pero él la ve de otra manera, por eso la llama «Mujer». Esta palabra tiene, entonces, un significado especial mariológico que se debe desentrañar. La teoría

¹³⁵ No sabemos bien si esta nota es original de su autor o proviene de los revisores o correctores que su orden le puso al lado para dar satisfacción a algunas críticas. Quien tenga interés en estas cuestiones puede consultar *Analecta Calasanctiana*, n.º extr. (1961), dedicado íntegramente a este importante biblista, y el excelente artículo de GABRIEL M.^a VERD, S.J., «El Padre Scío, traductor de la Biblia», *Estudios Bíblicos* 32 (1973), 137-156.

¹³⁶ R. BULTMANN, *ibid.*, 116s.

¹³⁷ J. LEAL, «La hora de Jesús...», *op. cit.*, 161.

¹³⁸ P. GÄCHTER, *María en el Evangelio...*, 283ss.

¹³⁹ J. CORTÉS QUIRANT, S.J., *op. cit.*, 180.

¹⁴⁰ J. GALOT, S.J., *op. cit.*, 124.

de la separación temporal entre Jesús y María no pasa de ser una hipótesis explicativa, por supuesto, no compartida por este autor¹⁴¹.

En la década posterior no varían mucho las cosas. Según Feuillet, de acuerdo con Schnackenburg y Braun, Jesús pretende señalar la distancia infranqueable entre él y su familia humana¹⁴². En 1961 sale el comentario al Evangelio según San Juan de Alfred Wikenhauser. Que Jesús se dirija a su madre llamándola mujer, tanto aquí como en la cruz, es inusitado y sin paralelo. La razón es que él tiene plena conciencia de ser extraño, y lo hace para recalcar que en su misión obedece a otra ley¹⁴³. El señero estudio de Michaud afirma que, aunque ha prevalecido por lo general la teoría explicativa del rechazo a la relación materno-filial o la idea de separación temporal, ni están justificadas por la finalidad del evangelista, dada la escena y el acento de Jn en la función de María como madre de Jesús, ni Jn habla de personas, sino de situaciones concretas¹⁴⁴. Derrett deduce de esta frase conjuntada a la anterior, que Jesús ha renunciado a su familia¹⁴⁵. Henri v. d. Bussche dice que «todo lo más podría verse el cuidado por señalar la distancia entre la revelación hecha por Jesús de su persona y la ignorancia humana de María»¹⁴⁶.

La década de los setenta tampoco es muy pródiga en comentarios originales. Para De la Potterie, que escribe en 1979, el título de «mujer» (*donna*) indica que las relaciones madre-hijo no se van a situar ya al nivel familiar. Esto no implica exigencia de separación¹⁴⁷. Termina finalmente apreciando una doble función en María como *Donna-Sion*: materna como mujer y esposa como María. Sin entrar en honduras, y sin muchas concesiones a los símbolos, Schnackenburg estima descaminada la explicación de que María se sintió rechazada por su hijo, aunque afirma ser expresión inusitada y chocante¹⁴⁸. Collins aprovecha la rareza de la expresión para sugerir, como otros varios, la posibilidad de una perspectiva (simbólica) diferente a la de una relación maternal de María con Jesús¹⁴⁹.

¹⁴¹ CHR. P. CEROKE, «The Problem of Ambiguity...», *op. cit.*, 320-323; 335s.

¹⁴² A FEUILLET, «L'heure de Jésus...», 20.

¹⁴³ A. WIKENHAUSER, *El Evangelio según San Juan...*, 114.

¹⁴⁴ J. P. MICHAUD, S.M.M., «Le signe de Cana dans son contexte johannique», *op. cit.* (1962), 254ss.

¹⁴⁵ M. DERRETT, «Water into wine», *op. cit.*, 87.

¹⁴⁶ HENRI VAN DEN BUSSCHE, *Jean, Commentaire de l'évangile Spirituel...*, 145. (La traducción es mía.)

¹⁴⁷ I. DE LA POTTERIE, «La Madre di Gesù e il Mistero di Cana», *op. cit.*, 437ss.

¹⁴⁸ R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, t. I, 369, 373; t. III, 345.

¹⁴⁹ RAYMOND F. COLLINS, «Cana (Jn. 2:1-12) - The First of his Signs or the Key to his Signs?», *op. cit.*, 85.

Y ya venciendo el siglo, nos centramos como antes en los tres últimos estudios relevantes. Léon-Dufour es partidario de la idea de distanciamiento. Jesús está en otro plano y verá en María no a su madre, sino a la Mujer, Sión, el Israel del pasado, que espera su salvación. Emprende, pues, la fuga abierta hacia la exégesis simbólico-alegórica como principal recurso¹⁵⁰. Antes que él ya había iniciado este camino la contribución de Mateos-Barreto en 1971, quienes, tras las anotaciones filológicas, al adentrarse en la interpretación simbólico-alegórica, defienden entre Jesús y María sólo «una relación de origen, pero no de dependencia, ni aun de familiaridad»¹⁵¹. Por último, Secundino Castro elude el problema del distanciamiento, y ve en el nombre de mujer a la madre entrando después en la vida real del discípulo, pero también como símbolo de los orígenes de Jesús y de la fertilidad, «la Sión ideal que ha producido al Mesías»¹⁵².

C) EL TÉRMINO «MUJER» COMO EXPRESIÓN FAMILIAR PRIVADA (COLOQUIAL) O PROFÉTICA

Intentamos ver aquí si esta palabra queda simplemente como una manifestación de trato privado, aunque original y desusada, o si Jn ha tenido el deseo especial de evocar un sentido bíblico, mesiánico, o mejor quizá, profético, enraizado en el AT. Así como las tomas de postura sobre la madre-mujer están condicionadas por el sentido atribuido a la frase contextual precedente, la idea de «mujer» con sentido profético es consecuencia de admitir una inclusión con la misma palabra de Jesús en la cruz y del empleo de la palabra «mujer» en el Protoevangelio¹⁵³. Tampoco es ajena a ello la resonancia producida por el sentido de las palabras sobre la hora de Jesús a lo largo del Evangelio de Jn. Para muchos autores la mención de «la hora de Jesús» sitúa el diálogo en aguas profundas y sumerge también a «la mujer» en una hondura de sentido, bastante lejos de los significados coloquiales implícitamente supuestos por casi todos los PP. de habla griega de los primeros siglos.

Son ya conocidas las referencias genéricas de Justino, Ireneo y Tertuliano sobre la muerte que trajo Eva por su desobediencia y el triunfo de María sobre la muerte por su asentimiento a la concepción de Je-

¹⁵⁰ X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan...*, 172, 181s.

¹⁵¹ JUAN MATEOS - JUAN BARRETO, *El Evangelio de Juan...*, 152.

¹⁵² SECUNDINO CASTRO, *Evangelio de Juan...*, 73ss, 454.

¹⁵³ Jn 19, 26 y Gn 3, 15.

sús¹⁵⁴. Estas comparaciones, traídas por los PP. en pasajes no relacionados con las Bodas de Caná, van a servir luego de apoyo a algunos exegetas siglos después. Agustín, después de hablar de «desconocimiento» entre madre e hijo motivado por la obra redentora, alude a la hora de la muerte, cuando la debilidad de Jesús penda de la cruz, como la del nuevo «reconocimiento» entre los dos¹⁵⁵. El santo doctor percibió un claro paralelismo mesiánico entre las dos situaciones, anclado en las dos palabras de Jn: mujer y hora.

En el recorrido de los autores posteriores considerados aquí no aparece ninguna alusión específica a la denominación «mujer» como portadora de un sentido bíblico, mesiánico o en relación con el AT. En el siglo XVIII, Berruyer, siguiendo a Agustín, alude en una paráfrasis a la hora de la cruz, cuando María ya no tendrá hijo sobre la tierra¹⁵⁶. Ya entrado el siglo XX, Lagrange se aparta expresamente de la postura agustiniana y no aprecia referencias bíblicas en esta palabra, sólo solemnidad. Lo mismo le sucede al comentario de Pirot-Clamer. Bultmann no se enfrasca en estas cuestiones, centrado en sus observaciones sobre astrología y magia antiguas. Paul Gächter, al hablar de Caná, advierte el sentido mesiánico de la respuesta de Jesús, fundamentado en la palabra «hora», englobando en ella la palabra «mujer»¹⁵⁷. Sin embargo, páginas adelante, al exponer sus ideas sobre la maternidad espiritual de María a propósito de la despedida de Jesús en la cruz, aborda detenidamente la relación de Jn 19, 25-27 con Gn 3,15. Jn quiso ofrecer unos episodios aislados entre sí y bien definidos en los vv. 19-37, de contenido mesiánico, apoyados en el AT. Por tanto el diálogo con María y el discípulo también ha de tenerlo, aunque no sea tan evidente como los otros. Este sentido mesiánico de redención humana ha de apreciarse en añadidura al significado normal de cumplimiento de un rito testamentario para proteger a su madre en aquel momento supremo. Puesto que «mujer» ha de tener sentido mesiánico de cumplimiento de la Escritura, el único pasaje del AT con esa referencia es Gn 3, 15; luego Jn 19, 25-27 mira al cumplimiento de esta profecía¹⁵⁸. Gächter aplica estas reflexiones a

¹⁵⁴ JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, 100, 4-5 (PG 6, 712); IRENEO, *Adversus Haereses*, III, 22, 4 (PG 9, 959); TERTULIANO, *De Carne Christi*, 17 (PL 2, 781s).

¹⁵⁵ AGUSTÍN, *In Joann. Evang.* Tract. VIII, c. II, 9 (PL 35, 1455). También toca el paralelismo entre Eva y María: *Sermo LI*, 3 (PL 38, 335); *Serm. Supos. CXX*, 4 (PL 39, 1985).

¹⁵⁶ I. J. BERRUYER, S.J., *Ibid.*, 328.

¹⁵⁷ P. GÄCHTER, *op. cit.*, 300.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 329-369.

afirmar la maternidad espiritual de María, en relación con Eva, madre de todos los vivientes. Como nuestro objetivo es sólo señalar la conexión bíblico-profética de la palabra «mujer» propuesta por este autor, no nos detendremos a analizar sus conclusiones mariológicas.

Años después vuelve F. M. Braun sobre esta cuestión detenidamente con posiciones muy cercanas a las de Gächter. Su interpretación sobre la «mujer» en Caná está en función del sentido de Jn 19, 26. Tras encomendar mutuamente al discípulo amado y a su madre, Jesús viendo que todo está cumplido (es decir: las profecías), pide de beber y entrega el Espíritu. Las profecías mesiánicas aplicables a María en el AT son: la del Enmanuel de Isaías, la de Miqueas sobre el momento en que dará a luz en Belén al Mesías quien ha de hacerlo, y la que pone enemistades en la mujer y su descendencia con la serpiente y la suya¹⁵⁹. La palabra «mujer» es empleada así en el Evangelio por Jn como un catalizador de sentido. En el Calvario se produce una referencia al cumplimiento de la profecía del Génesis. Como la palabra «mujer», desde la cruz, forma inclusión con las Bodas de Caná, se impone como consecuencia que allí su sentido es también profético-mesiánico. Jesús estaría diciendo a María que ella es la Mujer y Él la descendencia, en el momento en que comienza su lucha con el maligno¹⁶⁰. Nuestro autor hubo de defenderse con firmeza de las discrepancias de Van den Bussche y Gibley¹⁶¹.

Christian Ceroke renuncia a aplicarse aquí a consideraciones mesiánicas, pues pretende analizar en su exégesis solamente aspectos históricos contextuales: «qué le dijo realmente María a Cristo y qué le respondió él realmente a ella». En su segundo artículo le niega en principio sentido teológico aunque el término apunte al episodio del Calvario. Hay estudios recientes que ven a María más como la hija de Sión, un miembro único representativo de la comunidad de Israel, que como una persona privada. Cuando ella actúa es Israel quien lo hace. Γυνή evocaría así la imagen tan querida por los profetas de la esposa de Yahveh, receptora de los favores divinos¹⁶². Cortés Quirant ve probable un sentido mesiánico ligado a Gn 3, 15¹⁶³. Galot halla un paralelismo mesiánico entre «mujer» e Hijo del hombre¹⁶⁴. Feuillet sostiene que esta manera de

¹⁵⁹ Is 7, 14; Miq 5, 2; Gn 3, 15.

¹⁶⁰ F. M. BRAUN, *La Mère des Fidèles...*, 77-95; 181ss.

¹⁶¹ *Ibid.*, 194ss.

¹⁶² CEROKE, «Jesus and Mary at Cana: Separation or Association?», *op. cit.*, 30s., n. 80; «The Problem of Ambiguity...», *op. cit.*, 335ss.

¹⁶³ J. CORTÉS QUIRANT, S.J., *op. cit.*, 172.

¹⁶⁴ JEAN GALOT, S.J., *Marie dans l'Évangile...*, 187.

dirigirse Jesús a su madre sobrepasa el plano de la realidad cotidiana. Al llamarla «mujer», Jesús está sobrepasando el plano de las realidades humanas y elevando a María al nivel mesiánico. La hora de Jesús es la hora de la Iglesia, de los sacramentos y también de la Mujer en su función mesiánica, orientada a la Iglesia. Caná es así un preanuncio de la escena del Calvario. Pero —a pesar de que Brown se lo atribuye erróneamente— niega en dos artículos cualquier evocación de Caná y el Calvario sobre Gn 3, 15, contradiciendo a Braun y Gächter expresamente, pues no hay ninguna otra referencia contextual, fuera de Ap. 12 (que no es en sí probatoria)¹⁶⁵. Michaud admite que es término joánico y puede guardar relación con el Protoevangelio y Apocalipsis 12¹⁶⁶. Brown aborda entre los motivos teológicos el simbolismo de la madre, la «mujer», como motivo menor, en relación con Ap. 12 y con Gn 3, 15. Aunque se niega a María cualquier intervención en el ministerio, Jn la ve sobre el transfondo del Protoevangelio, como madre del Mesías que aparecerá en el momento culminante de la cruz donde le será confiada la protección de la descendencia contra Satán¹⁶⁷. Tuya piensa que parece haber relación con Gn 3, pero, nombra sólo una vez el aspecto de las enemistades de la mujer (y es en el comentario al Calvario) insistiendo más en el aspecto de «madre de todos los vivientes»¹⁶⁸. De La Potterie, con la misma argumentación de Feuillet, prefiere hablar de María más como la Madre-Sión. Schnackenburg no ve clara la relación Eva-María tal como la formulan los mariólogos¹⁶⁹. Léon-Dufour piensa en María como la Sión predilecta en espera de la salvación¹⁷⁰. Para Mateos-Barreto María está desempeñando la función de esposa. S. Castro, como ya hemos visto, está en sintonía con De la Potterie cuando ve en María la fertilidad, la Sión ideal. Como se ve, los últimos exegetas, largando amarras contextuales bíblicas, navegan ya libremente por mares abiertos en clave meramente simbólica.

¹⁶⁵ A. FEUILLET, «L'heure de de Jésus...», *op. cit.*, 21; «La signification fondamentale du premier miracle de Cana...», *Revue Thomiste* LXV (1965), 535; «L'Heure de la Femme (Jn 16, 21) et l'Heure de la Mère de Jésus», *Biblica* 47 (1966), 377.

¹⁶⁶ J.-P. MICHAUD, S.M.M., «Le signe de Cana dans son contexte johannique», *La-val Théologique et Philosophique* 18 (1962), 259s.

¹⁶⁷ R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan, I-XII*, Madrid: Cristiandad, 1979, 296.

¹⁶⁸ Gn 3, 20. M. TUYA, *op. cit.*, 310ss; 605ss.

¹⁶⁹ Al analizar en el t. III Jn 19, 26s, advierte la coincidencia, pero expresa su desacuerdo respecto de la posible relación con el protoevangelio. Para él la afirmación capital sigue siendo la entrega de María al discípulo que la recibe en su casa. (R. SCHNACKENBURG, *op. cit.*, t. III, 344s.)

¹⁷⁰ X. LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, I, 182.

D) REFLEXIONES Y CONCLUSIONES

Parece una cuestión resuelta la improcedencia de un sentido poco respetuoso atribuido a la palabra «mujer». Es una dificultad sobre todo de raigambre latina por el sentido propio y tal vez algo popular de *mulier* como persona que ha mantenido relaciones sexuales. El idioma griego no tiene esta connotación. El hecho de ser una expresión desusada en el AT tampoco justifica un sentido peyorativo. Podemos pensar, pues, con Agustín en la imposibilidad de un desprecio de Jesús a la maternidad de María. Pero tampoco debe ser asimilada, como quiere Van den Bussche, a un tratamiento de «señora»; sería quitar relevancia a una elección singularísima del evangelista, de lectura además cierta. Más bien debemos pensar en una intención suya premeditada que hemos de esforzarnos en desentrañar.

La interpretación que conjetura un rechazo de la maternidad por Jesús está condicionada por el sentido muy difundido del $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\mu\omicron\iota\delta\omicron\iota\delta\omicron\iota$..., como expresión de incompatibilidad de la misión divina del Hijo con la actividad de María. Tiene un origen agustiniano y es consecuencia de una visión unilateral del Concilio de Nicea. Muchos seguidores de Agustín en siglos posteriores parecen desconocer en gran medida el Concilio de Calcedonia. La debilidad exegética de este argumento/conjetura es que Jn no dice o insinúa tal desconocimiento ni aquí ni en ninguna otra parte. Por otro lado, todos los textos paralelos del Evangelio que se aducen para justificar tal actitud en Jesús, no deben necesariamente interpretarse como deseo de no reconocer entrañas humanas ni guardan ninguna relación con el objetivo de nuestro evangelista en la narración de las bodas de Caná. Aunque no tenemos apoyos textuales abundantes, resulta bastante más equilibrada y razonable la posición de Berruyer al defender el deseo de Jesús —lógico por demás— de seguir siendo tratado por María como hijo ¹⁷¹.

Tal vez el aspecto más importante planteado por la exégesis de esta palabra viene dado por sus posibles resonancias bíblico-proféticas. Por un lado se hace necesario admitir la inclusión formada por la palabra «mujer» entre Caná y el Calvario. Por otro, el sentido primario literal de la frase de Jesús en la cruz al hablar con el discípulo es la entrega del cuidado de su madre. Pero, según señala certeramente Gächter, no es tan evidente el sentido primario de la frase que Jesús dirige a María ¹⁷².

¹⁷¹ Apoyan esta idea Jn 2, 12 y 19, 26s.

¹⁷² P. GÄCHTER, *op. cit.*, 348ss. Esto es todavía más relevante, dado que la encomienda de Jesús a María precede a la del discípulo amado, que, además, supuesto

Además, el hecho de que Jn, nada amigo de expresiones superfluas, utilice una expresión tan única en todo el contexto bíblico, al comienzo y al final de la actividad propiamente mesiánica del Señor debe darnos suficientes motivos para pensar en un mensaje específico del narrador a sus lectores que desborda el ámbito de un deseo privado. Y el contexto de Jn en el Calvario es nítidamente de cumplimiento de profecías. La comparación entre las dos maternidades de María y Eva está ya en la tradición más antigua y surge simplemente de las dos situaciones, sin necesidad de buscar apoyos en la palabra «mujer», que, desde luego, tampoco son superfluos.

Las aportaciones de Gächter y sobre todo de Braun sobre el sentido profético de la palabra mujer son muy sugerentes y, dado el estilo de Jn, no deben echarse en saco roto. No necesitamos ahora adentrarnos en sus conclusiones mariológicas, que sobrepasan nuestros objetivos. La solemnidad innegable del Calvario y la alusión inmediata al cumplimiento de las profecías en la cruz dan serios motivos para pensar en María como la Mujer-Madre presente en los momentos cruciales del género humano. En este caso Caná marcaría el comienzo de la lucha con el maligno y la cruz el final. En ambos estaría la Mujer presente, dando a luz al comienzo de la actividad estrictamente mesiánica, cerrando el ciclo vital de la lucha tras la asechanceza del enemigo y dando a luz nuevamente, como madre, a la nueva generación: los fieles de la Iglesia representados en el discípulo amado y en el resto de los apóstoles. No habría oposición entre las ideas «mujer» y «madre» como han planteado algunos autores, sino profunda compenetración. Hemos de confesar, entonces, que la relación profética entre el Protoevangelio y los dos pasajes de Jn considerados es, cuando menos, fundadamente razonable.

TODAVÍA NO HA LLEGADO MI HORA

Al abordar ahora este segmento estamos trastocando nuevamente el orden textual. A pesar de la indudable relación en la mente del narrador entre las dos frases restantes puede ser conveniente deslindarlas y dejar la expresión más ardua para el final. Su propia dificultad, como ya hemos visto, tiende a «contaminar» la interpretación de conceptos contextuales en sí más claros, aunque no sean obvios. En la exposición de

que fuera el apóstol Juan —dice Gächter— tendría a su madre también al pie de la cruz (Mt 27, 55).

las líneas exegéticas de esta parte será inevitable hacer alusiones a ese resto que nos queda, pero también será más fácil acotar el o los significados apropiados. Los problemas abordados por los autores son básicamente dos, uno formal: si se trata de una frase asertiva o interrogativa; otro sobre el sentido de «la hora» de Jesús. Ambas cuestiones, a su vez, están relacionadas entre sí, puesto que, si la frase es interrogativa, la hora se refiere necesariamente a algún momento del presente de la boda. Pero, si la frase es asertiva, la hora podría referirse al entorno temporal cercano de la boda o a algún momento posterior. Las opiniones se moverán siempre dentro de este campo de juego.

A) LA FRASE COMO ASERTIVA O INTERROGATIVA

El conjunto de los autores maneja razones lógicas (del proceso narrativo), teológicas y también filológicas, con recurso al griego. En su estudio sobre el comentario de Efrén al *Diatessaron* de Taciano, Louis Leloir aventura la posibilidad muy temprana de rastros textuales de un signo interrogativo¹⁷³. Con Gregorio de Nisa por primera vez nos aparece con certeza la interpretación interrogativa de la frase sobre «la hora»: «¿no me ha llegado todavía por la edad la hora propia de disponer de mí mismo con libertad?». La cohesión interna del diálogo se fortalece con el sentido interrogativo, pero no parece muy verosímil en Jn, tras la reprensión, poner a María dando instrucciones a los sirvientes¹⁷⁴. Juan Crisóstomo piensa en la hora asertivamente como el momento oportuno, no caótico, de actuar según el plan del Padre. En cambio, Teodoro de Mopsuestia formula la frase de «la hora» de modo interrogativo. Jesús puede hacer lo que quiere como y cuando quiere. Traer el pretexto de que falta vino es ofensivo, como si dependiera su poder de las necesidades de otros. Y refuta seguidamente el sentido que el Crisóstomo sostiene: supondría una negativa perentoria y María no se hubiera atrevido a contradecirle. Tanto uno como otro tienen también la preocupación de mostrar que Jesús no está sujeto a ninguna hora, como un *fatum*. Nuestros dos Padres dependen claramente del sentido atribuido al modo griego de la frase central τί ἐμοὶ... en la búsqueda de explicaciones¹⁷⁵.

¹⁷³ LOUIS LELOIR, *Éphrem de Nisibe, Commentaire de L'Évangile...*, 108.

¹⁷⁴ GREGORIO DE NISA, *In I Cor 15*, 28 (PG 44, 1308).

¹⁷⁵ J. CRISÓSTOMO, *In Joannem. Homil. XXI*, 2 (PG 59, 130ss); TEOD. MOPSUESTIA, *Comm. in Ev. Ioannis Apostoli* (PG 66, 737ss); J.-M. VOSTÉ, O.P., *Theod Mopsuest. Commentarius in Ev Iohannis Apostoli...*, 39.

En los siglos posteriores se admite sin discusión el sentido asertivo de esta frase, hasta llegar al siglo xx. La cuestión se despierta quizás con una crítica de Lagrange a una traducción del P. Durand al francés (con el sentido castellano: «¿no ha llegado ya mi hora?»), apoyada en Knabenbauer. Lagrange defiende que el sentido del texto griego sería tal como Gregorio de Nisa propone¹⁷⁶. Pero Lagrange no es partidario en absoluto de la inculpación de María propuesta por Gregorio. Por tanto, como la interpretación de Durand no es aceptable según el texto griego, no se puede asumir un sentido interrogativo. Bultmann considera la forma interrogativa «de lo más improbable» en contra de A. Karfess que la postula como apoyo a su interpretación del τί έμοι... («no te preocupes de mis asuntos»). La razón es que Jesús tiene su propia ley y debe oír otra voz¹⁷⁷. Gächter, aparte de las razones filológicas, opina contra Teodoro de Mopsuestia que un sentido interrogativo de estilo retórico supondría también el rechazo total a la intervención de María¹⁷⁸.

El dominico M.-E. Boismard irrumpe en escena en 1956. Supuesto que María no hace una petición, sino sólo expresa inquietud por la situación, la respuesta de Jesús es de un cierto reproche por no comprender que su hora ya ha llegado¹⁷⁹. Sin la acritud de Gregorio, está formalmente en su línea y acude tanto a él como a los otros PP. Corrobora filológicamente esta conclusión diciendo que siempre que la negación οὐπω sigue a una partícula interrogativa (τί), tiene sentido interrogativo¹⁸⁰. Christian Ceroke se le opone. Según él, significa: «Espero sola-

¹⁷⁶ M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean...*, 556. La idea de Lagrange es recalcar la diferencia, entre «¿no ha llegado ya... (οὐκ [ἔτι])?» y «¿no ha llegado todavía... (οὐπω)?» La primera indica que quien la dice piensa efectivamente que **ya** ha llegado, mientras que «¿todavía no ha llegado...?» indica que el interlocutor de quien la dice, piensa que **todavía no** ha llegado. De ahí la coherencia interna semántica de Gregorio de Nisa cuando alude a que María superprotege a Jesús, como si no hubiera llegado a su mayoría de edad. El idioma materno de Gregorio era, evidentemente, el griego. Durand seguía la opinión de Knabenbauer, quien a su vez se apoyaba en el *Diatessaron* de Taciano y Gregorio de Nisa.

¹⁷⁷ R. BULTMANN, *The Gospel of John, A Commentary...*, 116s.

¹⁷⁸ P. GÄCHTER, *María en el Evangelio...*, 286. El autor considera que la opinión de Knabenbauer sobre una pregunta retórica está lejos de quedar demostrada.

¹⁷⁹ *Est-ce que mon heure ne serait pas encore venue?* (Cf. *Du Baptême a Cana...*, 156.)

¹⁸⁰ *Ibid.*, 156. M. Zerwick, aludiendo con cierta socarronería a esta afirmación de Boismard, dice: *pro dolor! sunt duo solummodo!* Se refiere a Mc 4, 40 y 8, 17 (Mt 16, 19par.) Cf. M. ZERWICK, S.J., *Graecitas Biblica*, Romae: Pontificio Instituto Bibli-
co, 5.^a ed., 1966, n.º 447.

mente el momento oportuno»¹⁸¹. Poco después M. Peinador interviene formando partido con Boismard, aunque en otros puntos confiese no estar de acuerdo¹⁸². Cortés Quirant, aun simpatizando con el enfoque de Berruyer, ve compatible el sentido interrogativo¹⁸³. Galot dice que un sentido interrogativo dejaría sin contenido a la frase anterior que expresa una oposición, con la expectativa de una negativa. Es necesario aceptar la dificultad y reconocer que la hora de hacer el primer milagro no había llegado cuando María le suplicó. Contra Boismard sostiene que un «todavía no» interrogativo (*pas encore*) inicial no se justifica si la pregunta supone la hora ya presente (?)¹⁸⁴. Y se concluye esta secuencia de discrepancias mutuas con un segundo artículo de Ceroke defendiendo el sentido asertivo e interrogativo en la mente de Jn simultáneamente, según el lector quiera ver entre Jesús y María una relación filial o mesiánica¹⁸⁵.

Los años siguientes ofrecen pocas variantes. Feuillet estima que interpretar la segunda frase con un sentido interrogativo, muy poco natural, sólo se ha hecho por los autores para escapar a la incoherencia de negar lo que luego se da. Pero en la postura asertiva —dice— no hay incoherencia, pues lo que Jesús hace no corresponde a la petición¹⁸⁶. Y corrobora su conjetura con una afirmación de Van den Bussche, quien sostiene que ningún milagro del 4.º Evangelio responde a la petición, tal como se hace¹⁸⁷. Wikenhauser piensa que, aunque el sentido interrogativo no resuelve todas las dificultades se merece más atención que la prestada hasta entonces¹⁸⁸. Para Michaud la frase sobre la hora es asertiva pues, aunque gramaticalmente no se puede excluir la forma interrogativa, Jn nunca la utiliza así¹⁸⁹. Manuel de Tuya propone la forma

¹⁸¹ CHR. CEROKE, «Jesus and Mary at Cana...», *op. cit.*, 34ss.

¹⁸² M. PEINADOR, «Quid mihi et tibi...», *op. cit.*, 76.

¹⁸³ J. CORTÉS QUIRANT, «Las Bodas de Caná...», *op. cit.*, 181, n. 124ª.

¹⁸⁴ J. GALOT, *Marie dans l'Évangile...*, 117s. Sobre esta idea puede verse la última referencia anterior a pie de página sobre Lagrange.

¹⁸⁵ CHR. CEROKE, «The Problem of Ambiguity...», *op. cit.*, 330. La trabazón de sus ideas hace conveniente abordar esta cuestión con preferencia en el apartado próximo sobre el posible valor mesiánico de «la hora».

¹⁸⁶ A. FEUILLET, «L'heure de Jésus à Cana...», *op. cit.*, 18.

¹⁸⁷ HENRI VAN DEN BUSSCHE, *L'Évangile de Jean, Études et Problèmes*, Recherches Bibliques III, Bruges, 1958, 78-79. (Citado por Feuillet.)

¹⁸⁸ A. WIKENHAUSER, *El Evangelio según San Juan...*, 116s.

¹⁸⁹ J.-P. MICHAUD, «Le signe de Cana dans son contexte johannique», *op. cit.* (1962), 263s.

interrogativa¹⁹⁰. De la Potterie se apoya en Vanhoye para afirmar que es una pregunta con valor de afirmación¹⁹¹.

Para Schnackenburg la frase de Jesús sobre «su hora» es muy misteriosa, controvertida y clave del conjunto de su réplica. Se plantea primeramente si es declarativa o interrogativa. No ve dificultad gramatical en su forma interrogativa, equivalente a una afirmación. El sentido sería: «¿Qué quieres de mí? ¡Ya ha llegado mi hora!». Pero connotaría así un cierto reproche a su madre, algo que nunca se aprecia en Jn. Entenderla como pregunta plantea también sus dificultades. Tomada en sentido declarativo, Jesús pasaría de hacer sentir a María un cierto distanciamiento a una reflexión instructiva, en consonancia con las escenas equiparables de los Sinópticos¹⁹². La hora sería no la de un plazo determinado, sino más bien un decreto dictado por el Padre. Schnackenburg no ve como extraño que después María dé instrucciones a los sirvientes y que Jesús actúe de un modo aparentemente contradictorio al esperado entonces por el lector; Jesús sólo recusaría su automanifestación pública al mundo, lo mismo que sucederá luego en su subida «oculta» a Jerusalem¹⁹³. Schnackenburg admite así las dos posibilidades alternativas¹⁹⁴. Raymond F. Collins sigue a los PP. griegos (nombrándolos) y también la argumentación filológica de Boismard (sin nombrarlo), añadiendo, quizá con poca fortuna, que sería el único caso en Jn de un οὔπω asertivo no unido a una partícula¹⁹⁵. Léon-Dufour considera acertadas las razones de Vanhoye, aporta el razonamiento de que una aserción exigiría la posición de la partícula

¹⁹⁰ M. TUYA, *Biblia Comentada...*, 315.

¹⁹¹ A. VANHOYE, «Interrogation johannique et Exégèse de Cana (Jn 2, 4)», *Biblica* 55 (1974): 157-167. El intento de Vanhoye se apoya en dos pilares: uno es la hipótesis de Boismard sobre el sentido interrogativo de las dos frases de Jesús, el otro sostiene que una pregunta es siempre una cuestión abierta a más de una respuesta. Ya conocemos la argumentación del primero; del segundo se puede afirmar sin temor a errar que, aunque una pregunta puede ser contestada con un «sí» o un «no» o de otras muchas maneras, quien pregunta no está expresando una misma actitud si dice por ejemplo: «¿qué hora es?» que cuando dice: «¿A ti qué te importa esto?» En mi opinión, Albert Vanhoye no consigue demostrar nada. (Cf. I. DE LA POTTERIE, «La Madre di Gesù e il Mistero di Cana», *op. cit.*, 431s.)

¹⁹² Lc 2, 49; Mc 3, 33-35, etc.

¹⁹³ Jn 7, 10.

¹⁹⁴ R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, t. I, ... 371ss.

¹⁹⁵ R. F. COLLINS, «Cana (Jn. 2:1-12) - The First of his Signs or the Key to his Signs?», *op. cit.*, 84s. Collins escribe *participle* en lugar de *particle*. Puede tratarse de una errata. Si quiere decir «participio», no hay en Jn ninguna situación de ese tipo. Si quiere decir «partícula», en frases dialogales Jn tiene otros varios casos en situación contradictoria: 7, 6'30; 8, 57. En cualquier caso, no parece un argumento definitivo.

ὄϋτιω en medio de la frase (no al principio) e iría acompañada de alguna partícula conjuntiva ¹⁹⁶. Para Mateos-Barreto la hora corresponde asertivamente a un momento futuro: «su hora», la de pasar de este mundo al Padre ¹⁹⁷. Secundino Castro no vacila en presentarla como asertiva ¹⁹⁸.

B) LA HORA DEL COMIENZO O LA HORA DE LA CONSUMACIÓN

Como es fácil de comprender, todos los defensores del sentido interrogativo están induciendo forzosamente de algún modo que la hora mencionada aquí por Jn se sitúa en el presente de la boda: el momento de comenzar la actividad propiamente mesiánica, del primer milagro. De hecho la actividad mesiánica estaba ya en curso, según Jn, a partir de los primeros contactos para captar discípulos. Pero es comprensible la atención de los exegetas al primer signo profético de Jesús, tal como Jn quiere acentuar. A fin de no ser excesivamente gravoso al lector, solamente se mencionarán las contribuciones que aporten alguna idea merecedora quizás de especial atención. Entre los partidarios de una forma asertiva con sentido negativo, unos siguen pensando en el presente de la boda (la hora no ha llegado, pero enseguida llegará) y otros realizan un anclaje de largo alcance con otros párrafos de Jn y, especialmente con las frases que anuncian la llegada de «su hora», el trance de la Pasión ¹⁹⁹.

Muy al comienzo de este escrito se ha visto cómo Ireneo habla de Jesús *expectans eam horam quae est a Patre praecognita* ²⁰⁰. La hora es la «preconocida» y, por tanto, predeterminada por el Padre para cada fase de la actividad del Hijo, en este caso la de comenzar los milagros. Ireneo se mueve claramente en el terreno de la conjetura teológica y pone relativamente difícil explicar tanto la intervención posterior de María como la realización inmediata del milagro. Quien, al parecer, habla de muerte por primera vez, aunque no referida expresamente a la Pasión en cuanto tal, es Orígenes, según un texto de unas *Catenaes*, ya mencionadas, estudiadas por Reuss ²⁰¹. La interpretación de la hora, según el

¹⁹⁶ X. LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, I, 182ss. No es necesario observar que la elasticidad del idioma griego supera con mucho estos condicionantes.

¹⁹⁷ J. MATEOS - J. BARRETO, *El Evangelio de Juan...*, 154.

¹⁹⁸ SECUNDINO CASTRO, *op. cit.*, 74.

¹⁹⁹ Jn 7, 30; 8, 20; 13, 1.

²⁰⁰ *Adv. Haereses*, III, 16, 7 (PG 7, 926).

²⁰¹ J. REUSS, «Joh 2, 3-4 in Johannes-Kommentaren der griechischen Kirche», *Neutestamentliche Aufsätze*, Festschrift für Prof. Josef Schmid zum 70. Geburtstag, Regensburg, 1963, 208.

texto, hace referencia a una animadversión ya existente entre los convidados, que podría haber llegado hasta la muerte de Jesús allí mismo, si hacía el milagro. Como debía emplear todavía un tiempo en la enseñanza de los hombres, la muerte le hubiera llegado antes de la hora. Orígenes supone un Jesús ya conocido por su actividad pública —posición compartida muchos siglos después por Berruyer— y odiado por sus opositores. El desarrollo de la narración haría caer en contradicción el razonamiento del Señor, al realizar a continuación el prodigio.

A mediados del siglo IV, Atanasio obispo de Alejandría, durante su refugio entre los monjes del desierto egipcio para escapar a una de las persecuciones sinodales e imperiales, escribe una defensa de su huida. Hace en ella una clara referencia a «la hora» de este episodio evangélico con sentido alusivo al momento de la Pasión²⁰². El pensamiento de Apolinar nos aparece en otro texto, aportado también por Reuss, donde dice que el Señor no quería precipitarse, ni dar lugar a una manifestación pública de su enseñanza, antes de que fuera sentida la necesidad. Entiende, pues, Apolinar la hora como el momento de comenzar la actividad pública de Jesús²⁰³. Jesús no querría, en principio, pero la petición de la madre le hizo, de alguna manera adelantar su momento. Pero sabemos que, según Jn, el momento de Jesús ya había comenzado, desde el Bautismo de Juan y la primera vocación de los discípulos. Por otro lado, si desde el punto de vista teológico se piensa en una hora predeterminada por el Padre, como antes ha aparecido, ha de entenderse como algo inamovible desde la eternidad. No se entiende bien entonces qué significa un adelanto de la hora como no sea un mero antropomorfismo.

En el siglo V Juan Crisóstomo (con su amigo Teodoro de Mopsuestia) piensa que Jesús desea hacer ver su independencia del *fatum*. «La hora» es la de los comensales cuando sufran la falta del vino. Jesús, por honrar a su madre hará el milagro²⁰⁴. Según Cirilo de Alejandría, la frase sobre la hora muestra que Jesús no quería hacer el milagro, pero consiente por deferencia con su madre²⁰⁵. El poeta del siglo V Nonno Panopolita, pagano convertido, plasma en hexámetros homéricos una paráfrasis del Evangelio de Jn. Aunque no se le debe atribuir gran valor exegético, puede reflejar algunas ideas en circulación en su tiempo. La hora para

²⁰² ATANASIO, *Apologia de Fuga sua*, 13 (PG 25, 661).

²⁰³ J. REUSS, *op. cit.*, 210.

²⁰⁴ J. CRISÓSTOMO, *In Joannem. Homil. XXI*, 2 (PG 59, 130ss).

²⁰⁵ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Joannis Ev.*, libr II (PG 73, 224s).

él es el momento de la última vuelta en la competición durante una carrera en el estadio. La referencia a la Pasión y la muerte es innegable²⁰⁶.

Dentro del mundo occidental, otro poeta, Juvenco, que ya conocemos, habla en el siglo IV de la hora en términos de libertad de Jesús en Caná: *...nondum me talia cogit / Ad victus hominum tempus concedere dona*. Jesús proclamaría ante su madre la libertad de actuar en la necesidad humana, sin obligación ni coacción externa alguna²⁰⁷. Esto mismo afirmará el Ambrosiaster, mucho más rotundamente, pero referido a la Pasión. La hora de Jesús es la de su entrega a la muerte, voluntariamente permitida²⁰⁸.

Agustín expresa su pensamiento con gran elegancia: «...como engendraste mi debilidad, te reconoceré cuando esta misma debilidad penda de la cruz»²⁰⁹. La hora de Jesús es, pues, la de la Pasión. Parece así haber captado el empleo estratégico del Evangelista de «la hora» de Jesús a lo largo de su Evangelio. Bresolin observa con toda razón, que, si bien otros Padres ya habían relacionado esta palabra de Jesús con el momento de su muerte, Agustín le imprime un sentido nuevo. No se trata de morir por odio o fanatismo de los comensales, sino que los dos momentos plasman dos cambios de actitud de Jesús respecto de su madre: al comenzar su misión mesiánica y al concluirla²¹⁰. Gaudencio, contemporáneo, de Agustín está en la misma órbita. Y, siglos más tarde, Tomás de Aquino se decide también por la interpretación agustiniana²¹¹.

Comenzado el movimiento católico postridentino, Francisco de Toledo se refiere a la oportunidad del momento del milagro, que depende sólo del beneplácito del Padre, decretado conjuntamente con el Hijo desde la eternidad. La llama hora «suya» para significar su dominio del momento elegido. La hora llega cuando se echa ya de ver por los invitados la falta de vino; éste es el momento dispuesto por la mente divina, el esperado por Cristo para que los hombres crean que es el Hijo de Dios. Estamos, pues, en la postura patrística que señala la hora de comenzar los milagros²¹². Lo mismo que Toledo, tampoco comparte Juan de Maldonado la dialéctica agustiniana de desconocimiento-reconoci-

²⁰⁶ NONNUS PANOPOLITA, *Paraphrasis in Joannem*, C. II, 17 (PG 43, 760).

²⁰⁷ C. V. AQUIL. JUVENCUS, *Evangelicae Historiae*, libr. II, vv. 136s (PL 19, 159).

²⁰⁸ *Quaestionest. ex utroque mixtim*, De Fato (PL 35, 2358).

²⁰⁹ AGUSTÍN, *In Joann. Evang.* Tract. VIII, c. II, 9 (PL 35, 1455).

²¹⁰ A. BRESOLIN, *op. cit.*, 256.

²¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Commentarium super Joannem*, vol. 19, Parisiis, apud Lud. Vives Bibliopolam ed., 1876.

²¹² F. DE TOLEDO, *In sacrosanctum Joannis Evangelium Commentarii...*, 138-140.

miento entre Caná y la cruz, ni ve la hora aquí como referencia a la Pasión, sino como el momento adecuado para transformar el agua en vino. La hora no llega cuando María propone, sino cuando él lo dispone. Aunque las exposiciones de Maldonado y Toledo pueden con todo derecho ser consideradas de cuño personal y de innegable valor —más aún en mi opinión la de Juan de Maldonado— siguen, por lo general cauces marcados ya en el siglo v. Resulta un poco chocante —y es un índice de la dificultad del pasaje— que Maldonado vea algo natural en una ocasión pensada por el evangelista para la primera manifestación mesiánica de Jesús, que la hora no llegue al pedir María su intervención, sino unos minutos después, cuando él lo decide.

En el ámbito de la Reforma no aparecen alusiones a la hora en los textos examinados de Martín Lutero. Juan Calvino dice que, al hablar de la hora, Jesús ha diferido hasta el momento oportuno los milagros, sin precipitaciones²¹³. Hemos de llegar al siglo xviii para hallar una opinión significativa en el jesuita Isaac Joseph Berruyer. En una paráfrasis alude a la hora de la Cruz, todavía no llegada, cuando ya no tendrá Hijo sobre la tierra. Jesús quiere seguir siendo tratado por ella como hijo mientras siga viviendo en este mundo. Es una variante suavizada de la senda agustiniana. Ya en el siglo xix la traducción del insigne escolapio Felipe Scío (o sus correctores adjuntos) se define en una nota por la postura griega: el momento decretado por el Padre. Sin embargo, un tanto eclécticamente, sin mencionar a Agustín, dice también que «otros» piensan que la hora es la de la muerte.

La controversia va a encenderse en el siglo xx, sobre todo a partir de la eclosión de los mariólogos. Fillion adopta la postura de Ireneo, aunque frecuentemente en Jn la hora se refiere al momento de la Pasión. Y cita a Maldonado en su defensa (verdaderamente chocante) de la «puntualidad minuciosa» de Jesús, en cumplir las órdenes del Padre, ya que cuando María lo propone esa hora todavía no había llegado²¹⁴. Para Lagrange también se trata del momento de comenzar los milagros, pero parecía demasiada solemnidad como para ser cuestión de minutos. Según Bultmann, Jesús debe escuchar otra voz que le indicará «la hora». Examina las relaciones con las creencias en la astrología y la magia antiguas y concluye finalmente que la hora, cuando no se refiere a la creencia en algún momento particular determinado por la ley, se refiere a la creencia en el momento determinado por Dios —o las estrellas— pa-

²¹³ JEAN CALVIN, *Commentaires sur le Nouveau Testament...*, 54ss.

²¹⁴ L. CL. FILLION, *La Sainte Bible...*, 34.

ra el destino del hombre; esta es la clave para entender los otros pasajes de Jn²¹⁵. Sin embargo, la referencia en Jn 2, 4 es a la Pasión, que es a la vez la de su glorificación. La epifanía narrada —autorrevelación de la divinidad de Jesús— ayuda a superar esta perplejidad: la acción divina discurre contrariando todas las reglas humanas²¹⁶.

Las posturas de los mariólogos añaden fervor dialéctico al intercambio de opiniones. Juan Leal examina las dos explicaciones más corrientes de «la hora de Jesús» y concluye que la de referencia al Calvario es la que más realza la función de María. Paul Gächter realiza una exposición detenida, de gran valor. Llega a la conclusión de que la hora de Jesús es la de actuar mesiánicamente como redentor. En el entramado general, la «hora» divide la narración evangélica en dos partes: hasta Jn 8, 20 no ha llegado todavía; en 12, 23 ya ha llegado. Como el contenido de «la hora de Jesús» en Juan es siempre unívoco en los demás pasajes, hay que admitir también este sentido en Jn 2, 4. No tiene, por tanto, un sentido astronómico, sino el de una vivencia peculiar de Jesús: es la hora de su pasión/glorificación, tal como aparecen unidas en Jn 13, 1. El Evangelista ha concebido así unitariamente pasión, muerte, resurrección y glorificación de Jesús. En el contexto próximo del pasaje, la frase οὔπω ἦκει ἡ ὥρα μου termina de concretar la idea de que Jesús no puede atender la petición de su madre, ni aun en los asuntos naturales porque su hora no ha llegado todavía. Si la hora hubiese ya comenzado, no hubiera respondido «qué tengo yo que ver contigo». Cuando llegue, volverán a tener vigor las relaciones entre él y su madre. La exégesis resulta férreamente agustiniana, con coloración también nisena, con todas sus virtudes y debilidades, pero su análisis realizado sobre el sentido de «la hora» en Juan es muy coherente. Tiene, además razón cuando afirma que la frase tiene contenido mesiánico, quedando la palabra «mujer» englobada en este significado. Lo mismo sucede con la observación sobre la coincidencia en Jn de la pasión/exaltación de Jesús. Su argumentación sobre el sentido de la hora en Jn parece contar con simpatías crecientes entre los diversos autores²¹⁷. Braun hace suya la postura de Gächter sobre el paralelismo Caná-Cruz en los artículos ya conocidos²¹⁸.

²¹⁵ El autor alude expresamente a Jn 7, 30; 8, 20; 12, 23; 13, 1; 16,21; 17, 1, y a Mc 14, 41.

²¹⁶ R. BULTMANN, *The Gospel of John...*, 117 n., 121.

²¹⁷ P. GÄCHTER, S.J., *María en el Evangelio...*, 286ss. Es de notar la coincidencia con Bultmann al afirmar la concepción unitaria en Jn de pasión-glorificación de Jesús. Ninguno de los dos cita en sus párrafos al otro.

²¹⁸ F. M. BRAUN, *La Mère de Fidèles...*, 55ss.

El carmelita Christian Ceroke tiene unas reflexiones interesantes. Su atención principal se centra en comprobar si el tema de la independencia/separación mesiánica de Jesús respecto de María está contenido en el texto de Juan, ya que no lo ve plausible. Como los defensores de esta postura se basan en que el término «hora» en Caná se refiere a la reunión madre-hijo en el Calvario tras la separación temporal, analiza los argumentos de sus oponentes. Si Gächter afirmaba que en el Evangelio de Jn sería éste el único caso donde «la hora» no se refiriera a la Pasión, Ceroke le contesta que para determinar el contenido de esta palabra es necesario ceñirse al contexto inmediato y, tras hacer un recorrido analizando esta palabra en Jn y en los Sinópticos, concluye dialécticamente que referir en Jn 2, 4 la hora al Calvario sería el único caso en este evangelio con el sentido no determinado por el contexto inmediato. Su conclusión inicial es que no se refiere a la pasión. Analiza después la relación entre la hora en Juan y en los Sinópticos. Extrae la consecuencia de que ὥρα es sinónimo de καιρός, tiene un significado más amplio que el del momento de la pasión. Se trata de la hora de las señales (τῶν σημείων), es decir, el período de los milagros, de la manifestación mesiánica de Jesús y de su invitación a la fe. Admite, sin embargo, que hay innegable relación entre Caná y el Calvario, pero de menor a mayor, del inicio al final de la manifestación. Esto no significa que María deba quedar apartada hasta el momento final de la cruz; su función debe ser progresiva, como la de Jesús, más que estática. A la objeción evidente del sentido, entonces, de una hora que no ha llegado en Caná en oposición a la que ya ha llegado en el Calvario, responde que la hora comienza en Caná y perdura hasta después de la Resurrección. En la llegada o no de la hora, el primer énfasis está en el adverbio οὐπω. Implica una dilación que, por el contexto, se deduce ser breve, pues un retraso largo hubiera sido fatal. Puesto que la palabra «hora» —el segundo énfasis— es parte de la estructura literaria de Jn —continúa el autor—, se hace necesario distinguir entre la intención de Jn y lo que pudo comprender María en aquella circunstancia. Hay, pues, que entenderla en el sentido general de todos los evangelistas: el momento adecuado para una acción de importancia crítica. Significa entonces: «No es todavía el momento oportuno para mí», *i. e.*: «falta un poco para que llegue el momento adecuado». El evangelista ni refleja algún problema entre la respuesta de Jesús y la siguiente intervención de María, ni ha especificado las palabras de Jesús como asentimiento o disentimiento. Es entonces sola la acción de María, su fe y comprensión, y no otra cosa, la que pro-

voca el momento adecuado. La paráfrasis adecuada, según Ceroke, sería: «... Espero solamente el momento oportuno»²¹⁹.

Haciendo una lectura crítica, hemos de reconocer que la relación establecida entre σημειον, καιρός y ὥρα, con ser cierta, no desvirtúa en absoluto la alusión de «la hora» (que es «la hora de Jesús», no sólo «la hora») al momento de la pasión/glorificación. Resultan mucho más convincentes los argumentos de Gächter. Defender que la hora comienza en Caná y termina después de la Resurrección es dejar sin contenido precisamente la aparente objeción de Jesús a su madre: «todavía no ha llegado mi hora», pues está muy fuera de lugar, como ya se ha comentado, pretender que signifique: «Espera un poco», como quien habla de minutos. El problema real es la identificación indebida del sentido de la hora referido a la pasión de Jesús como el momento de la «reunión» —agustiniana— entre él y María. Por los datos del texto debe poderse sostener la ausencia de toda relación entre las ideas de independencia/separación y la comprensión del sentido de «la hora» como la del Calvario, según parece claro en la intención del evangelista. Es decir, aunque la hora sea la del Calvario, no se trata del momento de ninguna «reunión» tras una anterior separación. Gächter se sale del contexto, como tantos otros desde Agustín, al postular una separación en Caná por la respuesta de Jesús, apoyándose en el sentido inclusivo de «la hora» con referencia al Calvario. Ceroke, pensando tal vez que este apoyo es consistente, intenta demostrar que «la hora» no se refiere al Calvario. La exégesis hoy debería intentar mostrar que, según la intención de Jn, referir «la hora» al Calvario, no connota ninguna idea imaginada de separación o independencia que deba surgir entre Jesús y María.

Cortés Quirant se muestra claramente partidario, con base en los textos de Jn, del sentido de «la hora» como la de la pasión y muerte del Señor y cita más de veinte prestigiosos autores concordes, entre antiguos y modernos. Al llegar la hora de su muerte, Jesús dejaría ya de hacer milagros y María, en su sufrimiento, cedería sus derechos maternales sobre su Hijo en beneficio de los hombres. La respuesta de Jesús tendría así este sentido: «¿Cómo no me pides abiertamente el milagro? *Mi hora*, la hora de mi Pasión (en que esto ya no nos será posible: a ti el pedir y a mí el concedértelo) *todavía no ha llegado*.» Incluso ofrece Cortés la posibilidad de un sentido interrogativo: «¿*Acaso no ha llegado ya mi hora*

²¹⁹ CHR. P. CEROKE, «Jesus and Mary at Cana: Separation or Association...», 1-38.

y me es muy posible complacerte?»²²⁰. El autor resulta muy ponderado en sus apreciaciones, aunque a la hora de construir exégesis es algo menos creativo que erudito. La justificación conjeturada para que Jesús aluda a «su hora» es muy poco convincente: el dejar de hacer milagros y/o la renuncia de María a «sus derechos maternos» en favor de la humanidad no por tener fundamento bíblico o ser argumentos teológicos resultan ajustados a la finalidad narrativa y al momento importante de iniciación del mensaje público queridos por Jn. Vendría a ser algo así como: «vamos a hacer el milagro ahora que puedo» y «aprovecha para pedirme ahora que puedes». Aunque la interpretación del contraste de actitudes es sugerente, la conjetura ofrecida como motivación explicativa no parece adecuada.

El estudio del P. Galot entra en materia preguntándose de qué hora habla Jesús²²¹. Apoyándose en Schnackenburg²²², termina asumiendo que hay un sentido histórico, referido al momento de la manifestación mesiánica de Jesús con el primer milagro, y otro sentido teológico, de la muerte y glorificación del Señor. Como la réplica de Jesús en Caná no hace alusión al sentido teológico, producido en un contexto muy diferente, la frase ha de entenderse referida a la hora de realizar el primer milagro. Pero es consciente de la dificultad asumida: la hora que no había llegado, viene inmediatamente. No acepta la exégesis interrogativa de Boismard, ni la suavización de Ceroke, que parece totalmente incompatible con el vigor de la réplica *τί ἐμοὶ...* Hay que aceptar la dificultad por un lado y pensar, por otro, que Jesús habló para que María realmente comprendiera (contra Gächter y Braun respectivamente). La solución vendrá expuesta al final, como quien resuelve un acertijo, aceptando que la hora de Jesús realmente no había llegado, pero que la petición de María la adelantó. Si Dios modificó su plan inicial fue porque tenía prevista y querida la súplica de María²²³. En las bodas de Caná la expresión «mi hora» guarda relación con la manifestación de la hora de Cristo, pero sin ser necesario restringirla *a priori* sólo al momento de la Pasión. Lo mismo que en la Encarnación, el misterio de Caná está visto

²²⁰ J. CORTÉS QUIRANT, S.J., «Las Bodas de Caná. La Respuesta de Cristo a su Madre (Jn. 2, 4)», *op. cit.*, 180s. Como se ve, el autor ha articulado conjuntamente, al modo de Agustín, el sentido de las dos frases que apuntamos aquí por ser necesarias para su comprensión.

²²¹ JEAN GALOT, S.J., *Marie dans l'Évangile...*, 111ss.

²²² R. SCHNACKENBURG, *Das erste Wunder Jesu*, Fribourg-en-Br., 1951, p. 46. (Según cita Galot.)

²²³ JEAN GALOT, S.J., *op. cit.*, 147.

desde la gloria de la exaltación: la hora de la cruz que es también de la resurrección. Pero su primer sentido es ser la hora de la manifestación de la omnipotencia divina, la hora del primer milagro²²⁴.

No saca Galot todo el partido a su postura sobre la importancia del plan narrativo cuando, siguiendo a Schnackenburg, habla del doble sentido histórico o teológico de la frase sobre la hora. Si Jn está poniendo en boca de Jesús que todavía no es su hora y acto seguido se implica en el milagro, debe ser evidente en el plan del narrador que no puede tratarse de la hora de hacerlo. Pero Galot no puede llegar hasta ahí y se queda con lo que llama el «sentido histórico». Consecuente con el contexto evangélico, reconoce el tono asertivo de la respuesta²²⁵. Pero ello le obliga por un lado a remontarse al tono de Gregorio de Nisa sobre la independencia de la familia en la misión de Jesús y al de Agustín sobre la (relativa dice Galot) negación de comunidad con su madre. Por otro, no ve mas solución que admitir «un adelanto» en la hora, con una filigrana que no resiste el sentido metafísico de la transcendencia divina y de sus atributos.

Unos tres años después de su primera intervención, vuelve Ceroke con el mismo tema en un prolijo artículo donde se ven dos partes bien diferenciadas y, al mismo tiempo, bien trabadas²²⁶. En la primera hace un excelente planteamiento del estado de la situación. En la segunda vuelve sobre nuestro texto intentando un camino nuevo. Manifiesta el alto grado de insatisfacción entre exegetas y mariólogos, al no haber llegado todavía a una interpretación incuestionable. Las explicaciones sobre la respuesta de Jesús oscilan entre la afirmación y la negación de lo que María pide. Ceroke va a estudiar la divergencia, partiendo del doble cuerpo de evidencia plasmado por Jn: por un lado aparece una línea hostil a María con la conclusión lógica de que todavía no ha llegado la hora. Por otro, hay otra línea en conflicto con la anterior: María actúa como si Jesús estuviera totalmente de acuerdo. La línea hostil queda así refutada por los hechos. La cuestión central es entonces el asentimiento o la negativa de Jesús. Los demás elementos se explican en función de la solución de esta bipolaridad.

Parte nuestro autor de dos observaciones iniciales: la intención del evangelista es hacer una narración histórica simplificada, prescindiendo

²²⁴ *Ibid.*, 114s.

²²⁵ En Jn 7, 30; 8, 20 la referencia a la «hora de Jesús» va precedida por οὐπω en forma asertiva negativa; en 12, 23; 17, 1, para decir que su hora ha llegado, lo dice simplemente en forma asertiva afirmativa, sin interrogación alguna.

²²⁶ CHRISTIAN P. CEROKE, «The Problem of Ambiguity in John 2, 4», *The Catholic Biblical Quarterly* 21 (1959): 316-340.

do de detalles; la narración está además sólidamente trabada en su proceso. La cuestión es que ni la negación ni el asentimiento llegan a una conclusión coherente, pues surgen tres dilemas insolubles. El primero dice que los hechos desmienten las palabras: la expresión hebrea de la primera frase de Jesús parece hacer imbatible la teoría de la negación, pero la instrucción de María a los sirvientes y la actuación siguiente de Jesús, totalmente de acuerdo, lo desmienten; no es creíble que Jesús niegue y María no entienda y tampoco lo son las sutilezas de los diversos autores para resolverlo. El segundo dilema se refiere a la tensión entre las palabras: mujer y madre que ya hemos tenido ocasión de comentar. El tercer dilema se debate entre la hora de los milagros y la de la Pasión. Los partidarios de asumir la hora de la Pasión aportan como evidencia decisiva los seis textos adicionales de Jn donde la referencia es evidente²²⁷. Los defensores de la hora como comienzo de los milagros no entienden cómo es posible que Jesús replicara a su madre con una sola palabra que no sugiere por sí misma nada de la pasión y esta alusión fuera comprendida por ella. Pero además, tomando la narración en conjunto, y teniendo en cuenta la fuerte relación que existe en la mente del evangelista entre los términos ὥρα y σημεῖον, no es posible negar validez a ninguna de las dos posiciones, a pesar de la oscuridad que esto supone. De hecho hubo PP. que dieron a «la hora» doble significado²²⁸. Según esto, el evangelista intentó deliberadamente un doble sentido. La alusión a la pasión nos lleva a la narración de la crucifixión, donde aparece la presencia de María; la alusión a los milagros nos hace atender a la función de María en Caná. Pero en el supuesto de que la respuesta de Jesús recaiga sobre la petición de María directamente, ninguna de las dos alusiones se ajusta al contexto histórico: en el caso de los milagros, la hora no ha llegado, pero llega inmediatamente; en el caso de la pasión, María no podría haber entendido, a no ser que Jesús se lo hubiera explicado antes, y nada nos autoriza a suponerlo. Y, sin embargo, actúa de hecho como quien ha entendido perfectamente.

Queda la alternativa —sigue Ceroke— de considerar la segunda frase οὐπω ἦκει ἡ ὥρα μου con sentido interrogativo. Se aclararía el asenti-

²²⁷ Son, como ya sabemos: Jn 7, 30; 8, 20; 12, 23; 12, 27; 13, 1; 17, 1.

²²⁸ Se refiere a Gaudencio de Brescia (para quien la hora del vino del Espíritu Santo que él dará tras la Pasión todavía no ha llegado, pero sí ha llegado la del vino material (Serm IX, PL 20, 901), y a una homilía atribuida erróneamente a Máximo de Turín (para quien María piensa en el vino material y Jesús en el espiritual. *Hom XXIII, De Epiph.* VII, PL 57, 274-276). Sobre su inautenticidad cf.: R. LAURENTIN, *Court Traité de Théologie Mariale*, París, 1953, 133, citado por A. BRESOLIN, *op. cit.*, 271.

miento de Jesús; la hora sería la de los milagros; sería necesario considerar la primera frase τί ἐμοὶ... con un sentido suave, como descartando la posibilidad de no atender la petición. Pero el término γύναι no quedaría suficientemente explicado. De hecho, la frase τί ἐμοὶ... no condiciona el sentido asertivo o interrogativo de la siguiente. Pero además el propio contexto admite cualquiera de las dos alternativas: el inmediato y la acción subsiguiente de María sugieren que sea interrogativo; pero los otros pasajes alusivos del NT dicen que «todavía no ha llegado la hora». Y finalmente, si hubiera llegado, hubiera bastado con decir sencillamente ἐλήλυθεν ἡ ὥρα μου. Así pues —deduce Ceroke— el evangelista quería evitar la idea de que había llegado la hora. Por otro lado, si Jn hubiera querido decir simplemente que la hora no había llegado, hubiera dicho simplemente que «no había llegado». Por tanto —concluye nuestro autor—, Jn tampoco quería decir simplemente que la hora no había llegado. Luego Jn dejó deliberadamente la doble lectura, porque no quería excluir ninguno de los dos sentidos: el de la relación materno-filial y el mesiánico²²⁹. Al omitir el evangelista una frase de asentimiento de Jesús, quería sugerir alguna otra razón diferente de las dos alternativas formuladas. Por último, el contexto cercano (Jn 2, 12) excluye del plan del evangelista cualquier idea de rechazo de María en cuanto madre de Jesús; luego, aunque γυνή y μήτηρ tengan sentidos diferentes, no se excluyen mutuamente. La cuestión cardinal queda entonces en la primera frase de Jesús.

Para concluir, según Ceroke, debemos suponer que el evangelista, aunque ha acentuado más la no llegada de la hora, ha querido dejar abierta la posibilidad de que sí ha llegado. De otro modo los hechos de Caná presentan una oposición irreconciliable. Si asumimos la doble pregunta, la frase de Jesús adquiere un tono convencional: «¿Qué quieres de mí, Mujer?»²³⁰. Si se toma la expresión como aserción de que no ha llegado la hora, el sentido no puede ser conversacional, sino la sugerencia de un misterio que atañe eminentemente a María y a todo Israel históricamente en la economía de la redención: María portadora, para el nuevo Israel, de los bienes mesiánicos a través del ministerio público de Jesús y, especialmente, de la Cruz.

El largo y prolijo desarrollo sobre el estado de la situación del problema tiene muchos elementos valiosos, debido a la capacidad analítica de su autor. Se muestra en sus apreciaciones sensible a los diversos ar-

²²⁹ CHRISTIAN CEROKE, *op. cit.*, 330.

²³⁰ «What do you wish of me, woman?» (*op. cit.*, 339).

gumentos que, desde su primera aportación, han ido desgranando sus interlocutores. No mantiene ya que el único criterio exegético sobre la hora de Jesús haya de ser el sentido próximo. Su argumentación va a pivotar precisamente en la aceptación también de la alusión al Calvario. Sin embargo ahí se le revuelve su primero y principal enemigo. ¿Cómo es posible que un autor como Jn, al escribir, se proponga que una frase tenga a la vez un sentido asertivo y otro interrogativo? No es comprensible que Jn quiera decir al mismo tiempo (ni tampoco dejar abierto al lector) que la hora ha llegado o no ha llegado según quiera entenderse. Estaríamos ante una especie de oráculo sibilino de Delfos. El planteamiento parece resultar lógica y semánticamente poco convincente. Se desvirtúan así todas las consecuencias que manan de él. Sin embargo, puede tener razón al decir que la frase de Jesús respondía a alguna situación diferente de la negación o el asentimiento, que todavía no hemos sabido desentrañar.

Feuillet considera que el evangelista narra el primer milagro en función de la hora de Jesús, la de su gloria inaugurada ya desde el momento de la Encarnación. Cuando el Señor responde que su hora no ha llegado, está hablando del momento de su Pasión: la hora de fundar definitivamente su Iglesia. Exigir que el sentido de la hora esté determinado por el contexto inmediato es perder de vista la estructura literaria de Jn. Al interpretar Jesús la frase de su madre con contenido mesiánico, la considera una petición prematura: María pide algo que él no va a conceder todavía. Ella no comprende, pero confía y actúa. Jesús, entonces, obra el milagro²³¹. Para Alfred Wikenhauser la hora es la de los milagros, pues la interpretación del momento de la Pasión requiere una explicación bastante artificiosa²³².

Según Michaud no se puede conceder que la frase sobre «la hora» tenga un contenido positivo (interrogativo), pero tampoco se la puede ver como respuesta a la petición de su madre. La frase sobre la hora, tendría una posible ambivalencia en la esfera del milagro, si se considerara el contenido histórico. Es preferible como conjetura atenerse a la omisión intencionada de un asentimiento verbal. Jn pretendió así atraer la atención del lector y abrirle horizontes más vastos: teológicamente el signo del agua convertida en vino nos habla del tránsito de la economía antigua al nuevo orden de salvación. El milagro del vino es sólo un signo; cuando llegue «su hora», los signos se harán realidad. Ese es,

²³¹ A FEUILLET, «L'heure de Jésus et le Signe de Cana...», 17s.

²³² A. WIKENHAUSER, *El Evangelio según San Juan...*, 115.

según Michaud, el sentido de la expresión sobre la hora. Su análisis sobre la hora en relación con el plan de Jn es brillante y confirma la exposición de Gächter.

Joseph Hanimann, sosteniendo que Jesús invita a la Virgen a *recordar* su poder mesiánico, pues todavía no ha llegado *la hora en que le será impedido actuar*, muestra su acuerdo con la referencia a la pasión²³³. Sin embargo, esta paráfrasis fue motivo de un desacuerdo de A. Feuillet en 1965 quien la atacó por exclusivamente negativa²³⁴. Este autor procede en su respuesta a una disertación elegante donde define «la hora» en relación con *καίρός*. Aparte de depender la hora de Jesús estrictamente del Padre y de tener gran relación con la Pasión, concluye que es realmente una reducción del poder de Jesús, pero no es correctamente definible sólo por este aspecto negativo, puramente humano (realmente Hanimann no dijo en su escrito que lo fuera). Es también la hora del misterio salvífico, tanto de la cruz como de la exaltación. Feuillet no ve razonable que Hanimann hubiera puesto «en boca de Jesús» una expresión así, sin mencionar el aspecto liberador de la pasión/exaltación²³⁵. Se reafirma luego en el valor asertivo de la frase sobre la hora. Se reconoce insatisfecho con la actividad de María, posterior a la negativa, pues la única conclusión deducible es que *la psychologie des personnages humains n'est pas certainement qu'un souci très secondaire de Jean le Théologien*²³⁶. Resulta una conclusión verdaderamente modesta y no de gran nivel exegético. Raymond E. Brown, fluctuando entre la búsqueda del mensaje y la historicidad, Van den Bussche, Leal y Birger Olsson, se alinean con los defensores de la referencia a la Pasión.

En el pensamiento de Schnackenburg, si la hora hace referencia a la pasión, Jesús estaría pensando en algo totalmente incomprensible entonces para María: la plena manifestación de su gloria tras la cruz y la resurrección. Este enfoque le parece «totalmente ajeno a Jn 2, 4, puesto que Jesús difícilmente podía temer que se anticipase su muerte prefijada de antemano» y el lector no recibe la impresión de que María no hubiera entendido²³⁷. Dado el peso que tiene la hora de Jesús en Jn, se podría pensar que a lo lejos se vislumbra la hora final desde el primer signo, pero en pri-

²³³ J. HANIMANN, «L'heure de Jésus et les Noces de Cana...», 580. (La cursiva es suya.)

²³⁴ A. FEUILLET, «La Signification fondamentale du premier miracle de Cana (Jo. 2, 1-11) et le symbolisme johannique», *Revue Thomiste* 65 (1965): 517-535.

²³⁵ *Ibid.*, 518.

²³⁶ *Ibid.*, 532.

²³⁷ R. SCHNACKENBURG, *ibid.*, 371s.

mer plano expresaría la disposición del Padre sobre Jesús. Sin embargo, una referencia inmediata a la hora de la muerte/exaltación obligaría a admitir que sólo la muerte le aportaría a Jesús la manifestación de gloria y la plenitud de sus dones mesiánicos. Sin embargo, la *δόξα* está ya presente en el encarnado, no se puede reducir a sólo una anticipación de la venidera. Por tanto, no es verosímil la referencia a la pasión en este pasaje. El «signo» no remite sólo ni en primer lugar a algo futuro, sino que ilumina, aunque sólo para los creyentes, la virtud salvífica inmanente en la persona de Jesús. El relato de Caná parece estar entonces todo ordenado a la manifestación presente de la gloria de Jesús. Finalmente descarta por insatisfactoria la interpretación de separación temporal y posterior reunión de Jesús y su madre en la cruz, propugnada por los mariólogos. En Caná, María representa a quienes esperan de Jesús la salvación: el don del vino apunta simbólicamente hacia el futuro. En la cruz representa a la parte de Israel que recibe la salvación mesiánica. Las explicaciones mariológicas de separación-reunión sólo son explicables como fundamentación teológica de la piedad mariana, sin otro apoyo en el texto. La interpretación bultmanniana de María y del discípulo como símbolos del cristianismo judío y de la gentilidad respectivamente tampoco tienen base textual²³⁸.

Nuestro autor, reconociendo la dificultad, asume una posición prudente, pero acude, a mi juicio de modo no consistente, por un lado a criterios historicistas cuando aduce como una razón para recusar la interpretación profunda de la hora en referencia a la pasión/exaltación, que María no podría comprenderlo. Y añade que Jesús difícilmente podía temer que se anticipase su muerte prefijada de antemano (resuena aquí la conjetura de Orígenes). Por otro, tampoco acaba de fundamentarse su contenido simbólico propuesto en el Calvario. También parece opinable su otra razón contra el sentido final de la hora de Jesús: que su gloria se vuelca principalmente sobre cada momento terreno (aquí, el de Caná). Pero Jn está claramente contemplando la actividad de Jesús desde la cumbre de la resurrección y mostrando los signos presentes de su vida terrena como símbolos del «futuro» donde el evangelista está situado. La proyección escatológica de la gloria no tiene por qué excluir su anticipación simbólica. Parece así que Schnackenburg «prueba demasiado» al sostener que «la hora», referida a la pasión, implica relegar a *sólo* entonces la manifestación de la gloria divina. Por otro lado, la dificultad exegética contextual que pueda suponer la aceptación del sentido de la hora como

²³⁸ *Ibid.*, t. III, 342ss.

el de la muerte de Jesús no es motivo suficiente para descartarlo, si nos obliga a aceptarlo la profunda coherencia narrativa joánica.

La secuencia de nuestros tres últimos exegetas se nos ha quedado reducida a dos, pues Léon-Dufour defiende el sentido interrogativo que necesariamente le confina en el presente de la boda. Mateos-Barreto, sostiene, como ya vimos antes, la referencia de la hora a un momento futuro: el de pasar de este mundo al Padre²³⁹. Secundino Castro piensa que la hora se inicia, como un anticipo, con la petición cumplida de la Virgen. De un modo paradójico «la hora ha llegado y no ha llegado. Lo escatológico se ha introducido en el presente»²⁴⁰. Parece, pues, que según este autor, donde aparecen ecos del carmelita Ceroke, la consumación escatológica de la Pasión se adelanta de modo simbólico al presente de la boda.

C) CONCLUSIONES

Filológicamente es necesario admitir la posibilidad abstracta de un sentido interrogativo en la frase sobre «la hora». La autoridad de Gregorio de Nisa y otros PP. griegos lo avalan; pero en su propuesta están condicionados por el significado que atribuyen a la frase todavía aquí pendiente. La dificultad profunda proviene tanto por la exigencia del contexto próximo —incoherencia con la narración inmediata y la actuación de María—, cuanto por la del remoto: el sentido de «la hora de Jesús» en Jn. Ambos aspectos fueron certeramente desarrollados por autores, en la controversia resumida más arriba. Las razones formales de Boismard, Vanhoye y Léon-Dufour en defensa del sentido interrogativo no son ni concluyentes en sí, ni aceptadas por otros especialistas en el idioma como Zerwick. Se hace, pues, necesario en principio admitir un significado asertivo en esta frase, a pesar de la autoridad de los PP. griegos. Jn narra a Jesús diciendo: «todavía no ha llegado mi hora».

Dentro del sentido asertivo las opiniones están ampliamente divididas. Sin embargo, la coherencia de la narración, el estilo de Jn y la inclusión con los otros pasajes paralelos suyos —son razones de Gächter y en gran parte de Michaud— en definitiva hacen muy improbable y narrativamente poco coherente un sentido referido a unos minutos después de la conversación; Jn no trata esos temas con tal ligereza. No queda más remedio, entonces, que pensar en una alusión joánica, misteriosa mien-

²³⁹ J. MATEOS - J. BARRETO, *El Evangelio de Juan...*, 154.

²⁴⁰ S. CASTRO, *El Evangelio de Juan...*, 74.

tras no tengamos la clave completa, al momento de la cruz/exaltación. Pero las dos frases pronunciadas por Jesús en este pasaje forman una secuencia lógico-vivencial unitaria. Por tanto, en el corazón de este enjambre de interpretaciones está la dificultad, hasta hoy no resuelta adecuadamente por la exégesis, de la primera frase de Jesús: *¿Qué a mí contigo?*

¿QUÉ A MÍ CONTIGO? ...

La traducción que encabeza este epígrafe no pretende prejuzgar ningún sentido determinado. Se ha escogido una literalidad absoluta, teniendo en cuenta el significado aceptado para *καὶ* según la filología hebrea, como más adelante veremos. En la historia de la exégesis se decantan sobre esta frase tres bloques de coincidencias. Unos la interpretan como expresión de ruptura mesiánica de Jesús con María o de manifestación/distanciamiento divino en la obra de la redención. Otros la ven como una negativa concreta del Señor a una petición o preocupación de María, muy «terrena». Finalmente otro grupo aprecia la reacción de Jesús como un contraste de actitudes entre los dos: reprensión por inoportunidad, interferencia, etc.; deseo de desentenderse de la situación; o bien extrañeza por una disidencia o aun coincidencia. Hay autores, por supuesto, que tienen participación simultánea en más de un bloque interpretativo. Expondremos sucintamente las opiniones más significativas.

A) LA RUPTURA MesiÁNICA O EL DISTANCIAMIENTO DIVINO

Según los datos aportados por Reuss, ya mencionados, Orígenes fue el primero en poner la razón de la respuesta de Jesús en su actuación como Dios; María no tenía nada que ver en ello. El resto de los autores de habla griega tomó otras sendas exegéticas. En la iglesia occidental, Ambrosio justifica la respuesta de Jesús en su actuación divina. Los asuntos divinos no eran cosa de la madre de la naturaleza humana. Es Agustín y su escuela, quien con más profundidad y perennidad desarrolla este concepto, cuando dice que Jesús no reconoce entrañas humanas, o también: «Aquello de mí que hace el milagro tú no lo has engendrado, tú no generaste mi divinidad. Pero como engendraste mi debilidad, te reconoceré cuando esta misma debilidad penda de la cruz»²⁴¹. La lógica del santo doctor parece impecable y durante siglos ha servido de apoyo a muchos

²⁴¹ AGUSTÍN, *In Joann. Evang.* Tract. VIII, c. II, 9 (PL 35, 1455).

exegetas. Para llegar aquí ha considerado unitariamente la frase «qué a mí...» y la de la hora. Pero no vemos hoy la necesidad de separar con distinciones de razón, por muy fundadas que estén, diferentes aspectos en el ser de Jesús, que él precisamente vino a fundir en su sola persona con unidad de acción desde el primer momento en que fue encarnado. Podemos aventurar con razón un influjo del entonces reciente Concilio de Nicea, quizás demasiado acentuado. Los desarrollos y contrastes conceptistas de Agustín son brillantes, profundos e irradian frecuentemente gran emoción teológica y estética. Pero en medio de esta belleza no se ve bien qué necesidad o interés pudiera tener Jesús en reivindicar su divinidad, en un tú a tú, precisamente en aquel momento y ante la única persona en el mundo que tal vez pudiera ya conocerla o sospecharla, cuando incluso pretendió ocultar hasta el final su categoría mesiánica. Así pues, no se ve con claridad la separación o el distanciamiento deducido respecto de su madre en este pasaje y menos aún si atendemos después a la diligente reacción de María con los sirvientes para sacar de apuros a los anfitriones.

En la Edad Media, Tomás de Aquino sigue de alguna manera la estela agustiniana y la interpreta como repulsa, aunque María no desconfió. Ya en el siglo xvi, Francisco de Toledo advierte, por primera vez que la frase tiene resonancias semíticas y quiere decir *nihil in hoc mihi tecum*. En las cosas de la Redención no depende de ninguna relación ni vínculo humano, sólo de la voluntad divina. Aunque Maldonado está de acuerdo con Toledo en la expresión de Toledo y en su semitismo, no comparte la idea de estar actuando sólo como Dios. Casiodoro de Reina en la «Biblia del Oso» traduce: *Que tengo yo contigo...?*, asumida después sin crítica por una gran mayoría de comentaristas. Entre nuestros místicos y ascetas, Juan de Ávila traduce escuetamente como nuestro epígrafe: *Qué a mí contigo?* Y comenta después: «... desconoce tal Hijo a tal Madre...»²⁴². En sus meditaciones, Luis de la Puente, S.J., considera en la línea agustiniana entre otras razones, la de «descubrir que era más que hombre y que también era Dios»²⁴³. A finales del siglo xviii la traducción de Felipe Scío dice en una nota: «parece da muestras de desconocer á la Madre...»²⁴⁴.

²⁴² JUAN DE ÁVILA, «A un Señor de este Reino, siendo Asistente de Sevilla», *Obras completas*, I, Madrid: B.A.C., 1952, 311s.

²⁴³ LUIS DE LA PUENTE, S.J., *Meditaciones de los Misterios de nuestra Santa Fe*, t. 1, Madrid: Apostolado de la Prensa, 9.^a ed., 1930, 672ss.

²⁴⁴ PHELIPPE SCÍO DE SAN MIGUEL (trad.), *El Nuevo Testamento traducido al español de la Vulgata Latina*, Shacklewell, 1820.

Rozando la nueva vertiente del siglo L. Cl. Fillion habla de independencia mesiánica. Ya hemos visto también cómo Lagrange manifiesta su desacuerdo con esta postura. Pero Rudolf Bultmann, aunque ve exagerada la interpretación de una renuncia de Jesús a su madre, advierte que la palabra «mujer» introduce una peculiar distancia entre los dos: sólo puede explicarse como el deseo del θεῖος ἄνθρωπος de no dejarse influenciar por motivos humanos, pues de otro modo sería imposible ver por qué, a pesar de su respuesta negativa, enseguida realiza el milagro²⁴⁵. Para Leal la respuesta de Jesús tiene un sentido negativo, pero no se refiere al milagro, sino a la «psicología» de su madre. Jesús se remonta al plano superior de los principios y contesta que su actividad es cosa de su Padre, no de ella. Es una «respuesta misteriosa y seca», sólo explicable por su «conciencia de Unigénito del Padre, de Enviado del Padre». Y luego dice que «en seguida se ve la distancia enorme que hay» entre los dos. La razón de la negativa estriba en que «María ha acudido a él como Mesías, Hijo del Padre». Es, por tanto, una respuesta de tipo personal y en su fondo hay una verdadera afirmación: la voluntad del Padre²⁴⁶. Gächter sostiene que tanto en griego, como en hebreo y latín, el sentido es siempre de negación, de no tener nada en común con el interlocutor y aporta a esta consideración el apoyo de los PP., un análisis de los textos bíblicos del AT y de otras varias referencias profanas tanto griegas como latinas. Por consiguiente es necesario admitir la expresión como es, en su dureza, aunque no fue dicha en tono áspero y debe limitarse a aquella circunstancia. Braun habla de abstracción deliberada de la relación filial, de ausencia de comunidad entre los dos y separación temporal. Luego se defiende contra Bussche y Giblet por disentir de él en esta cuestión. Ceroke se opone a los anteriores: ni por el contexto inmediato ni remoto fue apartada María de la misión de Cristo. Galot, Feuillet, Wikenhauser, Olsson, Tuya, Schnackenburg y Léon-Dufour, por citar a los más relevantes, se muestran también partidarios de la separación o el distanciamiento divino.

Pero, en el terreno de conjeturas que pisamos, aparte de repetir las objeciones expresadas más arriba al comentar la posición de Agustín sobre la hora de Jesús, aquí aplicables, ninguno da razón suficiente de esta «postura» del Señor, ni parece fácilmente comprensible tanta niebla caída sobre una teología postcalcedoniana hasta llegar a defender como explicación el distanciamiento y la separación de funciones en quien ve-

²⁴⁵ R. BULTMANN, *The Gospel of John, A Commentary...*, 116.

²⁴⁶ J. LEAL, «La hora de Jesús...», *op. cit.*, 161.

mos estar en todo momento cercano a toda necesidad humana, con unidad de acción, siendo hombre desde su divinidad y Dios desde nuestra humanidad.

B) LA NEGATIVA CONCRETA A UNA SITUACIÓN CONCRETA

Suelen ser autores partidarios de una negativa inicial de Jesús a conceder el milagro a su madre o a poner a los dos en planos diferentes, como, por ejemplo, hacen Gaudencio Michaud, etc., apuntando a un simbolismo. Guarda cierta relación con la idea del distanciamiento, pero no es unívoca con ella. No es muy compartida, ya que se desmiente fácilmente por el desarrollo subsiguiente de la narración. Entre los PP., Efrén, dentro de una posición ecléctica, defiende la negativa de Jesús a anticiparse o a imponerse a los invitados. Según Cirilo de Alejandría Jesús no quería actuar precipitadamente. Juvenco insinúa lo mismo.

Debemos recorrer ahora un puente con dos arcos de varios siglos. Calvino en el siglo XVI piensa en un Jesús diciendo a los asistentes que él no hace el milagro por indicación de su madre. En el nacimiento del siglo XX Fillion habla de una expresión enérgica de rechazo de una propuesta, aunque las circunstancias puedan convertirla en delicada y respetuosa. Para Pirot-Clamer Jesús se niega de un modo que parece definitivo. Bultmann, en un entorno explicativo de paradoja divina, habla de una ruda negativa no con validez general, sino en función de una circunstancia concreta. Pero Ceroke y Peinador muestran su desacuerdo con una negativa de Jesús: quedan desmentidas por los hechos inmediatos. Para Ceroke, Jesús está en un plano diferente del de María. Posición parecida sostienen Michaud y Kilmartin. Según Raymond E. Brown, Jesús no amonesta a María ni la rechaza, sólo recusa su función maternal.

Muchas de estas opiniones guardan parentesco con las del párrafo anterior en la medida en que, al menos implícitamente, están poniendo distancia entre la madre y el hijo, con fundamento tanto en el sentido griego, al parecer, de la frase como en el hecho extraordinario que se va a producir. Sin embargo, resulta muy difícil admitir en la coherencia del narrador una supuesta actitud de Jesús tan inmediatamente desmentida por el desarrollo narrativo siguiente, sin ninguna explicación contextual. Debemos, pues, alimentar con generosidad la duda de que, si bien el contenido semántico de la frase pueda ser de algún modo negativo, deba referirse necesariamente a la petición del milagro. Esta misma consideración está también en la mente de otros autores.

C) UN CONTRASTE DE ACTITUDES ENTRE JESÚS Y MARÍA

Son muchos los autores que consideran a la frase de Jesús como una reacción de contraste de actitudes, más que una negativa a la petición de su madre. En cierto sentido todos los intentos de explicación orientados a la separación o distanciamiento mesiánico participan en esta postura de reacción. Si se han expuesto aparte es debido a la trascendencia teológica tan negativa en ella implicada. Dentro de este apartado pueden caber las explicaciones orientadas hacia una reprensión por alguna inconveniencia de María, a un deseo de desentenderse de la situación o bien a una extrañeza de Jesús por diversos motivos. Una breve exposición histórica nos ayudará a desgranar los aspectos más apreciables.

La idea de una reprensión a María por una actuación o actitud inconveniente al interferir en la actividad divina, por ser precipitada o vanidosa al hacer valer ante los demás su ascendiente con el hijo, es muy antigua: data ya desde Ireneo, seguido a corta distancia por PP. como Efrén, Atanasio, Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, Cirilo de Alejandría. La consideración de estos autores realizada más arriba, nos da una medida de la dificultad entrañada por el sentido griego atribuido a esta expresión. J. Reuss aporta un texto ya aludido, atribuido a Apolinar de Laodicea, del siglo IV²⁴⁷. Asimila la respuesta de Jesús a la de Yahveh, encendido en ira contra Israel por la adoración del becerro de oro, a Moisés: «Déjame que se encienda mi ira contra ellos y los devore»²⁴⁸. Moisés aplaca con su súplica la ira divina. Aplicada la situación a nuestro caso sería algo así como un «no quiero, pero convénceme para que quiera». Esta interpretación sería aceptable si el evangelista hubiera puesto realmente la expresión «déjame» en lugar de lo que puso y si la situación tuviera algún paralelo con la asimilada del AT. Pero ni hay ofensa de nadie por medio, ni se trataría aquí de hacer algo, sino de no hacerlo. Admitir aquí un significado como «déjame» equivaldría a decir «no me molestes», como sostuvo luego Teodoro de Mopsuestia. No tenemos ni un solo caso en los Evangelios donde Jesús diga «no me molestes» a nadie; decírselo aquí a su madre, no parecería por demás muy propio del estilo de Jn.

Puede ser especialmente interesante la explicación de Gregorio de Nisa. La justificación de la expresión $\tau\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\mu\omicron\iota$... se produce por la instancia

²⁴⁷ J. REUSS, *op. cit.*, 209.

²⁴⁸ Ex 32, 10; Deut 9, 14.

de María y su inmoderado deseo de seguir influyendo ¿agobiantemente? en la conducta de su hijo, como cuando era niño. Jesús no niega acudir a la necesidad, pero rechaza el deseo materno como inoportuno y fuera de lugar, dada la madurez de su edad. Resulta extraordinariamente dura la forma de rehusar la pretendida sujeción a su madre: «¿Acaso, con estos años que ya tengo, sigues queriendo estar encima de mí?»²⁴⁹. Esta expresión, unida a la interpretación interrogativa de la frase sobre «la hora, fortalece la coherencia interna del diálogo pero, prescindiendo del juicio negativo sobre María, parece muy difícil que ella, como cualquier madre, fuera capaz de proseguir con su idea tras el estilo de reacción filial que Gregorio Niseno supone en Jesús. Esta opinión, olvidada en los siglos posteriores y expresamente recusada por Maldonado resurgirá ¿algo excéntricamente? en el siglo recientemente agotado. La paráfrasis de Nonno de Panópolis, quizá la primera en expresar una opinión sobre la réplica τί ἐμοὶ... bastante difundida muchos siglos después, dice algo así como: *¿Qué me va a mí, mujer, o a ti misma?* Aparecería así el deseo de desentenderse de la situación y desaparecería el valor fuerte relacional de la conjunción copulativa entre los dos interlocutores para quedar los dos interlocutores en paralelo respecto de un asunto externo, en este caso, la falta de vino²⁵⁰.

²⁴⁹ GREGORIO DE NISA, *In I Cor 15*, 28 (PG 44, 1308). Normalmente el verbo ἐπιστατεῖν se ha traducido por «mandar», y así lo hace Lagrange (*L'Évangile selon Saint Jean*, 5.^a ed., Paris, 1936), pero este sentido tan fuerte se despegaba demasiado del texto joánico como para que Gregorio de Nisa lo asumiera. Decir «no tienen vino» no es dar órdenes a nadie. El Dic. Liddell and Scott (*A Greek-English Lexicon*, 1940) admite también la acepción de *have care of*, con régimen de genitivo como sucede arriba, y aporta la autoridad de Platón (*Republ.*, 600d) refiriéndolo además a la educación. Por otro lado, el novísimo diccionario de Danker, habla de la ἐπίστασις como *pressure, care in the sense of anxiety caused by a heavy sense of responsibility*. Parece, entonces, que Gregorio de Nisa quiere referirse a la típica madre (y viuda) de hijo único, siempre pendiente de él y un tanto agobiante. Podría traducirse tal vez más literariamente por «tutelar», pero dentro del contexto resulta más gráfica nuestra expresión familiar «estar encima». Por otro lado, el término ὑποταγή no sólo significa «sumisión», sino también «control». Cf. FRED. W. DANKER, ed., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (BASED ON W. BAUER'S, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments...*, 6.th ed.), Chicago and London, 2000.

²⁵⁰ NONNUS PANOPOLITA, *Paraphrasis in Ioannen*, C. II, 17 (PG 43, 760). Probablemente Nonno captó esta idea de algún otro autor. De hecho hay un escrito al parecer de comienzos del siglo V, falsamente atribuido a Justino, diciendo que Jesús respondió así a su madre «no como reprensión, sino para mostrar que ellos no eran los responsables del consumo del vino» (*S. Justini Opera Spuria*, «Quaest. CXXXVI; PG 6, 1389).

Juan de Maldonado, conocedor de los PP. y defensor de la santidad de María, acude como ya sabemos a textos semánticamente paralelos del AT. Desecha la interpretación «¿Qué nos importa a ti y a mí?» (*quid ad nos pertinet?*) pues, según él en toda la S. Escritura el sentido de la frase *quid tibi et mihi* expresa falta de relación entre dos interlocutores: «*nihil huic cum illo esse commune*»²⁵¹. La dificultad principal para él es la apariencia de reprensión de la respuesta de Jesús. Considera imposible, como hemos visto, una reconvencción, pues ni María pudo aquí cometer culpa, ni, si la hubiera habido, Cristo hubiera realizado el milagro, como en repetidas ocasiones se demuestra²⁵²; ni su hijo, tan ecuánime y justo podía reprenderla sin motivo, ni ella hubiera dado las instrucciones a los sirvientes tras la reprensión, pues hubiera añadido pertinacia a la culpa anterior²⁵³. Resulta difícil condensar en tan pocas líneas argumentos de tanto peso y equilibrio, como hace aquí Maldonado. Pero, dado que la forma es de reprensión, sigue exponiendo el autor posibles explicaciones. Alude, en desacuerdo, tanto al distanciamiento agustiniano como a Gregorio Niseno. Propone que la respuesta de Jesús no es una reconvencción, pero tiene la forma de tal: se asemeja a una reprensión: «*speciem habet reprehensionis, sed simulata, non vera est reprehensio*»²⁵⁴. Y aduce también aquí textos paralelos del NT²⁵⁵. La propuesta es exegéticamente débil y no será después muy compartida.

Berruyer conjetura en María un respeto tan profundo que no se atreve a tratarle con familiaridad ni llamarle hijo. Partiendo de este supuesto, que nuestro autor no demuestra, la dinámica del contraste formal de la respuesta de Jesús cambia de polaridad. No puede tratarse ya de reprender —ni siquiera aparentemente— la intervención de su madre, ni puede tener lugar el inexplicable distanciamiento teológico reivindicativo agustiniano entre Dios encarnado y su madre, precisamente en la obra de salvación, sino de «librar a su Madre Santísima de este encogimiento» y darle a entender que su «ministerio público, que empezaba a ejercitar en el mundo, no la quitaba cosa alguna de sus derechos sobre él como Hijo suyo; así como no disminuía en su corazón el amor...» El contenido de la respuesta de Jesús se ha transformado por primera vez en la historia de la exégesis y justo es reconocer que, si bien

²⁵¹ JUAN DE MALDONADO, *In Sacras Novi Testamenti Scripturas Commentarii*, t. II, Moguntiae, 1874, 456.

²⁵² Aporta aquí nuestro autor los pasajes de Lc 23, 8; Mt 12, 39.

²⁵³ *Ibid.*, 457.

²⁵⁴ *Ibid.* 458.

²⁵⁵ Lc 2, 49; Mt 12, 48 (par).

Berruyer no demuestra ni filológica ni escriturísticamente su interpretación, el texto va a fluir con gran soltura y coherencia interna: «*Pues qué os he hecho Yo, qué novedad hay entre los dos? Le respondió Jesús...*» es la traducción parafrástica que Berruyer ofrece por la intermediación traductora de Espinosa²⁵⁶. Reconoce el autor su absoluta singularidad en la interpretación de «este lugar difícil del Sagrado Texto». Y observa que los demás intérpretes «en vano añaden a su traducción alguna especie de paraphrasis, para suavizar el rigor. Pues siempre queda... alguna especie de dureza que sorprende...». No es partidario del sentido místico, ni ve posible poderles dar algún sentido contrario al que se les da a primera vista, «por la confrontación de muchos Textos, en que se emplean las mismas expresiones». Por consiguiente admite no sólo la singularidad de su interpretación en el conjunto de los exegetas conocidos entonces, sino que también es única la interpretación de esta frase en el conjunto de los contenidos de los textos paralelos en la Sagrada Escritura. Evidentemente, si el sentido de los lugares paralelos no apoya en absoluto esta interpretación, debemos marcar con una interrogación, al menos en negrita, el sentido propuesto por I.-J. Berruyer. La singularidad concedida por nuestro autor a este contenido conjeturado respecto de los lugares paralelos, es un punto débil no despreciable de su explicación. Pero tampoco constituye una prueba irrefutable en su contra esta ambigüedad si la estructura formal dinámica de la expresión lingüística se mantuviera exactamente igual que en todos los lugares paralelos.

La fluidez y coherencia interna lógica del texto con esta interpretación resulta sumamente atractiva. Se utiliza el mismo esquema de reacción ante una supuesta actitud del interlocutor de Gregorio de Nisa, pero *in bonam partem*. En esto radica la auténtica originalidad del jesuita. Pero ya sabemos que no bastan las conjeturas para inclinarse por un sentido u otro. Berruyer utiliza la actitud de María como fundamento que aclara el sentido de la respuesta de Jesús. Sin embargo, hoy tal vez debiera verse el planteamiento al revés: el sentido no sólo posible, sino altamente probable del texto y contexto es quien debería fundar el conocimiento de la actitud de los personajes en un episodio. En cualquier caso, esta interpretación, olvidada y proscrita por sus estigmas de controversia y condenación de la obra global, tal vez hubiera de ser merecedora de ulteriores investigaciones, tanto exegéticas como lingüísticas.

²⁵⁶ *Ibid.* (La cursiva es mía.)

Ya en el siglo xx, Lagrange fluctúa entre un «déjame» al estilo de Teodoro de Mopsuestia y la huida de una intervención sensacionalista²⁵⁷. Pirot-Clamer participa de la opinión de Teodoro de Mopsuestia sobre el desinterés. Pero Boismard vuelve sobre la hipótesis del reproche a María por inquietarse con miras humanas, pues debería saber que Jesús era el Mesías²⁵⁸. Surgen entonces las reacciones de otros mariólogos. Ceroke prefiere una paráfrasis como: «¿Qué nos incumbe a mí y a ti de esta angustia y ansiedad, Señora? Espero solamente el momento oportuno»²⁵⁹. Peinador se opone abiertamente a Boismard. Desecha por no aceptables una serie de posturas, ya conocidas, como las de negativa de Jesús, de adelanto de la hora, de excusa («qué nos importa...»), las de contenido simbólico, la referida a un momento de cambio de relaciones madre/hijo (Berruyer) y finalmente la de Beeckman donde Jesús se extraña de la timidez de María en su petición²⁶⁰. Hace un recorrido por los paralelos y análogos del AT y NT, clasificándolos según el sentido que ve en su contenido²⁶¹. Se queda finalmente con los que le dan la imagen de extrañeza o admiración de un interlocutor ante la actuación del otro²⁶². La réplica de Jesús queda «como una exclamación de sorpresa ante una coincidencia entre la petición de María y las intenciones de Jesús»²⁶³. Aunque nuestro autor no muestra especial simpatía por la postura de Berruyer, su interpretación guarda un cercano parentesco con ella, tanto en el enfoque dirigido a una actitud entre dos personas por una situación determinada, como en la debilidad de los argumentos

²⁵⁷ Lagrange defiende las dos posturas recurrentemente en dos publicaciones diferentes. (Cf. *L'Évangile selon Saint Jean...*, 56; *L'Évangile de Jésus-Christ*, Paris, Études Bibliques, 1948, 83ss.)

²⁵⁸ M.-E. BOISMARD, *Du Baptême a Cana...*, 155.

²⁵⁹ «Of what concern is this distress and anxiety to me and to thee, Lady? I await only the suitable moment» (CHR. CEROKE, *ibid.*, 37).

²⁶⁰ No he dispuesto de este texto citado por PEINADOR como *L'Évangile de St. Jean*, Bruges, 1950. La versión de este autor sería: «¿Qué cosa hay que nos separe?» (M. PEINADOR, «Quid mihi et tibi...», *op. cit.*, 67).

²⁶¹ Habrá comprobado el lector que no se hace exposición de las opiniones de todos estos autores sobre los significados de los textos paralelos. Excede con mucho las posibilidades de este estudio detenerse en unos análisis que hoy además nos parecerían poco fundados. Espero poder abordar estas cuestiones en otro momento con su debido detalle.

²⁶² Son: Jue 11, 12ss; Sam 16, 5ss; 19, 23; 1Re 17, 17ss; 2Cr 35, 21ss. Abandona: Jos 22, 24; 2Re, 13ss; 9, 18. No acepta ninguno del NT. La aplicación a Caná de la frase de la esposa a Pilato (Mt 27. 19): sería: «¿Qué tengo yo contra ti?» (M. PEINADOR, *ibid.*, 74).

²⁶³ M. PEINADOR, *ibid.*, 97.

aportados para defenderla. Pero en Peinador la interpretación de «extrañeza» por la coincidencia conlleva un sentido implícito negativo previo de disensión que no se ve ni entre líneas, ni en el contexto. Sólo se admira uno de coincidir cuando lo normal antes es disentir.

Cortés Quirant, al abordar «la frase más difícil y controvertida» aporta con erudición una treintena de autores con traducciones diferentes, a veces opuestas, y siempre insatisfactorias. Recorre brevemente los paralelos del AT y llega a la conclusión de que la frase $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\mu\omicron\iota\ \dots$ expresa «cierta oposición y diferencia *entre las dos personas* o grupos de personas *que hablan*»²⁶⁴. Considera que la frase castellana «¿Qué ocurre entre nosotros? ¿Qué hay entre ti y mí?» tiene un sentido equivalente. Menciona una interesante aportación de Cantera en una nota: «¿Qué teneis vos conmigo?» con el sentido de «el asunto corre de mi cuenta, no os inmiscuyáis, *yo soy de otro parecer*»²⁶⁵. Esta «divergencia de parecer, de actitud, de pensamiento» es, según Cortés, el núcleo fundamental. Pero nunca se da en relación con una tercera persona o cosa. La respuesta de Jesús tendría este sentido: «¿Qué pasa entre nosotros, Madre mía? ¿Cómo no me pides abiertamente el milagro?»²⁶⁶. O bien Jesús se sorprende de que su madre no le pida el milagro, o bien intuye que ella teme seguir ejerciendo su autoridad materna sobre él. Hace alusión, como inspiradores de su idea a un artículo de Gonzalo Maeso (a quien, sin duda por error, llama «Gonzalez Maes») sobre Berruyer, y al mismo Berruyer, aunque no ha podido disponer directamente de los textos correspondientes²⁶⁷. Intenta demostrar, un poco por ligero, que la expresión «¿Qué hay entre ti y mí (nosotros)?» encaja en todos los paralelos bíblicos. De hecho es una frase de cierta ambigüedad que admite posibles matices y recoge aceptablemente el sentido que nuestro autor quiere transmitir. Pero como expresión resulta quizás algo rígida y, desde luego, no tan significativa como la mencionada arriba de Cantera y la traducción de Espinosa sobre Berruyer.

Michaud ve a María pensando en el orden material, mientras el pensamiento de Jesús va mucho más allá: piensa en el vino mesiánico. La frase $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\mu\omicron\iota\ \dots$ opera la transición de un plano al otro. Actúa como elemento de choque para atraer la atención de María (y la del lector) hacia

²⁶⁴ J. CORTÉS QUIRANT, «Las Bodas de Caná...», *op. cit.*, 176.

²⁶⁵ *Ibid.*, 177. (A propósito de 2 Sam 16, 10; *Sagrada Biblia*, Madrid, B.A.C., 3.^a ed., 1953.)

²⁶⁶ *Ibid.*, 180.

²⁶⁷ DAVID GONZALO MAESO, «Una lección de Exégesis Lingüística sobre el Pasaje Evangélico de las Bodas de Caná», *Cultura Bíblica* 11 (1954): 352-364.

el camino del misterio. María queda así investida de un título nuevo que la eleva al plano mesiánico²⁶⁸. El autor cumple en principio sus objetivos de interpretación teológico-simbólica del episodio de Caná en función del plan de Jn. No cabe duda del plano profundo de esta escena: el mensaje de comienzo de un camino nuevo y abundante de salvación mesiánica. El enfoque joánico descrito es muy sugerente y ajustado. También lo es su crítica a las diferentes posturas exegéticas que ya conocemos. El desarrollo de Michaud es muy estimable para una comprensión global del sentido del texto, pero no resuelve sus dificultades tradicionales, su enfoque narrativo queda incompleto y su solución interpretativa se desenvuelve sin novedades en la línea preconizada hace ya muchos siglos por Gaudencio de Brescia sin mejorar sus resultados.

J. Duncan M. Derrett, buscando apoyos en las tradiciones antiguas judías, sugiere la siguiente traducción: «¿Qué razón puede haber (o hay) para que tú me digas esto?»²⁶⁹. Tras recorrer brevemente los paralelos del AT y del NT el sentido propuesto aquí por Derrett es «no tienes derecho alguno sobre mí. No haré según pides». Según esto, la interpretación para las Bodas de Caná sería la de una reconvención como: «Ni tú (ni tus amigos) tenéis razón aquí para hacerme reproches a mí ni a mi familia. El problema ya está atendido». Hanimann, como hemos visto, pone a Jesús «recordando» a María su poder mesiánico. Brown considera que hay ocasiones en el AT donde la frase en cuestión conlleva una idea de repulsa ante una complicación inoportuna y una divergencia en los puntos de vista de dos interlocutores, unas veces acompañada de hostilidad y otras con el deseo sólo de desentenderse²⁷⁰. Ya conocemos la excéntrica opinión de H. M. Buck sobre María como amenaza de la autoridad de Jesús²⁷¹. De la Potterie habla de divergencia (no rechazo), malentendido, diversidad de planos entre María y Jesús²⁷². Françoise Dolto y Gérard Sévérin explican psicológicamente la reacción de Jesús como extrañeza ante el «empujón» materno para lanzarle a la vida pública²⁷³. Mateos-Barreto tiene preferencia por la paráfrasis «¿Qué nos va a ti y a mí?». Se trata de «un modismo semítico que expresa inexisten-

²⁶⁸ J.-P. MICHAUD, *op. cit.* (1963), 277.

²⁶⁹ J. D. M. DERRETT, «Water into Wine», *op. cit.*, 80-97.

²⁷⁰ R. E. BROWN, *The Gospel...*, 99.

²⁷¹ HARRY M. BUCK, «Redactions of the Fourth Gospel and the Mother of Jesus», *op. cit.*, 177.

²⁷² I. DE LA POTTERIE, «La Madre di Gesù...», *op. cit.*, 431.

²⁷³ FRANÇOISE DOLTO - GÉRARD SÉVÉRIN, *L'Évangile au risque de la Psychanalyse...*, 55ss.

cia o ruptura de relación. Supone siempre dos personas y un hecho acaecido»²⁷⁴. El significado depende del contexto. Nuestros autores distinguen cuatro casos de paralelos en el AT, les atribuyen diferentes sentidos y justifican con un breve análisis la elección de 2 Sam 16, 10 (2 Sam 19, 23 es algo «parecido») como paradigma del sentido que, según ellos, se ajusta a Jn 2, 4²⁷⁵. Por último, Secundino Castro no alude a la cuestión.

La explicación genérica de una reacción expresiva ante un interlocutor, incluso sin entender o entrar en el contenido del idiotismo parece correcta: hay un sentido interrogativo/admirativo innegable, hay contraposición entre dos interlocutores, hay en definitiva un contraste de posiciones entre dos personas, aunque a lo mejor no se sepa por qué. En todos los textos bíblicos paralelos, la identidad de estructura y el contexto próximo reflejan una contraposición entre personas o grupos. El problema se presenta al intentar establecer el contenido de esa reacción. A pesar de su autoridad, la reprensión conjeturada por Gregorio de Nisa, según el sentido que atribuye en griego a la frase ha de ser desechada. No es coherente con el contexto siguiente —las instrucciones a los sirvientes— a no ser que Jn deseara plasmar a María carente de una elemental sensibilidad. Por supuesto, tampoco podemos concebir la «reprensión simulada» defendida por Maldonado; no tiene ningún sentido como mensaje. Las fórmulas que implican deseo de desentenderse («¿qué nos va...?», etc.) pueden tener sentido dentro de un patrón lingüístico moderno; pero ni el griego helenístico (Gregorio de Nisa) ni el latín de la época parecen considerarlo. Además, el hebreo tiene aquí peculiaridades filológicas, que se comentarán más abajo. La postura de autores liderados por Berruyer, dentro de su gratuidad, resulta atractiva y significativa. Presenta el serio problema de su extrema singularidad de sentido dentro de todos los pasajes bíblicos paralelos. En igualdad de circunstancias satisface más que otras los aspectos teológicos y del mensaje evangélico. Hemos de reconocer, sin embargo, que hoy por hoy, carece de suficiente fundamento escriturístico. El resto de interpretaciones (timidez, extrañeza por coincidir, planos diferentes, etc.) no supera la calidad de conjeturas dotadas de mayor o menor imaginación, sin apoyo textual o contextual suficiente. Se hacen necesarias además algunas observaciones filológicas de interés, desgranadas por varios autores.

²⁷⁴ JUAN MATEOS - JUAN BARRETO, *El Evangelio de Juan. Análisis Lingüístico...*, 148.

²⁷⁵ Se trata de los incidentes entre David y los hijos de Seruyah, su hermana, por intentar ellos castigar con la muerte los insultos de Sim'í contra David.

D) APORTACIONES DE LA FILOLOGÍA

Ya conocemos la observación tanto de Toledo como de Maldonado sobre la expresión semítica subyacente en nuestra frase. En este sentido resultan insuficientes o erróneas las interpretaciones que buscan soporte en el griego o latín de aquellos siglos. La expresión hebrea fue traducida literalmente en los LXX, probablemente aprovechando una construcción con sentido similar, en algún caso, pero no necesariamente unívoco. Lagrange acude a la misma expresión formal árabe de Palestina (*ma-lech*: qué a ti) con el sentido de «métete en tus asuntos» o «déjalo de mi cuenta, no te preocupes». Los dos sentidos ya son divergentes; además mencionan sólo un pronombre. Boismard se acerca mucho más al origen cuando se apoya en unas observaciones de Joüon sobre los posibles sentidos de la preposición «y» (*waw*) para analizar la respuesta de Jesús. El «y» semítico, igual que en otros idiomas, puede tener un valor débil, uniendo dos palabras u oraciones de modo puramente copulativo, por ej., «he leído a Corneille y a Racine»; pero también puede tener un valor fuerte, cuando establece una relación de comparación entre dos palabras, p. ej.: «Bossuet y la Biblia», es decir: Bossuet respecto o en relación con la Biblia. Joüon afirma que es siempre éste segundo sentido —tanto en hebreo como en griego— el correspondiente a la frase de Jesús a María en el Evangelio²⁷⁶. Esta observación elimina todas las interpretaciones como «¿qué nos va a ti y a mí»? Si el sentido no es copulativo, sino fuerte (adversativo), la traducción literal que se nos impone es «qué a mí en relación contigo» o mejor «qué a mí contigo». Pero tampoco salimos así de dificultades. Tampoco se pueden asumir acríticamente todas las interpretaciones que pretenden apoyarse en matices del tono, el gesto, etc. No se desprenden de la escueta redacción joánica; no tenemos, pues, más indicio que nuestra piedad para suponerlas.

Resumamos brevemente las conclusiones sobre esta frase. La posición de separación/distanciamiento agustiniana no es satisfactoria ni por los contenidos cercanos contextuales, ni por los avances teológicos posteriores. Las corrientes exegéticas centradas en la negativa de Jesús al milagro o el deseo de desentenderse o de una reprensión están en contradicción con el desarrollo narrativo; el apoyo textual es contrario. Nada del entorno nos dice, además, que Jesús fuera persuadido por su ma-

²⁷⁶ PAUL JOÜON, S.J., «Notes Philologiques sur les Évangiles», *Rech. de Sc. Rel.*, 1928, 356s.

dre a hacer algo en principio no deseado, o que la actitud de María fuera inconveniente por decir una frase discreta de dos o tres palabras, ni, finalmente, parece encajar con el mensaje joánico, tanto del global como de la perícopa. Por exclusión —argumento también débil— sólo nos queda el haz de opiniones del estilo de Berruyer: Jesús manifiesta extrañeza por la petición de su madre, pero, en el fondo, tampoco tenemos muy claro por qué esa extrañeza del hijo con su madre; ni Jn nos lo insinúa. Teológicamente es la más cercana a nuestro modo de pensar hoy, pero escriturísticamente no está confirmada, al menos hoy por hoy. Más bien, por la opinión de muchos autores, incluido el mismo Berruyer, su singularidad, que parece absoluta en toda la literatura bíblica, tiende a desconcertarnos.

RESUMEN Y CONCLUSIONES

Hasta ahora se han analizado las frases de este pequeño diálogo casi como si fueran compartimentos estancos, limitando al máximo las alusiones y relaciones entre ellas. Pero el intercambio de frases entre madre e hijo forma una unidad en la mente del narrador. Por tanto, el breve diálogo debe tener unidad de sentido. Uno de los inconvenientes observados frecuentemente entre los exegetas es un gran esfuerzo en la interpretación de cada frase con olvido de las demás y de la concatenación del sentido. La viabilidad semántica de las partes debe quedar corroborada por la fluidez semántica del conjunto.

Hemos de partir de una profunda intencionalidad de Jn en la construcción, tanto del mensaje global evangélico como del episodio de las bodas de Caná. Debemos también hacer abstracción de la «historicidad científica» del pasaje, para centrarnos en la cualidad narrativa del mensaje teológico. Jn nos transmite un innegable esquematismo en la expresión discreta de María y una petición insinuada, muy femenina, de una persona que, no sólo como madre, muestra conocer las capacidades misteriosas de su hijo. Esto debe ser admitido así porque el narrador así lo expresa.

El término «mujer» es tan singular como expresión bíblica que no puede asimilarse a ninguna otra, más o menos corriente, de su tiempo. Es respetuoso, por descontado y tiene una densa coloración mesiánica, como puede verse por su inclusión con los momentos trágica y gloriosamente mesiánicos de la cruz/exaltación. Por consiguiente, es perfectamente lícito —y, quizás, obligado— suponer en Jn la intención de alu-

dir al protoevangelio, que es el primer texto mesiánico de la Sagrada Escritura. Ello implica una complementariedad del título «mujer» con el de «madre». No son términos opuestos. María es la mujer-madre presente en todo el proceso de incorporación de la humanidad a Cristo. No es una expresión familiar, sino profética. Y Jn pone a Jesús aludiendo a estos contenidos. Tanto aquí como en la cruz. Jesús está diciendo, casi al modo como ella le ha insinuado en la petición, que ella es la Mujer y él la Descendencia, pero que todavía no ha llegado su hora. Hay algo más que tener en cuenta desde Caná, hasta que llegue el momento solemne de su proclamación en la cruz. Con ello damos por sentado que la referencia de la hora es la Pasión/Exaltación. La interpretación de «la hora de Jesús» como el momento del comienzo no está tanto cimentada por el contexto cuanto por la libre asociación mental del lector, al pensar en el momento y circunstancias de Caná. El problema es la ausencia de criterios textuales para desgranar por qué, de alguna manera, Jesús discrepa o se extraña de la actitud manifestada por su madre al hacerle simplemente una insinuación —el evangelista no necesita más—, pues la explicación de Berruyer y sus seguidores, aunque atractiva, tampoco está suficientemente fundada. No tenemos apoyo textual hoy por hoy para saber, ni los paralelos bíblicos parecen apoyarlo, por qué la petición de María puede hacer pensar a Jesús en una «novedad entre los dos». Además el *waw* hebreo no tolera en principio que los dos interlocutores estén referidos a una tercera cosa o situación como interpuesta entre los dos en el mismo plano (aquí: la «novedad»), sino en relación de cierta oposición semántica entre sí a propósito de una cuestión que desconocemos. Tal vez fuera la confesión de la mesianidad de Jesús implícita en la petición. Tampoco sabemos por qué el narrador nos lo expresa de esta manera. Queda, pues, mucho por explorar y puede ser mejor confesar humildemente nuestra ignorancia en lugar de derrochar soluciones «imaginativas». Si, con estos elementos quisiéramos reconstruir y parafrasear, muy provisionalmente, este complicado texto, podríamos decir algo así:

La madre de Jesús le dice: «No tienen vino». Y le responde Jesús: «¿Qué a mí contigo? [Tú eres la] Mujer [y yo la Descendencia], [pero] todavía no ha llegado mi hora [la de mi exaltación en la cruz]».

Por su gran oscuridad se ha dejado de intento sin paráfrasis la frase más conflictiva, pues todavía debe ser objeto de ulteriores investigaciones que pueden matizar y aun redefinir el conjunto. Estamos moviéndonos en tierras pantanosas, pero, a reserva de este aspecto, parece como si Jesús,

al caer en la cuenta del conocimiento de María sobre su mesianidad y poder al comienzo de su vida pública, deseara evitar a toda costa una divulgación prematura y no deseada entre los invitados. Quería sólo fortalecer la fe de sus discípulos. ¿Estaríamos así ante una primera expresión del secreto mesiánico al comienzo del evangelio de Jn?