

La maternidad espiritual de María. Estudio exegético de Juan 19,25-27

Publicado en: <https://apologeticacatolica.org/Maria/Maria27.htm>

Tomado de Ignacio de la Potterie, *María en el misterio de la Alianza*, BAC, Madrid, 1993, pág. 255-281.

El texto Jn 19,25-27

Estaban junto a la cruz de Jesús su Madre y la hermana de su Madre, María la de Cleofás y María Magdalena. Jesús, pues, viendo a la Madre, y junto a ella al discípulo a quien amaba, dice a la Madre: Mujer, he ahí a tu hijo. Luego dice al discípulo: He ahí a tu Madre. Y desde aquella hora el discípulo la acogió como algo propio[1]

En nuestro libro sobre la Pasión según el evangelio de Juan tratamos ampliamente de esta escena[2]. No vamos a repetir aquí todo lo que expusimos en aquella obra. Con todo, reproduciremos lo esencial y pondremos más en claro todo lo que se refiere a la madre de Jesús.

1.- Síntesis de la historia de la interpretación

Puede parecer un hecho sorprendente, pero lo cierto es que los Padres de la Iglesia, en conjunto, no llegaron a interpretar estos versículos como una revelación de la maternidad espiritual de María. Tal vez haya que exceptuar a Orígenes en la introducción a su comentario del evangelio de Juan[3]. Desgraciadamente, se ha perdido su interpretación detallada de la Pasión. Ignoramos, pues, cómo comprendió nuestro pasaje. Pero puesto que no encontramos eco alguno de su pensamiento en la patrística posterior, parece que tampoco él ahondó mucho en el tema que nos ocupa. Los textos patrísticos explican, prácticamente siempre, la escena de María y el discípulo al pie de la Cruz en sentido moral. Ven en esta escena un signo de la piedad filial de Jesús hacia su madre, ya que, antes de morir, la confía a su discípulo amado. Los Padres no fueron más lejos. Es cierto, por otra parte, que no dejaron nunca de considerar a María como símbolo y “tipo” de la Iglesia, como puede verse, por ejemplo, en los escritos de San Efrén y de San Ambrosio[4].

Es a partir de la Edad Media, sobre todo con Ruperto de Deutz[5], seguido por otros, cuando se comienza a hablar de la maternidad espiritual de María en la interpretación de Jn 19,25-27. En el Renacimiento, sin embargo, este tema pasa de nuevo a un segundo plano, aunque encontramos ecos del mismo en los autores espirituales. En el ámbito exegético se ha planteado de nuevo en nuestro siglo.

Desde hace unos cincuenta años, en efecto, se percibe en los exegetas un nuevo interés por la maternidad espiritual de María en la interpretación de esta perícopa. Este interés

queda patente en numerosos estudios especializados que en estos últimos años han abordado el tema, estudios que no sólo proceden de los exegetas católicos[6], sino también de los protestantes[7]. Pensamos de un modo muy especial en el hermoso libro de Max Thurian, de Taizé[8]. El tema se halla también ampliamente presente en los textos litúrgicos y en los documentos pontificios[9].

Aunque la interpretación moral, según la cual Jesús obró aquí impulsado por un sentimiento de piedad filial, encuentre todavía algunos partidarios, muchos exegetas de nuestro tiempo descubren en la escena del Calvario la indicación de la maternidad universal de María. Esta evolución en la exégesis se debe, ante todo, a los análisis técnicos y literarios modernos, que no sólo permiten comprender mejor la estructura del texto, sino también descubrir el trasfondo bíblico de esta escena y su profundo simbolismo.

Como dijimos al principio, esta orientación de la interpretación es reciente en la historia de la exégesis. Es uno de estos casos en que la interpretación de Juan en la Edad Media y la que lleva a cabo la exégesis moderna suponen un progreso indiscutible con relación a la interpretación de los Padres.

2.- Contexto mesiánico y eclesiológico de los versículos 25-27

En el pasado, estos versículos se consideraban e interpretaban, de ordinario, como una entidad aislada. Gracias a un mejor conocimiento de la composición del cuarto evangelio, y también a una mejor comprensión de la íntima unidad de los acontecimientos del Calvario, se ha puesto de manifiesto que la escena de María y del discípulo al pie de la cruz (v.25-27) se halla estrechamente vinculada tanto a los versículos que la preceden inmediatamente (la túnica sin costura) como a los versículos que la siguen (“Todo está consumado”). Esta escena también resulta ser formalmente paralela de Jn 2,1-11 (las bodas de Caná). Sólo en este contexto, a la vez inmediato y lejano de un gran alcance teológico, tanto desde un punto de vista mesiánico como eclesiológico, puede comprenderse el sentido profundo de los versículos 25-27. El contexto mostrará con toda evidencia que esta escena de María y del discípulo al pie de la cruz significa mucho más que la piedad filial de Jesús hacia su madre, y así se pondrá de manifiesto la dimensión mesiánica y eclesiológica del episodio.

Para una mayor claridad, examinaremos este contexto en tres etapas.

a) Paralelismo con la escena de las bodas mesiánicas

La mayoría de los exegetas contemporáneos admiten que existe una relación entre las bodas de Caná y el episodio de la Cruz, particularmente en dos puntos. Como en Caná de Galilea, Jesús se dirige aquí a su madre empleando el título “Mujer”. Este título, como dijimos a propósito de Jn 2,11-12, debe leerse teniendo como fondo las profecías veterotestamentarias sobre la “Hija de Sión”; tiene claramente una significación mesiánica. Es también en las bodas de Caná donde Jesús advierte: “¿No ha llegado (ya) mi hora?”, lo cual, como vimos, contiene una referencia implícita a la hora de su muerte y de su glorificación en la cruz. Es en la cruz donde repartirá generosamente el “vino bueno” de los bienes de la salvación, la plenitud de su revelación.

Las dos escenas forman, por decirlo así, una gran inclusión que abraza y contiene la vida pública de Jesús. Ya San Agustín se refirió al estrecho vínculo que une las dos perícopas:

“Esta es la hora a que se refería Jesús cuando, poco antes de cambiar el agua en vino, dijo a su madre: “¿Qué hay entre tú y yo, mujer? No es llegada aún mi hora”. Esta hora, que entonces no había llegado aún y que él había anunciado, era la hora en la que, estando ya para morir, había de reconocer (por madre) a aquella de la que nació en cuanto mortal”[10].

Este paralelismo es importante: el sentido mesiánico de las bodas de Caná implica que el episodio paralelo de la Cruz se sitúa también en una perspectiva mesiánica.

b) Unión estrecha con la escena de la túnica “no dividida”

La primera cosa a observar es que, por cierto artificio literario, las dos escenas están, por así decirlo, conectadas entre sí.

Traducimos muy literalmente:

- v.24b: Los soldados, por un lado, esto hicieron.
- v.25: Por otro lado estaban junto a la cruz de Jesús su Madre y la hermana de su Madre.

Mediante el empleo, en el texto griego, de las partículas “men... de”, procedimiento poco frecuente en Juan, las dos perícopas (la túnica y el diálogo con María) se vinculan entre sí de una manera particularmente estrecha.

La tradición ha visto siempre en la escena de la túnica “no dividida” un gran símbolo de la unidad de la Iglesia. Lo que los soldados *no* hacen, a saber: “dividir” la túnica de Jesús (Juan dice justamente “dividir”, y no “desgarrar”), es visto por el evangelista como el anuncio de lo que en la escena siguiente va a realizarse de manera positiva: la nueva comunidad mesiánica se constituye en su unidad gracias a la Cruz[11]. María y el discípulo son su prefiguración. Superada la antigua desunión de Israel, la Hija de Sión realiza ahora su unidad en el nuevo pueblo de Dios. No quiere esto decir que la Iglesia no vaya a conocer ya *divisiones*, sino que, en el momento de su nacimiento, el pueblo de Dios, superando sus pasadas divisiones, es *reconducido a la unidad*, en Cristo crucificado. Del paralelismo de las dos escenas podemos con razón concluir, con Barrett y Feuillet, que debían de tener fundamentalmente el mismo sentido teológico. Barrett escribe acertadamente: “Si la referencia de Juan a la túnica no dividida de Jesús nos ofrece un símbolo de la unidad de la Iglesia congregada por su muerte, aquí (en la perícopa de María) podemos ver una ilustración de esta unidad”[12].

El texto clave es el comentario que Juan añade a la profecía de Caifás en 11,47-52: “Conviene que muera un hombre... No dijo esto (Caifás) de sí mismo, sino que como era pontífice aquel año, profetizó que Jesús había de morir por su pueblo, y no sólo por el pueblo, sino para *reunir en uno* todos los hijos de Dios que estaban dispersos”. La fórmula griega “hina synagagéi eis hen” es de tal concisión, que resulta difícil traducirla con exactitud. Habitualmente se utiliza el término abstracto “unidad”, y se vierte: “para reunirlos *en la unidad*”. Pero el texto dice literalmente: “para reunirlos *en uno solo*”, en neutro “eis hen”. Este “solo” lugar en que los hijos de Dios dispersos son reunidos es probablemente Jesús mismo en la Cruz: en torno a él, en él, se realiza la unidad para todos aquellos que creen en él y que “miran su costado abierto” (19,37). Concretamente -volveremos sobre ello más adelante-, son María y el discípulo que Jesús amaba: en su función simbólica, representan aquí al conjunto del nuevo pueblo de Dios.

c) Relación con la perícopa siguiente (sobre todo con el versículo 28)

El exegeta protestante inglés G. Bampfyld[13] publicó, hace algunos años, un estudio filológico sobre la construcción del versículo de Jn 19,28. La conclusión a la que llega (conclusión que muchos comentaristas admiten) es que la proposición final: “para que se cumpliera la Escritura”, no debe relacionarse con “Jesús dice”, que viene a continuación, sino con “todo estaba consumado”, que precede inmediatamente. Quiere esto decir que el cumplimiento de las Escrituras no consiste en el hecho de que Jesús diga “tengo sed”, sino que este cumplimiento se realizó en el episodio anterior, es decir, en la escena de María y del discípulo al pie de la cruz. Si esto es así, entonces debemos leer: “Después de esto (después de la escena que precede, a saber, del diálogo con María y Juan), sabiendo que todo estaba ya consumado para que se cumpliera la Escritura, Jesús dijo: Tengo sed” (19,28). Por consiguiente, cumpliéndose la Escritura en lo que Jesús dijo a su madre y al discípulo.

La significación simbólica del episodio de la túnica no dividida se hizo realidad en la escena de María y del discípulo al pie de la cruz: allí, en estas dos personas, se hallaba representado el pueblo mesiánico que Dios quería constituir; allí nació la Iglesia. De este modo, cumplió Jesús hasta el fin (*tetelestai*) su misión mesiánica tal como estaba descrita en la Escritura. Ahora (“ya”) podía decir verdaderamente: “Todo está acabado”. El *último acto mesiánico* de Jesús se halla descrito, pues, en los versículos 25-27. Esta escena, que se encuentra en el centro de los cinco episodios del Calvario, constituye, por así decirlo, el cumplimiento de la historia de la salvación. Aquí, la “hora” de Jesús alcanza su plenitud. Lo que aquí lleva a término es mucho más que un acto de piedad filial con su madre. En la plenitud de su hora realiza el acto mesiánico con el que consume su obra de redención y manifiesta hasta el extremo su amor por nosotros. A. Feuillet escribió, con razón: “El evangelista, en 19,28, nos pide que en la escena que acaba de describirnos veamos la cima de la obra mesiánica de Jesús y la manifestación suprema de su amor salvífico”[14].

3.- Interpretación de Jn 19,25-27

a) Las palabras de Jesús

Debemos examinar más a fondo estas palabras de Jesús a su Madre: “Mujer, he ahí a tu hijo”, y a su discípulo: “He ahí a tu madre”. Más adelante hablaremos del versículo final 27b, que describe la realización de la última recomendación de Jesús.

Uno de los logros de la exégesis moderna es haber descubierto que, en este caso, nos hallamos ante un género literario particular. Los exegetas se planteaban la siguiente cuestión: ¿de qué género se trata? Pensaban algunos -lo cual ha de excluirse, sin lugar a dudas- que se trata de una fórmula de adopción. Pero al principio de los años sesenta, el carmelita francés M. de Goedt publicó a este propósito un artículo que se ha hecho clásico y que ha recibido prácticamente la aprobación de todos[15].

La novedad de su interpretación consiste en que demuestra que nos encontramos aquí ante una fórmula técnica -él la llama un “esquema de revelación”- que se presenta nada menos que cuatro veces en el evangelio de Juan (1,21; 1,36; 1,47; 19,25-27). Este esquema literario se compone de cuatro elementos:

- Las *personas* A y B (pueden también ser más);
- la persona A ve a la persona B y

- mirando a B, A declara a propósito de B algo que en griego comienza siempre por *idou o ide*: “he ahí”;
- sigue entonces un título que dice, anuncia o revela algo de la persona B.

Para comprender de manera concreta lo que el autor quiere decir, partamos de un caso paralelo realmente claro; nos referimos a 1,36, donde se habla de Juan Bautista a orillas del Jordán: “Al día siguiente, otra vez hallándose Juan con dos de sus discípulos, fijó la vista en Jesús, que pasaba, y dijo: He ahí el Cordero de Dios”.

Los cuatro elementos del esquema de revelación se distinguen aquí fácilmente:

- *Juan* con dos discípulos cerca del Jordán y Jesús que pasa;
- Juan Bautista *mira* a Jesús,
- y dice: *He ahí...*
- *el Cordero de Dios*.

Con esta declaración, Juan Bautista *revela* (cf. v. 31) que el desconocido que pasa es el Mesías de Israel.

Si admitimos que en la escena que tiene lugar al pie de la cruz (v.25-27) el evangelista emplea una fórmula semejante, entonces debemos admitir también que las palabras que Jesús dirige a su madre y al discípulo forman parte de un esquema de revelación. Significan, concretamente, que Jesús, poco antes de morir en la cruz, *revela* que su madre -en cuanto “Mujer”, con toda la resonancia bíblica de esta palabra- será también desde ahora la *madre* del “discípulo”, y que éste, como representante de todos los “discípulos” de Jesús, será desde ahora el *hijo* de su propia madre. Dicho de otro modo: revela una nueva dimensión de la maternidad de María, una dimensión espiritual, y una nueva función de la madre de Jesús en la economía de la salvación; pero, de manera correlativa, revela al mismo tiempo que la primera tarea de los discípulos consistirá en ser “hijos de María”.

Integrados en la estructura de este esquema de revelación, los dos títulos “madre” e “hijo” indican, pues, una nueva relación entre la madre de Jesús y el discípulo. Es esta una relación querida por el mismo Jesús en el contexto del acontecimiento mesiánico y eclesiológico de la Cruz. A este propósito, debemos tener muy presente lo que la exégesis moderna ha puesto definitivamente en claro, es decir, que hay en Juan una tendencia constante a presentar a las personas en su evangelio actuando como personificaciones de un grupo, y en este sentido, como símbolos, como “tipos”. No lo hace en modo alguno para dejar que se volatilicen en el vacío o en la mitología, sino para mostrarlas como representativas de un grupo determinado. Vemos así, por ejemplo, que en el cuarto evangelio las conversaciones de Jesús se establecen casi siempre con personas aisladas[16] y que estos individuos representan entonces una categoría de hombres en su relación con Jesús. Los ejemplos principales son: Nicodemo, la mujer samaritana, María y Marta (las hermanas de Lázaro). Algo parecido puede decirse de las dos personas presentes al pie de la Cruz. La madre de Jesús y el discípulo amado cumplen aquí una función representativa.

b) El discípulo que Jesús amaba

La tradición ha pensado siempre, con gran verosimilitud, que el “discípulo que Jesús amaba” era el apóstol Juan, “aunque, intencionadamente sin duda, jamás se cita por su nombre en Jn” (TOB); es como si se quisiera sugerir que, en este momento, no interviene en calidad de persona individual.

El carácter estereotipado y enfático de la fórmula “el discípulo que Jesús amaba”[17] llama la atención sobre dos grandes temas joánicos: la condición misma de *discípulo* y el *amor* de Jesús por el discípulo. No hay que comprender esta expresión en sentido exclusivo, como si se tratase del único discípulo que Jesús amaba o de una preferencia que Jesús habría tenido por este discípulo. Es en este sentido que F.-M. Braun escribe: “La proposición relativa *hon égapa* (que él amaba) es menos la indicación de un amor de predilección por el discípulo que una explicación que tiene por objeto situar al discípulo en la esfera del *ágape*”[18].

En el cuarto evangelio, dice también Braun, los “discípulos” en general son los “amigos” de Jesús (cf. 15,13-15). “El discípulo que Jesús amaba” representa, pues, a los discípulos de Jesús, quienes, como tales discípulos, son acogidos en la comunión con Cristo. Esta interpretación aparece también, en más de una ocasión, en las encíclicas pontificias; entre otras, en las de León XIII. En la actualidad la defienden no pocos exegetas, tanto católicos como no católicos. Así, por ejemplo, M. Dibelius escribe que con esta fórmula el evangelista quiere designar “el “tipo” mismo del discípulo (...). El discípulo amado es hombre de fe, que no tiene necesidad de pruebas (20,8). Es testigo del misterio de la Cruz (19,35) y al pie de la Cruz se hace hijo de la madre de Jesús como representante de los discípulos que, en su relación con Dios, han venido a ser hermanos de Jesús (20,17)”[19]. M. Thurian, en el libro anteriormente citado, dice casi lo mismo: “El discípulo designado como “aquel que Jesús amaba” es, indudablemente, la personificación del discípulo perfecto, del verdadero fiel a Cristo, del creyente que ha recibido el Espíritu. No se trata aquí de un afecto especial de Jesús por uno de sus apóstoles, sino de una personificación simbólica de la fidelidad al Señor”[20].

Esta visión reviste una gran importancia para la significación eclesiológica de la escena que se desarrolla al pie de la Cruz. Debemos tenerla muy presente cuando tratemos de la función de María, porque surge aquí un pequeño problema (María y el discípulo representan ambos a la Iglesia); pero, como veremos, es un problema más aparente que real.

c) La madre de Jesús y la nueva comunidad mesiánica

Debemos recordar, ante todo, lo que antes hemos dicho a propósito del contexto, a la vez más amplio y más inmediato, de la escena que tiene lugar junto a la Cruz: el paralelismo con el relato de las bodas de Caná y el hecho de que esta escena se sitúe en el centro del relato de los cinco episodios del Calvario. Porque, precisamente por estas correlaciones, la escena de María y del discípulo al pie de la Cruz reviste una significación netamente mesiánica y eclesiológica. Además, no podemos perder de vista el género literario de las palabras de Jesús: un esquema de *revelación*. Con todos estos datos a la vista, podemos ahora comprender mejor la significación central de la madre de Jesús en esta escena.

El título “Mujer”

Como en Caná, Jesús se dirige a María llamándola “Mujer”, y no “Madre”, como hubiera sido más normal. Convendría introducir aquí toda una exposición sobre el significado del título “Mujer”, pero nos limitaremos a remitir al capítulo anterior, donde hemos hablado del “misterio de las bodas”[21]. Si el título “Mujer” se interpreta en este sentido, a saber: como la personificación y la imagen de la “Hija de Sión”, entonces la dimensión mesiánica y eclesiológica de este título se hace más manifiesta.

Sobre este telón de fondo como explica acertadamente A. Serra- debemos situar algunos grandes textos proféticos que hablan de la “Hija de Sión” (Is 60,4-5; 31,344; Bar 4,36-37; 5,5 ...): la “Hija de Sión” o la “Madre Sión” llama a sus hijos del exilio a fin de formar en torno a ella el nuevo pueblo de Dios sobre el monte Sión. Juan aplica esto, por transposición, al misterio de la Cruz, y lo concreta en las personas de María y del discípulo al pie de la Cruz: “Alza en torno tus ojos y mira: Todos se reúnen y vienen a ti, llegan de lejos tus hijos, y tus hijas son traídas a ancas...” (Is 60,4). Existe probablemente un cierto contacto literario entre este texto de Isaías y la fórmula de revelación de Jn 19,26.

Si consideramos este texto de Isaías u otros análogos como trasfondo del versículo de Juan, entonces este versículo se hace realmente muy sugestivo. María, la “Madre Sión”, realiza aquí en su persona concreta y representativa lo que estaba anunciado en la gran tradición profética. El discípulo que se hace “hijo” suyo es la personificación de los “hijos de Israel”, que ahora forman en torno a ella (la “Madre Sión”) el nuevo pueblo de Dios sobre el monte Sión, en la Cruz. El título “Mujer” con el cual Jesús se dirige a su madre, aquí más aún que en Caná, parece ser el eco de esta gran tradición profética sobre la “nueva Sión”, que con cierta frecuencia se representa bajo el símbolo de una mujer (la “Hija de Sión”, la “Virgen Israel”, etc.), y esto en relación con su maternidad mesiánica y escatológica.

Junto a este trasfondo veterotestamentario, es de capital importancia considerar también algunos textos paralelos de los escritos joánicos, que arrojan abundante luz sobre nuestros versículos 25-27. Tenemos, en primer lugar, el texto de Jn 16,21, sobre el que se apoya expresamente Ruperto de Deutz: “La mujer, cuando pare, siente tristeza, porque llega su hora; pero cuando ha dado a luz un hijo, ya no se acuerda de la tribulación, por el gozo que tiene de haber venido al mundo un hombre”. En este texto, Jesús habla de su pasión y de su muerte empleando la imagen de los dolores del parto. Entre 16,21 y 19,25-27 hay claramente tres puntos de contacto: la mujer, su maternidad, la hora. La imagen de la mujer que da a luz es frecuente en la tradición bíblica y judía. Esta mujer que alumbra es la comunidad mesiánica, Sión, personificada en la “Mujer” que está de pie junto a la cruz de Jesús. A propósito de 16,21, A. Feuillet escribe: “Jesús presupone aquí la identificación de su hora con la hora de la Mujer (Sión), de la que ha de nacer el nuevo pueblo de Dios representado por sus discípulos”[22].

Los diferentes contactos literarios entre los dos pasajes nos permiten suponer que el evangelista, al escribir el texto 16,21, pensó en la hora de Jesús y en la “Mujer” que el mismo Jesús da como “madre” al discípulo. En razón de esta función de María en la hora de Jesús, los versículos 25-27 no pueden comprenderse simplemente en un sentido individual y moral. María representa una colectividad, o mejor aún, en ella nace el nuevo pueblo mesiánico que alumbra a sus hijos. “A los ojos de Cristo, escribe en otro lugar A. Feuillet, ella representa a Sión y así (...) quiere atribuirle la maternidad metafórica y sobrenatural que los profetas predijeron de Sión”[23].

Otro de los pasajes paralelos que es preciso considerar es un texto del Apocalipsis (12,1-8). Puesto que hablaremos de ese texto con más detalle en el capítulo siguiente[24], bastará indicar brevemente algunos puntos de contacto. Sea quien fuere el autor del Apocalipsis, lo cierto es que el libro vio la luz en el ámbito de la tradición joánica. Ahora bien: en Ap 12 se habla también -en un contexto mesiánico- de una mujer que sufre los dolores del parto. Según la mayoría de los exegetas, el texto describe metafóricamente la comunidad mesiánica, la Iglesia. Por dos veces (v.2 y 5) se hace referencia explícita a

Is 66,7, donde se describe la Sión mesiánica que da a luz. Por otra parte, según algunos autores, esta mujer también se refiere indirectamente a María, la madre del Mesías, como imagen de la Iglesia. El paralelismo con Jn 19,25-27, donde aparece igualmente la palabra "Mujer", se confirma por la función comunitaria y eclesiológica que María cumple junto a la Cruz.

Significación personal y significación eclesiológica

No sería acertado, sin embargo, interpretar la escena de María y del discípulo al pie de la cruz inmediata y exclusivamente en un sentido eclesiológico. María y el discípulo amado siguen siendo, a fin de cuentas, personas individuales que conservan su función personal y su significación propia en el misterio de la salvación. Sin duda, el misterio se hace aquí más amplio, pero no hasta el punto de volatilizar enteramente a las personas concretas y de convertirlas en puros símbolos. La madre de Jesús conserva su función maternal y el discípulo que Jesús amaba ha de venir a ser, de manera cada vez más perfecta, un verdadero discípulo y el hijo de María. Y esto resulta válido tanto para él como para todos los discípulos a quienes él representa. Orígenes lo expresa muy bien en un texto célebre, al que nos hemos referido al principio de este capítulo:

"Nos atrevemos a decir que, de todas las Escrituras, los evangelios son las primicias y que, entre los evangelios, estas primicias corresponden al evangelio de Juan, cuyo sentido nadie logra comprender si no se ha inclinado sobre el pecho de Jesús y no ha recibido a María por madre de manos de Jesús. Y para ser otro Juan, es necesario hacerse tal que, exactamente como Juan, lleguemos a sentirnos designados por Jesús como siendo Jesús mismo. Porque, según aquellos que tienen de ella una sana opinión, María no tiene más hijos que Jesús; cuando, pues, dice Jesús a su madre: "He ahí a tu hijo", y no: "He ahí a este hombre, que es también hijo tuyo", es como si le dijese: "He ahí a Jesús, a quien tú has alumbrado". En efecto, quien alcanza la perfección "ya no vive él, es Cristo quien vive en él" (cf. Gál 2,20) y, puesto que Cristo vive en él, de él se dice a María: "He ahí a tu hijo", Cristo"[25].

Es importante mantener unidas la significación personal y la significación eclesiológica de la maternidad de María. Al venir a ser madre de todos los discípulos de Jesús, María se hace madre de toda la Iglesia. Este título de "Madre de la Iglesia" -no podemos olvidarlo- fue atribuido a María por el papa Pablo VI después del Concilio. Se halla sólidamente fundado en el pasaje de Juan que estamos examinando. No hay contradicción alguna en decir que María es, al mismo tiempo, *imagen* de la Iglesia y madre de la Iglesia. Como personal individual, ella es la madre de Jesús, y se hace la madre de todos nosotros, la madre de la Iglesia. Pero su maternidad corporal con respecto a Jesús se prolonga en una maternidad espiritual hacia los creyentes y hacia la Iglesia. Y esta maternidad espiritual de María es la imagen y la forma de la maternidad de la Iglesia. La maternidad de María y la maternidad de la Iglesia, inseparablemente consideradas, son importantes para la vida filial de los creyentes.

Para venir a ser hijos de Dios, debemos hacernos hijos de María e hijos de la Iglesia. Su Hijo único es Jesús, pero nos hacemos conformes a él si nos convertimos en hijos de Dios e hijos de María. Recordemos una vez más el texto del prólogo (1,12-13), que habla de la potestad que hemos recibido de venir a ser hijos de Dios, según el modelo de aquel que no ha sido engendrado por "voluntad de varón", sino que "de Dios ha nacido". En la medida en que profundicemos nuestra fe en él, el Hijo único del Padre, crecerá nuestra vida de hijos de Dios. Lo que se anuncia en el prólogo encuentra su

cumplimiento en la maternidad espiritual de María al pie de la cruz: María, que, en virtud de la Encarnación, concibió y dio a luz corporalmente a Jesús (de manera virginal), concibe y alumbró espiritualmente a los discípulos de Jesús (también ahora de manera virginal).

Madre y arquetipo de la Iglesia

Lo que hasta ahora hemos dicho acerca de los versículos 25-27 nos permite comprender que este texto de San Juan, de tan denso contenido, alberga varios elementos. Junto a la Cruz, María es efectivamente incorporada a la misión mesiánica de su Hijo. Se encuentra allí representada como la “Madre” de los discípulos de Jesús; así se prolonga en ella la función de la “Hija de Sión” en el Antiguo Testamento. Esta función de María tiene un carácter tanto individual como comunitario. Ella es la madre de Jesús y de sus discípulos, pero es también la *Consummatio Synagogae*, la *Ecclesiae sanctae nova inchoatio*, el “arquetipo” de la Iglesia. Las nuevas relaciones entre la “Mujer” y el “discípulo”, que se establece al pie de la Cruz en virtud de las palabras de Jesús, son la manifestación del amor extremo de Jesús en el momento de su hora” (cf. 13,1). Estas nuevas relaciones constituyen la verdadera base de la unidad de la Iglesia.

Teniendo esto presente, podemos sintetizar la interpretación de Juan 19,25-27 de la manera siguiente.

María y el discípulo amado representan conjuntamente a la Iglesia: “Recapitulando todas estas consideraciones -escribe el exegeta protestante R. H. Lightfoot- vemos con claridad que la madre del Señor y el discípulo amado, que a partir de esta hora la toma “en su compañía” representa a la Iglesia y a sus miembros, en la “nueva creación” que ha recibido del Espíritu Santo”[26]. Juntos personifican a la Iglesia, aunque de manera diferente. El discípulo que Jesús amaba simboliza a los “discípulos de Jesús” en cuanto tales, es decir, a todos los creyentes, y en este sentido, a toda la Iglesia. María, la madre de Jesús, simboliza a la Iglesia misma en su función materna. Ella es el “tipo”, la imagen de la Iglesia y la madre de todos los creyentes: “Después de recibir el título y la función de “madre de Dios”, recibe el título y la función de “figura de la Iglesia-madre”. Comprendemos la maternidad de la Iglesia meditando sobre la maternidad de María, madre del Señor y madre del discípulo amado”[27]. La doctrina según la cual María es la figura de la Iglesia es clásica en toda la Tradición: “*Maria-Ecclesia, Ecclesia-Maria*; ambos nombres irán siempre unidos en la reflexión de los Padres de la Iglesia”[28].

De todo ello se desprende claramente que la doctrina mariana de Juan se integra en su eclesiología. Como ya dijimos antes, toda la escena de la Cruz tiene en Juan un alcance principalmente eclesiológico; pero esto ha de afirmarse sobre todo de la parte central de esta escena, de las palabras de Jesús a su madre y a su discípulo. Así podemos concluir, con A. Feuillet: “...nos parece anacrónico sostener que Juan pudo celebrar una maternidad espiritual de María concebida de manera autónoma, sin relación estrecha con la maternidad de la Iglesia (...). Si, sobre todo, es Lucas el evangelista que pone de relieve la maternidad propiamente divina de la Virgen, es San Juan, sin lugar a dudas, el que más empeño pone en mostrar en ella el prototipo de la Iglesia”[29].

d) El versículo 27b

Este versículo reviste una gran importancia para la interpretación fundamental de toda la escena del Gólgota. La traducción habitual: “Y desde aquella hora el discípulo la recibió *en su*

casa”, no refleja exactamente la significación profunda del texto griego: “elaben ho mathétés autén eis ta idía”.

El verbo *lambáno* que aquí se utiliza tiene tres significaciones en el evangelio de Juan. Cuando se trata de un objeto material, *lambáno* tiene el sentido activo de “tomar”; por ejemplo: “tomó entonces los panes” (6,11). Cuando el verbo *lambáno* tiene como complemento directo una realidad puramente espiritual, significa en sentido pasivo: “recibir”, por ejemplo, cuando Jesús dice a sus discípulos: “recibid el Espíritu Santo” (20,22), o en el prólogo: “de su plenitud *recibimos* todos, gracia por gracia” (1,16). Estos son dos casos extremos: el objeto del verbo es bien un objeto puramente material, bien una realidad exclusivamente espiritual.

Pero se da un tercer caso: cuando el complemento del verbo *lambáno* es una persona viviente; las más de las veces se trata de la persona de Jesús. En estos casos, *lambáno* no puede traducirse por “tomar” ni por “recibir”. No se “toma” una persona viviente como se toma un pan o un libro, ni tampoco se la “recibe” como se recibe la gracia o el Espíritu Santo. Las lenguas germánicas no disponen de ningún verbo que traduzca exactamente este matiz; pero las latinas tienen uno excelente: en francés, es *accueillir*, en italiano, *accogliere*, en español, *acoger*. En realidad, este verbo expresa una actitud de fe, como puede verse en tres o cuatro textos en que el verbo *lambáno* se emplea en este sentido y donde es puesto en relación con el verbo “creer”. Concretamente, se trata siempre de la persona de Jesús, que es “acogida” con fe o rechazada por la incredulidad de los hombres. Hallamos un nuevo ejemplo, muy claro, en el prólogo: “Vino a los suyos, pero los suyos *no le recibieron (ou parélabon)*. Mas a cuantos *le acogieron (élabon)* dióles poder.... a aquellos que *creen* en su Nombre ...” (1,11-12). En otros lugares del cuarto evangelio encontramos también esta misma relación entre *lambáno* (con el sentido de *acoger*) y “creer” (5,43-44; 13,19-20). También aquí se trata de “acoger” a Jesús. La única ocasión en que este verbo no se refiere a la persona de Jesús es precisamente en la escena que tiene lugar al pie de la Cruz, donde el verbo tiene como complemento a la madre de Jesús, María.

¿Cuál es su significación? No significa, ciertamente, que el discípulo “toma” a María para conducirla a su casa. Esta interpretación corriente es demasiado material. Pero tampoco quiere decir que el discípulo la “recibió” pasivamente (¿de quién la “recibe”?). El objeto del verbo *lambáno* es aquí la persona de María; como en los casos anteriores, se trata de un “acoger en la fe”, en el sentido de una actitud de fe, de una reacción positiva al testamento de Jesús. El discípulo pone en práctica en su vida misma lo que Jesús acaba de pedirle, es decir, hacerse hijo de María. Ha de hacerse, en otros términos, un verdadero creyente: creyente con respecto a María y con respecto a la Iglesia.

Pero son las tres últimas palabras del versículo las que plantean el problema más grave: “eis ta idía”, que la Vulgata traduce: “in sua”. ¿Cómo han de entenderse estas palabras? ¿Y cómo traducirlas? Hay una versión de todos conocida: “El discípulo la tomó (o la acogió) *en su compañía*”, con lo cual se entiende, de ordinario, en el sentido de: *en su casa*. Creemos haber demostrado en otro lugar que esta traducción es inexacta. Pero ésta es una toma de posición que ha suscitado prolongados debates[30]. Aquí no podemos hacer otra cosa que presentar un resumen muy sucinto de la interpretación que, a nuestro juicio, impone el análisis detallado del vocabulario y de los paralelos.

Es verdad que *eis ta idía* significa, con frecuencia, “en la casa”, “en su patria”, etc.; pero, en este caso, la expresión se emplea *siempre* con un verbo que describe un desplazamiento material. Se sale de viaje y, después de una larga ausencia, se *vuelve* a

casa. O bien, se *envía* a alguien *a su casa*. Hallamos algunos ejemplos en el Nuevo Testamento; así, en Hech 21,6: "... subimos a la nave, *volviéndose* ellos *a sus casas*". Pero en la escena de la Cruz, *élaben* no describe un desplazamiento material. Como ya hemos indicado, este verbo significa el principio de una actitud de fe; se trata de un "movimiento", si se quiere, pero de un movimiento puramente *espiritual* ("acoger"), la primera etapa del *itinerario de la fe*. Ciertamente es que, junto con esta actitud de fe, pudo darse también un desplazamiento físico; pero tal desplazamiento queda totalmente fuera de la perspectiva del versículo y de toda la perícopa, que se sitúa en un plano propiamente teológico. Sin embargo, a pesar de que se trata de una actitud espiritual, se añade aquí *eis ta idia*. ¿Cuál es entonces el sentido de estas tres palabras? No se hace referencia ciertamente a una casa, sino a lo que es "propio" del discípulo, como lo sugiere la utilización reiterada de *idíos* en San Juan (p. ej., 10,4). Es preciso comprender *eis ta idia* en el sentido de una apropiación metafórica, en relación con el discípulo: él la acogió "como propia, como suya" (G. Blaquièrre). Pero ¿cómo traducir esta significación metafórica? Porque la preposición *eis* tiene un sentido dinámico en San Juan; describe siempre un movimiento hacia el interior (físico o metafórico).

El comentario del cardenal Toledo[31], que data de la época del Renacimiento, pero que remite aquí a San Ambrosio, nos servirá de punto de partida para la exégesis que vamos a proponer. Ambrosio, según Toledo, habla a este propósito de los "bienes espirituales" (*spiritualia bona*) que el discípulo había recibido de Jesús. Toledo resume esta exégesis de *in sua* de Jn 19,27b en una hermosa fórmula: "inter sua spiritualia bona". En traducción literal, esto significa: "entre sus bienes espirituales" (cf. L. de la Palma: "y la miraba... como la mayor y mejor parte de sus bienes... la contaba entre los bienes espirituales"). Aunque esta expresión resulta algo extraña en las lenguas modernas, nos permite comprender claramente el sentido del texto. En su gran trilogía *L'Église du Verbe Incarné*[32], C. Journet entiende también estas palabras de la misma manera: "La tomó (digamos, más bien, la acogió) *en su intimidad*", en su vida interior, en su *vida de fe*. Esta interioridad del discípulo no es otra cosa que su disponibilidad a abrirse en la fe a las últimas palabras de Jesús y a poner en práctica su testamento espiritual, haciéndose hijo de la madre de Jesús, acogiéndola como a su propia *madre*: desde este momento, la madre de Jesús es también la suya, el discípulo "la ha acogido como algo propio".

Es interesante mencionar, además -son varios los autores que también lo han indicado-, que la fórmula *eis ta idia* presenta un claro paralelismo con el versículo 11 del prólogo. Jesús, cuando tuvo lugar la Encarnación, vino a sus propios dominios: *eis ta idia*. Es literalmente la misma fórmula. El "dominio propio" de Jesús no es un lugar, sino el pueblo de Israel. La idea de "dominio", de "su posesión", ocupa el primer plano. Este dominio es "el suyo"; está constituido por "los suyos", que acogen o que no acogen al Mesías. Se trata también aquí de una actitud de fe (cf. el v.12b).

4.- Conclusión: el "rostro mariano" de la iglesia

La significación de "la Mujer Sión" veterotestamentaria se aplica tanto a María como a la Iglesia. María, "tipo" de la Iglesia, es un tema clásico, del que se ha hecho eco el Vaticano II; debemos abordar todo lo que en este tema se halla implicado.

María al pie de la Cruz es verdaderamente la personificación de la Iglesia, la *Kirche im Ursprung* (la “Iglesia naciente”), en palabras de J. Ratzinger y H. Urs von Balthasar[33]; quiere esto decir que nos encontramos aquí con un dato teológico importante, tanto para la eclesiología como para la mariología; este tema ha sido ya objeto de notables estudios por parte de algunos teólogos modernos. H. Urs von Balthasar, por ejemplo, habla del “rostro mariano de la Iglesia”[34] y C. Journet escribió en su gran trilogía sobre la Iglesia: “Toda la Iglesia es mariana”[35]. Citamos gustosamente un hermoso texto de esta obra, en el que se describe a María como arquetipo de la Iglesia y como Esposa:

“María se nos presenta como la *forma*, es decir, como el *modelo* y el *tipo* de la Iglesia. San Pedro pedía a los presbíteros que condujesen a la Iglesia, que fueran los modelos, los tipos del rebaño que se les había confiado (1 Pe 5,3). En un sentido incomparablemente más elevado, María es modelo y tipo de la Iglesia. Ella es, en el interior de la Iglesia, la forma en la que la Iglesia se perfecciona como Esposa para darse al Esposo. Cuanto más se parece la Iglesia a la Virgen, más se hace Esposa; cuanto más se hace Esposa, más se asemeja al Esposo, y cuanto más se asemeja al Esposo, más se asemeja a Dios: porque estas instancias superpuestas entre la Iglesia y Dios no son más que transparencias en las que se refleja el único esplendor de Dios”[36].

En Occidente se tiende, en general, a ver únicamente en la Iglesia un organismo constituido por hombres, en el que, en el plano de la dirección y la organización, las mujeres desempeñan un papel de escasa importancia. En realidad, se ha acentuado de una manera demasiado intensa y exclusiva su aspecto institucional y masculino, de modo que el “rostro, mariano”, el “rostro femenino y maternal”, el aspecto místico de la Iglesia ha quedado oscurecido. Para corregir esta perspectiva unilateral a partir de la Escritura, H. Urs von Balthasar nos ofrece una interesante sugerencia. Toma como punto de partida el texto misterioso de Jer 31,22: “Vuelve, *Virgen de Israel (Virgo Israel)*; retorna a esas tus ciudades. ¿Hasta cuándo has de andar titubeando, *hija descarriada*? Pues hará Dios una cosa nueva en la tierra: *la Mujer buscará a su marido*”[37]. La “Hija de Sión”, la “Virgen Israel”, en tiempos infiel, buscará a Dios, su esposo, y se unirá a él. A partir de este texto, H. Urs von Balthasar muestra el lugar de la mujer en la Iglesia. Ella es el símbolo de la Iglesia en su relación de Alianza, en su relación sponsal con Dios. Únicamente la mujer puede dar a la Iglesia este rostro femenino y mariano. Únicamente la mujer puede simbolizar a la Iglesia-Esposa.

De una manera hasta cierto punto alegórica puede aplicarse el mismo tema a la escena de María y del discípulo al pie de la Cruz. Una “Mujer” y un hombre permanecen junto a la Cruz de Jesús, en una función de representación tipológica. Pensemos por un instante en otras palabras que Jesús habría podido pronunciar en esta ocasión: palabras diferentes de aquellas que encontramos en Jn 19,26-27, parecidas a las del discurso de misión del Resucitado en los sinópticos (cf. Mt. 28,29-30; Mc 16,15-18); habría podido decir a María, por ejemplo, que observara todo lo que el apóstol le mandase hacer (cf. Mt. 28,20) en nombre del mismo Jesús. Pero ¡nada de esto encontramos! ¿Quién es aquí la figura principal, la que tiene el papel más importante? No es el discípulo, sino la “Mujer”: María. En cuanto al “discípulo que Jesús amaba”, la única misión que recibe es la de tener a María por madre. Su primera tarea no es ir a predicar el evangelio, sino hacerse “hijo” de María. Para él y para todos los demás, es más importante ser creyente que apóstol. La misión apostólica le será confiada más tarde, después de la Resurrección (Jn 20,21; 21,20-23). Pero ser hijo de María y de la Iglesia-madre es el primero y más fundamental aspecto de toda su existencia cristiana. Y esto tiene plena validez tanto

para el sucesor de Pedro, para los obispos y los sacerdotes, como para cualquier creyente. jugando un poco con las palabras, podemos decir: ser incorporados como hijos de Dios al *misterio* de la Iglesia, nuestra madre, es más esencial que ejercer un *ministerio* en la Iglesia. En el Calvario, en el momento en que la Iglesia nace en estas dos personas, en esta mujer y en este hombre que simbolizan la Iglesia, las palabras de Jesús son de una importancia crucial para su recíproca relación. No se trata todavía de enviar al discípulo en misión apostólica, ni de encomendarle la tarea de proclamar la Buena Nueva y de enseñar, sino de una previa invitación a hacerse “hijo” de María, “hijo” de la Iglesia, es decir, un verdadero creyente en la Iglesia. Y -como leíamos en el prólogo- aquellos que creen vendrán a ser hijos de Dios y hermanos de Jesús haciéndose hijos de María e hijos de la Iglesia.

De nuevo se pone aquí de relieve la significación providencial de la constitución *Lumen gentium* del Vaticano II, que describe la Iglesia como “pueblo de Dios”, y no, sin más, como una organización diversamente articulada. La estructura de la Iglesia es necesaria, ciertamente, y la jerarquía de la Iglesia tiene su importancia; pero no constituye su más profunda esencia. La esencia de la Iglesia, que es la *Hija de Sión*, es ser el pueblo de Dios, que vive en relación de Alianza con Cristo, y en él, con Dios. Estas reflexiones no hacen otra cosa que prolongar la teología de Jn 19,25-27.

¿Cuál es entonces, de acuerdo con esta interpretación, el lugar de la mujer en la Iglesia? Las ideas de H. Urs von Balthasar en torno al doble rostro de la Iglesia concuerdan perfectamente, a nuestro juicio, con la eclesiología de Juan, que presenta en dos ocasiones a la madre de Jesús como “Mujer”. Hay, por una parte, el aspecto petrino e institucional, que H. Urs von Balthasar enmarca en lo que él llama “el cauce apostólico”[38]; pero hay también, por otra parte, el aspecto mariano y femenino de la Iglesia. Este último enfoque es, en gran medida, una adquisición de la eclesiología contemporánea[39]. Los dos aspectos tienen una importancia esencial para una teología equilibrada de la Iglesia, bíblicamente cimentada.

El simbolismo de la “Hija de Sión” es el dato bíblico más fundamental de este aspecto mariano de la Iglesia. Concuerda perfectamente con la eclesiología de Juan, que es en esencia una teología de la relación de Alianza. En el plano simbólico, la Iglesia, como María, es la Mujer” que se encuentra en relación de Alianza con su Esposo, Cristo. Esta es la estructura básica de la Iglesia en cuanto Esposa de Cristo y Madre del pueblo de Dios; como enseña claramente el Vaticano II, la Iglesia es esto en primer lugar. En cuanto “pueblo de Dios” y “Esposa de Cristo”, la Iglesia ha de interpretarse bíblicamente sobre el trasfondo de la teología de la Alianza. Ahora bien: es ahí precisamente donde se sitúa también la dimensión mariana de la Iglesia. Se pone así de manifiesto una relación dialéctica entre los dos rostros de la Iglesia, el rostro mariano y el rostro petrino. Ambos pertenecen a la estructura de la Alianza; son las dos caras de una misma realidad. Pero el rostro mariano expresa el aspecto más interior y más profundo del misterio de la Iglesia.

H. de Lubac ha reunido numerosos textos de la tradición que hablan de la función maternal de la Iglesia[40]. Fundamentalmente, la Iglesia es nuestra “madre”. ¿Por qué? Porque es a ella a la que debemos el haber nacido a la vida sobrenatural. Es nuestra madre, la Iglesia, la que nos hace descubrir a Cristo. Es nuestra madre, la Iglesia, la que nos ha engendrado como cristianos. Es nuestra madre, la Iglesia, la que nos ha instruido en la fe. Gracias a la Iglesia, nuestra madre, venimos a ser hijos de Dios. Aunque algunos de sus representantes nos inspiren aversión y nos hagan sufrir, estos sentimientos no

tienen nada que ver con la realidad fundamental de la Iglesia. El aspecto maternal de la Iglesia guarda un paralelismo perfecto con todo lo que una madre hace por su hijo: concebirle, darle a luz, educarle, hacerle crecer, afirmarse y madurar en el círculo familiar; todo esto se aplica a la Iglesia y a María. Sorprende ver cómo se identifican aquí, por así decir, las dos figuras, la Iglesia y María. María es verdaderamente la “realización suprema de la Iglesia” (C. Journet).

Desde un punto de vista bíblico, la significación fundamental del misterio de María se encuentra, pues, en su función esponsal y materna: ella es madre de Jesús y madre de los discípulos; pero en su relación con Cristo viene a añadirse otro aspecto, su función de Esposa: ella, la “Mujer”, la Hija de Sión es la Esposa de Cristo, como antes hemos visto. No deja de ser extraño que haya tantos teólogos que todavía duden en afirmarlo. ¿Cómo María, se preguntan, puede ser a la vez madre de Jesús y su Esposa? Es evidente que esto no es posible más que en dos planos diferentes. Como persona individual, ella es la madre de Jesús; pero en virtud del lugar que ocupa en la misión de Jesús y de su función simbólica y representativa como “Hija de Sión”, María es también su esposa y su colaboradora en la obra de la salvación. No vacilemos en aceptar esta verdad, porque se halla claramente contenida en la Escritura. Lo que acabamos de decir de María puede aplicarse analógicamente a la Iglesia, la cual es también Esposa y Madre, como subraya con vigor Isaac de Stella en una hermosa página que antes hemos reproducido[41].

Antes de concluir, detengámonos por un momento en otro significativo texto, del que es autor el comentarista alemán Gerhoh von Reichersberg (siglo XII). Completa felizmente la fórmula de la Edad Media, que ha hemos citado[42], y sintetiza perfectamente lo que decimos. Según los autores medievales, María es, en cierto modo, el cumplimiento de la esperanza del Antiguo Testamento, pero ella es también la primera realización del pueblo de Dios de la Nueva Alianza. María se encuentra, pues, orientada en dos direcciones opuestas. Es el punto de unión de la Sinagoga y de la Iglesia. La orientación hacia el pasado se expresa en las fórmulas medievales: *Figura Synagogae* y *Consummatio Synagogae*; pero en el texto de Gerhoh von Reichersberg estas dos orientaciones encontradas se presentan *juntamente*.- “Fuit ac permanet... Beata virgo Maria... consummatio *Synagogae* (...); et *Ecclesiae sanctae* nova inchoatio”, es decir “La bienaventurada Virgen María fue y permanece siendo el cumplimiento de la Sinagoga (...); y es el nuevo comienzo de la Iglesia santa”.

Debemos plantear una última cuestión: ¿cómo la madre de Jesús ejerce su función de madre del discípulo amado y, por consiguiente, de todos los discípulos de la Iglesia? No nos lo dice el pasaje de 19,25-27. Pero también aquí puede venir en nuestra ayuda una perícopa cercana, la que nos relata el episodio del costado traspasado (19,31-37), con el que se concluye el relato joánico de la pasión; el último versículo es particularmente sugestivo: “(Ellos) miraban al que traspasaron” (19,37). Pero ¿a *quiénes* designa el pronombre “ellos”? Casi sin ninguna duda designa, en primer lugar, al discípulo mismo (cf. el v.35); pero el plural “ellos” ha de designar a las dos personas presentes al pie de la Cruz, la madre de Jesús y el discípulo; además, el discípulo representa a todos los discípulos, a toda la Iglesia[43].

En esa mirada de María y de los discípulos al costado abierto de Jesús, la madre de Jesús ejerce ya su papel de madre. Viene a confirmarse así un nuevo paralelismo con las bodas mesiánicas. En Caná, María dijo a los servidores que hiciesen todo lo que Jesús les dijera. Estas palabras eran palabras de Alianza, como ya hemos mostrado; tenían por finalidad orientar a los servidores *hacia Jesús* y constituir de este modo el nuevo pueblo de Dios.

De la misma manera que Moisés en el Sinaí fue el mediador de la Alianza entre Yahweh e Israel, así también María, según el relato de Caná, ejerce el papel de mediadora en la realización de la Alianza entre Jesús y aquellos que le sirven. De estas últimas palabras de María en el evangelio se desprende un simbolismo general de la función de María en relación con los creyentes, en relación con la Iglesia. María y el discípulo amado al pie de la Cruz, con la mirada fija en el costado atravesado de Jesús, forman conjuntamente la imagen de la Iglesia-Esposa, orientada hacia su Esposo, Cristo. Así se cumple la profecía de Caifás: Jesús muere “para reunir en uno todos los hijos de Dios que estaban dispersos” (11,52); se cumple también lo que el mismo Jesús había anunciado: “Y yo, si fuere levantado de la tierra, atraeré todos *hacia mi*” (12,32). *Hacia él* se orienta la mirada de María y del discípulo; *hacia él*, con el costado abierto, y, por tanto, hacia “la puerta de la vida” (San Agustín). La vida profunda de Jesús, la vida de su corazón, simbolizada por el agua del Espíritu que *sale* de su costado, viene a ser la vida de la Iglesia; el corazón de Jesús se hace el corazón de la Iglesia. El discípulo fija la mirada en el corazón de Jesús, pero lo hace gracias a la mirada de María, su madre, del mismo modo que las palabras de María en Caná orientaron a los servidores hacia Jesús. En este sentido, puede decirse, con una larga tradición, que la Iglesia nació del costado atravesado (del corazón) de Jesús[44]. Pero en este *nacimiento* de la Iglesia es María la que ejerce la función de *madre* con su fe y con su mirada fija en la llaga del costado de Jesús, ella invita a los creyentes, sus hijos, a acercarse al corazón de Jesús, este corazón donde la Iglesia habita en su misterio:

“Cuando abrieron su corazón, (ya) había él preparado la morada, y abrió la puerta a su Esposa. Así, gracias a él, pudo ella entrar y pudo él acogerla. Así pudo ella habitar en él y él en ella”[45].

NOTAS

[1] No podemos estar de acuerdo con la traducción de la última mitad del versículo tal como la ofrece la versión holandesa Willabrord: «... el discípulo la recibió en su *casa*». De ordinario se traduce simplemente: «... la tomó *en su compañía*» (Bover), lo cual se entiende, las más de las veces, en el mismo sentido (“en su casa”). Pero esta interpretación no nos parece exacta. De ahí que presentemos una nueva traducción de este v.27b. La justificaremos más adelante.

[2] DE LA POTTERIE, *La Passion de Jésus selon l'évangile de Jean. Texte et Esprit* (Lire la Bible, 73) (París, Cerf, 1986) p.144-167: «La maternité spirituelle de Marie».

[3] ORIGENES, *In Ioannem*, 1,4 (23): SC 120,71.73.

[4] SAN AMBROSIO, *In Lucam*, VIII 5 y X 134: PL 15,1700 C y 1838 C.

[5] RUPERTO DE DEUTZ, *In Evangelium S. Ioannis commentariorum libri XIV.*- PL 169,789-790. Este monje benedictino nació en Lieja (hacia el 1075); fue abad de Deutz, cerca de Colonia. Es el mejor comentarista de San Juan en la Edad Media. He aquí un pasaje que nos concierne: “... Quia vere ibi... in passione unigeniti *omnium nostrum salutem* beata Virgo peperit, plane *omnium nostrum mater* est (...). *Igitur* quod de hoc discipulo dictum est ab eo, (...) recte et de *alio quolibet discipulorum*, si praesens adesset, dici potuisset” (790 A-B). Cf. también HUGO DE SAN VICTOR: “Ex hoc articulo ubi dictum est: *Ecce mater tua*, intelligitur quod Virgo beata non solum Joanni in matrem traditur, imo toti Ecclesiae universisque peccatoribus in matrem assignatur, cum

dicitur: *Ecce mater tua*”, citado por LUDOLFO DE SAJONIA, *Vita Jesu Christi*, II pars, c.63 (París 1865) 664.

[6] Gächter, Braun, Thyges, Dubarle, De Goedt, Gallus, Kerrigan, Leal, Stanley, Mollat, Feuillet.

[7] Herbert, Hoskyns, Lightfoot, Thurian, Bampfylde.

[8] M. THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur et Figure de l'Église* (Taizé 1962) 212-241. Max Thurian es un teólogo protestante convertido recientemente al catolicismo.

[9] Cf. las encíclicas marianas de León XIII, Benedicto XV, Pio XI y Pío XII.

[10] SAN AGUSTIN, *In Ioannem*, 119,1: “Haec nimirum (scil. ad Crucem) est illa hora de qua Jesus aquam conversurus iu vinum dixerat matri: ‘Quid mihi et tibi est, mulier? Nondum venit hora mea’. Hanc itaque horam praedixerat quae tunc nondum venerat, in qua deberet agnoscere moriturus de qua fuerat mortaliter natus” (PL 35,1950).

[11] Véase A. VON SPEYR, *Jean: la naissance de l'Église. Méditation sur les chapitres 18-20* (Paris-Namur 1985).

[12] BARRETT, 459.

[13] C. BAMPFYLDE, “John XIX, 28. A Case for a Different Translation”.: *NovTest 11* (1969) 247-260.

[14] A. FEUILLET, “Les adieux du Christ à sa mère (Jn 19,25-27) et la maternité spirituelle de Marie”: *NRTh 86* (1964) 469-489 (p.474).

[15] M. DE GOEDT, “Un schème de révélation dans le quatrième Évangile”: *NTS 8* (1961-62) 142-150.

[16] Es una de las grandes diferencias con los sinópticos, en los que Jesús, la mayoría de las veces, dirige sus discursos a las muchedumbres de Galilea, que le siguen a todas partes.

[17] Véase nuestro artículo “Le témoin qui demeure: le disciple que Jésus aimait”: *Bib 67* (1986) 343-359.

[18] F-M. BRAUN, *La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, 106-108.

[19] M. DIBELIUS, “Joh XV, 13. Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannes-Evangeliums”, en *Festgabe A. Deissmann* (Tubinga 1927) 178s: “den Typus der Jüngerschaft... Der Lieblingsjünger ist der Mann des Glaubens, der keinem Beweis bedarf (20,8), er ist der Zeuge des Mysteriums am Kreuz (19,35) und er wird unter dem Kreuz zum Sohn der Mutter Jesu, d.h. zum Repräsentanten der Jünger, die in ihrer Stellung zu Gott Jesu Brüder (20,17) geworden sind”.

[20] M. THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur et Figure de l'Église*, 237.

[21] No presente en este artículo.

[22] A. FEUILLET, “Les adieux du Christ à sa mère (Jn 19,25-27) et la maternité spirituelle de Marie”: *NRTh 86* (1964) 478.

[23] A. FEUILLET, “L'heure de la femme (Jn 16,21) et l'heure de la mère de Jésus (Jn 19,25-27)”: *Bib 47* (1966) 370.

[24] Ver el artículo en nuestro sitio.

[25] ORÍGENES, *In Ioannem*, 1,4 (23): SC 120,71.73.

[26] R. H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel. A commentary*, 317: “If, then, we put all these considerations together, it becomes possible that the Lord's mother and the beloved disciple, who from that hour takes her 'to his own', represent the Church and its members, in the 'new creation', endowed with the Holy Spirit”

[27] M. THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur et Figure de l'Église*, 241.

[28] Idem., op.cit., 238.

[29] A. FEUILLET, "Les adieux du Christ à sa mère (Jn 19,25-27) et la maternité spirituelle de Marie", *NTRh* 86 (1964) 487 et 489.

[30] I. DE LA POTTERIE, "La parole de Jésus 'Voici ta mère' et l'accueil du Disciple (Jn 19,27b)": *Mar* 36 (1974) 1-39; F. NEIRYNCK, "Eis ta idía: Jn 19,27 (et 16,32)": *ETHL* 55 (1977) 357-365; I. DE LA POTTERIE, "'Et à partir de cette heure, le Disciple l'accueillit dans son intimité" (Jn 19,27b)": *Mar* 42 (1980) 84-125; F. NEIRYNCK, "La traduction d'un verset johannique: Jn 19,27b": *ETHL* 57 (1981) 83-106.

[31] Toledo, jesuita español del siglo XVI y cardenal. Su comentario sobre el evangelio de Juan contiene una mina de citas de los Padres de la Iglesia. Es, con mucho, la fuente más rica en este campo.

[32] C. JOURNET, *L'Église de Verbe Incarné*, II (París 1962) 414. Es una obra clásica de alrededor de 2.000 páginas; se trata de una exposición algún tanto escolástica, pero en la que el autor analiza con gran profundidad el misterio de la Iglesia y su relación con María.

[33] J. RATZINGER/H. URS VON BALTHASAR, *Maria, Kirche im Ursprung* (Herder, 1980).

[34] Citamos según la traducción italiana: "Il volto mariano della Chiesa". Título original: "Die marianische Prägung der Kirche", en *Maria heute ehren* (dirigida por W. Beinert) (Herder, 1977) 263-279.

[35] C. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, II, 428-436; cf p.393: "Marie est la réalisation la plus pure et la plus intense de l'Église".

[36] Op.cit., 432-433.

[37] Cf. la nota de la versión francesa de la Biblia de Jerusalén a Jr 31,22: "Le texte, où le verbe hébreu signifie 'entourer', 'tourner autour', 'rechercher', exprime la reprise des relations d'amour entre Israël et son Époux Yhavé, cf. Os 1,2; Is 54,5-8; Ez 16,59-60. La Vulgata en a accentué la portée messianique par la traduction: 'la femme entourera l'homme', qui évoque la conception virginal du Christ".

[38] Según H. Urs von Balthasar, la Iglesia reposa sobre cuatro pilares. Es "el cuadrante apostólico" formado por las cuatro figuras principales del grupo de los apóstoles: Pedro, Pablo, Juan y Santiago, cada uno de los cuales representa una tradición específica en la Iglesia. Los protestantes se apoyan principalmente en Pablo y en su doctrina de la justificación por la fe sin obras (cf., sobre todo, las cartas a los Romanos y a los Gálatas). Los ortodoxos, particularmente sensibles a la gloria e inclinados a la contemplación, representan la corriente joánica. Los católicos se agrupan en torno a Pedro, su primado, y el carácter institucionalizado de la Iglesia. Está, por último, Santiago, el hombre de la tradición, el representante de la Iglesia de Jerusalén y de los judeo-cristianos que se han mantenido en la Iglesia siria.

[39] Cf. C. Journet, H. Urs von Balthasar, P. Evdokimov y algunos otros.

[40] H. DE LUBAC, *Les églises particulières dans l'Église universelle. La maternité de l'Église* (Paris, Aubier, 1971) 139-229.

[41] La reproducimos aquí para nuestros lectores (Isaac de Stella fue abad en Inglaterra y Francia entre los siglos XII y XIII): "Por su generación divina, los cristianos son uno con él (Cristo). El Cristo solo, el Cristo único y total, es la cabeza y el cuerpo. El es Hijo único, en el cielo, de un Dios único, y en la tierra, de una Madre única; es muchos hijos y un solo Hijo juntamente. Como la cabeza y los miembros son un solo Hijo, siendo, al tiempo, muchos hijos, así también María y la Iglesia son a la vez una madre y muchas madres, una virgen y muchas vírgenes. Una y otra son madres, una y otra son vírgenes; una y otra conciben por obra del mismo Espíritu, sin contradicción; una y otra alumbran una

progenitura para el Padre, sin pecado (...). Una y otra son Madre de Cristo, pero ninguna de las dos lo alumbran todo entero. He ahí por qué, en las Escrituras divinamente inspiradas, lo que se dice de la Iglesia virgen-madre en sentido colectivo (*universaliter*) ha de aplicarse a María en sentido individual (*singulariter*), y lo que se dice especialmente (*specialiter*) de María virgen-madre, puede entenderse de una manera general (*generaliter*) de la Iglesia virgen-madre; y cuando un texto habla de la una o de la otra, puede aplicarse tanto a la una como a la otra. Además, toda alma creyente puede ser considerada, bajo un determinado aspecto, como esposa del Verbo de Dios, madre de Cristo, hija y hermana suya, virgen y al mismo tiempo fecunda. Por otra parte, lo que se dice en sentido colectivo (*universaliter*) de la Iglesia, y especialmente (*specialiter*) de María, puede decirse también en sentido individual (*singulaúter*) de cada alma creyente. He ahí lo que nos enseña la Sabiduría misma de Dios, que es la Palabra del Padre» (Isaac de Stella, *Serm. 51 in Ass. B. M.* (PL 194, 1863 A-B).

[42] GERHOH VON REICHERSBERG, *Liber de gloria et honore Filii Hominis*, 10,1(PL 194,1105 B).

[43] Véase nuestro artículo “Volgeranno lo sgurado a colui che hanno trafitto: Sangue di Cristo e oblatività”: *CivCatt* 137 (1986 III) 105-118.

[44] Este tema se ha hecho clásico, sobre todo en la mística medieval. Se halla también en el origen de la devoción al Corazón de Jesús. Cf. el conocido artículo de S. TROMP “De nativitate Ecclesiae ex Corde Iesu in Cruce”: *Greg* 13 (1932) 489-527.

[45] Anónimo del siglo XVI, citado en J. ALAERTS, *Gods Tempel zijn wij* (Bonheiden 1980) 154 (traducido del holandés)