

UNA DEMOSTRACIÓN DE LA DIVINIDAD  
DE CRISTO EN LA FIESTA DE LOS TABER-  
NÁCULOS (JOAN. VII - IX, 34), PEL DOCTOR BARTOMEU  
PASCUAL, PREV., CANONGE LECTORAL I RECTOR DEL SEMINARI  
DE PALMA DE MALLORCA

I

OBSERVACIONES PREVIAS ACERCA DEL EVANGELIO  
DE SAN JUAN

*Su relación con la liturgia. — El elemento figurativo. — El método de compleja  
exposición doctrinal*

Se ha dicho, no recuerdo por quién, que el prólogo de San Juan semeja una torre fachada catedralicia. Así es, en efecto, por su elevación, por su ritmo artístico, por su robusta teología. Completemos, empero, esa bella imagen y digamos que dentro esa catedral oficia Cristo y predica Cristo, mostrándose Dios revestido de los símbolos de la liturgia y de la historia de Israel, que a Sí se aplica y en Sí verifica.

Y no se crea que ahora entretejemos frases literarias improbables técnicamente. Al decir eso, queremos apuntar, desde el principio de nuestro rápido estudio, dos notas características del cuarto Evangelio a nuestro propósito interesantes: la nota litúrgica y la nota singularmente figurativa, y esa no en menoscabo, antes con intensificación de la historicidad de los sermones y relatos.

a) El Evangelio de San Juan es el de las festividades de Jerusalén y tiene un manifiesto carácter litúrgico que se prolonga sobre su otra grande obra del Apocalipsis. Ya en el prólogo la manifestación del Verbo en la encarnación (*ἐσκήνωσεν*) es comparada a las de la gloria de Jahveh en el tabernáculo de la alianza (I, 14). La primera vez que Jesús en su ministerio sube a la capital, se presenta en el templo como el verdadero templo de Dios vivo (II, 19). En el principio de la vida pública le señala el Bautista como el Cordero de Dios, profetizado para el gran sacrificio (I, 29, 36); y al cerrarse aquélla, en la Pascua del último año, es también para el Evangelista el Cordero de Dios, que se inmola en la Cruz con puntual observancia del rito mosaico: "Hueso de él no será quebrantado" (XIX, 36).

b) El elemento figurativo que, en buena psicología popular y más aun de pueblo oriental, no podía faltar en el ministerio público de Cristo en Judea, no falta en el cuarto Evangelio; antes bien, diremos que se halla en él por manera peculiar, y más íntimo y más fuerte que en los sinópticos, porque Cristo lo utiliza no tan sólo como fórmula de proponer una verdad, sino hasta como argumento para probarla.

En los sermones de Cristo conservados por los sinópticos se multiplican las graciosas parábolas y los pequeños símiles, reflejando el panorama y la vida galilaica hasta en sus amables minuciosidades familiares.

“Besonders durch Gleichnis und Exempel  
Macht'er einem jedem Mark zum Tempel” (Goethe) (1).

Pero en estas comparaciones se toma un extremo que no es un caso concretamente real, sino de ficción literaria, por más que esté modelado con verosimilitud maravillosa.

Al contrario sucede con los sermones de Cristo a los judíos en el cuarto Evangelio: las comparaciones, si es que sólo este nombre merezcan, tienen allí la majestad y el reflejo de las grandes solemnidades en que se mueve el divino maestro: y, como elemento figurativo, asumen por lo regular (2), no algo que se reduzca a ficción literaria, sino una realidad fuerte y estrictamente histórica, ora sea un milagro de Cristo obrado al momento con intención de prefigurar la doctrina que luego expone, ora sean hechos memorables o antiguos prodigios de la historia de Israel relativos a su persona, sobre todo los de aquellos días en que, al decir de San Pablo, tantas cosas (τύποι) les sucedían en figura (I. Cor. X, 1-11).

¡Sublime y divina pedagogía! Jesús era en verdad el gran Maestro (XIII, 13). Enseñaba con poder y con misericordia, y, acomodándose soberamente a las circunstancias, escogió este método pedagógico de duplicada y maravillosa intensidad, cuando vió que había de ser más alta y difícil su doctrina y más obstinado su auditorio. Tal sucedía de ordinario en Jerusalén, y por eso San Juan, evangelista del ministerio de Judea, nos ofrece repetidos ejemplos de tal proce-

(1) *Goethes sämtliche Werke* I, p. 261 (*Jubiläumsausgabe*).

(2) Decimos “por lo regular” y en las enseñanzas “de Cristo a los Judíos”. En efecto es en ellas que se encuentran las comparaciones del templo, la serpiente, el maná y las otras del grupo de la fiesta de los Tabernáculos. Hasta la llamada alegoría del pastor no es puramente literaria, sino que tiene sus antecedentes históricos y proféticos en el Antiguo Testamento. Adviértase por otra parte que las raras comparaciones del otro género, como son la del campo de mieses y segadores, la mujer en parto, la vid, y alguna otra están casi todas en las instrucciones particulares de Cristo a los apóstoles, donde en cambio faltan las primeras. Aun a los apóstoles iba principalmente dirigida la del grano de trigo. Recuérdese también el Prólogo, donde afloran las grandes ideas de todo el Evangelio. Su primer versículo, por intencionada y profunda coincidencia verbal, apunta hacia el Pentateuco, y en los postreros las referencias explícitas o figurativas llegan ya hasta el desierto: la tienda, la schekima, la ley, Moisés; claro reflejo de la pública enseñanza del Maestro.

dimiento, no por alegorismo ficticio y subjetivo, como ha calumniado una moderna escuela racionalista, sino por fidelidad de historiador, de testigo y de discípulo.

c) A las dos notas precedentes añadamos todavía una tercera. La doctrina sobre Cristo es bien complicada, aun cuando la estudiamos en nuestros más claros y metódicos manuales de Teología. Cristo es cifra de múltiple revelación. Divinidad y humanidad, generación eterna y generación temporal, misión del Hijo e igualdad con el Padre... son verdades de no fácil concordancia y que dan a la Cristología una real complejidad. Con todo es de advertir que Jesús no evitó esa complicación al hablar de su persona, principalmente ante los maestros de Israel. Por el contrario, la buscó y hasta la utilizó como método doctrinal, ya para que su revelación fuera simultáneamente más completa, ya también para que unas verdades yuxtapuestas templaran la viva luz de las otras, que de un sólo golpe podían lastimar los ojos débiles; lográndose de esta manera, aún sin ningún elemento alegórico ni parabólico menos convenientes al orden dogmático, un efecto similar al de la combinación de sombras y claridades que hay en las parábolas de los sinópticos. Así los espíritus dóciles se iniciaban suavemente en la doctrina difícil, los renitentes se obstinaban y cerraban por su propia culpa.

Esa complejidad ha de tener presente el exégeta de San Juan para no querer marcar la marcha del pensamiento con una sola línea, y línea recta. No la olvidamos nosotros, y lo que sigue será sólo uno de los rasgos, aunque rasgo dominante, a través de la perícopa de la fiesta de los Tabernáculos, tan llena de incidencias y de doctrina.

## II

### CONTEXTURA ESPECIAL DEL ARGUMENTO DE LA DIVINIDAD DE CRISTO EN SAN JUAN, VII-IX, 34

*Significación amplia e importancia pedagógica de la fiesta de los Tabernáculos.*

— Oportunidad de la cuestión de los orígenes de Cristo, propuesta en la fiesta de los orígenes de Israel. — La contestación de Cristo relacionada con la liturgia conmemorativa del desierto: el agua, las tablas de la Ley, la columna de nube y fuego, la serpiente de bronce, la primera teofanía del Horeb: conclusión de todo el argumento. — El mismo argumento en San Judas y en otros escritos apostólicos. — Una nota de crítica textual, sobre Jud. 5.

De las tres grandes festividades mosaicas, Pascua, Pentecostés y Tabernáculos, estrechamente unidas todas en una misma legislación y sobre un mismo

fondo histórico, era la fiesta de los Tabernáculos la de significación más comprensiva y la de más rica, variada y sugestiva liturgia, porque conmemoraba la protección de Dios durante todo el período de la vida de Israel en el desierto. La ley se leía más extensamente, al menos cada siete años, según el precepto deuteronomico no restringido a unas pocas pericopas, y conforme al ejemplo clarísimo que Esdras había dado y consignado en su libro en los días de la restauración (3). Para más inculcar la enseñanza de la Ley y de la santa historia de los orígenes, Jerusalén se transformaba en el antiguo campamento y, mientras la liturgia multiplicaba los símbolos y acciones sacras más expresivas, los escribas doctos improvisaban sus cátedras en los patios y pórticos del Templo, convirtiéndose así la fiesta y su octava en una gran semana catequística en que todo Israel, reunido *in laetitia* por precepto de Dios, revivía su historia prístina y por método más que intuitivo se educaba intensísimamente en patria, religión y elementos de mesianismo.

En este ambiente festivo, que era el ambiente renovado del desierto de Sinaí, hay que colocar los capítulos VII-IX, 34 de San Juan para poder apreciar las modalidades que allí toma la prueba de la divinidad de Cristo; las cuales tal vez no hayan sido siempre suficientemente atendidas con perjuicio de la trascendencia dogmática de algún versículo, de la conexión y comprobación histórica de los varios incidentes, y hasta de la crítica literaria en el discutido pasaje de la mujer adúltera.

\* \* \*

Cuando el último año de su vida, después del conflicto de Galilea, Cristo subió a esta fiesta, no quiso hacerlo unido a la peregrinación pública, a fin de evitar las manifestaciones inoportunas que se le exigían y tal vez también para no hacer su aparición en la capital, como galileo en turba de parientes y galileos, precisamente en aquellos días en que los judíos habían de examinar los títulos de su Mesianidad, con relación a las profecías y en especial a la de Miqueas (VII, 1-10).

En efecto, la cuestión de los orígenes de Jesús se planteó esta vez abiertamente en Jerusalén. El capítulo VII, que es el primero de los relativos a la fiesta de los Tabernáculos, nos ofrece sobre este punto tres directas y variadas instancias. El primer día que Cristo apareció y enseñó en el Templo, decían algunos de los jerosolimitanos: “¿Por ventura han conocido de veras los magistra-

(3) Aun cuando no se quiera conceder lo que sostiene el P. Cornely (*Intr.* vol. II, páginas 42-44) que se leía todo el Pentateuco, o admitir que fuera sólo el Deuteronomio (Cfr. Manganot, *L'Authenticité...*, p. 211); no ha de reducirse tal lectura a los pocos fragmentos deuteronomicos que señala Driver (*Deuteronomy*, p. 336, en nota) con referencia al Mischna (Sota, 7, 8). Pensamos se leería una amplia selección de pericopas tomadas de todo el Pentateuco, incluyendo preferentemente las que hacían referencia a la fiesta. (Deut. XXXI. 9...; II Esdr. VIII, 18).

dos que éste es el Mesías? Pero éste sabemos de dónde es: mientras que el Mesías, cuando venga, ninguno sabe de dónde es" (25-27). En el último día, que era el gran día de la fiesta, después del solemne llamamiento de Jesús, cuando algunos ya le confesaban por Mesías, otros preguntaban: "Pues qué ¿el Mesías viene de Galilea? ¿No ha dicho la Escritura que del linaje de David y de la aldea de Belén, donde estaba David, viene el Mesías?" (40-42). Y después, en la reunión del Sanedrín, para rechazar la prudente observación de Nicodemos, hubo quienes respondieron y le dijeron: "¿Tú también eres oriundo de Galilea? Averigua y ve que de Galilea no se levanta ningún Profeta" (52).

Los judíos se ocupan, pues, del origen de Jesús y recuerdan señaladamente la profecía de Miqueas (Mich. V, 2). ¿A su clara luz, hubieran podido otra vez encontrar la verdad, si diligentemente la hubiesen buscado! El pasaje de Miqueas contiene una indicación precisa y completa de los orígenes de Jesús, afirmando en una parte el humano betlemítico, y en la otra el eterno y divino. Pero ellos, que tan descuidados andaban ahora de averiguar el nacimiento de Cristo en Belén como en los mismos días de la Natividad, menos dispuestos se hallaban a tomar en consideración lo de la segunda parte, relativa a la preexistencia divina. Eso era lo arduo, mas también lo principal. Cristo, por tanto, insistirá solamente en este punto, haciendo del otro una preterición que parece tener algo de tristeza y quizás también de ironía.

A la propuesta cuestión del origen del Mesías contestará Jesús colocándose a Sí en los orígenes del pueblo, precisamente mientras tales orígenes se festejaban. ¿Qué bellas y variadas oportunidades se ofrecían entonces!

El gran día de la fiesta, cuando el sacerdote con vaso de oro hacía sobre el altar de los holocaustos la solemnisima libación del agua de Siloe, el pueblo penetrando el sentido de la ceremonia, recordaba el milagro del Éxodo (Ex. XVII, 5-7). "Yo estaré delante de ti, allí sobre la roca de Horeb, dijo Dios a Moisés, y herirás la roca y saldrá agua y el pueblo beberá...". Y Moisés dió al lugar el nombre de *מַסָּה וּמַרְיָבָה*, porque los hijos de Israel se habían rebelado y habían tentado al Señor diciendo: "¿Jahveh está en medio de nosotros o no está?" Cristo Dios estaba allí, estaba de pie, dice el evangelista, y en medio del profundo silencio de la ceremonia levantó la voz y dijo: "Si alguien tiene sed, venga a mí y beba. Quien cree en mí, según dice la Escritura, manarán de su interior ríos de agua viva" (Jn. VII, 37-38).

En la mañana del día siguiente (Jn. VIII, 3-11), los escribas y fariseos interrumpen la predicación de Jesús, presentándole para juicio una mujer sorprendida en adulterio. Pero él no la condena. En el momento de perdonar el pecado Jesús reconoce y afirma solemnemente la ley quebrantada. Con una acción más que simbólica, al estilo de los profetas antiguos, escribe con el dedo una vez y otra vez sobre las losas del templo, para significar que Él era aquel mismo Dios legislador y perdonador que en Sinaí escribió una vez (Éx. XXXI, 18) y otra

vez (Ex. XXXIV, 28) el Decálogo transgredido sobre las tablas de piedra, dadas, en teofanía de misericordia, a Moisés (Ex. XXXIV, 5-8), cuya autoridad se invocaba.

Unos grandes candelabros áureos habían iluminado las solemnidades nocturnas y hasta parecerían convertir en luminosa la columna de humo que sobre el templo y la ciudad lanzaba el *sacrificium iuge* del altar de los holocaustos. Debíó de ser al pie de ellos o a la vista de ellos, que Cristo de nuevo les habló diciendo: "Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida" (Jn. VIII, 12). Así Dios iluminó a Israel y le guió en su peregrinación por el desierto desde la columna de nube y de fuego en que residía, y que alguna vez, con dura expresión, es identificada con la Divinidad: "Bajaba la columna de nube y se detenía a la entrada del tabernáculo y hablaba con Moisés a la vista de todos" (Ex. XXXIII, 9) cual si ella fuera el mismo Jhavveh revelándose visiblemente como la luz conductora de su pueblo. La referencia era tan viva y tan bella que San Juan la recogió para describir en su prólogo de una sola pincelada, descolorida en la Vulgata, todo lo que él había visto de la gloria de Jesús sobre la tierra: "El Verbo se hizo carne y puso su tienda entre nosotros y vimos su gloria...", el *schekina* que llenaba gloriosamente la humanidad de Jesús como tienda del Tabernáculo de la nueva alianza.

"Cuando pongáis en alto al Hijo del hombre entonces conoceréis que yo soy" el Mesías (Jn. VIII, 28). Si al decir Cristo tales palabras estaba allí, como el día anterior, el discípulo y fariseo Nicodemo, debíó recordar aquella tan expresiva figura del coloquio de la primera Pascua: "Como levantó Moisés la serpiente en el desierto, así es menester sea levantado el Hijo del Hombre, a fin de que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga vida eterna..." (Jn. III, 14. Núm. XXI, 9).

Bien podía Cristo contestar al preguntarle quién era: "Yo soy desde los orígenes todo eso, y además, ahora expresamente os lo digo y os lo declaro". τὴν ἀρχὴν ἔτι καὶ λαλῶ ὑμῖν (Jn. VIII, 25) (4).

Mas, porque ni aun estas explicaciones bastaban con ser tan reiteradas y manifiestas, contrastando misericordiosamente la bondad del Señor con la obs-

(4) Pensábamos dedicar un capítulo íntegro a apoyar la interpretación algo nueva que, como de paso, hacemos aquí del versículo discutidísimo. Ya que por premura de tiempo no es posible, vayan en la presente nota unas sumarias indicaciones. Después de las parábolas del sembrador y de la cizaña, hizo Cristo una exposición de ellas; a la mayor parte de las acciones simbólicas, los profetas añadían una explicación verbal, introducida de ordinario con esos términos "dice el Señor"; a no pocos de los milagros contados por San Juan, que son milagros-figuras, añade Cristo unas palabras declarando las trascendentes realidades figuradas. Eso mismo Cristo ha hecho aquí con los milagros-figuras del principio (τὴν ἀρχήν), representados y actualizados durante la fiesta de los Tabernáculos por las lecciones y simbólicas acciones de la liturgia; ha declarado con expresas palabras (λαλῶ) su significado y trascendencia a su persona. Las palabras con que ahora contesta a los judíos incluyen, pues, un resumen doctrinal de todo lo dicho, y también la fórmula de lo que podríamos llamar intenso procedimiento pedagógico del divino Maestro: *res et verba*. Ellas distinguen y contraponen y unen con el καὶ los dos elementos y los dos momentos.

tinación de los judíos, ante los ojos que más y más se cierran, Jesús hace brillar finalmente en su persona, sobre el monte Sión, las claridades de la primera teofanía del monte Horeb: "En verdad, en verdad os digo: antes de Abraham haber venido al ser, yo soy" (Jn. VIII, 58). ¿Quién no verá en estas palabras inefables la repetición exacta de las del pasaje *super rubum*? Cuando Moisés oyó la voz que le decía: "Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob... Yo soy el que soy" (Ex. III, 6-14), se prosternó y escondió su rostro; mas los judíos ahora se inclinan para tomar piedras, tal vez de la misma obra del templo, y tirarlas contra Jesús que se revelaba su Dios.

Cediendo a esta violencia, sacrílega hasta en los detalles y en los contrastes, Jesús hubo de salir del templo; pero, al retirarse, él, que había comenzado allí la gran jornada con una acción figurativa y mostrando que era la luz del mundo, quiere terminarla con la misma lección, y con la curación del ciego de nacimiento; milagro que es clara figura del iluminador y de la iluminación espiritual, y que hizo Cristo con lodo de su saliva, así, dice San Ireneo, como Dios formó al hombre del lodo de la tierra y con su boca le inspiró el aliento de la vida. (Jn. IX, 1-7). En verdad que este día del "exodion", añadido por la liturgia al día séptimo, que era la fiesta mayor (5), resultó este año la fiesta máxima de la revelación de Cristo; fué día lleno de doctrina y colmado de incidentes que se cerraron con el apasionado proceso, cuya diligencias como de expediente curial semeja San Juan haber recogido y unido a su Evangelio hasta el versículo 34 del capítulo noveno.

Aquí creemos queda terminada la perícopa de las fiestas, aunque Cristo permaneciese algunos días más en Jerusalén (6); y por tanto, aquí acabamos nosotros el examen del texto y, dando una mirada retrospectiva, hacemos ya la conclusión de todo el argumento:

Jesús, apropiándose las varias teofanías del Horeb y otras intervenciones estrictamente divinas del desierto, representadas en la liturgia de esas fiestas o descritas en las lecciones que se hacían de la ley, demostró que él era, no tan sólo un enviado de Dios que ya entonces preexistía, sino el mismo Jahveh plasador y salvador de Israel en los días más antiguos y memorables de su historia.

La argumentación es grandiosa y de circunstancias nobilísimas, y debió de ser impresionante. ¡Cómo notaría ya entonces San Judas, apóstol pariente de Jesús, el contraste de esta manifestación auténticamente divina con aquella otra manifestación humana, pocos días antes soñaba por los parientes que subían a Jerusalén! Treinta años más tarde la recordaba, y, al introducirse en las comunidades judeo-cristianas de Palestina y sus contornos errores por lo menos prác-

(5) Así con Lagrange y Zahn.

(6) Cfr. Holtzmann, Zahn. Esta división queda más apoyada, si el encuentro del verso IX, 35, fué en el templo mismo, como indica Zahn: "wahrscheinlich" (*Das Evang. Joannes*, p. 445).

ticamente atentatorios a la divinidad de Cristo, la repitió y la condensó en un solo trazo de su breve y valiente epístola: Cristo es quien salvó a Israel de la tierra de Egipto, “ὅτι ὁ Ἰησοῦς λῶν ἐκ γῆς Αἰγύπτου σώσας” (Jud. v. 5), expresión gráfica que semeja atrevida y que ofendería a copistas asustadizos o igualadores (⌘CKL, etc.), pero lección difícil y exacta que han conservado óptimos códices (BA) en versiones antiguas (Vulg., Copt., Aeth), y que no vacilamos en afirmar auténtica reconociendo en ella un eco fiel de esta argumentación de Jesús, resonante aquí y en otros lugares de los escritos apostólicos (I Cor. X, 4-9; I Petr. I, 11; Heb. III, 3; XI, 26).

Quien a todo eso atendiere, pensamos podrá reconocer sin esfuerzo que en la perícopa de San Juan VII-IX, 34, un argumento de peculiar contextura, *mole sua stat*, sobre un propio fondo histórico y litúrgico con íntima convergencia de los textos, y bien independientemente de todo detalle conjetural que en su engaste hayamos añadido, y aún de la interpretación de los versos 6 y 8 del capítulo octavo.

Está esa verdaderamente abonada por el fácil y general contexto de todo el pasaje; mas, siendo algo nueva, como que requiera una detenida y especial consideración, se la dedicamos en el capítulo siguiente. Antes, empero, nos place insertar aquí con agradecimiento la preciosa nota de crítica textual que, en apoyo de la lección adoptada en el verso de la epístola de San Judas, nos facilita con su amabilidad y acreditada competencia el Rdo. P. Bover, S. J.:

“Jud. 5 *Crit. text.*”

Ἰησοῦς	{	Alford, Lachmann
	{	A B 6 33 81 88 323 424** 1739 2298
	{	sa bo vg aeth Or Did Cyr-Al Hier
Κύριος	{	Treg., Tisch., West.-Hort, Weiss, Weymouth, Nestle
	{	⌘ C* (?) Ψ 177 255 326 337 460 927 1311
	{	sy <sup>hl</sup> Ephr
ὁ Κύριος	{	Souter, Soden, Vogels
	{	L K 1175 al pler
ὁ θεός	{	C <sup>c</sup> 5 8 (?) 442 623 (—ὁ) 1845
	{	sy <sup>p</sup> sy <sup>ph</sup> arm Clem-Al Lucif

La recensión de los códices, tomada de las ediciones de Tischendorf y von Soden, se ha reducido a una notación común, que para los cursivos es la de Gregory.

*Hay que preferir resueltamente la variante 'Ιησοῦς.*

*Razones:*

1. *Absolutamente:* 'Ιησοῦς tiene en su favor suficiente número de excelentes códices de las dos principales familias: cuatro (A, B, 33, 81) de la alejandrina y seis de la occidental; cuatro versiones antiguas, excelentes e independientes; cuatro Padres de primer orden, entre ellos los dos más críticos, Orígenes y San Jerónimo.

2. *Comparativamente:* Los códices contrarios no presentan una lección homogénea, sino que andan dispersos en cuatro variantes, Κύριος, ὁ Κύριος, Θεός, ὁ Θεός, cada una de las cuales, y aun todas juntas, están menos autorizadas o por el número o por la calidad de los códices, versiones y Padres. Las variantes Θεός y ὁ Θεός hay que descartarlas: de hecho ningún crítico las ha adoptado. La variante Κύριος preferida por la mayoría de los críticos, si, atendidos los códices, pudiera acaso rivalizar con 'Ιησοῦς, no tiene en su favor más que una versión y un Padre, de importancia secundaria y ambos siros. La otra ὁ Κύριος tiene en su favor la mayoría de los códices; pero casi todos de la familia bizantina; y, además, ninguna versión y ningún Padre.

3. *Crítica interna:* Este es uno de los casos en que hay que aplicar la regla *Difficilior lectio, potior*; pues la variante 'Ιησοῦς es más ardua: y esta es la causa de haberla abandonado la turba de los códices bizantinos, amigos de las variantes fáciles. Aun dogmáticamente, la variante 'Ιησοῦς había de ofender a muchos, arrianos o arrianizantes (como Eusebio); en cambio las otras a nadie podían ofender, ni arriano, ni católico. — Otro principio de crítica interna es el de la *derivación*. Si *gráficamente* pudieron cambiarse indiferentemente ΙΣ, ΘΣ y ΚΣ, en cambio, *exegéticamente*, de ΙΣ pudieron derivarse fácilmente ΚΣ y ΘΣ; pero *dificilísimamente* de ΚΣ o de ΘΣ pudo proceder ΙΣ. Es, pues, preferible ΙΣ.

4. *Ad hominem:* Westcott-Hort y Weiss, contra su costumbre, abandonan a B. Ni vale aquí la razón por la cual le abandonan otras veces, cuando B presenta una variante más larga. Precisamente es este uno de los casos en que B merece mayor confianza, pues no se deja llevar de su viciosa tendencia a la omisión o abreviación".

## III

SIGNIFICACION DEL ACTO DE ESCRIBIR CRISTO  
EN EL SUELO (Joan. VIII, 6, 8)

*Tres explicaciones. — El texto de Jeremías. — El gesto de disimulo. — Un hecho de significación histórico-dogmática. Dos argumentos fundados en la comparación del pasaje evangélico con el Pentateuco y con el Evangelio mismo. Algunas incompletas indicaciones antiguas. Una consecuencia importante para la moderna crítica del texto Jn. VII, 53-VIII, 11.*

No consta que Cristo escribiera, a no ser en la ocasión de presentarle la mujer adúltera. La singularidad del caso y el laconismo del evangelista estimularon desde antiguo el ingenio de los comentaristas, y, para averiguar el fin de ese escribir en tierra o el contenido de la inscripción, vinieron multiplicando opiniones, algunas de ellas tan nimias y tan extrañas, que Maldonado hubo de recordar cuán estimable es en exégesis bíblica la norma de intelectual sobriedad: *sobrii ingenii sententia*. Entre tantas soluciones intentadas, son dos las que han prevalecido, y que por de pronto tomamos en consideración.

Una, apoyada en palabras de San Jerónimo, ve aquí alusión al texto de Jeremías (XVII, 13): “Esperanza de Israel eres tú, Señor; todos los que te abandonan serán confundidos; los que se separan de ti en tierra serán escritos, porque abandonaron la vena de aguas vivas, que es el Señor”. Esa es la que escogió Tolet en el siglo XVI, y la que en nuestros días es citada por muchos y propuesta más completamente por el P. Murillo: “¿Qué es lo que escribió? No lo sabemos; pero la circunstancia del tiempo en que tuvo lugar la escena, puede darnos alguna luz. El día anterior había Jesús invitado solemnemente a la concurrencia que se hallaba en el templo a reconocer en su persona la fuente de agua viva predicha por Isaías, y los príncipes del pueblo, lejos de acoger su invitación habían tratado de cogerle. Cuadrábales, pues, a maravilla el pasaje de Jeremías “Los que se separan de ti serán escritos en tierra” (7).

Mas, estas últimas palabras, que al fin y al cabo han sido la razón potísima de asociar los versículos del profeta y del evangelista, ¿es tan indiscutible, como antes se pensó, que primitivamente se leyeran así en el profeta Jeremías, cuyo texto ya en general, por sus notables diferencias entre el griego y el masorético, suscita a la crítica bíblica tantas y tan graves cuestiones? Se ha advertido que

(7) *San Juan. Estudio crítico exegetico sobre el cuarto Evangelio*, p. 317.

en este verso el paralelismo no es bien limpio, que la frase es insólita y que resulta inadecuada para expresar el grave castigo merecido por los apóstatas. Según eso, el pasaje presenta alguna anomalía, y parece legitimar la intervención reparadora de una sana crítica textual; *dabiturque licentia sumpta prudenter...*

Es cierto, empero, que no ha sido prudencia, sino afán destructor, lo que han tenido la mayor parte de los críticos acatólicos; y bastarán sólo dos ejemplos par acomprobar en este verso un caso flagrante de aquella que agudamente ha sido denominada crítica quirúrgica textual. Duhm (8) afirma que el verso XVII, 13 y el anterior no son del texto primitivo, que son glosa tardía de la época macabea; que todo el 13 está formado de tantas partículas, como caben, del mismo Jeremías y de Isaías: *aus allen möglichen Entlehnungen zusammengesetzt*; y que aun ese pequeño conglomerado nos llega con evidentes alteraciones de su frase central. Volz (9) supone que el fragmento XVII, 5-13 es una colección de máximas sapienciales inspiradas en la obra de Jeremías; pero de otra mano y de otra época y, al cerrarla con el verso 13, suprime el hemistiquio que más nos interesa, a pretexto de que es glosa prosaica turbadora del metro y del pensamiento en el proverbio final.

Enfrente de esos radicalismos y atropellos, el P. Condamin, con espíritu en general constructivo, sostiene la autenticidad del pasaje. Sin embargo, movido de las razones arriba apuntadas, también reconoce alguna perturbación en nuestro verso; así que, conviniendo en unir el *יְסוּרֵי* o, mejor aún, *יְסוּרֵי* con el *בְּאֶרֶץ* y en cambiar *יְקַרְבוּ* con *יְקַלְטוּ* lo traduce de esta manera:

“Espérance d’Israël, Jahvvé,  
Tous ceux qui t’abandonnent seront confondus;  
‘Les apostats’ dans ce pays ‘seront couverts de honte’  
Car ils ont abandonné la source d’eau vive, Jahvvé” (10).

El *escribir en tierra* ha desaparecido, pues, del texto de Jeremías en manos de un exégeta católico y crítico competentísimo. Aun cuando no se quiera aceptar esta solución, por considerarla atrevida, ¿no hay que reconocer al menos que el hemistiquio es discutido y que no es prudente buscar tales contactos para el pasaje de San Juan, tales apoyos para el acto del Señor?

La otra explicación, a que aludíamos al principio, dice que el acto de Cristo es el indicio de no querer atender a los acusadores; el gesto de disimulo con que se acostumbra desviar la pregunta inconveniente o la demanda inoportuna.

(8) *Das Buch Jeremias* (1901). *Kurser Handkommentar*. Marti, p. 147.

(9) *Der Prophet Jeremias* (1922). *Kommentar zur A. T.* Sellin, p. 184.

(10) *Le livre de Jérémie* (1920). *Études Bibliques*, p. 144.

Euthymio Zigabeno en el siglo XII la propuso, más tarde se contentó con ella Maldonado, y últimamente, con modificaciones accidentales, va logrando los sufragios de la mayoría de los comentaristas; los cuales semeja quieren contestar a la observación de Toletó: "sed hanc consuetudinem nullibi me legisse memini". aduciendo algún raro pasaje o de los libros Talmúdicos o de las historias de Eliano o de los Acarnios de Aristófanes.

Dicho sea con perdón de muy distinguidos exégetas: es un rebusco en cercado ajeno; y todo para quedarse con una acción vulgar, extraña, de ambiguas apariencias y, en sí, bien vacía de sentido... ¿vacía, y es del gran Maestro, y está contada por el evangelista de las intensidades y plenitudes dogmáticas?

En vez de así rebuscar, busquemos en nuestro propio campo de las Santas Escrituras del Antiguo Testamento, que en ellas, y en lugar pertinente al caso evangélico, hay textos obvios y bien significativos, como son los que aquí ponemos afrontados y anotados brevemente.

a)

*El caso por infracción del Decálogo*

"Y traen los escribas y fariseos una mujer sorprendida en adulterio y, habiéndola puesto en medio, le dicen: Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante, cometiendo adulterio..." (3-4).

"No adulterarás." (Ex. XX, 14).

"No adulterarás." (Deut. V, 18).

Cfr. Deut. XX, 22; Levítico XX, 10.

Se plantea el caso. Las palabras del Exodo y del Deuteronomio, que transcribimos, expresan el mandamiento, quebrantado por la mujer del Evangelio, cuya sanción de pena de muerte se indica en el Deuteronomio XX, 22 y Levítico XX, 10; sin que en estos lugares, ni en ningún otro de las Escrituras, como suponen los escribas, se diga la manera de infligir tal castigo, que debía de ser ordinariamente por lapidación (Joan. VIII, 5) y más tarde, en otros no raros casos, por estrangulación (Mischna. trat. Sanh.). El precepto fundamental, como se ve, está puesto en los dos libros en forma idéntica, verdaderamente lapidaria, pertenece a las "diez palabras" escritas sobre las tablas de piedra, y suscita naturalmente la memoria de estas tablas, y nos introduce en su consideración.

b)

*Cristo escribe con su dedo  
sobre las piedras*

*Jahvveh escribe con su dedo  
sobre las piedras*

“Luego que Jahvveh hubo acabado de hablar a Moisés sobre el monte Sináí le dió las dos tablas del testimonio, tablas de piedra escritas con el dedo de Dios.” (Ex. XXXI, 18).

“Jesús inclinándose escribía con el dedo en el suelo.” (6).

“Moisés descendió del monte teniendo en su mano las dos tablas del testimonio, tablas escritas sobre los dos lados, ellas estaban escritas sobre una y otra cara. Las tablas eran obra de Dios, y la escritura era escritura de Dios, grabada sobre las tablas.” (Ex. XXXII, 15-16).

“...y Jahvveh me dió las dos tablas de piedra escritas del dedo de Dios.” (Deut. IX, 30).

Cuando Cristo realizó esta acción, estaba predicando en uno de los patios del templo, en el de las mujeres, que era el más concurrido y donde había el gazofilacio (Joan. VIII, 20). Aunque el templo, visto desde lejos, hacia la impresión de un monte nevado, porque en las partes de la edificación, que no estaban adornadas de oro, aparecía la blanquísima piedra (*Bell. Jud. V, 5, 6*); Flavio Josefo añade que “estaba enlosado de piedras de toda clase, todo el espacio interior, a cielo abierto” (*Ibid. V, 5, 2*), aludiendo seguramente a las variadas combinaciones de blancas, pálidas y rosadas piedras de *meleke*, *mezzy helu* y *mezzy ahmar* (11), que para los amplísimos pavimentos facilitarían las cercanas canteras palestinas. Por tanto estaba noblemente enlosado el patio de las mujeres y todo el templo; y, siendo así, escribir en el suelo *εις την γην in terra*, era escribir en las siempre polvorientas lápidas del pavimento, sin que sea posible hallar en esta frase reales contraposiciones entre piedra dura y tierra blanda o fructuosa, cual las buscaron antiguos intérpretes, desatendiendo la nota descriptiva de Josefo y desviando consiguientemente la significación del acto de

(11) En el Museo Bíblico del Seminario de Mallorca hay muestras procedentes de aquellas canteras.

Nuestro Señor. Existe, por el contrario, una triple ecuación de las dos acciones comparadas, la de Jahvveh y la de Cristo, en ambas: se escribe, con el dedo, sobre piedra.

c)

*Cristo nuevamente escribe**Jahvveh nuevamente escribe*

“E inclinándose de nuevo escribía en el suelo.” (8).

“Talla dos tablas de piedra como las primeras y yo escribiré las palabras que había sobre las primeras tablas que has roto.” (Ex. XXXIV, 1). Y Jahvveh escribió sobre las tablas las diez palabras. (Ex. XXXIV, 28).

“Y Jahvveh me dijo: Corta dos tablas de piedra como las primeras... y habiendo yo cortado las dos tablas... subí al monte... Él escribió sobre estas tablas lo que había estado escrito sobre las primeras... las diez palabras.” (Deut. X, 1-5).

La variante del verso 28 del capítulo XXXIV del Éxodo, que, si fuera real, estaría en pugna con el Deuteronomio, es supuesta, como ha probado recientemente Götsberger (1922) (12); y así con Crampon (edic. 1923) suplimos la palabra “Jahvveh” sobreentendida. — En una y otra parte hay, pues, la repetición del acto de escribir, por Cristo y por Jahvveh; y aunque se supone, pero en ninguno de los textos, por curiosa coincidencia, se dice que el escribir fué también con el dedo.

d)

*La revelación de la misericordia  
de Cristo**La revelación de la misericordia  
de Jahvveh*

“Y dijo Jesús: Ni yo tampoco te condenaré: vete y de ahora en adelante no peques más.” (11).

“Moisés dijo: Haz que vea tu gloria. Jahvveh contestó: Yo haré pasar por delante de ti toda mi bondad, y pronunciaré delante de ti el nombre de Jahvveh, porque yo hago gracia a quien ha-

(12) *Die Hülle des Moses, etc. Biblische Zeitschrift. 1922. I-II. Sigue la misma solución Feldmann en Bonner Zeitschrift... 1924. Heft. 3.*

go gracia, y misericordia a quien hago misericordia.” (Ex. XXXIII, 18-19).

“Jahvveh bajó en la nube... pasó por delante (de Moisés) y clamó: (Yo soy) Jahvveh, Jahvveh, Dios de misericordia y compasivo, lento a la cólera, rico en bondad y en fidelidad, que conserva su gracia hasta mil generaciones, que perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado; mas no los deja sin castigo, visitando la maldad de los padres en los hijos y en los hijos de los hijos, hasta la tercera y cuarta generación.” (Ex. XXXIV, 5-8).

Seguimos el texto hebreo en estos bellísimos capítulos, relativos a la preparación de las segundas tablas de piedra. Cual el pasaje del Evangelio, son también ellos páginas del corazón de Dios, o mejor diríamos, de los corazones de Jahvveh y de Moisés en una como competencia de amor a su pueblo. Pasando por delante de Moisés, que ha subido ya al monte y tiene en sus manos las nuevas tablas todavía sin escritura, Jahvveh hace la solemnísima revelación y proclamación de su misericordia, da las leyes del llamado Código de la Alianza (13) y acaba por escribir otra vez el Decálogo en las tablas de piedra, que Moisés había cortado. La última parte del segundo pasaje, aquí transcrito, no desvirtúa la revelación de la misericordia; sino que, salvando la justicia, pone aquella más de manifiesto: si a veces la justicia llega hasta la tercera y cuarta generación, la gracia se extiende “hasta mil generaciones con perdón de la iniquidad, de la rebeldía y del pecado”. Y de tal manera la gracia es preponderante, que el mismo Jahvveh, al anunciar esta teofanía, nada dice de las sanciones de su justicia. Antes al contrario, Moisés le había pedido que El se le mostrara y le responde que efectivamente le mostrará la plenitud de su bondad: “Yo haré pasar ante tu faz *toda mi bondad*”. La frase suena como una suavísima definición del Ser divino, adelantada y equivalente a la de “Dios es amor”, escrita más tarde por el discípulo amado, que, en este caso de la mujer adúltera y en tantos otros, fué testigo de la inmensa caridad de Cristo. Sin duda alguna, pues, tenemos aquí paralelas dos magníficas revelaciones del amor y misericordia de Cristo y de Jahvveh, hechas ambas en las similares ocasiones de escribir sobre las piedras: otra nueva, de otro orden, notabilísima coincidencia.

(13) Como entre estas leyes hay la que establece la fiesta de la recolección que es la de los Tabernáculos, bien podemos pensar que este pasaje o su paralelo del Deuteronomio sería una de las partes de la Ley, leídas en la liturgia de la fiesta; lo cual, actualizando el hecho, apoya no poco nuestra tesis.

Y ahora, siquiera, recórranse de una mirada todos los exactos epígrafes que hemos puesto. Y sumando esta última coincidencia con las arriba apuntadas tan ricas en minuciosos detalles, y advirtiendo que los pasajes del Pentateuco aducidos pertenecen a una misma y conocidísima historia, tocante de algún modo al fondo moral del caso evangélico; dígase, si es posible, la fatalidad de un concierto de textos tan desconcertante, o si más bien la tabla comparativa, que aquí sin rebusca presentamos, no es por sí sola una plena confirmación de lo afirmado, como de paso, en el segundo capítulo de nuestro estudio, a saber: que el acto de Cristo, cuando escribe en el pavimento del templo y perdona la adúltera, significa que El es aquel mismo Dios que ya en los orígenes de Israel se reveló simultáneamente como el legislador y el perdonador misericordioso.

A este argumento de la simple comparación del pasaje de San Juan con el Pentateuco, hay que añadir otro que, si cabe, es más fuerte: el de la comparación del pasaje con el Evangelio mismo, y esa de dos maneras o con el evangelio en general o en especial con la perícopa de los Tabernáculos donde se encuentra. Toda vez que es fácil deducirlo de lo que llevamos expuesto en los dos capítulos primeros del presente estudio, aquí nos limitamos a formular el argumento abreviado en las dos consideraciones siguientes:

Cristo, escribiendo en las piedras del templo, en acción figurativa del maravilloso acto de Jahvveh y así expresiva del dogma de su divinidad, está en actitud muy apropiada al cuarto Evangelio en general; donde los milagros de Cristo ofrecen la nota característica de que, siendo históricos prodigios, son también *σημεία*, acciones sensiblemente figurativas y declaratorias de la doctrina dogmática que enseña.

El acto de Cristo, si es interpretado como representativo de un acontecimiento del desierto, y atributivo a su persona de una teofanía del Sinaí, queda muy ligado precisamente con la perícopa en que se halla, esto es, la de la fiesta de los Tabernáculos: ya porque su liturgia era rica en símbolos de todo el periodo del desierto, ya principalmente porque, durante ella, Cristo, con oportunísima e intensa pedagogía, adoptó la manera de probar su divinidad asumiendo y recapitulando en su persona símbolos de prodigios y teofanías de aquel período, que en las lecciones o acciones litúrgicas se conmemoraban.

Pensamos que nuestra exposición está, si así vale decirlo, reclamada por el mismo Evangelio. Con esa cuádruple nota de acto figurativo, y de un acontecimiento sinaítico, de transcendencia al dogma, y al dogma de la divinidad de Cristo, el pasaje aparece auténticamente juanístico, como consubstancial al cuarto Evangelio, y puesto dentro de él en su más propio lugar, así como una prueba en organismo dialéctico bien ordenado, como un miembro en el cuerpo vivo que integra.

Pero todavía más. En busca de un tercer argumento que sería el de la tra-

dición exegética, cabe ahora preguntar: ¿y tiene esa interpretación apoyo alguno en los antiguos comentaristas?

Casi creíamos que no. Conocíamos las citas de San Agustín y de San Ambrosio que contienen una leve referencia al legislador, torcida luego a místicas contraposiciones del escribir en tierra y en el cielo, en piedra dura o en tierra fructuosa; e, independientemente de tales textos, habíamos desarrollado ya todo nuestro trabajo, siempre con el justo recelo de si pensábamos en nuevas soluciones para las cuestiones viejas, cuando una breve nota del P. Knabenbauer puesta en párrafo secundario y con evidente desvío *alii ea scriptione Christum indicare voluisse opinantur ab ipso esse legem scriptam* (Cfr. *Rup. Bon. Cai.*), nos llevó a consultar a Ruperto de Deutz (1135), a San Buenaventura (1274), y al Cardenal Cayetano (1535). ¿Por qué, en este punto, no tuvieron para ellos ni una palabra siquiera los dos máximos exégetas del siglo de oro, Tolet y Maldonado? Los textos son interesantes, pues sobre las primeras y vacilantes referencias, aportan una afirmación más directa, y el de Ruperto el sugestivo detalle de la doble escritura de las tablas. Por eso los recogemos nosotros con honor y los ponemos aquí por extenso, como una confirmación antigua, aunque todavía incompleta, de lo que llevamos expuesto con mayor copia de datos, y probado con nuevos y peculiares argumentos.

Así comenta Ruperto:

“Jesus autem inclinans se deorsum digito scribebat in terra. Quid hoc ad rem pertinebat, ut vocibus praesentium interrogatus, digito scriberet in terra, quod facere solitus non erat? Videlicet quia laqueo parato intenti erant, mansuetum et misericordem capere, nodum stringentes, statim post primam propositionem Mosaicae auctoritatis, subiuncta assumptione, dicendo: In lege autem Moyses mandavit nobis huiusmodi lapidare. At ille non paulo maiorem se Moyses esse noverat, quippe cuius spiritu, vel (quod manifestius nunc ad rem attinet) cuius digito, sicut in Deuteronomio habes, scriptam in tabulis lapideis legem accepit Moyses. Igitur ut se non debere vel posse Moysi auctoritate constringi significaret, congrue nunc et oportune sese inclinans, digito scribebat in terra, innuens tam sapienter quam humiliter, quod dominus legis quod maior esset quam Moyses. Cum autem perseverarent interrogantes eum, erexit se, et dixit eis: Qui sine peccato est vestrum, primus in illam lapidem mittat, et iterum se inclinans scribebat in terra. Nota sententia est et celebris universo orbi quam edixit hic non quilibet archisenator aut consul, sed ipse rex et imperator curiae coelestis, tantum habens veritatis, quantum mansuetudinis, nec plus alleviata suavitate miserationis, quam aggravata librato pondere iudicii. Sed quare et sententiam daturus prius in terra digito scripsit, et data sententia denuo scripsit? Utique quia ipse est, qui (ut praedixit) digito, id est, praecepto suo, praecepta legis in tabulis scripsit lapideis, et prioribus tabulis propter peccatum vituli confractis, alias denuo

scripsit. Hic et illic magnarum signa rerum diversa sunt, res autem quae significant eadem sunt. Quid enim tabulae priores, quae propter peccatum tum contractae et proiectae sunt nisi dura iudaeorum corda propter incredulitatem proicienda, significaverunt? Item quid nunc prima ad scribendum inclinatio, et protinus data significat sententia dicentis: Qui sine peccato est vestrum, primus in illam lapidem mittat, nisi legem eandem, et iudaeos praevaricatores eius quorum os ex eo recte obstruitur, ne adversus gentes glorientur quia legem acceptam non custodisse convincuntur". (*Comm. Lib. VII*) (14).

Más brevemente San Buenaventura:

"Digito scribebat, ut innueret, quod Legem digito scripserat, Deuteronomii nono (v. 10) et Exodi trigesimo primo" (v. 18). "Quare scripsit digito? Ratio est... allegorica, ut significaret, quod ille erat, qui digito scripserat Legem Exodi trigesimo primo". (*In Joan. 8, 6 etc.*) (15).

Dice el Cardenal Cayetano:

"Quid scripserit nescitur. Cum autem scripserit ad litteram puto ut hoc facto ostenderet se esse Deum qui olim digito scripserit in tabulis lapideis mandata decalogi. Scribit non in lapide sed in terra, et non calamo sed digito: ut ex modo scribendi se eundem Deum, ex differentia autem in terram et lapidem differentiam status novi testamenti a statu veteris testamenti significaret. Nisi hoc factum ad significandum fecisset, inutile appareret" (16).

Si las sutilezas exegéticas de Cayetano, mucho mejor teólogo que comentarista, han sido miradas con no siempre injusta desconfianza; la nota de alegorismo, que pesa sobre Ruperto de Deutz y San Buenaventura, puede haber sido prejuicio para desestimar aquí el valor literal de sus explicaciones. Algo de verdad hay que reconocer, por lo general, en esta censura (Cornely), pero son espúreos o interpolados los escritos que más la motivaron contra el santo; y precisamente los catorce libros de Ruperto, expositivos del Evangelio de San Juan, constituyen una de las dos obras en que el *Tuitiensis* más se modera y más procura conservar lo que él, glosando la *strophæ simplicis Jacob*, llama la *viriditas litterae*.

\* \* \*

(14) *Ruperti Abbatis Monasterii Tuitiensis... commentariorum in Evangelium Joannis libri XIV.* (Colon. 1533).

(15) *S. Bonaventura opera omnia*. Quaracchi. t. VI. Es la única edición crítica.

(16) *Rdmi. D. Thomae a Vio Card. Cajetani... in quatuor evangelia... commentarii... ad sensum litteralem quam maxime accommodata.* (Lugduni, 1558).

Por lo demás, si no podemos presentar testimonios de exégetas más prestigiosos, queden firmes y en todo su valor las dos pruebas arriba aducidas: hemos confrontado cuatro secciones de textos bíblicos y hallado nuevas y ciertamente no casuales coincidencias; hemos visto como, en este sentido, la perícopa resultaba bien entrañada, y casi reclamada por el mismo Evangelio de San Juan.

Consideración es esta última que deseamos subrayar, porque con ella se contestaría definitivamente a una sinrazón de la moderna crítica, negativa de la autenticidad juanística del pasaje VII, 53,-VIII, 11; ante la cual se van mostrando vacilaciones y benevolencias injustificadas.

Véase lo que dice Godet:

“Enfin il y a disharmonie complète entre l'esprit de ce récit et celui de toute la narration johannique. Celle-ci nous présente dans cette partie le témoignage que Jésus se rend à lui-même et la position de foi ou d'incrédulité que prennent à cette occasion ses auditeurs. A ce point de vue, le récit de la femme adultère ne peut être envisagé dans notre évangile que comme un hors-d'œuvre. Comme le dit très bien Reuss: “Des anecdotes de ce genre aboutissant à un enseignement essentiellement moral sont étrangères au IV<sup>e</sup> évangile”. Aussitôt qu'on retranche ce passage, la liaison entre le témoignage qui précède et celui qui suit, saute aux yeux” (17).

Y tomando lo de la anécdota, prosigue Loisy:

“L'anecdote de la femme adultère se détache de tout ce qui l'entoure, comme un morceau de tradition historique, au mêm titre que telle anecdote synoptique, sur laquelle la glose johannique ne s'est point exercée. Ce récit ne peut être johannique parce qu'il ne *signifie* rien dans le quatrième Évangile” (18).

Y para no más alargar no multiplicaremos citas de otros textos.

En resumen: se objeta por estos y por otros autores, como razón de orden interno, que el pasaje es de carácter exclusivamente moral y no dogmático; que el hecho no tiene ni puede tener significación doctrinal relacionada con el fin del cuarto Evangelio; que es un escrito netamente sinóptico, y no del género de San Juan; que es un fragmento desprendido de los evangelios canónicos, o de otros evangelios o historias primitivas, un *bloc erratique* que ha parado sobre terrenos de diferente composición geológica.

Esa objección interna queda ya por nosotros refutada. A todo esto se oponen desde un principio, resuelta y evidentemente nuestra explicación.

(17) *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*. Vol. II, p. 57.

(18) *Le quatrième Évangile*, p. 535.

Si para terminarla y resumir nos es permitido recoger la frase adversa, digamos aquí con mejor razón, que, a pesar de las supresiones de unos códices y de las dislocaciones de otros, la perícopa examinada no es bloque errante, sino piedra escogida y bien labrada y, dentro el plan del cuarto Evangelio, bien fija en su lugar y perfectamente alineada en su orden. Así estaría, en el pavimento del templo, la noble losa, sobre la cual escribió el Señor.

Octava de la Fiesta de San Juan Evangelista, 3 de enero de 1926.