



FACULTAD DE TEOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE SAGRADA ESCRITURA E HISTORIA DE LA IGLESIA

LA FÓRMULA «ἐγώ εἰμι» EN LA PERÍCOPA DEL CIEGO DE NACIMIENTO (Jn 9,1-41)

*Un estudio exegético-narrativo para una interpretación del «ἐγώ εἰμι» en
labios del ciego curado (Jn 9,9)*

Tesina de Licenciatura en Teología, con especialidad Sagrada Escritura

Autor: Luis Antonio Pacheco Esqueda

Director: Prof. Dr. Pablo José Alonso Vicente

Madrid

Noviembre 2022



FACULTAD DE TEOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE SAGRADA ESCRITURA E HISTORIA DE LA IGLESIA

LA FÓRMULA «ἐγώ εἰμι» EN LA PERÍCOPA DEL CIEGO DE NACIMIENTO (Jn 9,1-41)

*Un estudio exegético-narrativo para una interpretación del «ἐγώ εἰμι» en
labios del ciego curado (Jn 9,9)*

Autor

Luis Antonio Pacheco Esqueda

Visto bueno del Director

Dr. Pablo José Alonso Vicente

Fdo.

Madrid

Noviembre 2022

εἰ τυφλοὶ ἦτε, οὐκ ἂν εἴχετε ἁμαρτίαν·

Si estuvierais ciegos, no tendríais pecado;

νῦν δὲ λέγετε ὅτι βλέπομεν,

pero, como decís que veis,

ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει.

vuestro pecado permanece.

(Jn 9,41)

ÍNDICE GENERAL

SIGLAS Y ABREVIATURAS.....	7
INTRODUCCIÓN.....	11
CAPÍTULO I. ESTUDIO DE LA FÓRMULA «ἐγώ εἰμι».....	19
1. La fórmula ἐγώ εἰμι en la literatura extrabíblica.....	19
1.1. Literatura egipcia.....	20
1.2. Literatura india y mandea.....	20
1.3. Literatura judía.....	21
2. La fórmula ἐγώ εἰμι en el Antiguo Testamento.....	21
2.1. Origen del uso absoluto de la fórmula ἐγώ εἰμι.....	21
a) Cuando Dios revela su presencia personal.....	22
b) Cuando Dios comunica una obligación.....	23
c) Dentro de un oráculo para dar seguridad al oyente.....	23
d) Para señalar la unicidad de Dios.....	23
e) Como nombre divino.....	24
f) Conclusión.....	24
2.2. Origen del uso con predicado de la fórmula ἐγώ εἰμι.....	25
3. La fórmula ἐγώ εἰμι en los Evangelios Sinópticos.....	26
3.1. Uso de la fórmula ἐγώ εἰμι.....	26
a) En Marcos.....	26
b) En Mateo.....	27
c) En Lucas.....	29
3.2. Uso del pronombre «ἐγώ» en los sinópticos.....	31
a) Uso enfático del pronombre «ἐγώ».....	31
b) Uso declarativo del pronombre «ἐγώ».....	31
3.3. Conclusión.....	32
4. La fórmula ἐγώ εἰμι en el Evangelio de Juan.....	33
4.1. Clasificaciones de la fórmula ἐγώ εἰμι en el evangelio de Juan.....	34
a) Según Bultmann.....	34
b) Según Barrett.....	35
c) Según Brown.....	35
d) Según Schnackenburg.....	36
e) Según Zumstein.....	36
4.2. Valoración de las propuestas.....	37

4.3.	Intento de sistematización de la fórmula ἐγώ εἰμι en el evangelio de Juan	39
a)	Uso de la fórmula ἐγώ εἰμι con predicado	39
b)	Uso de la fórmula ἐγώ εἰμι en forma absoluta	40
c)	Conclusión	43
5.	Conclusiones del capítulo.....	44
CAPÍTULO II. OPERACIONES EXEGÉTICAS PRELIMINARES		47
1.	Delimitación de la perícopa.....	47
1.1.	Indicadores temporales	47
1.2.	Indicadores espaciales.....	48
1.3.	Constelación de personajes	49
a)	Jesús	50
b)	El ciego de nacimiento	50
c)	Los discípulos	50
d)	Los vecinos	50
e)	Los fariseos/judíos	51
f)	Los padres	51
g)	Conclusión	51
1.4.	Tema narrativo	52
1.5.	Conclusión	53
2.	Crítica textual	54
2.1.	Versículo 4.....	54
2.2.	Versículo 6.....	56
2.3.	Versículo 18.....	57
2.4.	Versículo 35.....	57
2.5.	Versículos 38-39a	58
2.6.	Conclusión	59
3.	Estructura de la perícopa.....	59
3.1.	Según Rudolf Bultmann.....	60
3.2.	Según Raymond E. Brown.....	60
3.3.	Según Michel Gourgues.....	61
3.4.	Según Francis J. Moloney.....	62
3.5.	Según Johannes Beutler	63
3.6.	Según Jean Zumstein	64

3.7.	Balance de las propuestas de estructura.....	65
a)	9,1-41 como una unidad.....	65
b)	Las unidades menores de 9,1-41	65
c)	Los personajes de 9,1-41.....	66
3.8.	Propuesta de estructura según las «indicaciones de desplazamiento»	66
a)	Primera escena 9,1-7: Jesús, los discípulos y el ciego de nacimiento	67
b)	Segunda escena 9,8-12: Los vecinos y el ciego curado	67
c)	Tercera escena 9,13-17: Los fariseos y el ciego curado.....	68
d)	Cuarta escena 9,18-23: Los judíos y los padres del ciego curado	68
e)	Quinta escena 9,24-34: Los judíos/fariseos y el ciego curado	68
f)	Sexta escena 9,35-41: Jesús, el ciego curado y los fariseos	68
4.	Jn 9,1-41 y su posible relación con los sinópticos	70
4.1.	El testimonio de las sinopsis	70
4.2.	Nula relación con los evangelios sinópticos	71
4.3.	Una relación en el ámbito de las tradiciones compartidas	72
4.4.	Relación entre Jn 9,1-41 y el texto de los sinópticos.....	73
4.5.	Conclusión: ¿posible dependencia de Jn 9,1-41 de Mc 8,22-26 y 10,46-52?...74	
5.	La forma literaria de Jn 9,1-41	77
5.1.	Jn 9,1-41, un relato de milagro	77
5.2.	Jn 9,1-41, uno de los siete signos del evangelio Juan.....	80
5.3.	Conclusión	81
6.	Tradiciones relacionadas con Jn 9,1-41	82
6.1.	Antiguo Testamento.....	83
6.2.	Mundo helenístico.....	84
7.	Conclusiones del capítulo.....	86
CAPÍTULO III. ANÁLISIS REDACCIONAL Y NARRATIVO DE JN 9,1-41, Y PROPUESTA DE INTERPRETACIÓN DEL «ἐγὼ εἶμι».....		89
1.	La tradición textual de 9,1-41	89
1.1.	Texto primigenio «extenso»	89
1.2.	Texto primigenio «breve».....	90
1.3.	Una propuesta de texto primigenio: Jn 9,1a.2a.3a.6-7ac	91
1.4.	Conclusión	94

2.	Perspectivas sobre el proceso redaccional	94
2.1.	Perspectiva histórico crítica	94
2.2.	Perspectiva de relectura	95
2.3.	Conclusión	96
3.	Elementos redaccionales en Jn 9,1-41	96
3.1.	Campo semántico en torno a la visión y la ceguera.....	97
a)	El adjetivo τυφλός.....	97
b)	El verbo βλέπω.....	98
c)	El verbo ἀναβλέπω.....	99
d)	La fórmula ἀνοίγω + ὄφθαλμός	99
3.2.	Comentarios editoriales del evangelista	100
a)	Versículo 1	101
b)	Versículo 7.....	101
c)	Versículo 14.....	101
d)	Versículos 22-23	102
3.3.	Elementos de ámbito socioreligioso	103
a)	Los fariseos / los judíos.....	103
b)	La expulsión de la sinagoga	105
c)	El descanso sabático	106
3.4.	Cristología y soteriología joánica	107
a)	Las obras de Dios.....	107
b)	Jesús, «el enviado» del Padre.....	108
c)	Jesús como la «luz del mundo».....	109
d)	El Hijo de hombre	110
e)	El juicio.....	111
3.5.	El «Yo soy» en labios del ciego curado.....	112
3.6.	Conclusión	113
4.	Análisis de la narración.....	114
4.1.	Elementos narrativos.....	114
a)	La trama	114
b)	Los personajes.....	116
c)	El escenario.....	119
d)	El tiempo.....	121
e)	Narrador	122
4.2.	Lectura narrativa	122
a)	Primera escena 9,1-7: Jesús, los discípulos y el ciego de nacimiento	123
b)	Segunda escena 9,8-12: Los vecinos y el ciego curado	125
c)	Tercera escena 9,13-17: Los fariseos y el ciego curado.....	125
d)	Cuarta escena 9,18-23: Los judíos y los padres del ciego curado	127
e)	Quinta escena 9,24-34: Los judíos/fariseos y el ciego curado	128
f)	Sexta escena 9,35-41: Jesús, el ciego curado y los fariseos	130
4.3.	Conclusión	133

5.	Propuesta de interpretación del ἐγώ εἰμι del ciego curado (Jn 9,9)	133
5.1.	Elementos de la fórmula ἐγώ εἰμι a rescatar	133
5.2.	El contexto discipular de la perícopa	135
5.3.	El doble nivel de lectura del ἐγώ εἰμι del ciego curado: «identificativo» y «epifánico: vinculatorio discipular»	137
6.	Conclusiones del capítulo.....	140
	CONCLUSIONES GENERALES	143
	BIBLIOGRAFÍA	149

SIGLAS Y ABREVIATURAS¹

a) Obras de uso frecuente

- BHS *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Eds. Karl Elliger, Wilhem Rudolph y Gerard Weil. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Brown I R. E. Brown, *El Evangelio según Juan*, Tomo I. trad. J. Valiente Malla. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.
- Brown II R. E. Brown, *El Evangelio según Juan*, Tomo II, 2ª ed. trad. J. Valiente Malla. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000.
- CEC *Catecismo de la Iglesia Católica*. 3ª ed. Madrid: Asociación de Editores del Catecismo, 1993.
- DB *Diccionario de la Biblia*. 7ª ed. Eds. Haag, V. D. Born y S. de Ausejo. Edición castellana preparada por Serafín de Ausejo. Barcelona: Editorial Herder, 1978.
- DENT I *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, 2ª ed., Vol. I. Eds. Horst Balz y Gerhard Schneider. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
- DENT II *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Eds. Horst Balz y Gerhard Schneider. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998.
- DGB *Diccionario del Griego Bíblico. Setenta y Nuevo Testamento*. Ed. Amador Ángel García Santos. Estella: Editorial Verbo Divino, 2011.
- DMG *Diccionario Manual de Griego. Griego clásico – Español*. 21ª ed. Ed. José M. Pabón S. de Urbina. Barcelona: Vox, 2008
- DMJ *Diccionario del Mundo Joánico*. Dir. Felipe Fdez. Ramos. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- DTNT I *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. 6ª ed. Tomo I. Dir. L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.

¹ La mayoría de las abreviaturas y todas las siglas de los libros bíblicos citados han sido tomadas de Francisco Ramírez Fueyo, *Ayuda metodológica para la redacción del trabajo de licenciatura* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2018), 77-78.

- DTNT II *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. 6ª ed. Tomo II. Dir. L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014.
- LNL *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*. Eds. Johannes P. Louw y Eugene A. Nida. (Consultado en su versión digital a través del software de BibleWorks 10).
- LSJ H. G. Liddell, R. Scott y H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*. Eds. Robert Scott, Henry Stuart Jones y Roderick McKenzie. (Consultado en su versión digital a través del software de BibleWorks 10)
- LXX Alfred Rahlfs, *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- NA²⁸ Nestle-Aland. *Novum Testamentum Graece et Latine*. Ed. Barbara und Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, y Bruce M. Metzger. 28ª Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.
- PER Luis Alonso Schökel, *Biblia del Peregrino*, 2ª ed. Tomo III. Bilbao: Ega-Mensajero-Verbo Divino: 1997.
- Zumstein I J. Zumstein, *El Evangelio según Juan*, Tomo I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2016.
- Zumstein II J. Zumstein, *El evangelio de según Juan*, Tomo II. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2016.

b) Revistas

- BZ *Biblische Zeitschrift*
- JSHJ *Journal for the Study of the Historical Jesus*
- NRT *Nouvelle Revue Théologique*
- PZB *Protokolle zur Bibel*
- RB *Revista Bíblica*
- ZNW *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
- JBL *Journal of Biblical Literature*

c) Abreviaturas del texto y aparato crítico

a.C.	Antes de Cristo	nº	Número
AT	Antiguo Testamento	n. / nn.	Nota / notas
c. / cc	Capítulo / capítulos	NT	Nuevo Testamento
Cf.	Compárese con	p. ej.	Por ejemplo
d.C.	Después de Cristo	par.	Paralelo
Dir.	Dirigido por	reimpr.	Reimpresión
ed.	Edición	s / ss	Siguiente / siguientes
Ed.	Editado por	t.	Tomo
Eds.	Editores	trad.	Traducido por
<i>et al.</i>	Y otros	v. / vv.	Versículo / versículos
etc.	Etcétera	Vol. / vols.	Volumen / volúmenes
Ibíd.	En el mismo lugar	x	Veces

d) Libros bíblicos

Antiguo Testamento

Gn	Génesis	Job	Job
Éx	Éxodo	Sal	Salmos
Lv	Levítico	Prov	Proverbios
Dt	Deuteronomio	Eclo	Eclesiástico
Jue	Jueces	Is	Isaías
1Sam	1º Samuel	Lam	Lamentaciones
2Sam	2º Samuel	Ez	Ezequiel
1Re	1º Reyes	Dn	Daniel
2Re	2º Reyes	Os	Oseas
Tob	Tobías	Jl	Joel

Nuevo Testamento

Mt	Evangelio de Mateo	Jn	Evangelio de Juan
Mc	Evangelio de Marcos	Hch	Hechos de los Apóstoles
Lc	Evangelio de Lucas	Ap	Apocalipsis

e) Libros extrabíblicos

ApAbr	Apocalipsis de Abrahán	Jub	Libro de los Jubileos
CD	Documento de Damasco	Hen[esl]	Henoc eslavo
CH	Corpus Hermeticum	Hen[et]	Henoc etiópico
JosAs	Novela de José y Asenet		

INTRODUCCIÓN

Este trabajo de investigación tiene como principal objetivo profundizar en el uso de la fórmula ἐγώ εἰμι en el evangelio de Juan, para intentar dar razón del uso de esta expresión en el pasaje del ciego de nacimiento (Jn 9,1-41), en donde encontramos dicha fórmula en boca del ciego curado (Jn 9,9). Nuestro interés académico por el ἐγώ εἰμι de Jn 9,9 nació de un genuino deseo por investigar qué personajes, aparte de Jesús, usaban en el cuarto evangelio esta fórmula. Para dicha investigación recurrimos al texto del *Novum Testamentum Graece et Latine* (NA²⁸)² constatando que, fuera de Jesús, el único personaje que usa dicha expresión es el ciego de nacimiento. Esto suscitó en nosotros las siguientes interrogantes: ¿cómo interpretar el ἐγώ εἰμι de Jn 9,9?, ¿acaso la fórmula ἐγώ εἰμι en labios del ciego curado tiene relación con el uso joánico de la fórmula en boca de Jesús?

Para tratar de dar respuesta a estas dudas, acudimos a los grandes comentarios de los últimos decenios (Bultmann, Barrett, Brown, Schnackenburg, Moloney, Beutler y Zumstein)³, que, al tratar la fórmula ἐγώ εἰμι del c. 9 del evangelio de Juan, parecen proponer dos posturas. Por una parte, Bultmann, Barrett, Brown y Schnackenburg consideran esta fórmula en labios del ciego curado con un simple sentido identificativo, el cual habría que entender y traducir como: *soy yo*. Por otra parte, Moloney, Beutler y Zumstein creen que dicha expresión no es ingenua, y, por tanto, debería de ser entendida en relación con los *yo soy* joánicos de Jesús.

Este cambio de comprensión fue postulado por Santos Sabugal en su estudio exegético y teológico en torno a Jn 9,1-41⁴, en el que propone recuperar los elementos cristológicos de la perícopa y evitar la lectura sacramental con la que muchas veces se ha interpretado esta. Él no niega que la lectura sacramental (bautismal) de la perícopa sea posible, de hecho, según el mismo afirma: esta «es una interpretación eclesial. [Sin embargo] no es una interpretación joannea»⁵.

² Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Ed. Barbara and Kurt Aland, et al., 28ª Revised Edition (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014).

³ Cf. R. Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary*, trad. G. R. Beasley-Murray, (Oxford: Basil Blackwell, 1971); C. K. Barrett, *El Evangelio según San Juan*, trad. Dionisio Mínguez, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003); R. E. Brown, *El Evangelio según Juan*, Tomo I, trad. J. Valiente Malla, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979); R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, Tomo II, trad. Claudio Gancho, (Barcelona: Editorial Herder, 1980); F. J. Moloney, *El evangelio de Juan*, trad. José Pérez Escobar, (Estella: Editorial Verbo Divino, 2005); J. Beutler, *Comentario al Evangelio de Juan*, trad. Gerardo Vanegas, (Estella: Editorial Verbo Divino, 2016); J. Zumstein, *El Evangelio según Juan*, Tomo I, trad. Mercedes Huarte Luxán, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2016).

⁴ Santos Sabugal, *La curación del ciego de nacimiento (Jn 9,1-41). Análisis exegético y teológico* (Madrid: Editorial Biblia y Fe, 1977).

⁵ *Ibid.*, 65.

Cabe mencionar que, además de los comentarios de Moloney, Beutler y Zumstein, también autores como Léon-Dufour y Secundino Castro en sus respectivas lecturas del cuarto evangelio (teológica⁶ y exegético-existencial⁷) consideran la fórmula ἐγώ εἰμι en labios del ciego curado en estrecha vinculación con los *yo soy* joánicos en boca de Jesús. Sin embargo, a pesar de este aceptado reconocimiento del sentido teológico de la fórmula en Jn 9,9, no parece clara la interpretación de dicha fórmula. Este será el objeto de nuestro interés: indagar en el sentido joánico de la fórmula en boca de Jesús para, desde este, tratar de dar una posible interpretación al ἐγώ εἰμι del ciego curado.

Para llevar a cabo este propósito, nos acercaremos a la perícopa de Jn 9,1-41 desde dos perspectivas metodológicas: la diacronía y la sincronía. La diacronía «estudia especialmente los modos en los que las tradiciones y textos se han ido desarrollando a lo largo del tiempo»⁸, y su «objetivo es reconstruir el proceso de formación del texto y las diversas etapas por las que ha pasado»⁹. La sincronía, por su parte, tiene como objetivo «el estudio del texto en su forma final, a tendiendo a su dimensión literaria»¹⁰. Este acercamiento intenta desvelar los modelos de organización del texto, haciendo visibles sus posibles líneas de significado¹¹. Este estudio diacrónico y sincrónico de los textos bíblicos es complementario, pues, como afirma la Pontificia Comisión Bíblica en el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, el «acercamiento sincrónico a los textos exige ser complementado por los estudios diacrónicos»¹². Nosotros siguiendo esta orientación y conscientes de que ningún método, por sí solo, puede extraer toda la riqueza de un texto bíblico, preferimos valernos de ambas perspectivas para lograr una mejor comprensión del texto de Jn 9,1-41.

La presente disertación tendrá una estructura en tres capítulos. El primer capítulo lo dedicaremos al *estudio de la fórmula ἐγώ εἰμι*. En un primer momento, indagaremos en el uso de esta fórmula en literaturas extrabíblicas como la egipcia, india, mandea y judía. En un segundo momento, rastreamos su origen dentro de la literatura bíblica veterotestamentaria, estableciendo los posibles usos de la fórmula ἐγώ εἰμι o equivalentes. Posteriormente, y teniendo como base el uso veterotestamentario, intentaremos comprender el uso en los evangelios sinópticos y en el evangelio de Juan. Por último, y dentro del estudio de la fórmula ἐγώ εἰμι en el cuarto evangelio, trataremos de establecer

⁶ Cf. Xavier Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, Vol. II, 2ª ed., trad. Alfonso Ortiz García, (Salamanca: Sígueme, 1995).

⁷ Cf. Secundino Castro Sánchez, *Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001).

⁸ Wim Weren, *Métodos de la exégesis de los evangelios*, trad. Xabier Pikaza, (Estella: Editorial Verbo Divino, 2003), 17.

⁹ Santiago Guijarro, *Metodología Exegética del Nuevo Testamento* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2021), 24.

¹⁰ *Ibíd.*

¹¹ Cf. Weren, 16.

¹² Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 9ª ed. (Madrid: PPC, 2010), 45.

una posible clasificación que incluya todos los ἐγώ εἰμι joánicos, en diálogo con los diversos autores. Este primer capítulo servirá de base para los posteriores desarrollos de nuestra investigación.

En el segundo capítulo realizaremos unas *operaciones exegéticas preliminares*: delimitaremos la perícopa indicando su inicio y su fin; efectuaremos la crítica textual de las principales variantes; evaluaremos propuestas de estructuración para después presentar nuestra propia propuesta; luego haremos un estudio de las fuentes del c. 9 de Juan para establecer si existe alguna posible dependencia entre el pasaje del ciego de nacimiento y los pasajes de ciegos en los evangelios sinópticos; estableceremos también la forma literaria de nuestro relato, y, por último, llevaremos a cabo un estudio de las tradiciones textuales (bíblicas y extrabíblicas) que se relacionan con el relato joánico de 9,1-41.

En el tercer, y último, capítulo efectuaremos dos ulteriores análisis de nuestra perícopa: el *redaccional* y el *narrativo*. Ambos nos servirán para establecer el contexto que envuelve el ἐγώ εἰμι de Jn 9,9, objeto de nuestra investigación. Sin embargo, antes del análisis redaccional, intentaremos proponer un posible texto primigenio, explorando la posible tradición, sin negar, por ello, que el evangelista pudo haber tenido más de una fuente al elaborar la perícopa. Luego, profundizaremos en el proceso redaccional de Jn 9,1-41, poniendo de manifiesto los elementos de la perícopa que reflejan el estilo y la teología de Juan. Por su parte, el análisis narrativo nos permitirá comprender Jn 9,1-41 como un relato unificado, en el cual la trama, los personajes, los escenarios, el tiempo y el narrador nos revelan con mayor claridad el mensaje implícito del texto que se da entre este y el lector. Este mensaje implícito es el que intentaremos poner de manifiesto en la lectura narrativa de nuestra perícopa. Tanto el análisis redaccional como el narrativo nos proporcionarán los elementos finales que nos permitirán establecer una posible *propuesta de interpretación del ἐγώ εἰμι del ciego curado*. Esta propuesta de interpretación creemos podrá introducirse dentro de la clasificación establecida del uso joánico de la fórmula ἐγώ εἰμι en el cuarto evangelio. De este modo, y siguiendo este itinerario, podrán ser contestadas las preguntas motoras de nuestra investigación: ¿con qué sentido debe ser interpretada la fórmula ἐγώ εἰμι en boca del ciego curado? ¿tiene esta relación con la fórmula ἐγώ εἰμι en boca del Jesús joánico?

Por último, en las conclusiones generales recogeremos los aspectos más relevantes de nuestra investigación obtenidos a lo largo de los tres capítulos, y, dentro de lo posible, indicaremos posibles líneas de investigación que surjan a partir de lo presentado en esta disertación.

Antes de introducirnos formalmente en nuestro trabajo de investigación, vemos conveniente presentar nuestra postura sobre una cuestión previa que condiciona el estudio del cuarto evangelio, en concreto, la discusión sobre la relación entre Juan y los sinópticos.

La relación de Juan con los sinópticos

El cuarto evangelio, a pesar de no tener un texto afín, posee fenómenos literarios parecidos o iguales a los observables en los evangelios sinópticos¹³, de ahí que los autores postulen diversas hipótesis de fuentes para este evangelio¹⁴. Estas hipótesis han dado lugar a dos principales posturas: 1) los que consideran que el cuarto evangelio posee fuentes totalmente independientes de los sinópticos; y 2) los que consideran que los evangelios sinópticos son una posible fuente para el cuarto evangelio.

1. Independencia del evangelio de Juan respecto a los sinópticos

Entre los que consideran que el cuarto evangelio posee sus propias fuentes, con independencia de los sinópticos, encontramos a Bultmann, Brown, Moloney y Senén Vidal, por citar algunos¹⁵. Todos ellos consideran que el evangelio de Juan posee fuentes propias, y solo admiten un posible contacto con los sinópticos en el ámbito de la tradición. Estos autores suelen postular fuentes hipotéticas para el cuarto evangelio, como veremos a continuación.

Bultmann afirma que, aunque hay algunas características compartidas entre el evangelio de Juan y los sinópticos (como lo son el periodo temporal narrado, los personajes y lugares, y un sustrato muy similar basado en milagros, dichos y narraciones), estos no deben ser equiparados. Las diferencias que pone de manifiesto son: el estilo de Juan, que manifiesta un carácter más semítico; la situación polémica, que manifiesta un cambio considerable respecto de lo presupuesto en los sinópticos; la colección de dichos, que en el evangelio de Juan son más bien discursos continuos; la forma de construir las conversaciones, el uso de los milagros y el material narrativo, que es totalmente distinto; y sobre todo, la más llamativa diferencia la encontramos en la intención teológica del texto¹⁶. Todo esto llevó a Bultmann a deslindar el evangelio de Juan de los evangelios sinópticos, haciendo de estos un material innecesario para el cuarto evangelista¹⁷,

¹³ Cf. Werner Stenger, *Los métodos de la exégesis bíblica*, trad. Constantino Ruiz-Garrido, (Barcelona: Editorial Herder, 1990), 89.

¹⁴ Cf. Georg Strecker y Udo Schnelle, *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento*, trad. Adolfo Olivera y José María Hernández Blanco, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997), 89-91.

¹⁵ Según indica Zumstein, es posible incluir aquí a Dodd y a P. Gardner-Smith. Cf. Zumstein I, 35.

¹⁶ Cf. Bultmann, *The Gospel of John*, 3-5.

¹⁷ Bultmann admite un posible contacto con los sinópticos, en la fuente del *relato de la pasión*. Admite que pudo existir un posible contacto con un Pre-Marcos, o al menos con una tradición común. Cf. *Ibíd.*, 6.

llevándole a proponer las siguientes tres fuentes independientes: un *relato de la pasión*, una *fuentes de los signos*, y una *fuentes de discursos*. Estas fuentes serían la base sobre la que se construyó el cuarto evangelio¹⁸, sin que hubiera necesidad de una dependencia de este con los sinópticos.

Por su parte, Brown considera que el evangelio de Juan utiliza unas fuentes independientes a las de los sinópticos, aunque semejantes a ellas, pues los cuatro evangelios parten de un cuerpo de materiales tradicionales sobre los hechos y dichos de Jesús¹⁹. En cuanto al tema de las semejanzas que existen entre el evangelio de Juan y los sinópticos, Brown defiende que dichas semejanzas caen cuando se ponderan con las desemejanzas, pues si no, habría que suponer una hipótesis de un «evangelista descuidado y caprichoso que cambiara, añadiera o quitara gratuitamente los detalles»²⁰. Esto le lleva a afirmar la independencia de Juan con relación a los sinópticos. En cuanto a los elementos que parecen sugerir préstamos directos de la tradición sinóptica, él afirma que pudo darse durante la formación oral de los relatos y discursos joánicos, en donde se produjo muy probablemente una cierta influencia cruzada entre Juan y los sinópticos²¹.

En esta misma línea de pensamiento se posiciona Moloney, el cual afirma que «no es posible encontrar ninguna relación literaria directa entre el evangelio de Juan y los sinópticos. [...] Dado que] el evangelio de Juan surge más tarde que los sinópticos y no depende directamente de ellos»²². Moloney parte de la idea de que es más fácil explicar las semejanzas que existen entre el evangelio de Juan y los sinópticos con una teoría que no sea la de la dependencia directa. Para él muchos de los relatos son comunes, pero muestran un desarrollo distinto al que se refleja en los sinópticos, pues están elaborados desde un estadio ligeramente posterior al de la historia de la Iglesia primitiva, por tanto, no sería correcto hablar de una dependencia o relación directa entre el cuarto evangelio y los sinópticos.

Por último, presentamos a Senén Vidal que considera que el cuarto evangelio posee sus fuentes propias e independientes de los sinópticos. Las fuentes que él distingue son tres: 1) las *tradiciones varias*; 2) la *colección de signos*; 3) el *relato de pasión*. Estas son las fuentes que considera como las tradiciones básicas que estarían en el origen del cuarto evangelio²³. Estas tradiciones básicas no son ajenas a los sinópticos pues tienen un mismo origen compartido con las tradiciones sinópticas²⁴, sin que exista por ello una codependencia entre estas.

¹⁸ Cf. *Ibíd.*, 6-7.

¹⁹ Cf. Brown I, 36-37.

²⁰ *Ibíd.*, 49.

²¹ Cf. *Ibíd.*, 51-52.

²² Moloney, 26-27.

²³ Cf. Vidal, *Nuevo Testamento* (Cantabria: Sal Terrae, 2015), 40-41.

²⁴ Cf. *Ibíd.*, 22-25.

2. Dependencia de Juan de los sinópticos

Dentro de esta postura encontramos a Barrett, Beutler y Zumstein, por citar solo algunos²⁵, que poniendo en relación el evangelio de Juan con los evangelios sinópticos, llegan a la conclusión de que entre Juan y los sinópticos existe una plausible dependencia. De modo, que los evangelios sinópticos, especialmente Marcos, pueden ser considerados como una fuente usada por el evangelista Juan al escribir su evangelio.

En torno a esta cuestión, Barrett afirma que «probablemente, Juan estuvo familiarizado con el evangelio según Marcos, y también, aunque con menor probabilidad, que conoció la recensión evangélica de Lucas»²⁶, y descarta casi por completo las dos fuentes independientes que propone Bultmann, la fuente de los signos y la fuente de los discursos²⁷. Descarta también la posibilidad de una fuente originaria de Judea diciendo que «no se puede negar que esa deducción es posible, pero rebasa los límites de una verdadera prueba»²⁸. En cuanto a la tercera fuente propuesta por Bultmann, el relato de la pasión, Barrett no duda en afirmar que esta es sin duda «una versión redaccional de la de Marcos, en la que Juan ha introducido algunos materiales nuevos»²⁹. Para Barrett, el autor del evangelio de Juan conoció perfectamente el evangelio de Marcos y muy probablemente el de Lucas, e hizo uso de ellos libremente. De este uso libre, surgen las similitudes y discrepancias en torno al evangelio de Juan y los sinópticos.

Beutler, por su parte, defiende claramente esta postura de dependencia en su comentario al evangelio de Juan, en el cual afirma contundentemente:

«En este comentario se favorece la suposición de una dependencia del cuarto evangelio de los primeros tres, [...]. En la presente interpretación se renuncia a la suposición de más fuentes; sobre todo justamente en el relato de la pasión, muerte y resurrección también se puede mostrar en detalle cómo Juan desarrolla creativamente la transmisión sinóptica, igual que también ya lo había hecho en la recepción de la tradición del bautista»³⁰.

Por último, Zumstein también defiende -bajo una comprensión más amplia del término fuente- la dependencia de Juan y los sinópticos. Él, siguiendo el concepto más clásico de fuente, parte de una hipótesis minimalista que postula que las fuentes de Juan fueron tres: una serie de *relatos de milagros*, unas *palabras de Jesús* y un *relato de la*

²⁵ Según indica Zumstein, esta postura también la defienden U. Schnelle y la Escuela de Lovaina de F. Neirynck. Cf. Zumstein I, 34. Otro autor actual que defiende esta postura es Gonzalo Fontana Elboj, pero él hace toda una propuesta nueva de composición del texto del evangelio de Juan que no ha tenido relevancia dentro del mundo bíblico y exegético, y que podemos encontrar en: Gonzalo Fontana Elboj, *El evangelio de Juan. La construcción de un texto complejo: orígenes históricos y proceso compositivo* (Zaragoza: Prensa de la Universidad de Zaragoza, 2014).

²⁶ Barrett, 41.

²⁷ Cf. *Ibíd.*, 44-48.

²⁸ *Ibíd.*, 48.

²⁹ *Ibíd.*, 49.

³⁰ Beutler, 25.

pasión. Estas fuentes -según él- no pueden ser reconstruidas con precisión, ni de forma detallada, porque dichas fuentes han pasado por un proceso de relectura³¹. Por otra parte, para explicar el contacto que existe entre el evangelio de Juan y los sinópticos, él propone una *superación del modelo clásico de la teoría de las fuentes*³², a partir de la teoría de la intertextualidad. Esta teoría «aporta el marco teórico necesario para dar cuenta del proceso interpretativo seguido en el interior mismo del evangelio»³³. Zumstein propone una intertextualidad que denomina *hipertextualidad*³⁴, con la cual se puede entender de mejor manera la relación existente entre el cuarto evangelio y los sinópticos. Esta teoría le permite suponer el conocimiento por parte de la escuela joánica de los evangelios sinópticos, sobre todo de Mc y de Lc, sin que de esto se derive una dependencia textual directa, pues él mismo afirma:

«La relación entre Jn y los sinópticos muestra de manera privilegiada como la escuela joánica articuló la recepción de materiales tradicionales con la creatividad -ya se trate de tradiciones sinópticas, de otras propiamente joánicas o de referencia al Antiguo Testamento-. El evangelista actuó con libertad y reconfiguró todo el material de que disponía para integrarlo en su propio modo de relatar y en su concepción teológica»³⁵.

3. Nuestro posicionamiento

A manera de conclusión, podemos decir que el principal problema de las hipotéticas fuentes con independencia de los sinópticos, propuestas por los defensores de la primera postura, es que no pueden ser contrastadas con otros escritos -con excepción del relato de la pasión-. Además, dichas hipótesis generan nuevas cuestiones a resolver, como el hecho de la creación de un mismo género literario (evangelio) en lugares y tiempos distintos, que casualmente reflejaría una estructura similar (sobre todo con Marcos) y que compartiría algunas semejanzas verbales con los sinópticos³⁶.

Por todo lo dicho, nosotros preferimos adherirnos a la postura segunda, que considera a los evangelios sinópticos (sobre todo Marcos) como posibles fuentes para el evangelio de Juan³⁷. Es evidente que el cuarto evangelio difiere en muchos momentos de los relatos sinópticos -como bien hacen notar los que defienden la primera postura-. Por ello, creemos, que la propuesta de Zumstein -en sintonía con la de Barrett y Beutler- es la

³¹ Cf. Zumstein I, 34.

³² Cf. *Ibíd.*, 32-34.

³³ *Ibíd.*, 34.

³⁴ Zumstein sigue la definición dada por Genette en la cual «la hipertextualidad designa “toda relación que une un texto B (que llamaré hipertexto) con un texto anterior A (que llamaré, claro está hipotexto) en el que se injerta de una manera que no es la del comentario” (Cf. Genette, *Palimpseste. La littérature au second degré*, Paris, 1982, 11-12). La hipertextualidad traduce una relación de derivación que implica la idea de transformación con un cambio de perspectiva. Atestigua toma de distancia y libertad con respecto al hipotexto». Véase Zumstein I, 36 (n. 33).

³⁵ *Ibíd.*, 37.

³⁶ Cf. *Ibíd.*, 34-35.

³⁷ Cf. *Ibíd.*, 35.

más adecuada para justificar esta relación. En ella Zumstein admite la posibilidad de fuentes propias y propone ampliar el concepto tradicional de fuente, pasando de la idea de que una obra es fuente de otra si esta la ha usado textualmente, a la idea de que una obra puede ser fuente de otra según las categorías de un tipo de intertextualidad que denomina *hipertextualidad*.

Según esta comprensión, no tiene por qué darse siempre la coincidencia entre los textos comparados, sino que la relación puede ser de distinta manera, puesto que el texto fuente ha sido releído y reelaborado tanto en el proceso previo como en el de su redacción final. Zumstein también afirma que es poco verosímil que la escuela joánica no haya tenido conocimiento de los evangelios sinópticos, y cree que el autor implícito del cuarto evangelio presupone el conocimiento de Marcos por parte de su lector intencional³⁸. Esta nueva forma de comprender lo que sería un texto fuente nos permitiría justificar de mejor manera las similitudes entre Juan y los sinópticos, y sus aparentes desemejanzas.

Una vez aclarada nuestra postura, estamos en condiciones de iniciar nuestro estudio.

³⁸ Cf. *Ibíd.*, 36-37.

CAPÍTULO I. ESTUDIO DE LA FÓRMULA «ἐγώ εἰμι»

Este primer capítulo lo dedicaremos al estudio de la fórmula ἐγώ εἰμι. Para ello indagaremos primero en la literatura extrabíblica (egipcia, india, mandea y judía) tratando de esclarecer su uso y función en dicha literatura, y si esta pudiera tener alguna conexión con el uso bíblico de la fórmula. Posteriormente nos introduciremos en el estudio de la fórmula dentro de la literatura bíblica, su uso y función en los textos del Antiguo Testamento (AT), los evangelios sinópticos, y el evangelio de Juan. Este acercamiento general a la fórmula ἐγώ εἰμι nos permitirá iniciar nuestro trabajo de investigación, puesto que, aunque el objetivo de este es el estudio de la expresión en el pasaje del ciego de nacimiento (Jn 9,9), nos es indispensable conocer el sentido de la fórmula ἐγώ εἰμι dentro de la literatura bíblica, para poder más adelante, y tras un estudio exegético de la perícopa (Jn 9,1-41), poder proponer una posible interpretación del ἐγώ εἰμι que encontramos en labios del ciego curado.

El desarrollo de este apartado lo llevaremos a cabo en cuatro partes: en la primera, trataremos el uso extrabíblico de la fórmula; en la segunda, estudiaremos el uso de la fórmula en el AT, distinguiendo cinco usos; en tercer lugar, presentaremos el uso de la fórmula en los evangelios sinópticos, y, por último, dedicaremos la cuarta parte de nuestro desarrollo al uso joánico de la fórmula. Para ello, presentaremos algunas propuestas de clasificación hechas por distintos autores y las valoraremos, para desde ellas construir una base sobre la cual trabajar la fórmula ἐγώ εἰμι en los posteriores capítulos.

1. La fórmula ἐγώ εἰμι en la literatura extrabíblica

Lo primero que hay que saber es que «la fórmula ἐγώ εἰμι no aparece en la literatura clásica, ni tampoco en tiempos posteriores se encuentran paralelos dignos»³⁹ que podamos poner en relación con el uso bíblico. Es bastante admitido por los autores que el uso de dicha fórmula en la literatura extrabíblica tiene poco, o, mejor dicho, nulo influjo en el uso y desarrollo joánico de la fórmula. A pesar de ello, no está de más hacer una breve presentación de textos análogos a los escritos joánicos. Son textos que a lo largo de la historia de la investigación⁴⁰ se han puesto en relación con este, en los cuales

³⁹ G. Braumann, «Yo soy», en DTNT II, 825. R. Brown también afirma siguiendo a Zimmermann que es muy «difícil encontrar paralelos paganos al uso del ἐγώ εἰμι joánico». Véase R. E. Brown, *El Evangelio según Juan*, Tomo II, 2ª ed., trad. J. Valiente Malla, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000), 1661.

⁴⁰ Para un breve recorrido histórico en torno a la historia de la investigación de la fórmula ἐγώ εἰμι, se puede consultar: Schnackenburg, 76-78.

también se usa la fórmula ἐγώ εἰμι o alguna variante como lo es el pronombre ἐγώ con uso enfático. Veamos algunos ejemplos⁴¹ en las literaturas egipcia, india, mandea y judía.

1.1. Literatura egipcia

Un texto con el que casi todos los autores han puesto en relación el uso joánico de la fórmula ἐγώ εἰμι es la inscripción que contiene la aretología de Isis, encontrada en Cumes (siglos I/II d.C.), en el cual se lee: «Yo soy [ἐγώ εἰμι] Isis, la soberana de todo el país / Yo [ἐγώ] he separado la tierra del cielo / He mostrado a los hombres los ritos de iniciación / He enseñado a honrar las imágenes de los dioses / Yo soy [ἐγώ εἰμι] quien ha sido nombrada legisladora / Yo [ἐγώ] venzo al destino»⁴². También podemos mencionar el texto del *Corpus Hermeticum* atribuido a Hermes Trismegisto y del que se tiene registro a partir del s. II y III d.C., en donde leemos: «Soy [ἐγώ εἰμι] Poimandres, el Nous Soberano»⁴³ o «Yo soy [ἐγώ εἰμι] aquella luz, la mente, tu Dios»⁴⁴. En donde el *yo* con el que Poimandres se manifiesta a Hermes, es muy probablemente un desarrollo del *yo* de Isis⁴⁵ (también aquí pueden incluirse por su uso similar, los textos de la liturgia de Mitra⁴⁶). Cabe mencionar que muchos textos mágicos como estos en los que se lee simplemente *yo soy* no valen como ejemplos del uso absoluto de la fórmula, ya que el usuario debía de añadir un nombre⁴⁷.

1.2. Literatura india y mandea

En la literatura del próximo oriente encontramos algunos textos en los que el *yo* cobra un estilo enfático, como son los textos de la antigua india en los que se lee: «Yo [ἐγώ εἰμι] era Manu y yo [ἐγώ], Sūrya; yo soy [ἐγώ εἰμι] Kaksīvat... yo [ἐγώ] necesito a Kutsa, hijo de Aryuna; yo soy [ἐγώ εἰμι] Kavi Usanas: ¡miradme bien!»⁴⁸. También causa especial interés la literatura mandea⁴⁹ en la cual podemos leer afirmaciones bastante análogas a las que encontramos en el cuarto evangelio, tales como: «Yo soy [ἐγώ εἰμι] la vida que existió desde siempre... yo soy [ἐγώ εἰμι] el resplandor, yo soy [ἐγώ εἰμι] la luz

⁴¹ Nosotros nos limitamos a presentar los textos análogos que nos parecen más relevantes. Para consultar otros textos con fórmulas similares al *Yo soy* o con el uso del *yo* enfático en otras religiones o en autores judíos del s. I como Filón de Alejandría o Flavio Josefo, o dentro de la literatura griega como las obras de Homero, se puede consultar: L. Schottroff, «ἐγώ», en DENT I, 1148; H. Balz, «εἰμι», en DENT I, 1194-1195. Un muy amplio compendio de referencias a textos de este estilo lo encontramos en: Bultmann, *The Gospel of John*, 225 (n. 3).

⁴² Zumstein I, 293. Cf. Bultmann, *The Gospel of John*, 225 (n. 3); Barrett, 441.

⁴³ CH I,2 en: Hermes Trismegisto, *Tratados del Corpus Hermeticum* (Barcelona: Editorial MRA, 1997), 80. Cf. Barrett, 441.

⁴⁴ CH I,6 en: Brian P. Copenhaver, *Corpus Hermeticum y Asclepio*, trad. Jaume Pòrtulas y Cristina Serna, (Madrid: Ediciones Siruela, 2000), 112. Cf. Barrett, 441; Bultmann, *The Gospel of John*, 225 (n. 3).

⁴⁵ Cf. Barrett, 441.

⁴⁶ Cf. Brown II, 1661.

⁴⁷ Cf. *Ibíd.*, 1661.

⁴⁸ G. Braumann, «Yo soy», en DTNT II, 825.

⁴⁹ Cf. Schnackenburg, 80.

[...] yo soy [ἐγὼ εἶμι] el primer resplandor»⁵⁰, estos textos mandeos son muy discutidos y no se niega un posible influjo cristiano, de modo que la dependencia sería inversa (de los textos joánicos hacia los textos mandeos). El propio Brown afirma que «los paralelos gnósticos y helenísticos de la fórmula “yo soy” no resultan tan convincentes»⁵¹ como para considerarlos un posible trasfondo del uso joánico.

1.3. Literatura judía

Por último, hacemos mención de la apocalíptica judía en donde encontramos el uso del pronombre ἐγὼ con un sentido enfático en los discursos de Dios para referirse a sí mismo (Hen[et] 108,12; ApAbr 9,3; Jub 24,22)⁵². También encontramos en este tipo de literatura un uso del *yo* referido al sujeto humano (los hombres), por ejemplo, para anunciar revelaciones secretas (cf. Hen[esl] 39,2) como nos muestran las palabras del maestro de la justicia de Qumrán: «“escuchadme, hijos, yo [ἐγὼ] os abriré los ojos para que veáis” (CD 2,14)»⁵³. Por otro lado, el uso del ἐγὼ εἶμι vinculado a una metáfora puede ser detectado en literatura judeo-palestina sobre todo en literatura rabínica, en textos qumránicos y otros textos como, por ejemplo, JosAs⁵⁴.

2. La fórmula ἐγὼ εἶμι en el Antiguo Testamento

Ahora intentaremos rastrear el origen del uso de la fórmula ἐγὼ εἶμι en los textos veterotestamentarios⁵⁵, ya que autores como S. Schulz, Borig, Dodd, E. Stauffer, J. Richter, H. Zimmermann y A. Feuillet, parecen coincidir en que el uso joánico de la fórmula tiene su origen en la literatura veterotestamentaria⁵⁶, pues como bien dice Brown «el ambiente en que hemos de buscar el trasfondo del pensamiento joánico es el judaísmo palestinese»⁵⁷. A continuación, trataremos de presentar en los siguientes apartados el uso de la fórmula ἐγὼ εἶμι en la literatura veterotestamentaria de una forma esquemática y clara.

2.1. Origen del uso absoluto de la fórmula ἐγὼ εἶμι

Siguiendo a la mayoría de los autores podemos afirmar que «la escuela joánica se inspira probablemente en la fórmula de revelación divina que aparecía en la Biblia judía

⁵⁰ G. Braumann, «Yo soy», en DTNT II, 825-826. Cf. Bultmann, *The Gospel of John*, 225 (n. 3).

⁵¹ Brown II, 1661.

⁵² Cf. G. Braumann, «Yo soy», en DTNT II, 826.

⁵³ *Ibíd.*, 826.

⁵⁴ Cf. Schnackenburg, 79.

⁵⁵ Cf. G. Braumann, «Yo soy», en DTNT II, 826.

⁵⁶ Cf. Schnackenburg, 77-78.

⁵⁷ Brown II, 1661.

(LXX)»⁵⁸ en la cual son una constante las sentencias *Yo soy Yahvé* o *Yo soy Dios*. Las cuales serían las bases del posterior uso absoluto de la fórmula ἐγώ εἰμι. El texto de LXX traduce el texto hebreo en el cual «la sentencia contiene únicamente el pronombre “yo” (‘ānī) y el predicado “Yahvé” o “Dios” (‘ēl; ‘ēlōhīm), sin verbo que establezca el nexo»⁵⁹. Estas sentencias fueron traducidas en el texto de los LXX como ἐγὼ κύριος y ἐγὼ ὁ θεός, introduciendo en algunas ocasiones el verbo copulativo εἰμί. También el texto de los LXX traduce la sentencia hebrea אֲנִי יְיָ que literalmente podríamos traducir como: *yo (soy) él*, que aparece sobre todo en boca del propio Dios⁶⁰. A pesar de todo lo dicho, es importante mencionar que en el texto de los LXX el pronombre ἐγώ o la fórmula ἐγώ εἰμι no tienen un único sentido religioso⁶¹.

Como tal, el origen del uso joánico de la fórmula ἐγώ εἰμι no es el texto hebreo, sino el texto de los LXX, pues es este el que al traducir al texto hebreo lo interpreta según el contexto y la situación de lo narrado. A partir de esta interpretación, nosotros proponemos una clasificación organizada según cinco diferentes usos religiosos de estas sentencias (ἐγὼ κύριος, ἐγὼ ὁ θεός, ἐγώ, y ἐγώ εἰμι) en la tradición veterotestamentaria: a) cuando Dios revela su presencia personal; b) cuando Dios comunica una obligación; c) dentro de un oráculo para dar seguridad al oyente; d) para señalar la unicidad de Dios; y e) como nombre divino. Estos cinco usos religiosos los describiremos a continuación dando algunos ejemplos⁶².

a) Cuando Dios revela su presencia personal

En estos pasajes Dios se presenta al hombre. Por lo general, se trata de una situación en la que Dios desea darle seguridad, y por eso en muchos casos se añade una invitación a desechar el temor como es el caso de Gn 26,24 en donde leemos: ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς Ἀβρααμ τοῦ πατρὸς σου μὴ φοβοῦ. Con este uso Dios revela su naturaleza en sentido estricto⁶³. Veamos ejemplos de este estilo: Gn 28,13: ἐγὼ κύριος (ἡ) (ἡ) ὁ θεός; Éx 3,14: ἐγώ εἰμι (ἡ) ὁ ὢν; Éx 6,2: ἐγὼ κύριος (ἡ) ὁ θεός; Éx 6,29: ἐγὼ κύριος (ἡ) ὁ θεός; Ez 20,5: ἐγὼ κύριος (ἡ) ὁ θεός ὑμῶν; Sal 80,11: ἐγὼ γὰρ εἰμι κύριος (ἡ) ὁ θεός σου.

⁵⁸ Zumstein I, 293.

⁵⁹ Brown II, 1661-1662.

⁶⁰ Barrett, 516.

⁶¹ «Los LXX traducen mecánicamente por *egō* los equivalentes hebreos, “esté subrayado o no, sea necesario o superfluo en griego, se trate de un yo divino o humano». Véase G. Braumann, «Yo soy», en DTNT II, 826. También se puede ver lo que Dodd dice sobre esta cuestión en: Schnackenburg, 77.

⁶² Para los ejemplos citados pondremos en primer lugar el texto griego tomado de LXX y delante de algunos términos el texto hebreo tomado de la BHS, para poder apreciar más detalladamente las palabras hebreas que LXX tradujo.

⁶³ Cf. Brown II, 1662; Schnackenburg, 78; Barrett, 441.

b) Cuando Dios comunica una obligación

En estos casos el *Yo soy Yahvé* pretende establecer una base para la aceptación de las palabras salidas de la boca de Dios, y de esta manera servir de apoyo cuando este da en forma de mandato una obligación⁶⁴. Dentro de este uso encontramos los siguientes ejemplos: Éx 6,6: ἐγὼ κύριος (יהוה יְיָ)»; Éx 20,1.5: καὶ ἐλάλησεν κύριος πάντα τοὺς λόγους τούτους λέγων [...] ἐγὼ γάρ εἰμι κύριος (יהוה יְיָ) ὁ θεὸς σου θεὸς ζηλωτῆς⁶⁵; Lv 18,6: ἄνθρωπος ἄνθρωπος πρὸς πάντα οἰκεῖα σαρκὸς αὐτοῦ οὐ προσελεύσεται ἀποκαλύψαι ἀσχημοσύνην ἐγὼ κύριος (יהוה יְיָ)⁶⁶.

c) Dentro de un oráculo para dar seguridad al oyente

La función de este uso es dar al oyente una seguridad de que lo que se ha dicho por boca del profeta procede de Dios. Zimmermann denomina este uso el que proporciona el contenido del conocimiento⁶⁷. Brown considera que este uso posee un valor revelatorio limitado⁶⁸, pues no son palabras salidas directamente de la boca de Dios, sino de un mediador: el profeta. Este uso lo encontramos por lo general empleado en el libro del profeta Ezequiel en el cual se vincula la fórmula *Yo soy Yahvé* con el verbo λαλέω como por ejemplo en Ez 5,15: ἐγὼ κύριος (יהוה יְיָ) λελάληκα⁶⁹. Pero también aparece (y con mucha mayor frecuencia) la fórmula *Yo soy Yahvé* con los verbos ἐπιγινώσκω y γινώσκω, como podemos ver en Ez 6,7: καὶ ἐπιγινώσεσθε ὅτι ἐγὼ κύριος (יהוה יְיָ); y en Ez 6,13: καὶ γνώσεσθε διότι ἐγὼ κύριος (יהוה יְיָ)⁷⁰.

d) Para señalar la unicidad de Dios

En todas estas ocasiones los profetas buscan subrayar la unicidad de Dios, y se «exalta la singularidad y exclusividad de Yahvé»⁷¹. Según Brown⁷², este uso es el más importante dentro de la literatura veterotestamentaria y los encontramos seis veces en textos del profeta Isaías: Is 45,5: ὅτι ἐγὼ κύριος ὁ θεός (יהוה יְיָ) καὶ οὐκ ἔστιν ἕτι πλὴν ἐμοῦ θεός; Is 45,6: ἐγὼ κύριος ὁ θεός (יהוה יְיָ) καὶ οὐκ ἔστιν ἕτι; Is 45,18: ἐγὼ εἰμι (יְיָ יהוה) καὶ οὐκ ἔστιν ἕτι; Is 45,21: ἐγὼ ὁ θεός (יהוה יְיָ) καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν ἐμοῦ δίκαιος καὶ σωτὴρ οὐκ ἔστιν πάρεξ ἐμοῦ; Is 45,22: ἐγὼ εἰμι ὁ θεός (יהוה יְיָ) καὶ οὐκ ἔστιν

⁶⁴ Cf. Brown II, 1662; Schnackenburg, 78; Barrett, 441.

⁶⁵ El contexto del uso aquí es el de los diez mandamientos. Cf. *Ibíd.*, 441.

⁶⁶ El contexto en este otro pasaje es el del código de santidad. Cf. Schnackenburg, 78.

⁶⁷ Cf. Brown II, 1662; Schnackenburg, 78; Barrett, 441.

⁶⁸ Cf. Brown II, 1662.

⁶⁹ De idéntico modo lo encontramos en 5,15.17; 12,25; 21,37; 22,14; 24,14; 30,12; 34,24; 36,36; 37,14, y de un modo similar en 14,4.7.9; 17,24; 20,5.7; 34,31.

⁷⁰ Siguiendo estos dos modelos, lo encontramos también en Ez 6,10.14; 7,6.8.27; 11,10.12; 12,15.16.20; 13,9.14.21.23; 14,8.; 15,7; 16,62; 17,21.24; 20,12.20.38.42.44; 21,4.10; 22,22; 23,49; 24,24.27; 25,5.7.11.17; 26,6; 28,22.23.24.26; 29,6.9.16.21; 30,8.19.25.26; 32,15; 33,29; 34,27.30; 35,4.9.12.15; 36,11.23.38; 37,6.13.28; 38,23; 39,6.7.22.28.

⁷¹ Schnackenburg, 78.

⁷² Cf. Brown II, 1662.

ἄλλος; Is 46,9: ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ θεός (יְהוָה יְהוָה) καὶ οὐκ ἔστιν ἕτι πλὴν ἐμοῦ; y en otros textos proféticos también, como: Os 13,4: ἐγὼ δὲ κύριος (יְהוָה יְהוָה) ὁ θεός σου [...] καὶ ἐγὼ ἀνήγαγόν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου καὶ θεὸν πλὴν ἐμοῦ οὐ γνώση καὶ σφῶζων οὐκ ἔστιν πάρεξ ἐμοῦ»; Jl 2,27: καὶ ἐγὼ κύριος (יְהוָה יְהוָה) ὁ θεὸς ὑμῶν καὶ οὐκ ἔστιν ἕτι πλὴν ἐμοῦ.

e) Como nombre divino

En el texto de los LXX, sobre todo en el libro del profeta Isaías, se dan indicios claros del uso de la fórmula ἐγὼ εἰμι «no sólo como una afirmación de la unicidad y de la exigencia divinas, sino también como un nombre divino»⁷³. Como sucede en el texto de Is 43,25 en donde el texto hebreo dice: יְהוָה יְהוָה הַמְחַיֶּה הַמְמַתְּ הַמְחַיֶּה יְהוָה יְהוָה que puede traducirse como *Yo, yo soy el que borra tus pecados* y que el texto de los LXX traduce de la siguiente manera: ἐγὼ εἰμι ἐγὼ εἰμι ὁ ἐξαλείφων τὰς ἀνομίας σου, repitiendo en la primera parte de la sentencia dos veces la fórmula ἐγὼ εἰμι, «esto puede significar: “Yo soy él, yo soy *el que borra tus pecados*”, pero también podría interpretarse en el sentido de “Yo soy *YO SOY*, que borra tus pecados”»⁷⁴. Otros ejemplos del uso de la fórmula ἐγὼ εἰμι en modo similar lo encontramos en Is 51,12: ἐγὼ εἰμι (יְהוָה) ἐγὼ εἰμι (אֲנִי יְהוָה) ὁ παρακαλῶν σε, donde el segundo ἐγὼ εἰμι puede traducirse como un nombre *yo soy YO SOY, que te conforta* y en Is 52,6 en donde leemos: διὰ τοῦτο γινώσεται ὁ λαός μου τὸ ὄνομά μου ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ὅτι ἐγὼ εἰμι αὐτὸς (אֲנִי יְהוָה) ὁ λαλῶν πάρειμι, en donde puede interpretarse que es *YO SOY* el que habla, con lo que ἐγὼ εἰμι vendría a ser el nombre divino que conocerá el pueblo aquel día, el día del Señor⁷⁵.

Por último, en cuanto al uso de la fórmula ἐγὼ εἰμι como nombre divino es claro que los LXX traducen de manera constante la fórmula hebrea אֲנִי יְהוָה por ἐγὼ εἰμι, con sentido de nombre divino⁷⁶. Y según Dodd pasa algo similar con la expresión אֲנִי יְהוָה⁷⁷ solo que en este caso «con ella se quería significar la íntima asociación o cuasi-identificación de Dios y su pueblo»⁷⁸.

f) Conclusión

A manera de síntesis, y después de lo dicho, podemos afirmar que es del uso veterotestamentario de la fórmula ἐγὼ εἰμι de donde toma el evangelista Juan sus bases

⁷³ *Ibíd.*, 1663.

⁷⁴ *Ibíd.*, 1662.

⁷⁵ En este sentido Dodd proporciona algunos pasajes rabínicos del s. II d.C., donde se da una interpretación similar. Cf. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, trad. J. Alonso Asenjo, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978), 104-107. Un ejemplo, de este tipo, dado por Brown es «la *Haggadah* pascual, donde Dios insiste en que fue él y no otro el que liberó a Israel: “Yo, no un ángel... Yo, no un mensajero; yo, Yahvé: esto significa: YO SOY y no otro”». Véase Brown II, 1663.

⁷⁶ Cf. Dodd, *Interpretación*, 106; Barrett, 516-517; Schnackenburg, 77.

⁷⁷ Cf. Dodd, *Interpretación*, 105-107

⁷⁸ Brown II, 1663.

para el uso que él hace de la fórmula en su evangelio, como bien lo afirman los principales autores que han trabajado este tema y a los cuales nos adherimos:

«Dodd supone que bajo el absoluto ἐγώ εἰμι se esconde el *Ani hu*, mientras que bajo la sentencia de Jesús ἐγὼ καὶ ὁ πέμψας με latiría el *Ani we-hu*. También E. Stauffer se ha pronunciado resueltamente por esta procedencia; el absoluto ἐγὼ εἰμι deriva, según él, de “los discursos cúlticos de teofanías del AT”, y pervive en la liturgia judía de las festividades de pascua y de los tabernáculos. Y piensa además que es “una auténtica fórmula Yo-jesuánica”. Él y su discípulo J. Richter han reforzado esta tesis con abundante material. Por el mismo camino se mueve también H. Zimmermann, aunque agrupando y analizando con mayor precisión los textos del AT que hacen al caso. Su conclusión es ésta: el absoluto ἐγὼ εἰμι es la fórmula de revelación veterotestamentaria, que a través de los LXX pasa a ser en labios de Jesús la fórmula reveladora del NT. La revelación divina del AT ha encontrado en Jesús su portador visible. [...] Finalmente, también A. Feuillet ha estudiado una vez más esos giros marcadamente joánicos sobre el trasfondo del AT, aunque insertando también el material sinóptico»⁷⁹.

2.2. Origen del uso con predicado de la fórmula ἐγώ εἰμι

En cuanto al origen de la fórmula ἐγὼ εἰμι con predicado, lo más plausible es que su origen venga del uso absoluto de la fórmula, pues como bien afirma Brown: «el uso absoluto de “yo soy” en Juan es la base para los restantes usos, especialmente [... el uso] con predicado nominal»⁸⁰. Zumstein, por su parte, considera que: «las declaraciones sin atributo son primarias y [estas] dieron origen a una variación: las declaraciones “Yo soy” con atributo»⁸¹. Pero a pesar de que el origen directo lo podemos encontrar en el uso absoluto de la fórmula ἐγὼ εἰμι, los autores consideran que este uso con predicado no es una innovación plena del evangelista Juan o de su escuela, sino que tiene un influjo veterotestamentario claro, principalmente de la «literatura veterotestamentaria judía de tipo sapiencial, sobre todo [de] la forma en que se expresa la “Sabiduría” en los discursos que pronuncia en primera persona (cf. Eclo 24 y Prov 8)»⁸², y coinciden en aceptar que «la mayor parte de los predicados nominales usados en Juan es una adaptación de la simbólica del AT»⁸³. Esta cuestión, a lo largo de la historia, ha sido bastante estudiada y debatida, pero para lo que respecta a nuestro trabajo de investigación no es una cuestión de interés, pues el uso absoluto de la fórmula ἐγὼ εἰμι es el que nosotros estamos estudiando y no el uso con predicado⁸⁴.

⁷⁹ Schnackenburg, 77-78.

⁸⁰ Brown II, 1664.

⁸¹ Zumstein I, 292.

⁸² *Ibíd.*, 293.

⁸³ Brown II, 1664.

⁸⁴ Para una profundización en torno al origen de la fórmula ἐγὼ εἰμι con predicado y la influencia del Antiguo Testamento en ella, se puede consultar: Barrett, 440-442; Brown II, 1664-1665; Schnackenburg, 79-81; G. Braumann, «Yo soy», en DTNT II, 826-827; o el artículo de V. Burz-Tropper, «Jesaja als Hintergrund der metaphorischen Ich-bin-Worte im Johannesevangelium». *PZB* 29 (2020): 115-132, en donde la autora hace un estudio bastante detallado según el cual presenta al profeta Isaías como trasfondo

3. La fórmula ἐγώ εἰμι en los Evangelios Sinópticos

Después de haber detectado el origen de la fórmula ἐγώ εἰμι en la literatura veterotestamentaria, nos surgen algunas preguntas: ¿está presente en los evangelios sinópticos el uso de la fórmula ἐγώ εἰμι? ¿pudo haber servido de fuente para el cuarto evangelista? Estas son las preguntas a las que buscaremos dar respuesta en este apartado. Para ello presentaremos las veces que esta fórmula aparece en cada uno de los evangelios sinópticos, y el uso que en ellos tiene. Analizaremos también si este uso puede tener relación con el uso joánico de la fórmula ἐγώ εἰμι.

3.1. Uso de la fórmula ἐγώ εἰμι⁸⁵

a) En Marcos

En el evangelio de Marcos encontramos tres veces la fórmula ἐγώ εἰμι (6,50; 13,6; 14,62), las tres veces puesta en labios de Jesús. Veamos cada uno de estos casos en su contexto inmediato.

En 6,50 Jesús se aparece a sus discípulos caminando sobre las aguas, mientras estos cruzaban el lago y eran batidos por una tempestad. En esa situación y ante el espanto de los discípulos que creían ver un fantasma, Jesús se dirige a ellos y les dice: θαρσεῖτε, ἐγώ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε. Este episodio es «un relato de epifanía, en el que se conjuntan aspectos veterotestamentarios y helenísticos»⁸⁶, que recuerdan Éx 33,18ss cuando Yahvé pasa por delante de Moisés en el Sinaí, o 1Re 19,11ss cuando pasa por delante de Elías en el Horeb, todos estos, episodios epifánicos. Por otro lado, la idea de creer ver un fantasma pone de manifiesto un motivo temático del género conocido como *relatos del mar*⁸⁷ en el helenismo. Jesús por su parte se da a conocer diciéndoles: *Ánimo, yo soy* (ἐγώ εἰμι), *no temáis*. El evangelista es consciente de las palabras que usa y sabe que «en los oídos de los primeros oyentes cristianos esa palabra [ἐγώ εἰμι] difícilmente puede tener el mero significado de una identificación personal, sino que asume también el acento soberano y prometedor de salvación que tiene la autorrevelación de Dios en el AT (cf. Is 43,1-3.11)»⁸⁸. Por último, la expresión *no temáis* (μὴ φοβεῖσθε) nos recuerda el uso veterotestamentario de la fórmula: cuando Dios revela su presencia personal y cuando desea transmitir un mensaje de seguridad al hombre⁸⁹.

veterotestamentario de las metáforas usadas en los ἐγώ εἰμι con predicado que encontramos en el evangelio de Juan.

⁸⁵ Para el estudio y análisis de los datos se ha utilizado el software de BibleWorks 10.

⁸⁶ H.-G. Link, «Yo soy», en DTNT II., 827.

⁸⁷ Cf. *Ibíd.*, 827.

⁸⁸ Schnackenburg, 83.

⁸⁹ L. Schottroff, «ἐγώ», en DENT I, 1151.

En 13,6 después de que Jesús les anunciara a sus discípulos la destrucción del templo, Pedro, Santiago, Juan y Andrés le preguntaron sobre cuando sucedería eso que les anunció, Jesús tomando la palabra les advierte que: πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες ὅτι ἐγὼ εἰμι, καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν. Algunos autores creen que este pasaje, y el uso de la fórmula ἐγὼ εἰμι en él, sería el que más se emparenta con el uso absoluto en el evangelio de Juan. Sobre todo, por la relación que puede percibirse entre los términos ὀνόματί μου y la fórmula ἐγὼ εἰμι en donde «la yuxtaposición de *egō eimi* y “mi nombre” nos aproxima mucho al uso joánico»⁹⁰, pues como bien afirma Schnackenburg: «ahí hasta los falsos profetas o los pretendidos mesías comparecen con la expresión ἐγὼ εἰμι»⁹¹.

Por último, en 14,62 cuando Jesús comparece ante el sumo sacerdote, y este le pregunta ¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito? (σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ;) a lo que Jesús responde: ἐγὼ εἰμι, καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. Sobre este episodio Brown considera que, aunque «podría tratarse simplemente de una respuesta afirmativa, “lo soy”, [...] estas palabras provocan inmediatamente la acusación de blasfemia; esta acusación resulta más inteligible si Jesús se aplicase un nombre divino en vez de afirmar sencillamente su condición mesiánica»⁹². Schnackenburg en cambio cree que hay que tratar este ἐγὼ εἰμι con mayor cautela y considera que lo más probable es que el evangelista Marcos haya usado la fórmula ἐγὼ εἰμι en su sentido enfático⁹³. A pesar de las cautelas advertidas por Schnackenburg, nosotros consideramos que no es ingenuo el uso de la fórmula ἐγὼ εἰμι por parte del evangelista Marcos en este momento tan crucial de la vida de Jesús (su pasión). Además, es sabido que «en la primitiva comunidad cristiana estaba en discusión la cuestión sobre quién era el mesías (cf. Jn 1,20) y de si Jesús lo era»⁹⁴, por lo que tal respuesta (ἐγὼ εἰμι) en labios de Jesús, aunque no sea el motivo directo de su condena, por lo menos matiza y carga de sentido la autoafirmación de Jesús como Mesías, *Hijo del Bendito* (Mc 14,61), en los oídos de los lectores del evangelio.

b) En Mateo

En el evangelio de Mateo encontramos la fórmula ἐγὼ εἰμι en cinco ocasiones (Mt 14,27; 22,32; 24,5; 26,22.25). En las primeras tres ocasiones está en boca de Jesús y en las dos últimas está en boca de sus discípulos (Mt 26,22.25) dentro del contexto de la última cena, pues tras haberles confesado Jesús que uno de ellos le iba a entregar, los

⁹⁰ Brown II, 1666.

⁹¹ Schnackenburg, 82.

⁹² Brown II, 1665.

⁹³ Cf. Schnackenburg, 83.

⁹⁴ H.-G. Link, «Yo soy», en DTNT II, 828.

discípulos empiezan uno por uno a preguntarle: μήτι ἐγώ εἰμι, κύριε; (26,22), hasta llegar a Judas el cual igualmente le pregunta: μήτι ἐγώ εἰμι, ῥαββί; (26,25). En las dos ocasiones en las que aparece (26,22.25) su única intención es la de servir para aclarar la pregunta en torno a la identidad del traidor. La fórmula ἐγώ εἰμι es usada narrativamente dos veces, pero se infiere que la primera vez se corresponde a una pregunta común de más de un discípulo, según nos expresa la frase previa: ἤρξαντο λέγειν αὐτῷ εἰς ἕκαστος. El uso de la fórmula no parece teológico en absoluto, sino simplemente identificativo. Quizás pueda llamar la atención el título con el que se refieren a Jesús, los primeros lo llaman: κύριε (v. 22), pero Judas lo llama: ῥαββί (v. 25). Este cambio de título referido a Jesús podría llevarnos a hacer una valoración más positiva de los primeros que de Judas, pues el término κύριε es un título cristológico, y ῥαββί es más bien un título secular de ámbito discipular, pero no con la carga teológica propia de un título como lo es κύριε. Sin embargo, esta cuestión no afecta en nada a la fórmula ἐγώ εἰμι, sino a los personajes que la usan para autoidentificarse (μήτι ἐγώ εἰμι).

Por otro lado, entre las veces en las que encontramos la fórmula ἐγώ εἰμι en labios de Jesús. En Mt 14,27: θαρσεῖτε, ἐγώ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε, el uso y contexto es el mismo que en el de su respectivo paralelo marquiano (Mc 6,50). El sentido epifánico de la fórmula ἐγώ εἰμι se confirma también si atendemos a la confesión de fe que hacen los discípulos: ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ (Mt 14,33), tras la epifanía que acababan de vivir en medio de lago. Con esta confesión se muestra «que Mateo da a estas palabras un significado de mayor alcance que el simple “soy yo”»⁹⁵.

En Mt 24,5 (par. Mc 13,6) encontramos un uso casi idéntico del texto marquiano (Mc 13,6: πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες ὅτι ἐγώ εἰμι; Mt 24,5: πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες· ἐγώ εἰμι ὁ χριστός;). El contexto es el mismo (un discurso escatológico), pero Mateo añade al ἐγώ εἰμι un complemento: ὁ χριστός. Mateo sabe que el uso de la expresión ἐγώ εἰμι por los falsos profetas y pretendidos mesías no es ingenuo, pues según nos dice Schnackenburg: «la pronuncian “en el nombre de Jesús”; pero mediante ese recurso no quieren simplemente identificarse con Jesús, sino que intentan apropiarse de su dignidad, como muy bien ha interpretado Mt añadiendo ὁ χριστός»⁹⁶. De esta manera, «la comunidad cristiana primitiva se confronta así con aquellos que reclaman para sí la autoridad de Jesús sin ningún derecho y para fines inconfesables»⁹⁷. De hecho, el uso de la fórmula en este contexto escatológico, y sobre todo el añadido de Mateo ὁ χριστός nos pone de manifiesto como se interpretaba la fórmula ἐγώ εἰμι, y «cómo ya la Iglesia primitiva, anterior a Jn, pudo

⁹⁵ Brown II, 1665. Cf. Schnackenburg, 83.

⁹⁶ Schnackenburg, 82.

⁹⁷ H.-G. Link, «Yo soy», en DTNT II, 828.

entender la pretensión de Jesús en esa fórmula»⁹⁸. Fórmula que posee una pretensión reveladora de tal grado, que en los últimos tiempos será señal de confusión⁹⁹.

Por último, en Mt 22,32 encontramos la fórmula ἐγώ εἰμι en labios de Jesús citando Éx 3,5 (LXX) (la autorrevelación de Dios a Moisés en el episodio de la zarza) en este caso Jesús recuerda las palabras dichas por Dios a Moisés: ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ, para aclarar que Dios es un Dios de vivos y no de muertos. Por lo tanto, este pasaje no puede ser considerado como un uso mateano de la fórmula.

En conclusión, Mateo usa la fórmula ἐγώ εἰμι en dos ocasiones de forma únicamente secular (Mt 26,22.25), y en otras dos ocasiones la usa de forma epifánica y en sintonía con sus respectivos paralelos marquianos (Mt 14,27 par. Mc 6,50; Mt 24,5 par. Mc 13,6).

c) En Lucas

En el evangelio de Lucas encontramos la fórmula ἐγώ εἰμι cuatro veces (Lc 1,19; 21,8; 22,70; 24,39)¹⁰⁰. En tres ocasiones es Jesús quien la dice (21,8; 22,70; 24,39) y en la restante ocasión es el ángel Gabriel el que la usa para presentarse ante Zacarías después de haberle anunciado el embarazo de su mujer Isabel y el nombre que habría de ponerle al niño: ἐγώ εἰμι Γαβριὴλ ὁ παρεστηκὸς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ ἀπεστάλην λαλῆσαι πρὸς σὲ καὶ εὐαγγελίσασθαί σοι ταῦτα (1,19). En este caso el uso de la fórmula ἐγώ εἰμι esta complementado con un nombre propio y una explicación que le da contexto. La fórmula en 1,19 es primeramente identificativa, y su función es la de servir para introducir un nombre, en este caso para presentar el nombre del ángel: ἐγώ εἰμι Γαβριὴλ. Sin embargo, la encomienda del ángel, que se define como un enviado de Dios, sirve de contexto para este ἐγώ εἰμι, de modo que, el uso de la fórmula en 1,19 puede interpretarse no solo identificativamente, sino también teológicamente. El ἐγώ εἰμι y su posterior explicación, ayudarían al lector del evangelio a descubrir en ese ángel de nombre Gabriel al enviado de Dios, que actúa en su nombre (ὁ παρεστηκὸς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ ἀπεστάλην λαλῆσαι πρὸς σὲ καὶ εὐαγγελίσασθαί σοι ταῦτα), y que por tanto no es un simple personaje en la narración, sino un personaje que se encuentra en estrecha vinculación con Dios. Recordando uno de los cinco usos veterotestamentarios de la fórmula ἐγώ εἰμι, el uso de la fórmula como revelación de la presencia personal de Dios.

⁹⁸ Schnackenburg, 82.

⁹⁹ L. Schottroff, «ἐγώ», en DENT I, 1151.

¹⁰⁰ Algunos manuscritos como: P (W) 1241 aur c f vg sy^{p,h} bo^{pt} agregan la frase *εγω ειμι μη φοβεισθε, ο μη φοβεισθε εγω ειμι* según el testimonio de 579 en Lc 24,36, pero estos manuscritos no son comparables, desde la crítica externa, con los manuscritos que respaldan el texto sin dicho añadido: Φ^{75} \aleph B D L 1241 it sy^{s,c}. sa bo^{mss}.

De las dos veces en las que aparece la fórmula ἐγώ εἰμι en boca de Jesús y que poseen un respectivo paralelo marquiiano (Lc 21,8 par. Mc 13,6 y Lc 22,70 par. Mc 14,62) en Lc 21,8: πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες· ἐγώ εἰμι, su uso y contexto es el mismo de Mc 14,62. Sin embargo, en Lc 22,70, aunque el contexto es el mismo (el interrogatorio a Jesús durante la pasión), la forma de uso no es exactamente igual. Mientras en Mc 14,62 (ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· ἐγώ εἰμι) su uso es una respuesta contundente de parte de Jesús en la que se apropia de la fuerza teológica del ἐγώ εἰμι, y que sirve de confesión, en Lc 22,70: ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐγώ εἰμι, la fórmula ἐγώ εἰμι resulta ser, una conclusión extraída por Jesús de las propias palabras de sus interrogadores. No es una confesión expresa de Jesús, aunque al final los sumos sacerdotes y letrados la usen como tal (cf. Lc 22,71).

Por último, tenemos Lc 24,39, un breve pasaje pospascual en el que encontramos nuevamente la fórmula ἐγώ εἰμι en labios de Jesús, en esta ocasión el contexto es el de las apariciones del Resucitado, pues tras habérsele aparecido a los discípulos de Emaús ahora se aparece a los once mientras escuchaban el testimonio de estos discípulos. En esa situación y para hacerles ver que lo que veían no era un fantasma, Jesús les dice: ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτός· ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα. La fórmula ἐγώ εἰμι aquí no aparece sola, sino en vinculación con el pronombre αὐτός, lo que pone de manifiesto su claro sentido identificativo. Es por eso que «el resucitado [que] se da a conocer ante sus discípulos como idéntico con el Jesús crucificado mediante la fórmula *egō eimi*»¹⁰¹, vinculada al pronombre αὐτός, busca manifestar la realidad de la resurrección, y de esta manera ayudar a los discípulos a superar sus dudas. El uso identificativo de la fórmula aquí es claro, sin embargo, nosotros por el contexto pospascual que envuelve al pasaje, además del claro sentido identificativo, optamos por entenderlo como un ἐγώ εἰμι teológico por parte de Jesús, pues dicho ἐγώ εἰμι no es ingenuo, cumple claramente con una doble función, la de servir para identificarlo con aquel que había sido crucificado, pero al mismo tiempo, la de manifestar en ese cuerpo resucitado de Jesús, toda la tradición veterotestamentaria, por la cual el nombre divino ἐγώ εἰμι pone de manifiesto la presencia de Dios (cf. Éx 3,14).

En conclusión, quisiéramos resaltar en torno al uso lucano de la fórmula ἐγώ εἰμι, el pasaje de Lc 1,19 en el que encontramos la fórmula en labios del ángel Gabriel, porque se manifiesta el doble nivel de lectura (identificativo y teológico) que puede expresar esta fórmula, también en un personaje que no es Jesús. Igualmente llama la atención el hecho de que Lucas consciente de este carácter teológico y epifánico de la fórmula, no la ocupe nunca con un uso simplemente identificativo (secular), sino que la guarde casi únicamente

¹⁰¹ H.-G. Link, «Yo soy», en DTNT II, 828.

para Jesús (21,8; 22,70; 24,39) o en su defecto, para un personaje que está en estrecha vinculación con Dios: el ángel Gabriel (1,19).

3.2. Uso del pronombre «ἐγώ» en los sinópticos

La fórmula ἐγώ εἰμι como tal en los evangelios sinópticos solo aparece las veces antes indicadas. No obstante, algunos autores creen que también detrás de algunos usos del pronombre ἐγώ se puede encontrar una manera de utilización que pudiera estar en relación con el uso absoluto joánico. Estos modos son dos: el *enfático* y el *declarativo*.

a) Uso enfático del pronombre «ἐγώ»

Mt 11,28-30 es un ejemplo del uso enfático del pronombre ἐγώ en los evangelios sinópticos. En este pasaje Jesús se dirige contra las injustificadas pretensiones de los doctores rabínicos de la ley, que oprimen a los hombres con numerosas prescripciones. Jesús llama a los que se encuentran rendidos y abrumados bajo el peso de la ley a que se acerquen a él diciendo: *Acudid a mí (με), los que andáis cansados y agobiados, y yo (καὶ ἐγὼ) os aliviare. Cargad con mi (μου) yugo y aprended de mí (ἐμοῦ), que soy tolerante y humilde, y os sentiréis aliviados. Pues mi (μου) yugo es blando y mi (μου) carga es liviana* (Mt 11,28-30). Otro ejemplo de este tipo lo encontramos en las palabras de Jesús cuando promete a sus discípulos su presencia y compañía constante: *Me (μοι) han concedido plena autoridad en cielo y tierra. Por tanto, id a hacer discípulos entre todos los pueblos, bautizadlos consagrándolos al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, y enseñadles a cumplir cuanto os he mandado. Yo (ἐγὼ) estaré con vosotros siempre, hasta el fin del mundo* (Mt 28,18-20)¹⁰². Algunos autores creen que detrás de este uso enfático del pronombre ἐγώ se puede percibir el sentido revelatorio del ser divino de Jesús.

b) Uso declarativo del pronombre «ἐγώ»

El ejemplo más claro del uso declarativo del pronombre ἐγώ lo encontramos en el sermón del monte del evangelista Mateo (Mt 5,21-48). Cabe mencionar que «el “yo” declarativo pertenece también a las afirmaciones cristológicas de los evangelios sinópticos»¹⁰³. En el sermón del monte de Mateo encontramos seis veces la expresión: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν (5,22.28.32.34.39.44). «Con esta formulación, que en el rabinismo no tiene paralelo, lo que se pretende no es sustituir la casuística veterotestamentaria por una *nova lex*, sino que el “pero yo os digo” presenta a Jesús como el comentador auténtico y legítimo de la Torá, el cual [...] se remonta hasta el sentido originario»¹⁰⁴, remitiéndose de esta manera a la voluntad de Dios y devolviéndole así a la Torá su valor y su exigencia.

¹⁰² Cf. *Ibíd.*, 828.

¹⁰³ Barrett, 441.

¹⁰⁴ H.-G. Link, «Yo soy», en DTNT II, 828.

Es así como la expresión ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν del sermón del monte «se levanta, en nombre de Dios, contra las falsificaciones de su voluntad por parte del judaísmo contemporáneo. Desde este punto de vista hay que decir que Mt no entiende las antítesis como afirmaciones que contradicen la Torá, sino como cumplimiento de su intención originaria (Mt 5,17)»¹⁰⁵. Otros ejemplos de este uso, los encontramos en Mc 9,25: ἐγὼ ἐπιτάσσω, o en Mt 12,28 y Lc 11,20: ἐγὼ ἐκβάλλω¹⁰⁶.

3.3. Conclusión

Después de todo lo presentado, podemos decir con bastante seguridad que el uso absoluto de la fórmula ἐγὼ εἰμι por parte del evangelista Juan no es un invento de él o de su escuela, sino que como bien afirma Brown: «podría ser una elaboración de un uso de “yo soy” atribuido asimismo a Jesús en la tradición sinóptica. Una vez más en vez de crear algo a partir de la nada, es posible que la teología joánica haya revalorizado un tema válido de la tradición primitiva»¹⁰⁷. En esta misma línea afirma Schnackenburg: «el evangelista [Juan] ha enlazado, por consiguiente, con una tradición ya formada, limitándose a reelaborarla desde el lado teológico al tiempo que la convertía en un lenguaje más impresionante de su Cristo»¹⁰⁸. Zumstein, por su parte, cree que «el paso de la fórmula veterotestamentaria de revelación divina (ἐγὼ εἰμι, “Yo soy”) a la tradición cristiana más antigua lo atestigua la tradición sinóptica»¹⁰⁹.

Nosotros nos adherimos a estas opiniones que ven en la tradición sinóptica las bases del uso joánico de la fórmula ἐγὼ εἰμι, y solo por complementar lo dicho por estos autores, quisiéramos mencionar el episodio de Jesús caminando sobre las aguas (que encontramos tanto en Mc y Mt como en Jn), pues en él es posible percibir de forma clara y evidente la conexión que existe entre los evangelios sinópticos y el evangelio de Juan, ya que en este pasaje se da una identidad textual entre Marcos, Mateo y Juan: ἐγὼ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε (Mc 6,50 / Mt 14,27 / Jn 6,20). En los tres episodios Jesús se dirige a sus discípulos con las mismas palabras: *Yo soy, no temáis*, y como bien dice Schnackenburg:

«La revelación personal de Jesús caminando sobre las aguas es importante de cara a la cuestión histórico-tradicional de como Jn llegó a ese lenguaje específico de su Cristo, y también porque es el único contacto con los Sinópticos para la fórmula de revelación y, en el contexto del c. 6, preludia y probablemente debe preparar las primeras metáforas ἐγὼ εἰμι»¹¹⁰.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, 828.

¹⁰⁶ Barrett, 441-442.

¹⁰⁷ Brown II, 1666.

¹⁰⁸ Schnackenburg, 83.

¹⁰⁹ Zumstein I, 293.

¹¹⁰ Schnackenburg, 83.

También sería interesante ver la relación intertextual que pudiera existir entre pasajes joánicos y sinópticos, por ejemplo, el uso del absoluto ἐγώ εἰμι en Juan y en Mc 13,6 y 14,62.

Además de poner de manifiesto la conexión que se da por la fórmula ἐγώ εἰμι entre la tradición sinóptica y la tradición joánica, quisiéramos explicitar otras dos conclusiones que pueden ser de ayuda en nuestro trabajo de investigación: la primera, que la fórmula ἐγώ εἰμι en labios de Jesús suele ser tanto identificativa como epifánica, y que ambos sentidos pueden percibirse gracias a su contexto. Segunda, que ya dentro de la tradición sinóptica encontramos un uso de la fórmula ἐγώ εἰμι con doble nivel de interpretación en un personaje que no es Jesús, sino el ángel Gabriel (Lc 1,19). En este pasaje se usa la fórmula ἐγώ εἰμι para poner de manifiesto en primer lugar la identidad del ángel (ἐγώ εἰμι Γαβριήλ), pero así mismo este ἐγώ εἰμι pone de manifiesto, a modo de epifanía, la estrecha vinculación de este con Dios (que lo envía). Esta segunda conclusión, llama la atención sobre todo en miras al uso joánico de la fórmula en Jn 9,9 donde encontramos igualmente la fórmula ἐγώ εἰμι en un personaje que no es Jesús.

Por último, solo mencionar que autores como Barrett y Brown han percibido una posible relación entre los usos joánicos de la fórmula ἐγώ εἰμι con predicado y algunas parábolas sinópticas¹¹¹. Pero como este uso joánico de la fórmula ἐγώ εἰμι con predicado no es el de nuestro campo de estudio, nosotros no desarrollaremos esta cuestión¹¹².

4. La fórmula ἐγώ εἰμι en el Evangelio de Juan

Después de haber estudiado el trasfondo veterotestamentario de la fórmula ἐγώ εἰμι y sus distintos usos en LXX, y tras haber puesto de manifiesto el posible uso sinóptico de la fórmula, pasamos a estudiar dicha fórmula dentro del evangelio de Juan.

La fórmula ἐγώ εἰμι en el evangelio de Juan aparece 24 veces¹¹³ de las cuales en 21 ocasiones la encontramos en labios de Jesús. Las otras tres veces son: 6,41 puesta en boca de los judíos, en 9,9 en boca del ciego curado, y en 18,6 usada por el narrador. Es abrumadora la diferencia de veces que se usa la fórmula ἐγώ εἰμι con respecto a los sinópticos: 24 veces en Jn contra 5 veces en Mt, que es en donde más aparece, y 21 en boca de Jesús respecto a las 3 ocasiones que la encontramos en Mc, Mt y Lc.

¹¹¹ Cf. Brown II, 1666; Barrett, 442.

¹¹² Para un acercamiento más detallado, se puede consultar: Paul N. Anderson, «The Origin and Development of the Johannine Egō Eimi Sayings in Cognitive-Critical Perspective». *JSHJ* 9 (2011): 139-206.

¹¹³ Para el estudio y análisis de los datos se ha utilizado el software de BibleWorks 10.

Lo primero que llama también la atención es la estrecha relación que existe entre la fórmula ἐγώ εἰμι y el personaje de Jesús en el cuarto evangelio, pues el evangelista guarda con celo casi únicamente esta fórmula para Jesús. Tanto así que en dos de las tres veces que la encontramos en otros personajes (6,41: judíos y 18,6: narrador) están repitiendo las palabras de Jesús (cf. 6,35 y 18,5). Por eso, aunque estén en labios de otros personajes pueden ser consideradas como palabras de Jesús. Por tanto, la fórmula ἐγώ εἰμι es una expresión reservada para Jesús, excepto cuando es utilizada por el ciego curado en 9,9.

Existen expresiones en el cuarto evangelio que algunos autores¹¹⁴ creen deben ser consideradas como equivalentes a esta fórmula, pero que no cumplen con la estructura formal de esta, ya sea porque el pronombre ἐγώ y el verbo εἰμί están separados por una determinación preposicional (p. ej. 8,18: ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμι) o por un adjetivo (p. ej. 18,35: μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι;) y aunque se puedan traducir como *yo soy* nosotros las descartamos. Dejamos también fuera de nuestro campo de investigación otras expresiones en las cuales se usa el verbo εἰμί sin sujeto explícito (p. ej. 9,5: φῶς εἶμι τοῦ κόσμου o 7,29: ἐγὼ οἶδα αὐτόν, ὅτι παρ' αὐτοῦ εἶμι), o cuando la expresión aparece de forma inversa εἰμι ἐγὼ, que por lo regular indica locación: *yo estoy* (cf. 7,34.36; 12,26; 14,3; 17,24). Además, dejamos fuera las formulaciones negativas de la expresión ἐγώ εἰμι (ἐγὼ οὐκ εἶμι en 1,20; 8,23; 17,14.16, o οὐκ εἶμι ἐγὼ en 3,28).

4.1. Clasificaciones de la fórmula ἐγώ εἰμι en el evangelio de Juan

Para el estudio de la fórmula ἐγώ εἰμι en el evangelio de Juan, lo primero que hay que saber es que esta fórmula se utiliza de distintas maneras pues no siempre tiene un mismo uso o una misma intencionalidad. Distintos autores han clasificado los usos de la fórmula ἐγώ εἰμι siguiendo diversos criterios. A continuación, nosotros presentaremos algunas clasificaciones, y posteriormente las valoraremos y construiremos la clasificación que seguiremos en este trabajo de investigación.

a) Según Bultmann

Para Bultmann¹¹⁵, la fórmula ἐγώ εἰμι puede ser clasificada según cuatro usos:

- 1) Como fórmula de presentación (*Präsentationsformel*) en la cual la expresión ἐγώ εἰμι respondería a la pregunta ¿quién eres tú?, así el sujeto se presentaría a sí mismo. Este uso es detectable y abundante tanto en la literatura profana (Aristófanes, Homero, etc.) como en la literatura bíblica (Gn 17,1; 28,13; Ap 1,17, etc.).

¹¹⁴ Cf. Schnackenburg, 75-76; Brown II, 1659.

¹¹⁵ Cf. Bultmann, *The Gospel of John*, 225 (n. 3).

- 2) Como fórmula calificativa (*Qualifikationsformel*) respondiendo a la pregunta ¿qué eres tú?, con la cual se describe el sujeto, por ejemplo, la respuesta: *yo soy un filósofo*. Existen testimonios de este uso igualmente en la literatura profana y en la literatura sagrada (bíblica y extrabíblica), «such qualificatory formulae often follow on after presentation formulae»¹¹⁶.
- 3) Como fórmula de identificación (*Identifikationsformel*) en la cual el hablante se identifica con otra persona u objeto, en este caso como en los anteriores el pronombre ἐγώ funge de sujeto y el predicado condensaría la identidad de este, dentro de esta categoría podemos encontrar los pasajes de Jn 11,25; 14,6.
- 4) Como fórmula de reconocimiento (*Rekognitionsformel*) a través de la cual el sujeto se estaría diferenciando de los demás, por el hecho de que en este caso ἐγώ fungiría de predicado. Y con este uso se estaría respondiendo a la pregunta ¿quién es el que...? y la forma de traducir este uso sería: *ése soy yo*. Dentro de estas fórmulas de reconocimiento encontraríamos los pasajes de Jn 6.35.41.48.51; 8,12; 10,7.9.11.14; 15,1.5.

b) Según Barrett

Barrett trabaja la fórmula ἐγώ εἰμι en el evangelio de Juan según dos categorías:

- 1) La fórmula ἐγώ εἰμι seguida de un predicado¹¹⁷ (6,35.41.48.51; 8,12.18.23; 10,7.9.11.14; 11,25; 14,6; 15,1.5) en donde los predicados son títulos metafóricos o simbólicos.
- 2) La fórmula ἐγώ εἰμι sin complemento predicativo¹¹⁸ (8,24.28.58; 13,19 y también 18,5.6.8¹¹⁹), que estaría en relación con el uso veterotestamentario de la fórmula ἐγώ εἰμι en los LXX. Pero esta relación no pretende equiparar a Jesús con el Dios del AT, pues, según él, la «fórmula ἐγώ εἰμι no identifica a Jesús con Dios, sino que dirige la atención del hombre hacia Dios del modo más enérgico. Es como si Jesús dijera: “Yo soy... al que tenéis que mirar y escuchar, si queréis conocer a Dios”»¹²⁰.

c) Según Brown

Brown¹²¹ prefiere clasificar la fórmula ἐγώ εἰμι en tres bloques, según los diferentes usos gramaticales que pueden percibirse:

¹¹⁶ *Ibíd.*, 225 (n. 3).

¹¹⁷ *Cf. Barrett*, 440-442.

¹¹⁸ *Cf. Ibíd.*, 516-517.

¹¹⁹ *Cf. Ibíd.*, 790-792.

¹²⁰ *Ibíd.*, 517.

¹²¹ *Cf. Brown II*, 1657-1661.

- 1) Uso absoluto sin predicado alguno (8,24.28.58; 13,19), el cual tendría una función revelatoria.
- 2) Uso en que se sobreentiende un predicado a pesar de que no aparece explícitamente (6,20; 18,5). En este caso el evangelista estaría jugando con el doble sentido de la fórmula: el sacral y el profano.
- 3) Uso con un predicado nominativo (6,35.51; 8,12 (9,5); 10,7.9; 10,11.14; 11,25; 14,6; 15,1.5) y «a este grupo de formulaciones “yo soy” se aproximarían otras dos, la de 8,18: “Yo soy testigo en causa propia”, y la de 8,23: “Yo soy de arriba». En estos casos «se carga el acento no exclusivamente en el “yo” pues la intención de Jesús es poner igualmente de relieve el predicado con el que expresa algo que explica cuál es su función»¹²².

d) Según Schnackenburg

Para Schnackenburg¹²³ se puede clasificar el uso de la fórmula ἐγώ εἰμι según su empleo en el evangelio, quedando de la siguiente manera:

- 1) El uso de la fórmula con una metáfora (6,35.41.48.51; 8,12 cf. 9,5; 10,7.9; 10,11.14; 11,25; 14,6; 15,1.5). En las cuales se pondría de manifiesto un lenguaje cristológico-soteriológico perfectamente marcado.
- 2) El empleo absoluto de la fórmula ἐγώ εἰμι (6,20; 8,24.28.58; 13,19; 18,5.6.8). En donde se pondría de manifiesto la peculiaridad del ser de Jesús que trasciende todas las categorías humanas.
- 3) El uso de la fórmula con un participio sustantivado (4,26; 8,18), o con una determinación preposicional (8,23). En los cuales la fórmula no aparece de un modo tan puro, pero que lingüística y formalmente tienen idéntico alcance teológico que el empleo absoluto de la fórmula.
- 4) El empleo de la fórmula ἐγώ εἰμι fuera de los labios de Jesús (9,9; 18,35). En los cuales su función no es la autoafirmación de Jesús, sino una simple respuesta del personaje que la dice.

e) Según Zumstein

Por último, tenemos la clasificación que hace Zumstein¹²⁴ que presenta dos categorías:

- 1) Las declaraciones en *Yo soy* sin predicado, las cuales retomarían la formulación veterotestamentaria utilizada por Dios para revelarse (Éx 3,14). Dentro de estas declaraciones encontramos dos tipos, las que tienen una función claramente

¹²² *Ibíd.*, 1660.

¹²³ Cf. Schnackenburg, 74-76.

¹²⁴ Cf. Zumstein I, 291-292.

epifánica (8,24.28.58; 13,19; 18,6) y las que tiene un doble nivel de interpretación (4,26; 6,20; 18,5.8), pues su uso pone de manifiesto tanto el sentido de identificación como el de revelación.

- 2) Las declaraciones en *Yo soy* con predicado, que pueden agruparse en siete distintas: *Yo soy el pan de vida* (6,35.41.48.51); *Yo soy la luz del mundo* (8,12 cf. 9,5); *Yo soy la puerta* (10,7.9); *Yo soy el buen pastor* (10,11.14); *Yo soy la resurrección y la vida* (11,25); *Yo soy el camino, la verdad y la vida* (14,6); *Yo soy la vid* (15,1.5)¹²⁵. Estas declaraciones son metafóricas, pero sin embargo no son homogéneas. Unas recurren a una sola metáfora, otras a conceptos abstractos, a veces se apoyan en un adjetivo, o en un participio, o en un sustantivo en genitivo con valor atributivo. Según Zumstein, estas declaraciones condensan la intención central de la revelación en el evangelio de Juan, articulando la cristología y soteriología.

4.2. Valoración de las propuestas

Antes de presentar la clasificación que seguiremos, intentaremos valorar las presentadas anteriormente. Empezaremos por las tres que consideramos menos atinadas según nuestro interés académico en torno al uso de la fórmula ἐγώ εἰμι, pues nos parecen demasiado extensas y poco clarificadoras. Son las de Bultmann, Brown y Schnackenburg.

En torno a la clasificación de Bultmann, solo nos queda decir que, a pesar de su extensión, deja fuera algunos pasajes que usan la fórmula en cuestión. Pues -según él- estos pasajes joánicos no son fácilmente clasificables, refiriéndose a 8,24.28.58; 13,19 en donde el uso de la fórmula lo define como misterioso, pero no directamente revelatorio, y a 4,26, 8,18.23, 18,5.6.8 en donde el uso de la fórmula lo considera claramente profano (no revelatorio). Según Schottroff «la clasificación que hace Bultmann de las fórmulas de ἐγώ εἰμι es problemática, porque reúne en una sola categoría diferentes concepciones acerca de la revelación»¹²⁶. Nosotros, además de lo dicho por Schottroff, la descartamos porque no nos es útil una clasificación en donde se dejan fuera muchos de los pasajes en donde claramente se usa la fórmula ἐγώ εἰμι.

Brown, por su parte, hace una clasificación un poco más acotada que Bultmann, pero aun así deja fuera Jn 4,26 en donde la fórmula ἐγώ εἰμι aparece expresada con claridad: λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι. A pesar de no introducirla en ninguna de sus clasificaciones, en su comentario dice: «no es imposible que se use aquí la expresión con resonancias de divinidad». Lo cual estaría en sintonía con su clasificación segunda en la cual el ἐγώ εἰμι posee un doble sentido de interpretación, pero

¹²⁵ Cf. *Ibíd.*, 292.

¹²⁶ L. Schottroff, «ἐγώ», en DENT I, 1149.

esta (Jn 4,26) no se correspondería con precisión con la categoría indicada: *cuando se sobreentiende un predicado*.

Por último, Schnackenburg parece ser más exhaustivo en su clasificación, pues introduce todos los pasajes que poseen la fórmula ἐγώ εἰμι. De hecho, introduce pasajes que nosotros no consideramos deberían ser incluidos (Jn 8,23 y 9,5). Valoramos muy positivamente que haya introducido el ἐγώ εἰμι del ciego curado (Jn 9,9), pero, a pesar de lo dicho, creemos que su clasificación tercera y cuarta pudieran ser incluidas dentro de la primera y segunda, por lo que consideramos su clasificación un poco confusa según nuestro objetivo académico.

Ahora presentaremos las dos clasificaciones que consideramos más atinadas: la de Barrett y la de Zumstein. A pesar de ser las que más se adecúan al objetivo de nuestra investigación, no están exentas de inconvenientes.

La propuesta de Barrett nos parece bastante concisa y clara. Su división organiza en dos categorías el uso de la fórmula: 1) la fórmula ἐγώ εἰμι seguida de un predicado y 2) la fórmula ἐγώ εἰμι sin complemento predicativo. Dentro de estas categorías él va introduciendo los pasajes joánicos que él considera se corresponden con la clasificación. Nos parece mal que deje fuera de sus categorías tres pasajes en los que claramente se encuentra expresada la fórmula ἐγώ εἰμι (4,26; 6,20; 9,9), por considerarlos con un simple sentido identificativo (en la línea del uso profano de la fórmula).

Zumstein, por su parte, igualmente organiza su clasificación según dos tipos: 1) declaraciones *Yo soy* sin predicado y 2) declaraciones *Yo soy* con predicado. Él, a diferencia de Barrett, sí incluye en su clasificación los pasajes de Jn 4,26 y 6,20. Sin embargo deja fuera dos pasajes joánicos en los que la fórmula ἐγώ εἰμι aparece (8,18 y 9,9). En torno al primer pasaje (8,18) llama la atención que, aunque no lo introduce dentro de su clasificación, cuando comenta dicho versículo, afirma lo siguiente: «El “Yo soy” (ἐγώ εἰμι) es ciertamente una fórmula de identificación, pero el que se designa así [(Jesús)] se identifica recurriendo a una expresión que, para el lector del evangelio, remite al “Yo” divino»¹²⁷.

Nosotros consideramos que deja fuera de su clasificación esta expresión quizás porque en ella se entremezclan las dos categorías que él distingue, por un lado, el ἐγώ εἰμι de Jn 8,18 entraría dentro de la clasificación de *declaraciones con predicado* por la formulación de la frase: ἐγώ εἰμι ὁ μαρτυρῶν (oración nominal), pero al mismo tiempo la interpretación que él propone para el ἐγώ εἰμι es la de un doble nivel de lectura, la cual se correspondería con algunos pasajes de la clasificación denominada: *declaraciones sin predicado*. Por otro lado, en su clasificación parece no contemplar el ἐγώ εἰμι que

¹²⁷ Zumstein I, 372.

encontramos en Jn 9,9. Sin embargo cuando trata este versículo (v. 9) en su comentario, parece reconocer en él un doble nivel de interpretación, pues claramente afirma: «la fórmula ἐγώ εἰμι (“Yo soy”) no es inocente: es la fórmula de revelación cristológica por excelencia en el cuarto evangelio»¹²⁸.

4.3. Intento de sistematización de la fórmula ἐγώ εἰμι en el evangelio de Juan

Para la realización de este último apartado seguiremos una clasificación bipartita: el uso de la fórmula ἐγώ εἰμι *con predicado y en forma absoluta*. Seguiremos muy de cerca lo dicho por Zumstein, pero lo complementaremos con algunas opiniones de otros autores que creemos pueden ayudar a clarificar el sentido del uso de la fórmula. Veamos a continuación los dos tipos de usos y sus correspondientes subdivisiones.

a) Uso de la fórmula ἐγώ εἰμι con predicado

En el evangelio de Juan encontramos catorce veces la fórmula ἐγώ εἰμι con predicado (6,35.41.48.51; 8,12.18; 10,7.9.11.14; 11,25; 14,6; 15,1.5). En trece ocasiones el predicado se construye con uno o más sustantivos, y solo en la restante ocasión el predicado es un participio.

Las trece ocasiones en las que el predicado se construye con uno o más sustantivos son: 6,35: ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς; 6,41: ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ καταβάς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ; 6,48: Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς; 6,51: ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς; 8,12: ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου; 10,7: ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων; 10,9: ἐγώ εἰμι ἡ θύρα; 10,11: Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός; 10,14: Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός; 11,25: ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ; 14,6: ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ; 15,1: Ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή; 15,5: ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος.

De estas trece ocasiones en cuatro el nominativo es ἄρτος (6,35.41.48.51) normalmente en labios de Jesús, indicando que él es el pan de vida (cf. 6,35.48) o el pan vivo (cf. 6,51) que baja del cielo (cf. 6,51); y solo en 6,41 encontramos la expresión en labios de los judíos los cuales en su murmurar parafrasean lo antes dicho por Jesús (ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος cf. 6,35), pero agregan un complemento a la frase (ὁ καταβάς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) poniendo en relación directa la expresión de Jesús (6,35) con la idea del maná (Éx 16) del cual se venía hablando en el pasaje, relación que será confirmada por el mismo Jesús en 6,51. Posteriormente el nominativo que encontramos es φῶς (8,12) con el cual Jesús se autodesigna como luz del mundo. El c. 10 nos presentan dos predicados nominativos distintos θύρα y ποιμὴν. En el primer caso Jesús se declara la puerta (10,7.9) por la que ha de entrar el rebaño (cf. 10,7), en el segundo caso Jesús se autodesigna como el pastor bueno (10,11.14). En 11,25 los nominativos que encontramos son dos:

¹²⁸ *Ibíd.*, 416.

ἀνάστασις y ζωή, que Jesús usa ante la desesperanza de Marta para declararse él como la resurrección y la vida. En 14,6 encontramos tres nominativos ὁδός, ἀλήθεια y ζωή, que Jesús usa tras el desconcierto de Tomás y tras su pregunta por cómo es que han de llegar allá a donde él va, pregunta a la que Jesús responde declarándose el camino, la verdad y la vida. Por último, en el c. 15 en dos ocasiones Jesús utiliza el nominativo ἄμπελος (15,1.5) para presentarse él como la vid, pero no cualquier vid, sino la vid verdadera (cf. 15,1).

Estas declaraciones de Jesús cumplen con la siguiente estructura: «la fórmula de presentación (ἐγώ εἰμι, “Yo soy”) va seguida de un predicado con artículo definido (por ejemplo, “el pan”), de una invitación y una promesa»¹²⁹, formando de esta manera las siete clásicas declaraciones *Yo soy*: 1) *Yo soy* el pan (6,36.41.48.51), 2) *Yo soy* la luz (8,12), 3) *Yo soy* la puerta (10,7.9), 4) *Yo soy* el pastor (10.11.14) 5) *Yo soy* la resurrección y la vida (11,25), 6) *Yo soy* el camino, la verdad y la vida (14,6) y 7) *Yo soy* la vid (15,1.5). Todas estas imágenes expresan el sentido soteriológico del don salvífico que se revela en Jesús¹³⁰, expresan lo que Jesús es real y verdaderamente¹³¹, «formulan la intención central de la revelación. Articulan cristología y soteriología precisando lo que Jesús, figura de Dios para el mundo, significa para aquellos con los que se encuentra»¹³², y «en ellas, Jesús es presentado como cumplimiento del AT y como fuente de vida»¹³³.

La ocasión restante en la que el predicado no es uno o más sustantivos sino un participio es Jn 8,18: ἐγώ εἰμι ὁ μαρτυρῶν. En este pasaje Jesús se declara *el testigo*. Jn 8,18 se sale de la norma y de la estructura de las siete declaraciones ἐγώ εἰμι antes vistas, pero sin embargo apunta en la misma dirección y sentido teológico que estas¹³⁴.

b) Uso de la fórmula ἐγώ εἰμι en forma absoluta

Dentro del uso de la fórmula ἐγώ εἰμι en forma absoluta encontraríamos los pasajes de Jn 4,26; 6,20; 8,24.28.58; 13,19; 18,5.6.8, que sugerimos (siguiendo a Zumstein) clasificar según dos sentidos: 1) en los que la fórmula ἐγώ εἰμι se utiliza con un sentido únicamente epifánico (8,24.28.58; 13,19), y 2) en los que la fórmula ἐγώ εἰμι se puede leer según un doble nivel de lectura: sentido epifánico y sentido identificativo (4,26; 6,20; 18,5.6.8).

Dentro de los ἐγώ εἰμι con sentido únicamente epifánico estarían los siguientes pasajes: 8,24: ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι, ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν;

¹²⁹ *Ibíd.*, 292.

¹³⁰ Cf. L. Schottroff, «ἐγώ», en DENT I, 1149.

¹³¹ Cf. G. Braumann, «Yo soy», en DTNT II, 826.

¹³² Zumstein I, 292.

¹³³ Domingo Muñoz León, «Yo lo resucitaré en el último día. Jesús, fuente de vida y resurrección en el Evangelio de san Juan». *RB* 77 (2016): 97-121.

¹³⁴ Cf. Schnackenburg, 75.

8,28: ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ εἰμι; 8,58: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί; 13,19: ἀπ’ ἄρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ γενέσθαι, ἵνα πιστεύσητε ὅταν γένηται ὅτι ἐγὼ εἰμι. Todos estos pasajes no dejan duda del uso epifánico y revelatorio con el que el evangelista los ha querido evocar¹³⁵. Están siempre en labios de Jesús y dentro de un discurso más amplio en el cual sus palabras dan la sensación de dejar la frase incompleta, pero sin embargo recuerdan al lector el uso veterotestamentario de la fórmula ἐγὼ εἰμι¹³⁶. Es este elemento revelatorio y epifánico de la fórmula la que nos permite clasificarlos dentro de esta división, pues son todos estos pasajes una manifestación clara de que Jesús «pretende ser el rostro de Dios para los seres humanos y afirma ser el revelador por excelencia»¹³⁷. En torno a la importancia que tiene esta fórmula dentro de la cristología joánica¹³⁸, afirma Ratzinger: «Jesús une en sí mismo y se aplica el “yo soy” del Éxodo y de Isaías 43»¹³⁹.

Dentro del segundo bloque del uso absoluto de la fórmula con doble nivel de lectura estarían los siguientes pasajes: 4,26: λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· ἐγὼ εἰμι, 6,20: ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς· ἐγὼ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε; 18,5: λέγει αὐτοῖς· ἐγὼ εἰμι; 18,6: ὡς οὖν εἶπεν αὐτοῖς· ἐγὼ εἰμι, ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω καὶ ἔπεσαν χαμαί; 18,8: ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· εἶπον ὑμῖν ὅτι ἐγὼ εἰμι. En casi todos estos pasajes la fórmula ἐγὼ εἰμι esta usada dentro de un diálogo a modo de respuesta directa, con excepción de 6,20 en donde Jesús la utiliza para identificarse ante sus discípulos en medio de la tempestad, y en 18,6 en donde el narrador la introduce en una glosa explicativa sobre lo acontecido tras la primera respuesta de Jesús (ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω καὶ ἔπεσαν χαμαί).

Todos estos pasajes son epifánicos e identificativos. El matiz identificativo de estos pasajes lo podemos captar por que el ἐγὼ εἰμι sirve narrativamente para expresar y revelar la identidad del personaje que la usa. Sin embargo, traducir por un simple *soy yo* esta fórmula en estos pasajes sería muy imprudente, pues se estaría ignorando el contexto

¹³⁵ A pesar de lo dicho, existen autores que niegan el carácter revelatorio de la fórmula ἐγὼ εἰμι en dichos pasajes, como por ejemplo Förster, el cual en su artículo: Hans Förster, «Selbstoffenbarung und Identität. Zur grammatikalischen Struktur der „absoluten“ Ich-Bin-Worte Jesu im Johannesevangelium». *ZNW* 108 n° 1 (2017): 57–89. Propone desde un estudio filológico de los manuscritos en torno al pasaje de Jn 8,24, un uso solo *identificativo* de la fórmula ἐγὼ εἰμι, y niega rotundamente el carácter revelatorio de la fórmula. Él propone leer en los manuscritos en donde se ha leído tradicionalmente la conjunción ὅτι el pronombre ὃ τι de manera que la frase no debería leerse como ὅτι ἐγὼ εἰμι sino como ὃ τι ἐγὼ εἰμι. Desde este cambio de lectura él descarta el vínculo teológico que tradicionalmente se ha percibido entre la fórmula ἐγὼ εἰμι y Éx 3,14. Nosotros, aunque nos parece un estudio bien argumentado, no lo consideramos concluyente (en torno a la cuestión teológica antes mencionada) porque extrapola conclusiones particulares a pasajes en los que el ἐγὼ εἰμι no está precedido de la conjunción ὅτι como por ejemplo Jn 4,26; 6,20; 8,58; 18,5.6.

¹³⁶ Cf. Moloney, 289.393; Beutler, 226.237.335; Zumstein I, 291; Brown II, 1658.

¹³⁷ Zumstein I, 291.

¹³⁸ Para una profundización de la importancia del ἐγὼ εἰμι en la cristología joánica consultar: R. E. Brown, *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, 2ª ed., trad. Luis Iglesias González, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005), 154-157.

¹³⁹ Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 16ª ed., trad. José L. Domínguez Villar, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2016), 111.

en el que se encuentra la fórmula. Los autores coinciden cuando hablan sobre los ἐγώ εἰμι en boca de Jesús (4,26; 6,20; 18,5.8) o referidos a él (18,6) que dicho contexto pone de manifiesto que «se trata de algo más que una palabra de identificación; [pues] es simultáneamente una manifestación soberana de la naturaleza»¹⁴⁰. Por eso lo más viable es interpretar estos pasajes según un doble nivel de lectura¹⁴¹, en el cual la fórmula ἐγώ εἰμι expresa tanto el sentido identificativo (*soy yo*) junto con el sentido epifánico (*Yo soy*)¹⁴², y, por tanto, sería más viable traducir dichos ἐγώ εἰμι por *Yo soy*, pues con esta traducción se unirían ambos sentidos.

Veamos primero como este doble nivel de interpretación se da en aquellos pasajes en donde el ἐγώ εἰμι está en boca de Jesús o puede ser referido a él (4,26; 6,20; 18,5.6.8), los cuales poseen tanto el sentido identificativo de la fórmula, como el sentido epifánico y revelatorio de esta¹⁴³. En el episodio de 4,26 el contexto que envuelve el ἐγώ εἰμι es un diálogo entre Jesús y una mujer samaritana que inicia en el v. 7 y que termina justo con la respuesta de Jesús en el v. 26. La mujer pregunta a Jesús (v. 25) por el Mesías esperado y Jesús responde con un ἐγώ εἰμι que cumple con este doble nivel de interpretación, pues por una parte Jesús se estaría identificando, y al mismo tiempo se estaría revelando como el Mesías. Este doble nivel no parece tan claro para la mujer samaritana en el relato (cf. v. 29), sin embargo, no cabe duda de que para el lector del evangelio este ἐγώ εἰμι de Jesús no es superficial, sino que se trata ya de un episodio revelatorio¹⁴⁴, por el cual «Jesús se da a conocer a la samaritana como el Mesías esperado»¹⁴⁵.

En el caso del ἐγώ εἰμι que encontramos en 6,20 el contexto no es un diálogo, sino un episodio en el mar. Los discípulos van atravesando el lago por la noche, y entonces acontece una tempestad, es en este contexto que se aparece Jesús caminando sobre las aguas¹⁴⁶. Esta acción de Jesús es la que confirma esta escena como un episodio epifánico, pues «cuando Jesús camina sobre el mar agitado, actúa como solo Dios puede actuar, comparte plenamente la soberanía de Dios sobre las aguas del caos»¹⁴⁷ y es en este escenario cuando Jesús dice a sus discípulos ἐγώ εἰμι. Por tanto, este ἐγώ εἰμι de Jesús cumple con esa doble función narrativa, la de identificarse en medio de la tempestad, pero al mismo tiempo la de revelar su divinidad¹⁴⁸.

¹⁴⁰ Schnackenburg, 75.

¹⁴¹ Cf. Zumstein I, 291; Schnackenburg, 75.

¹⁴² Cf. Zumstein I, 291.

¹⁴³ Cf. *Ibíd.*, 291; Brown II, 1658.

¹⁴⁴ Cf. Moloney, 151; Beutler, 124; Zumstein I, 200-201.

¹⁴⁵ Schnackenburg, 75.

¹⁴⁶ «En el Antiguo Testamento caminar sobre el agua tiene una significación teológica muy precisa: simboliza la autoridad de Dios sobre el mar (que en esta cultura es la imagen del caos, cf. Gn 1,2) y, como ilustra el paso por el mar rojo por los israelitas, esta autoridad tiene un alcance soteriológico». Véase Zumstein I, 278-279.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, 279.

¹⁴⁸ Cf. Schnackenburg, 75; Moloney, 221; Beutler, 176.

Por último, el contexto de los tres ἐγώ εἰμι que encontramos en 18,5.6.8 es el del arresto de Jesús por parte de los soldados guiados por Judas. Nuevamente vuelve a ser un diálogo el que envuelve al ἐγώ εἰμι de Jesús. Los soldados que venían en busca de Jesús se encuentran con él, y él les pregunta: *¿a quién buscáis?* (v. 4), ellos responden: *a Jesús el Nazareno* (v. 5), y él se autoidentifica usando la fórmula ἐγώ εἰμι por primera vez (v. 5). Hasta aquí podría parecer que el ἐγώ εἰμι solo cumple con su función identificativa, pero es la intervención del narrador la que nos hace conscientes del doble nivel con el cual hay que leer el ἐγώ εἰμι de Jesús. El narrador nos da a conocer que los que venían por Jesús al escuchar el ἐγώ εἰμι salido de la boca de Jesús, retroceden y caen al suelo (v. 6), al puro estilo de una teofanía veterotestamentaria¹⁴⁹. Luego por tercera vez será repetida la fórmula ἐγώ εἰμι, ahora nuevamente en labios de Jesús (v. 8) en donde replicando a los vv. 4-5 la fórmula volverá a tomar su carácter más identificativo. Todo este contexto nos pone de manifiesto el doble nivel con el que hay que leer estos ἐγώ εἰμι del c. 18, sobre todo el ἐγώ εἰμι de v. 5¹⁵⁰.

c) Conclusión

A modo de síntesis y conclusión presentamos la clasificación que nosotros proponemos seguir en este trabajo de investigación. Según esta clasificación la fórmula ἐγώ εἰμι se puede organizar en el evangelio de Juan según dos categorías:

- 1) *El uso de la fórmula ἐγώ εἰμι con predicado*: en donde encontraríamos los siguientes pasajes: 6,35.41.48.51; 8,12.18; 10,7.9.11.14; 11,25; 14,6; 15,1.5. De los cuales trece poseen un predicado nominal construido con uno o más sustantivos, y uno posee predicado nominal construido con un participio (8,18).
- 2) *El uso de la fórmula ἐγώ εἰμι en forma absoluta*: en donde encontraríamos los siguientes pasajes: 4,26; 6,20; 8,24.28.58; 9,9; 13,19; 18,5.6.8, los cuales se dividen en dos subcategorías¹⁵¹: 1) cuando el uso absoluto de la fórmula es únicamente epifánico (8,24.28.58; 13,19); y 2) cuando el uso absoluto de la fórmula posee un doble nivel de lectura: epifánico e identificativo (4,26; 6,20; 9,9; 18,5.6.8).

Esta clasificación sigue de cerca y se inspira en las clasificaciones bipartitas de Barrett y Zumstein, pero introduce todas las expresiones ἐγώ εἰμι que encontramos en el

¹⁴⁹ Cf. Moloney, 493.

¹⁵⁰ Cf. Ibíd., 491; Beutler, 423-424; Jean Zumstein, *El evangelio de según Juan*, Tomo II, trad. Mercedes Huarte Luxán, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2016), 258-259.

¹⁵¹ Esta subclasificación la tomamos igualmente de la clasificación de Zumstein. Pues nos parece muy atinada la distinción que él hace de las fórmulas sin predicado según la cual los pasajes de Jn 8,24.28.58; 13,19; 18,6 poseen una función epifánica con el sentido de una *fórmula de revelación*; y los pasajes de Jn 4,26; 6,20; 18,5.8 deben de leerse según un doble nivel: con sentido de *fórmula de identificación* y con sentido de *fórmula de revelación*. Cf. Zumstein I, 291. Sin embargo, nosotros hemos visto a bien introducir en esta subcategoría la fórmula ἐγώ εἰμι de Jn 9,9, de lo cual daremos razón más adelante.

evangelio de Juan (o sea 8,18 que Zumstein no contempla, y 9,9 que ninguno de los dos introduce en sus respectivas clasificaciones). Por ahora nuestra labor ha sido la de presentar una estructura factible que introdujera todos los ἐγώ εἰμι del cuarto evangelio. Sin embargo, aún nos faltaría dar razón del ἐγώ εἰμι de Jn 9,9. En cuanto a dicho ἐγώ εἰμι tenemos que decir que este será el objeto de nuestra investigación académica, pues nuestra hipótesis de trabajo es que este ἐγώ εἰμι que encontramos en boca del ciego curado, debe de ser clasificado dentro de los ἐγώ εἰμι absolutos con doble nivel de lectura (epifánicos e identificativos). Para intentar comprobar esta hipótesis dedicaremos los siguientes dos capítulos de nuestra disertación escrita.

5. Conclusiones del capítulo

De este primer capítulo dedicado al estudio de la fórmula ἐγώ εἰμι en la literatura bíblica y extrabíblica, podemos rescatar cinco conclusiones:

Primera: la fórmula ἐγώ εἰμι es detectable en escritos extrabíblicos, los cuales en su mayoría datan del s. I/II/III d.C. (literatura egipcia, india y mandea). Dichas literaturas no se considera que hayan influido en el posterior uso joánico de la fórmula. La literatura judía, por su parte, no registra un uso de la fórmula ἐγώ εἰμι, sino solo del pronombre ἐγώ con sentido enfático, por lo que queda descartada toda dependencia de esta literatura.

Segunda: el uso neotestamentario de la fórmula ἐγώ εἰμι tiene su origen en el texto griego de los LXX. De este texto se pueden deducir cinco usos religiosos de la fórmula ἐγώ εἰμι o en su defecto del pronombre ἐγώ con un apelativo divino: 1) cuando Dios revela su presencia personal; 2) cuando Dios comunica una obligación; 3) dentro de un oráculo para dar seguridad al oyente; 4) para señalar la unicidad de Dios; 5) como nombre divino.

Tercera: los evangelios rescatan del uso veterotestamentario de la fórmula su uso como nombre divino, en el sentido de una revelación personal de Dios. En otras palabras, unifican el primer y el quinto uso veterotestamentario de la fórmula.

Cuarta: el evangelista Juan revalorizó el uso del ἐγώ εἰμι que la tradición sinóptica ya había atribuido a Jesús, tradición en la que la fórmula se entendía tanto epifánica como identificativamente. Así enlazó una tradición ya formada con su propia teología, e hizo de la fórmula ἐγώ εἰμι un elemento estructurador de su evangelio. Así mismo, cabe mencionar que, ya en la tradición sinóptica de Lucas (1,19) encontramos un testimonio del uso de la fórmula ἐγώ εἰμι con doble nivel de lectura (identificativo y epifánico) en un personaje que no es Jesús, sino el ángel Gabriel.

Por último, el uso joánico de la fórmula ἐγώ εἰμι puede ser clasificado en dos categorías: 1) *con predicado*; y 2) *en forma absoluta*. En este contexto del uso absoluto de la fórmula, tendría un lugar especial el ἐγώ εἰμι del ciego curado de Jn 9,9 que es el objeto de nuestra investigación y que ningún autor suele considerar dentro de sus clasificaciones.

CAPÍTULO II. OPERACIONES EXEGÉTICAS PRELIMINARES

En este capítulo estudiaremos el contexto inmediato en el que se encuentra inmerso el ἐγώ εἰμι de Jn 9,9, la así denominada perícopa del ciego de nacimiento (Jn 9,1-41). En el primer apartado intentaremos justificar el inicio y el final de nuestro relato. Tras haber delimitado la perícopa, en el apartado de la crítica textual procederemos a presentar los principales problemas textuales a los que se enfrenta este pasaje (9,1-41). Después estudiaremos distintas propuestas de estructura. Por último, y como parte de estas operaciones preliminares sobre Jn 9,1-41, dedicaremos tres apartados más en donde estudiaremos las posibles fuentes que estarían detrás de Jn 9,1-41, su género literario, y las tradiciones bíblicas y extrabíblicas con las que puede estar relacionado.

1. Delimitación de la perícopa

Todo análisis textual tiene como primer momento la demarcación de los límites de un texto, límites que buscan establecer la unidad textual sobre la que se va a trabajar. Esta demarcación no es determinada de manera arbitraria, existen ciertos criterios que nos ayudan a delimitar dónde comienza y dónde termina un segmento textual. A este segmento unitario se le denomina perícopa, la cual se entiende como una pequeña unidad redondeada¹⁵², que, según Werner Stenger¹⁵³, podemos determinar gracias a los siguientes criterios: indicadores temporales y espaciales, constelación de personajes, y tema narrativo.

Ahora procederemos a delimitar nuestra perícopa siguiendo estos criterios, de modo que podamos tener una unidad textual sobre la cual posteriormente realizar la exégesis.

1.1. Indicadores temporales

La perícopa (9,1-41) pertenece a una sección mucho más amplia, 5,1–10,42, que se estructura según las fiestas de los judíos¹⁵⁴ como se indica en 5,1: Μετὰ ταῦτα ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων. Dichas fiestas se corresponden a las siguientes secciones: la fiesta del Sabbath (5,1-47), la fiesta de la Pascua (6,1-71), la fiesta de los Tabernáculos (7,1–10,21), y la fiesta de la Dedicación (10,22-42). Como vemos, el texto de Jn 9,1-41 queda inmerso dentro de la fiesta de los Tabernáculos (7,1–10,21) de la cual tenemos conocimiento

¹⁵² Cf. Weren, 29.

¹⁵³ Cf. Stenger, 60.

¹⁵⁴ Cf. Moloney, 184-185.

cuando se nos dice Ἦν δὲ ἐγγύς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἢ σκηνοπηγία (7,2) y que sabemos termina en 10,21 puesto que inmediatamente después se nos indica el inicio de una nueva fiesta Ἐγένετο τότε τὰ ἐγκαίνια ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις, χειμῶν ἦν (10,22), la fiesta de la Dedicación.

Un segundo indicador temporal que encontramos en el texto aparece en el v. 14: ἦν δὲ σάββατον ἐν ἧ ἡμέρᾳ τὸν πηλὸν ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἀνέφξεν αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμούς. Es la única indicación que nos permite ubicar temporalmente la acción de Jesús (ἦν δὲ σάββατον). Dicha información queda corroborada en el v. 16, pues la controversia en torno a la curación del ciego tiene como centro que tuvo lugar en sábado ἔλεγον οὖν ἐκ τῶν Φαρισαίων τινές· οὐκ ἔστιν οὗτος παρὰ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, ὅτι τὸ σάββατον οὐ τηρεῖ (9,16).

En definitiva, basándonos en los indicadores temporales que hemos presentado, podemos decir que la sección de 9,1-41 pertenece a una unidad temporal mayor, que sería la fiesta de los Tabernáculos (7,1-10,21), pero esta unidad temporal es demasiado amplia para la perícopa que nos interesa. Tenemos un segundo indicador en el v. 14, que podríamos considerarlo como menor, que encuadra el relato en un día específico de la semana: el sábado. Dicho indicador nos permite ubicar temporalmente la acción de Jesús y las controversias en torno al milagro acontecido, pero no nos permite delimitar la perícopa, pues no tenemos ningún indicio que nos diga donde inicia o termina el sábado. De hecho, si tomamos la indicación del v. 14, habría que contemplar que tanto la expulsión de Jesús del templo (8,59) como el discurso posterior de Jesús (10,1ss), ocurren dentro de este mismo día.

1.2. Indicadores espaciales

Ahora, procederemos a analizar el texto desde el punto de vista espacial. Nos interesa apreciar si el texto nos muestra indicaciones que se refieran a lugares distintos a los antes narrados, o si se registran localizaciones detalladas, o lugares que pueden ser el punto de partida o la meta de la nueva narración¹⁵⁵.

9,1-41 está enmarcado por una fiesta, la de los Tabernáculos (7,1-10,21), pero durante esta fiesta, vemos a Jesús desplazándose y moviéndose continuamente. La indicación de 8,59 nos deja claro que Jesús estaba en el templo, pero tras el diálogo que tuvo con los judíos, él lo abandona: Ἰησοῦς δὲ ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ. Tenemos pues en 8,59 un claro indicador espacial: el templo.

A partir de 9,1 vamos a percibir algunos indicadores espaciales que acompañan la narración. El primer espacio que debemos mencionar es el punto de encuentro entre Jesús

¹⁵⁵ Cf. Stenger, 61.

y el ciego de nacimiento, el cual no se nos describe con precisión, sino que solo se nos indica que Jesús se encuentra con el ciego de nacimiento por el camino al salir del templo: Ἰησοῦς δὲ ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ. Καὶ παράγων εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς. Como podemos observar el verbo ἐξῆλθεν es un aoristo y sirve de conexión con el verbo παράγων en participio presente, para vincular la salida del templo, fin del episodio anterior, con el comienzo de este nuevo episodio. Por tanto, seguimos en una misma unidad temporal, pero con una distinción espacial, ya no está Jesús en el templo, sino que ahora está de camino y es en este camino donde se encuentra con el ciego de nacimiento.

Otro indicador espacial lo encontramos en el v. 7 y es la piscina de Siloé, a la cual se le ordena al ciego que vaya y se lave: καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὕπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ (9,7). Un siguiente indicador espacial lo encontramos en el v. 13 en donde no se nos describe un lugar concreto, sino solo la acción del desplazamiento de donde estaban (el ciego y los vecinos) a donde están los fariseos: Ἄγουσιν αὐτὸν πρὸς τοὺς Φαρισαίους τὸν ποτε τυφλόν (9,13). El último indicador espacial que se nos da está en el v. 34, y sin dársenos detalles, se nos indica que fue expulsado de la presencia de los fariseos: καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω (9,34) y será en esta nueva ubicación espacial en donde se encuentre con Jesús y le interpele por última vez. Existen dos desplazamientos más que pueden ser inferidos, pero que no se nos describen textualmente: v. 18 cuando llaman los judíos a los padres del ciego a su presencia; y en el v. 24 cuando llaman a comparecer por segunda vez al ciego curado.

Vemos, por tanto, que la delimitación del comienzo de nuestra sección es posible gracias a la indicación espacial de 8,59 (ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ) en vinculación con la indicación espacial de 9,1 (καὶ παράγων), pues los verbos ἐξῆλθεν y παράγων nos permiten ubicar la acción de Jesús en un lugar distinto del indicado en 8,59, pero no pasa igual si intentamos delimitar el final de nuestra sección. Otras indicaciones que encontramos en 9,1-41 son parte del propio desarrollo narrativo de nuestra sección, pero no su final. Si siguiéramos este criterio, el siguiente indicador claro lo encontramos en 10,23 y es nuevamente el templo: καὶ περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς ἐν τῷ ἱερῷ ἐν τῇ στοᾷ τοῦ Σολομῶνος (10,23). Para delimitar el final requeriremos de otros criterios que veremos a continuación.

1.3. Constelación de personajes

Ahora utilizaremos un tercer criterio para intentar delimitar nuestra unidad textual: la constelación de personajes. Los personajes tienen una función estructuradora, y sirven como elementos que ayudan a dividir el texto con mayor precisión¹⁵⁶. Cabe mencionar

¹⁵⁶ Cf. *Ibíd.*, 61.

que cuando hablamos de personajes en este apartado, nos referimos a los que interactúan directamente en la historia, y no a todos los individuos citados o mencionados en el texto, como es el caso de Moisés mencionado por los fariseos en los vv. 28-29, pero que no es un personaje como tal. También tenemos el caso de personajes que en un primer momento son citados por otros personajes de la narración, como los padres del ciego, citados en los vv. 2-3, o los fariseos, citados en el v. 13, y que luego aparecerán como personajes reales en el relato, interactuando en lo narrado, será entonces que consideraremos a estos como verdaderos personajes de la historia. Habiendo aclarado lo anterior, pasemos a describir la constelación de personajes que nuestra narración posee.

a) Jesús

Jesús será el personaje que abra nuestra narración (v. 1). En su primera aparición se nos indica que iba de camino, y que en el camino vio a un ciego de nacimiento. En su segunda aparición (v. 3) él responde a la pregunta de sus discípulos y cura al ciego de nacimiento. Luego, Jesús desaparece de escena y reaparece por tercera vez en el v. 35, dónde sale al encuentro del ciego curado, lo interroga (v. 35-38), y posteriormente emite una sentencia (v. 39) que suscitará una última disputa entre él y los fariseos (vv. 40-41).

b) El ciego de nacimiento

El ciego de nacimiento podría considerarse el personaje principal de esta perícopa, pues toda la narración gira en torno a él. La primera aparición del ciego de nacimiento es en el v. 1 cuando este es visto por Jesús. Posteriormente en los vv. 6-7 vuelve a aparecer en escena interactuando con Jesús. En los vv. 9.11-12 aparece respondiendo a las interrogantes de los vecinos. En los vv. 15.17 aparece interactuando y respondiendo las preguntas de los fariseos por primera vez. En los vv. 25.27.30 vuelve a aparecer por segunda vez interactuando con los fariseos. Por último, en los vv. 36.38 aparece, por última vez, ahora interactuando con Jesús de nuevo.

c) Los discípulos

Los discípulos de Jesús son un personaje colectivo común a lo largo del evangelio, que normalmente acompañan a Jesús en su vida cotidiana. A pesar de ello, en esta perícopa son un personaje secundario que solo aparece una sola vez en toda la narración, en el v. 2 mientras iban de camino con Jesús. Son ellos los que preguntan a Jesús el motivo de la ceguera de este hombre ciego de nacimiento. Después este personaje colectivo desaparece totalmente de la narración.

d) Los vecinos

Los vecinos, al igual que el personaje de los discípulos, son un personaje colectivo, que aparece en el v. 8 como el primer interlocutor que interactúa con el ciego

de nacimiento después de haber sido curado (vv. 8-12). Este personaje colectivo de los vecinos lo podemos subdividir en dos grupos, según nos indican los vv. 8-9: 1) los que creen que había sido curado (v. 8), y 2) los que no creen que había sido curado (v. 9). Posteriormente, este personaje (en su forma colectiva) cuestiona al ciego por lo acontecido (vv. 10.12), y, por último, lleva al ciego curado ante los fariseos (v. 13).

e) Los fariseos/judíos

Los fariseos (según los vv. 13-17.40) o judíos (según los vv. 18-23) o ambos por su ambigüedad en los vv. 24-34, son por su uso en Juan, un mismo personaje¹⁵⁷. Estos son un personaje colectivo de central importancia en la perícopa. La aparición de este personaje (fariseos/judíos) abarca desde el v. 15 hasta el v. 34 y una posterior reaparición en el v. 40. Este personaje tiene su primera interacción con el ciego en los vv. 15.17 en donde aparece interrogando al ciego que había sido curado. Este personaje, de forma similar a lo acontecido con el personaje de los vecinos, se dividen en el v. 16 entre los que negaban el poder de Jesús por violar el sábado, y los que sin llegar a afirmar el poder de Jesús se mostraban dubitativos. Posteriormente, los fariseos/judíos mandan llamar a los padres del ciego para interrogarles (vv. 18-19), pero ante su insatisfactoria respuesta llaman por segunda vez al ciego para interrogarle de nuevo, y enfadados por sus respuestas, lo echan fuera (vv. 24-36). Por último, este personaje reaparece en el v. 40 como receptores de las palabras dichas por Jesús en el v. 39, y cuestionando dichas palabras.

f) Los padres

Por último, tenemos un nuevo personaje, que es dual: los padres. Estos aparecen en escena en los vv. 18.20 siendo interrogados por los fariseos, para dar razón del milagro acaecido en su hijo, y tras el interrogatorio desaparecen de la narración.

g) Conclusión

Tras presentar el elenco de personajes, podemos afirmar, primero, que Jesús y, en cierta medida, sus discípulos, son personajes principales en todo el macrorrelato que denominamos evangelio, y su presencia a lo largo de las narraciones no establece una gran novedad a los relatos particulares del evangelio. Por lo mismo, su presencia no siempre nos sirve para delimitar una sección de otra. Lo único que podríamos poner de

¹⁵⁷ La distinción o equivalencia, entre estos dos términos *fariseos* y *judíos*, será objeto de estudio en posteriores apartados. En el presente apartado esta cuestión la pasamos por alto, y presentamos ambos términos en referencia a un único personaje colectivo, que hemos denominado *los fariseos/judíos*. Para una profundización sobre el uso equivalente de ambos términos en el evangelio de Juan, véase J. Mateos y J. Barreto, *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980), 154-165.

relieve es que la presencia de Jesús al inicio de la narración (vv. 1-7) y su posterior reaparición al final (vv. 35-41) pudieran establecer un marco narrativo para 9,1-41.

Segundo, un personaje que en sí mismo sí aporta una novedad al macrorrelato del evangelio es el ciego de nacimiento. Este personaje será desde 9,1 hasta 9,38 el hilo conductor y unificador de toda la narración. Este personaje sí nos permite afirmar el inicio de una nueva sección, pues la aparición del ciego de nacimiento en 9,1 introduce a un personaje del cual nunca antes se nos había hablado. Desde esta perspectiva ratificamos que 9,1 es el inicio de una perícopa independiente.

Tercero, solo queda decir que la constelación de personajes de nuestra perícopa nos ayuda a percibir la unidad interna de 9,1-41, pues toda la narración presenta una cantidad de personajes que antes de 9,1 no aparecen, y que, después de 9,41 desaparecen.

1.4. Tema narrativo

Para terminar, haremos uso de un último criterio de análisis, que se centra en el tema¹⁵⁸ que da unidad a la sección textual. Para indicarlo con mayor precisión nos fijaremos en el vocabulario.

En nuestra perícopa (9,1-41) la temática es la curación de un ciego de nacimiento. El desarrollo de toda la narración gira en torno a ello, convirtiéndose así en el tema central y unificador. El campo semántico en torno a la ceguera (ciego, ceguera, vista, ojos) juega un papel importante en toda la perícopa, pues desde el principio (9,1) hasta el final (9,41) aparecen términos como τυφλός (13x), o verbos como βλέπω (7x), ἀναβλέπω (4x), ὁράω (2x), o la expresión: abrir los ojos (ἀνοίγω + ὀφθαλμός) (7x), que le apuntan unidad.

Este tema propio de la perícopa (9,1-41) genera un cambio de estilo y de temática respecto de la narración previa (7,1–8,59), pues hasta 8,59 el tema y la forma son la de la confrontación, entre Jesús y los judíos teniendo el templo como escenario. En 9,1-41 se rompe con esa temática y forma, y se nos presenta un milagro de curación -que sucede a las afueras del templo-, y una serie de reacciones suscitadas por el milagro. Por otra parte, el tema y la forma de 9,1-41 es distinto al de 10,1-18, que es un monólogo de Jesús en el que encontramos un elenco de imágenes muy variado y distinto al de 9,1-41: la puerta (θύρα), el redil (αὐλή), las ovejas (πρόβατον), el ladrón (κλέπτης), el pastor (ποιμήν), la voz (φωνή).

Por tanto, podemos afirmar que 9,1-41 posee un tema narrativo propio, distinto al del pasaje que le precede (7,1–8,59) y distinto del que le sigue (10,1-18), y que podemos

¹⁵⁸ Cf. Weren, 31.

llegar a considerar como único dentro de todo el evangelio de Juan por el tipo de milagro: una curación de un ciego de nacimiento.

1.5. Conclusión

La intención principal de todo este análisis ha sido encontrar elementos textuales que nos permitan delimitar el principio y el fin de la sección en cuestión. Hemos hecho un profundo análisis de la sección siguiendo cuatro diferentes criterios: indicadores temporales, indicadores espaciales, constelación de personajes y tema narrativo. Todos estos criterios nos han arrojado luz sobre los límites de nuestra sección en 9,1-41. Veamos, pues, estos resultados de forma ordenada y tratando de dar razón de tres aspectos esenciales: 1) delimitación inicial; 2) delimitación final; 3) unidad.

La delimitación inicial de nuestra sección la podemos situar en 9,1 gracias a los siguientes criterios: *el indicador espacial* que nos permite observar con claridad el desplazamiento físico que se da entre 8,59 y 9,1; *la constelación de personajes* también nos permite presentar 9,1 como una nueva sección, gracias a la presencia de un nuevo personaje clave de toda esta nueva sección: el ciego de nacimiento; *el tema narrativo* en torno a la ceguera lo encontramos desde 9,1 en donde, ya desde el primer versículo del capítulo, se nos presenta al personaje central sobre el que girará el relato: el ciego de nacimiento.

La delimitación del final de nuestra perícopa es una cuestión no tan clara como lo fue el inicio, pero de todos modos tenemos algunos criterios que nos permiten justificar el final de nuestra sección en 9,41 y son los siguientes: *la constelación de personajes* nos permite hablar de 9,41 como el final de nuestra sección ya que, según nuestro análisis, a partir de 10,1 hay un cambio elocuente de personajes; *el tema narrativo* de la ceguera es perfectamente detectable en 9,1 y descansa plenamente en 9,41 con las palabras de Jesús a los fariseos sobre su ceguera espiritual, tema narrativo que desaparece léxicamente en 10,1ss.

Por último, la unidad de nuestra perícopa la podemos ver con mucha claridad si atendemos a los siguientes criterios: *el indicador temporal*, que nos sirve en este sentido porque toda la perícopa 9,1-41 está temporalmente ubicada en una fiesta concreta: la de los tabernáculos (7,1–10,21). Este criterio es limitado en cuanto a que la fiesta de los tabernáculos es una sección que supera los límites de nuestro pasaje (9,1-41), pero sí nos permite hablar de una unidad interna de este. También el indicador temporal del día sábado, en el que sucede toda la acción, da unidad a 9,1-41, pues nos permite ubicarla temporalmente en un día concreto, aunque no nos permita conocer sus límites. *La constelación de personajes* es uno de los criterios que mejor nos ayudan a ver la unidad de 9,1-41, sobre todo porque los personajes de esta sección giran todos en torno al

personaje principal de nuestra perícopa, el ciego de nacimiento. De modo que todos los personajes, tanto Jesús y sus discípulos (9,1-7), los vecinos (9,8-12), los fariseos/judíos y los padres (9,13-41), todos ellos son parte importante de nuestra sección, y todo este elenco de personajes desaparece a partir de 10,1ss. Otro indicador de unidad nos lo da la inclusión que genera la aparición de Jesús al inicio (9,1-7) y al final (9,35-41) de la sección. Por último, y como uno de los criterios que más claramente permite ver la unidad de nuestra sección, tenemos *el tema narrativo*, el cual no deja duda de que es la temática en torno al ciego de nacimiento y la ceguera el tema que distingue 9,1-41 de 7,1–8,59 y de 10,1-18.

2. Crítica textual

Una siguiente herramienta indispensable para continuar nuestro estudio de 9,1-41 es el análisis de la crítica textual¹⁵⁹, pues el texto que poseemos nos ha llegado gracias a una larga tradición textual, que manifiesta diversas variantes. La crítica textual tiene como finalidad acercarnos al texto más primigenio (el así llamado autógrafo), el cual no poseemos, pero gracias a la crítica textual podemos intentar reconstruir. Según nos dice J. H. Greenlee: «la crítica textual es el estudio de las reproducciones de un determinado escrito cuyo autógrafo (texto original) no se conoce, con la finalidad de averiguar cómo era ese texto original»¹⁶⁰. Esta será la intención de este apartado, acercarnos al texto que ya hemos delimitado (9,1-41), justificando y dando razón de su solidez textual, ante las variantes textuales que existen.

Para llevar a cabo esta tarea de análisis, seguiremos el aparato crítico del texto griego del *Novum Testamentum Graece*, editado por Barbara y Kurt Aland y otros investigadores¹⁶¹. Dicha edición ecléctica goza de amplio reconocimiento internacional e interconfesional, por lo que podemos decir que presenta una reconstrucción textual extremadamente fiable del texto original del Nuevo Testamento¹⁶². Nuestra labor en este apartado será cotejar y comparar el texto de esta versión con algunas propuestas distintas que presentan algunos autores, para luego nosotros definirnos por una u otra variante textual.

2.1. Versículo 4

ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρας ἐστίν· ἔρχεται νῦν ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι

¹⁵⁹ Cf. *Ibíd.*, 139-141.

¹⁶⁰ J. H. Greenlee, *An Introduction to the New Testament Textual Criticism* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1964), 11, citado por Weren, 139.

¹⁶¹ NA²⁸

¹⁶² Cf. Weren, 141.

La primera cuestión que nos aparece a debate en el v. 4 está al inicio del versículo donde encontramos dos posibles variantes: $\eta\mu\alpha\varsigma$ $\delta\epsilon\iota$ con el pronombre $\eta\mu\tilde{\alpha}\varsigma$ (nosotros) atestiguado en: $\mathfrak{P}^{66.75}$ \aleph^* B (D) L W 070 sa pbo bo, y $\epsilon\mu\epsilon$ $\delta\epsilon\iota$ con el pronombre $\epsilon\mu\acute{\epsilon}$ (yo) atestiguado en: \aleph^1 A C K N Γ Δ Θ Ψ $f^{1.13}$ 33. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. l 844. l 2211. \mathfrak{M} lat sy ly bo^{mss}.

Según Bultmann, el pronombre correcto debería ser $\epsilon\mu\acute{\epsilon}$, que habría sido sustituido por $\eta\mu\tilde{\alpha}\varsigma$ para darle al enunciado el carácter de un principio universalmente válido para los todos los cristianos. También con este cambio se corregiría el problema que causaba la idea de que la noche ponía fin a la actividad de Jesús¹⁶³. Por otro lado, la versión propuesta por Nestle-Aland defiende el uso del pronombre plural $\eta\mu\tilde{\alpha}\varsigma$. Barrett, Brown, y Zumstein consideran que la lectura $\eta\mu\alpha\varsigma$ $\delta\epsilon\iota$ esta mejor atestiguada según la calidad de los manuscritos¹⁶⁴, hecho que también reconoce el propio Bultmann¹⁶⁵. Barrett recuerda que esta lectura $\eta\mu\tilde{\alpha}\varsigma$, si se lee en vinculación al pronombre posterior en su forma singular $\mu\epsilon$, da como resultado la lectura más difícil. Dicha lectura también se encuentra en otros pasajes (cf. Jn 3,11), donde Jesús asocia a su propia actividad al grupo apostólico que ha reunido en torno a sí, como también lo reconoce Brown que refiere a 4,35-38. Moloney¹⁶⁶, al igual que Zumstein, apelando a los testimonios textuales de la variante $\eta\mu\alpha\varsigma$ $\delta\epsilon\iota$, nos ponen de manifiesto que el paso de la primera persona del plural a la primera del singular es más probable que el cambio inverso.

El segundo debate en torno al v. 4 lo encontramos en el segundo pronombre que nos aparece en el versículo, pues hay manuscritos que leen $\pi\epsilon\mu\psi\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\mu\epsilon$ y otros que leen $\pi\epsilon\mu\psi\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\eta\mu\alpha\varsigma$. El debate es otra vez una cuestión de pronombre: singular o plural. Los manuscritos que atestiguan la forma plural son $\mathfrak{P}^{66.75}$ \aleph^* L W pbo bo. Por eso un autor como Tischendorf defiende la variante $\eta\mu\alpha\varsigma$ ¹⁶⁷. Zumstein, por su parte, defiende la variante singular $\mu\epsilon$, pues, la lectura $\pi\epsilon\mu\psi\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\eta\mu\alpha\varsigma$ (que nos ha enviado) es una armonización secundaria con el $\eta\mu\alpha\varsigma$ $\delta\epsilon\iota$ del comienzo del versículo. Además, la expresión: $\acute{\omicron}$ $\pi\acute{\epsilon}\mu\psi\alpha\varsigma$ $\mu\epsilon$ (el que me ha enviado), es una expresión típica del vocabulario joánico por lo cual sería viable la lectura $\pi\epsilon\mu\psi\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\mu\epsilon$ ¹⁶⁸.

Según lo visto, existen tres posibles lecturas del v. 4: la primera es con ambos pronombres en singular: *Ἐμὲ δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρα ἐστίν* defendida por Bultmann; la segunda lectura sería con ambos pronombres en plural: *ἡμῶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός ἡμῶς ἕως ἡμέρα ἐστίν* defendida por Tischendorf;

¹⁶³ Cf. Bultmann, 331 (n. 7).

¹⁶⁴ Cf. Barrett, 539-540; Brown I, 615; Zumstein I, 405.

¹⁶⁵ Cf. Bultmann, *The Gospel of John*, 331 (n. 7).

¹⁶⁶ Cf. Moloney, 312.

¹⁶⁷ Cf. Bultmann, *The Gospel of John*, 331 (n. 7).

¹⁶⁸ Cf. Zumstein I, 405.

y la tercera lectura es mixta: ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρα ἐστὶν lectura que encontramos en la versión de Nestle-Aland.

Nosotros nos adherimos a esta tercera lectura que encontramos atestiguada en los códices B y D, y consideramos como la más probable, pues como atinadamente ha afirmado Beutler¹⁶⁹ el ἡμᾶς (nosotros) al comienzo del v. 4 debería dejarse tal cual, atendiendo a la antigüedad y calidad de los papiros y manuscritos que así lo atestiguan, pues Jesús se uniría allí con los discípulos; y con la posterior expresión πέμψαντός με (el que me ha enviado) volvería el texto a centrarse en Jesús. También conviene mencionar que la cuestión planteada por Bultmann en torno al problema que causaba la idea de que la acción de Jesús quedaba sometida por la noche, Barrett y Brown lo solucionan desde lo dicho por Dodd, el cual ve en dicha expresión restos de una fórmula de sabiduría proverbial que Juan haría suya¹⁷⁰. Por todo esto, nosotros nos inclinamos por la lectura tercera ἡμᾶς...με como propone Nestle-Aland y defienden Barrett, Brown, Moloney, Beutler, y Zumstein, en contra de Bultmann y Tischendorf.

2.2. Versículo 6

Ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς

El texto propuesto por Nestle-Aland presenta el verbo ἐπέχρισεν (untó/extendió) en modo indicativo aoristo activo de 3^{ra} persona singular, el cual encontramos atestiguado en $\mathfrak{P}^{66.75}$ \aleph A C D K L N W Γ Δ Θ Ψ 070. 0216^f^{1.13} 33. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. l 844. l 2211 \mathfrak{M} latt sy; Ir^{lat} vid. Contrario a ello, Barrett¹⁷¹ propone la lectura según el códice B: ἐπέθηκεν (puso sobre), igualmente en modo indicativo aoristo activo de 3^{ra} persona singular.

Para Barrett, el uso de ἐπέχρισεν en la mayoría de los manuscritos, se debe a un intento de asimilación con el v. 11. Aparte, según él, ἐπέχρισεν debería ir seguido de un acusativo y no de la preposición ἐπί. Por su parte y contrario a Barrett, tenemos a Brown el cual recuerda que ἐπέχρισεν es la lectura mejor atestiguada, y cuenta con el testimonio de dos papiros Bodmer ($\mathfrak{P}^{66.75}$). Ante la posible asimilación propuesta por Barrett, Brown propone una asimilación distinta para dar razón del cambio en el códice B, la cual consistiría en una asimilación del v. 6 con el v. 15 en donde encontramos también el verbo ἐπέθηκεν¹⁷².

¹⁶⁹ Cf. Beutler, 242 (n. 208).

¹⁷⁰ Cf. Barrett, 539-540; Brown I, 615; C. H. Dodd, *La tradición histórica en el cuarto evangelio*, trad. J. Luis Zubizarreta, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978), 192-193.

¹⁷¹ Cf. Barrett, 541-542.

¹⁷² Cf. Brown I, 615.

Nosotros, contemplando los criterios presentados por Brown (que se corresponden con los de Nestle-Aland), preferimos inclinarnos por el uso del verbo ἐπέχρισεν, el cual cuenta con la mejor atestación de manuscritos, de mayor antigüedad. La razón que da Brown parece explicar el testimonio del códice B. Por último, cabe mencionar que esta cuestión no es un tema de relevancia para la mayoría de los autores (Moloney, Beutler, Zumstein), los cuales dan por obvio el uso del verbo ἐπέχρισεν en el v. 6.

2.3. Versículo 18

Οὐκ ἐπίστευσαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ ὅτι ἦν τυφλὸς καὶ ἀνάβλεψεν ἕως
ὅτου ἐφώνησαν τοὺς γονεῖς αὐτοῦ **τοῦ ἀναβλέψαντος**

En los siguientes testigos \mathfrak{P}^{66*} f^1 565 it sy^s bo se omite la frase του αναβλεψαντος que hace referencia, por segunda vez en el versículo, al ciego que había recobrado la vista. Dicha omisión no parece ser de gran relevancia, pues solo la vemos atestiguada en \mathfrak{P}^{66*} y algunos manuscritos menores. Según Brown¹⁷³, la frase pudo resultar un poco dura y repetitiva, motivo por el cual pudo ser omitida por los copistas. En la línea de ser una frase redundante se posiciona Barrett¹⁷⁴, el cual entiende este tipo de expresiones como arameísmos, de modo que la repetición de τοῦ ἀναβλέψαντος sugeriría la presencia subyacente del arameo.

Nosotros, después de ver las variantes que presentan la omisión y tras lo dicho por Barrett y Brown, consideramos mejor seguir el texto de Nestle-Aland que considera (como la mayoría de los autores) que se debe incluir του αναβλεψαντος.

2.4. Versículo 35

Ἦκουσεν Ἰησοῦς ὅτι ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω καὶ εὐρῶν αὐτὸν εἶπεν· σὺ πιστεύεις
εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;

Existe una variante textual que lee υιον του θεου (hijo de Dios) en vez de υιον του ανθρωπου (hijo de hombre). Esta variante, la apoyan los siguientes manuscritos: A K L Γ Δ Θ Ψ 070 $f^{1.13}$ 33. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. l 844. l 2211 \mathfrak{M} lat sy^{p,h} bo. En cambio, los manuscritos que leen υιον του ανθρωπου son $\mathfrak{P}^{66.75}$ \aleph B D W sy^s co. Sobre esta cuestión, tanto Bultmann, como Barrett, Brown, Zumstein, Nestle-Aland, entre otros, no dudan en inclinarse por la lectura υιον του ανθρωπου, pues los criterios para ello son contundentes¹⁷⁵.

En cuanto a la crítica interna, es poco probable que un copista haya querido sustituir θεοῦ por ἀνθρώπου. Sobre esta cuestión, argumenta también Brown¹⁷⁶ que el cambio se habría dado en sentido opuesto, de ἀνθρώπου a θεοῦ, debido a la utilización

¹⁷³ Cf. *Ibíd.*, 617.

¹⁷⁴ Cf. Barrett, 545.

¹⁷⁵ Cf. Bultmann, *The Gospel of John*, 338 (nn. 3-4); Barrett, 551; Brown I, 619; Zumstein I, 405.

¹⁷⁶ Cf. Brown I, 619.

posterior, dentro del contexto bautismal y catequético, de este pasaje. La expresión *υἰὸν τοῦ θεοῦ* se convirtió en la fórmula más habitual y completa de la fe cristiana, y dicho influjo fue el que pudo suscitar el posterior cambio. Zumstein¹⁷⁷ también argumenta según el criterio de la *lectio difficilior*, pues el v. 35 es el único pasaje del Nuevo Testamento en el que el título *υἰὸν τοῦ ἀνθρώπου*, se propone como objeto de fe. Esta *lectio difficilior* tiene sentido si atendemos a lo que afirma Brown¹⁷⁸, quien vincula esta expresión *υἰὸν τοῦ ἀνθρώπου* a los posteriores vv. 39-41 en donde se desarrolla la temática del juicio final. Dichos versículos darían sentido a la lectura de *υἰὸν τοῦ ἀνθρώπου*, quedando descartada la lectura *υἰὸν τοῦ θεοῦ*. Barrett¹⁷⁹ también recuerda que el título *υἰὸν τοῦ ἀνθρώπου* del v. 35 está en estrecho paralelo con 12,34ss, donde el tema de levantar en lo alto al «hijo del hombre» adquiere una gran relevancia.

Como es de esperar, nosotros nos adherimos a los testimonios que leen *υἰὸν τοῦ ἀνθρώπου*, pues son contundentes los criterios de crítica interna y externa que justifican dicha lectura.

2.5. Versículos 38-39a

ὁ δὲ ἔφη· πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ. Καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς·

Existe controversia sobre si el v. 38 y el comienzo del v. 39 son un añadido al texto original. A favor de ser un añadido se declara Brown¹⁸⁰ el cual toma en cuenta el amplio conjunto de testigos antiguos (Ϟ⁷⁵ 8* W b (1) sa^{ms} ly cw) en los cuales encontramos dicha omisión, y hace referencia a ciertas palabras, tales como ἔφη (dijo) y προσεκύνησεν (postró) que él no considera propias del vocabulario joánico. También afirma que dicha adición pudo ser consecuencia de la asociación de Jn 9 con la liturgia bautismal y la catequesis, puesto que en el v. 38 lo que se nos describe es un gesto de carácter más bien litúrgico. A esta postura que considera los vv. 38-39a como un añadido posterior, se apuntan otros autores como Calvin L. Porter, B. Lindars y C. Barrett, por citar algunos.

Contrarios a considerar los vv. 38-39a como un añadido, son Bultmann, Moloney, Beutler, y Zumstein¹⁸¹. Zumstein recuerda que, aunque la omisión la encontramos en los citados testigos, no debemos olvidar que el texto de los vv. 38-39a aparece en Ϟ⁶⁶ y en la mayoría del resto de los manuscritos. Sobre la cuestión del lenguaje no joánico el propio Moloney afirma que tal razonamiento estaría injustificado si se siguen los criterios de la crítica interna y externa. A propósito de que fuera un añadido proveniente del ámbito litúrgico posterior, responde Zumstein que dicho influjo solo se impuso a partir del siglo

¹⁷⁷ Cf. Zumstein I, 405.

¹⁷⁸ Cf. Brown I, 619.

¹⁷⁹ Cf. Barrett, 551.

¹⁸⁰ Cf. Brown I, 620.

¹⁸¹ Cf. Bultmann, *The Gospel of John*, 338-339; Moloney, 314; Beutler, 250; Zumstein I, 405.

III y por tanto no se puede prejuzgar su forma primitiva. En esta misma línea y dándole vuelta al argumento de los que consideran los vv.38-39a como un añadido, nos dice Beutler que la relación que existe entre el ámbito litúrgico y las palabras y gestos del ciego curado es real, pero porque dicho relato (vv. 38-39a) pudo servir de modelo a los aspirantes al bautismo, de modo que el influjo no fue de la liturgia y la catequesis sobre el texto, sino, de forma contraria. Zumstein, por su parte, hace ver que la confesión del ciego curado pertenece a la arquitectura literaria de este relato simbólico. En este sentido, también Bultmann entiende que dichas palabras y gestos del ciego curado son parte fundamental del milagro acontecido, pues podrían entenderse dichos versículos, en el sentido en el que los interpreta Horst, como el verdadero cumplimiento a la petición del v. 24b: δὸς δόξαν τῷ θεῷ¹⁸².

Nosotros a pesar de que la calidad de los testigos que omiten los vv. 38-39a es buena, preferimos aceptar estos versículos como parte del texto siguiendo a Nestle-Aland, pues también lo respaldan abundantes testigos.

2.6. Conclusión

Nuestra labor en este apartado no era la de presentar todas las variantes textuales que están detrás del texto de Jn 9,1-41, sino solo las que han sido causa de discusión entre los principales autores, presentando sus posturas a favor o en contra según correspondía, y dando nuestro parecer, al inclinarnos por una lectura u otra. En el caso de la variante del versículo 35 entre ἀνθρώπου y θεοῦ, nuestra intención ha sido la de poner sobre la mesa una variante que, aunque no es tan discutida por los autores, presenta elementos de crítica textual interesantes.

3. Estructura de la perícopa

El objetivo de este apartado es proponer y justificar una estructura textual para Jn 9,1-41. Para realizar dicha tarea, tendremos presente el apartado de la delimitación de la perícopa, pues dicha «segmentación del texto nos ha permitido conocer las partes del mismo que están relacionadas y se suceden unas a otras»¹⁸³. Esto no quiere decir que no haya distintos planos o segmentos en nuestro texto, sino que «dichos planos están dispuestos de tal forma que constituyen una estructura [...]. Cada uno de estos planos efectúa, por tanto, una determinada aportación al patrón uniforme que todos ellos forman en conjunto, a pesar de la complejidad de los detalles»¹⁸⁴.

¹⁸² Cf. Bultmann, *The Gospel of John*, 339 (nn. 3-4).

¹⁸³ Stenger, 71.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, 80.

A continuación, partiendo de la idea de que la estructura de un texto es fundamental para comprender los contenidos que se quieren transmitir¹⁸⁵, iniciaremos presentando de manera ordenada los esquemas propuestos por Bultmann, Brown, Gourgues, Moloney, Beutler, y Zumstein. Después, presentaremos nuestra propuesta de estructura, que seguiremos a lo largo de todo este trabajo exegético, que considera Jn 9,1-41 como una unidad textual fuerte y compacta en sí misma, aunque no desligada ni separada de la unidad previa (8,31-59) y posterior (10,1-21).

3.1. Según Rudolf Bultmann

Bultmann¹⁸⁶ presenta la siguiente estructura de la perícopa: 9,1-41 es la unidad principal que luego divide en tres partes: 9,1-7; 9,8-38; y 9,39-41. Luego hace una subdivisión solo de la segunda parte 9,8-38, la cual subdivide en cinco partes: 9,8-12; 9,13-17; 9,18-23; 9,24-34; y 9,35-38. Dicha propuesta de estructura podríamos esquematizarla de la siguiente manera:

- 9,1-41 → Healing narrative, Discussion and Controversy.
 - 1) 9,1-7 → The Healing of the Blind Man.
 - 2) 9,8-38 → The Discussion of the Miracle.
 - i. 9,8-12 → The confusion of the crowd.
 - ii. 9,13-17 → First examination of the healed man.
 - iii. 9,18-23 → The examination of the parents.
 - iv. 9,24-34 → Second examination of the healed man.
 - v. 9,35-38 → The healed man's confession of the Son of Man.
 - 3) 9,39-41 → Controversy.

De esta propuesta, quisiera rescatar la cuestión de la unidad. Pues Bultmann presenta todos los versículos (1-41) como una unidad. También he de mencionar que, como sabemos, Bultmann no tuvo reparo en reorganizar algunos de los pasajes del evangelio de Juan. Cuando encontraba algo que le parecía desentonar con la secuencia narrativa, extraía lo que le parecía extraño de la sección, y lo reacomodaba en otra parte del evangelio, en donde le parecía más coherente. Sin embargo, esta perícopa la respeta en su totalidad, lo que indica que, por lo menos él, veía en ella una unidad justificable.

3.2. Según Raymond E. Brown

Brown¹⁸⁷ presenta Jn 9,1-41 como una unidad principal, que luego divide en cuatro secciones: 9,1-5; 9,6-7; 9,8-34 y 9,35-41. De estas subdivide solo la tercera

¹⁸⁵ Cf. Weren, 43.

¹⁸⁶ Cf. Bultmann, *The Gospel of John*, 329-342.

¹⁸⁷ Cf. Brown I, 410.

sección, igualmente en cuatro partes: 9,8-12; 9,13-17; 9,18-23 y 9,24-34. Dicha estructura queda esquematizada de la siguiente forma:

- 9,1-41 → Como signo de que él es la luz, Jesús da la vista a un ciego de nacimiento
- 1) 9,1-5 → Escenario.
 - 2) 9,6-7 → Curación milagrosa.
 - 3) 9,8-34 → Interrogatorios del ciego
 - i. 9,8-12 → Preguntas de los vecinos y conocidos.
 - ii. 9,13-17 → Interrogatorio preliminar de los fariseos.
 - iii. 9,18-23 → Los judíos interrogan a los padres.
 - iv. 9,24-34 → Segundo interrogatorio del ciego por los judíos.
 - 4) 9,35-41 → Jesús da al ciego la vista espiritual que es la fe. Los fariseos se endurecen en su ceguera.

Brown también percibe 9,1-41 como una unidad fuerte, de hecho, según sus propias palabras: «la estructura interna del relato muestra una consumada maestría artística; ningún otro relato evangélico aparece tan perfectamente trabado. Tenemos aquí una muestra inmejorable de la habilidad dramática de Juan»¹⁸⁸.

3.3. Según Michel Gourgues

M. Gourgues¹⁸⁹ presenta una estructura basada en seis escenas: 9,1-7; 9,8-12; 9,13-17; 9,18-23; 9,24-34 y 9,35-41. Estas seis escenas se pueden organizar y compendiar en tres etapas narrativas: las primeras dos escenas (9,1-12) corresponderían a la etapa del acontecimiento; la tercera y la cuarta escena (9,13-23) corresponderían a la etapa del proceso; y la quinta y sexta escena (9,24-41) corresponderían a la etapa del juicio. La estructura propuesta por M. Gourgues quedaría esquematizada de la siguiente manera:

- 9,1-41 → L'aveugle-né. Du miracle au signe.
- 1) 9,1-12 → Fait.
 - i. 9,1-7 → Jésus, les disciples et l'aveugle.
 - ii. 9,8-12 → L'entourage et l'aveugle guéri.
 - 2) 9,13-23 → Procès.
 - i. 9,13-17 → Les pharisiens et l'aveugle.
 - ii. 9,18-23 → Les pharisiens et l'entourage.
 - 3) 9,24-41 → Jugement.
 - i. 9,24-34 → Les pharisiens et l'aveugle.
 - ii. 9,35-41 → Jésus, l'aveugle et les pharisiens.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 621.

¹⁸⁹ M. Gourgues, «L'aveugle-né (Jean 9). Du miracle au signe: typologie des réactions à l'égard du Fils de l'homme». *NRT* 104, n° 3 (1982): 381-395.

Gourgues es de los autores que ve en Jn 9,1-41 una unidad fuerte. Él se deja guiar por los actores o personajes de la narración, y ve en ellos un elemento unificador. Además, el tema narrativo -al que dedica gran parte de su artículo- le confirma que 9,1-41 es una unidad textual, pues todo el relato del c. 9 gira en torno a tres cuestiones: 1) el milagro en sí mismo (¿qué?); 2) la forma en que se realizó el milagro (¿cómo?); y 3) el autor del milagro (¿quién?). El relato aparece enmarcado por las intervenciones de Jesús (9,1-7 y 9,35-41), y los interrogatorios tienen lugar en medio de estas intervenciones, como afirma el propio Gourgues:

«Le récit se termine donc comme il a commencé: par un dialogue de Jésus avec ceux qui sont témoins de sa rencontre avec l'aveugle. Et ce dialogue fait intervenir les mêmes éléments: une affirmation de Jésus relative au sens de sa mission (9, 4s. / 9, 39); une question et une réponse portant sur le lien entre cécité et péché (9, 1-3 / 9,40s.). [...]. Jésus n'intervient qu'au début (scène I) et à la fin (scène VI) et l'interrogatoire des pharisiens prend place entre les deux scènes II-V»¹⁹⁰.

3.4. Según Francis J. Moloney

Lo primero que hay que decir es que Moloney¹⁹¹ presenta una estructura más amplia para la perícopa en cuestión. Él considera 9,1-41 y 10,1-21 como una unidad. Esta unidad está comprendida por ocho escenas: 9,1-5; 9,6-7; 9,8-12; 9,13-17; 9,18-23; 9,24-34; 9,35-38; 9,39-10,21, pero estas escenas no serán para él la estructura final de la sección. Él prefiere dividir 9,1-10,21 en dos partes principales: 9,1-38 y 9,39-10,21. La primera parte la subdivide en siete secciones menores, que se corresponderían a las siete primeras escenas que antes mencionamos (9,1-5; 9,6-7; 9,8-12; 9,13-17; 9,18-23; 9,24-34; 9,35-38). La segunda parte 9,39-10,21 (que se correspondería a la octava escena) Moloney la divide en cinco secciones menores: 9,39-41; 10,1-6; 10,7-13; 10,14-18; 10,19-21. De modo que la estructura que Moloney propone quedaría de la siguiente forma:

9,1-10,21 → Jesús y los Tabernáculos (Parte II).

- 1) 9,1-38 → El movimiento del ciego a la luz y de los fariseos a la ceguera¹⁹².
 - i. 9,1-5 → Jesús y sus discípulos.
 - ii. 9,6-7 → Jesús y el ciego de nacimiento.
 - iii. 9,8-12 → El ciego y sus vecinos.
 - iv. 9,13-17 → El ciego y los fariseos.
 - v. 9,18-23 → Los fariseos y los padres del ciego.
 - vi. 9,24-34 → Los fariseos y el ciego.

¹⁹⁰ *Ibíd.*, 382-383.

¹⁹¹ Cf. Moloney, 47 y 304-326.

¹⁹² Moloney no da un título preciso para cada una de las partes en las que divide 9,1-10,21. Este título lo hemos deducido según las palabras que él mismo expresa: «En algún lugar fuera del templo, un ciego llega a la visión y la fe en el Hijo del hombre, mientras que los dirigentes judíos se mueven en dirección a la ceguera (9,1-38)». Véase *Ibíd.*, 305.

- vii. 9,35-38 → Jesús y el ciego.
- 2) 9,39-10,21 → Jesús y los fariseos¹⁹³.
 - i. 9,39-41 → Introducción.
 - ii. 10,1-6 → La parábola sobre la entrada en el rebaño.
 - iii. 10,7-13 → El contraste entre el Buen y los otros.
 - iv. 10,14-18 → Jesús, el Buen Pastor mesiánico.
 - v. 10,19-21 → Conclusión. Un *schisma* entre los judíos.

Moloney también reconoce que esta sección del evangelio de Juan es una de las secciones del evangelio mejor elaboradas¹⁹⁴, y es este gran trabajo redaccional lo que ha llevado a Moloney a considerar los versículos 39-41 como parte y principio de 10,1-21. Habría que reconocer que uno de los aportes más importantes que podemos extraer de esta estructura es que muy posiblemente el redactor del evangelio ha querido -como bien intuye Moloney- presentar Jn 9 y 10 en estrecha vinculación. Dicha intención redaccional es la que se deja ver en 10,21: ἄλλοι ἔλεγον· ταῦτα τὰ ῥήματα οὐκ ἔστιν δαιμονιζομένου· μὴ δαιμόνιον δύναται τυφλῶν ὀφθαλμοὺς ἀνοῖξαι;, en donde se hace mención nuevamente, del milagro acontecido al ciego de nacimiento del capítulo anterior (Jn 9).

3.5. Según Johannes Beutler

Beutler¹⁹⁵ considera Jn 9,1-41 como una sección en sí misma, que divide en dos partes principales: 9,1-7 y 9,8-41, que luego subdivide en siete escenas: 9,1-7; 9,8-12; 9,13-17; 9,18-23; 9,24-34; 9,35-38; 9,39-41. Estas escenas las estructura según los personajes implicados en la narración. Su propuesta quedaría de la siguiente manera:

- 9,1-41 → Jesús como donador de la luz¹⁹⁶.
 - 1) 9,1-7 → La curación del ciego de nacimiento.
 - i. 9,1-7 → Jesús, los discípulos y el ciego curado.
 - 2) 9,8-41 → Confrontaciones a causa de Jesús.
 - ii. 9,8-12 → Los vecinos y el curado.
 - iii. 9,13-17 → Los fariseos y el curado.
 - iv. 9,18-23 → Los judíos y los padres del curado.
 - v. 9,24-34 → Los judíos y el curado.
 - vi. 9,35-38 → Jesús y el curado.
 - vii. 9,39-41 → Jesús y algunos fariseos.

¹⁹³ Nosotros hemos determinado, aprovechando que esta segunda sección se corresponde con la escena octava titulada “Jesús y los fariseos”, titular esta sección de la misma manera. Cf. *Ibíd.*, 306.

¹⁹⁴ Cf. *Ibíd.*, 305-306.

¹⁹⁵ Cf. Beutler, 238-252.

¹⁹⁶ Beutler no titula la sección 9,1-41. Nosotros proponemos este título, siguiendo lo que él mismo afirma: «Aquí [9,1-41] se tiende entonces el arco narrativo de “Jesús como donador de la luz” para el ciego de nacimiento y los creyentes, en donde aquellos que creían ver van resultando ser ciegos». Véase *Ibíd.*, 239.

Para Beutler la perícopa 9,1-41 guarda una estrecha unidad en sí misma. Por último, hay que apuntar que él considera que posee una estructura concéntrica (A-B-C-D-C'-B'-A'), pues las escenas se corresponderían de la siguiente manera¹⁹⁷:

A) vv. 1-7	A') vv. 39-41
B) vv. 8-12	B') vv. 35-38
C) vv. 13-17	C') vv. 24-34
D) vv. 18-23	

3.6. Según Jean Zumstein

Zumstein¹⁹⁸ propone una estructura tripartita que luego subdivide en escenas. Las tres principales secciones son: 9,1-7; 9,8-34 y 9,35-41. Estas secciones las subdivide de la siguiente manera, la primera (9,1-7) la divide en dos escenas: 9,1-5 y 9,6-7; la segunda (9,8-34) la divide en cuatro: 9,8-12; 9,13-17; 9,18-23 y 9,24-34; y la tercera (9,35-41) la divide en dos: 9,35-38 y 9,39-41. Esta propuesta la podemos esquematizar de la siguiente forma:

- 9,1-41 → La curación del ciego de nacimiento.
 - 1) 9,1-7 → El relato de milagro.
 - i. 9,1-5 → Introducción y diálogo de Jesús con sus discípulos.
 - ii. 9,6-7 → El milagro de curación.
 - 2) 9,8-34 → El conflicto de las interpretaciones.
 - i. 9,8-12 → Los familiares del ciego curado, confrontados.
 - ii. 9,13-17 → Primera comparecencia del ciego curado ante los fariseos.
 - iii. 9,18-23 → El interrogatorio de los padres.
 - iv. 9,24-34 → Segunda comparecencia del ciego curado ante la autoridad judía.
 - 3) 9,35-41 → Conclusión teológica.
 - i. 9,35-38 → La confesión de fe del ciego curado.
 - ii. 9,39-41 → Controversia de Jesús con los fariseos.

Para Zumstein la unidad de 9,1-41 es innegable, de hecho, para él los versículos finales (vv. 39-41) son la conclusión teológica que marcaría la unidad de toda la perícopa¹⁹⁹. Él también capta la estrecha vinculación que existe entre el c. 9 y el c. 10. Para él «los v. 39-41 constituyen tanto la conclusión del relato simbólico (c. 9) como la

¹⁹⁷ Cf. *Ibíd.*, 245.

¹⁹⁸ Zumstein I, 407-408 y 412-434.

¹⁹⁹ Cf. *Ibíd.*, 408.

apertura del discurso del buen pastor (c. 10). Son el desenlace del capítulo 9 [...]. Pero a la vez, los vv. 39-41 introducen el discurso del buen pastor»²⁰⁰.

3.7. Balance de las propuestas de estructura

Hasta ahora hemos hecho un breve, pero iluminador, recorrido por las propuestas de estructura de algunos de los principales autores que han trabajado el c. 9 del evangelio de Juan. Ahora, antes de presentar nuestra propuesta de estructura, quisiéramos retomar y comentar algunos de los elementos que nos parecen más destacables de las propuestas de estos autores:

a) 9,1-41 como una unidad

Para casi todos ellos Jn 9,1-41 es una unidad fuerte. Solo Moloney presenta una unidad algo más acotada (9,1-38). Bultmann, Brown y Gourgues no tienen duda en que 9,1-41 es una unidad en sí misma. Beutler y Zumstein ven 9,1-41 como una unidad textual, pero en fuerte vinculación con 10,1-21.

b) Las unidades menores de 9,1-41

Existen cuatro unidades menores en las cuales todos los autores coinciden, sea cual sea la estructura que den al capítulo (bipartita, tripartita o cuatripartita): 9,8-12; 9,13-17; 9,18-23 y 9,24-34. Estas cuatro unidades menores suelen ser organizadas por la mayoría de ellos en una misma sección titulada: *los interrogatorios*, *los debates*, *las confrontaciones* o algún otro nombre similar.

Donde encontramos discordancias es en torno a los vv. 1-7 y 35-41, pues para algunos como Bultmann, Gourgues y Beutler, los vv. 1-7 son una unidad en sí misma, pero para otros autores estos versículos deben ser divididos en dos secciones menores: vv. 1-5 y vv. 6-7, tal como proponen Brown y Moloney. A Zumstein podríamos situarlo como mediador entre estas dos posturas, pues considera los vv. 1-7 como una unidad principal que luego subdivide en dos unidades menores, aunque su subdivisión es distinta de la de Brown y Moloney. Para él ambas secciones menores están estrechamente unidas por la sección mayor, mientras Brown y Moloney consideran cada parte de los vv. 1-7 como secciones independientes entre sí.

En torno a los vv. 35-41 volvemos a encontrar discordancia, pues tanto para Brown como para Gourgues los vv. 35-41 son una unidad en sí misma, pero para Bultmann, Moloney y Beutler dichos versículos deben de ser presentados subdivididos en dos secciones menores: vv. 35-38 y 39-41, a lo que Moloney añade que los vv. 39-41 son una introducción a 10,1ss. Por otro lado, tenemos nuevamente a Zumstein el cual se

²⁰⁰ *Ibíd.*, 408.

vuelve a posicionar en medio de estas dos posturas. Entiende 9,35-41 como una unidad principal, la cual divide en dos secciones menores vv. 35-38 y 39-41 que no rompen la unidad mayor.

c) Los personajes de 9,1-41

Es una constante en todos los autores presentados que los personajes son parte fundamental para la estructuración de 9,1-41. Basta con recoger algunos de los títulos puestos por estos autores a las secciones: *la curación del ciego, la confusión de la multitud, interrogatorio preliminar de los fariseos, los judíos interrogan a los padres, los fariseos y el ciego, Jesús y el ciego, Jesús y algunos fariseos*. Como podemos ver y como será una constante también en nuestra propuesta, los personajes juegan un papel fundamental a la hora de estructurar 9,1-41.

3.8. Propuesta de estructura según las «indicaciones de desplazamiento»

Tras valorar las distintas propuestas, quisiéramos ahora presentar nuestra propuesta de estructura para Jn 9,1-41. Hemos elegido como elemento vertebrador las *indicaciones de desplazamiento* que podemos percibir en el texto. Estas indicaciones son en nuestro relato distintos verbos que expresan el movimiento de uno o varios personajes. A veces, el verbo indica directamente el desplazamiento del personaje, por ejemplo: παράγων (v. 1), ἀπῆλθεν (v. 7), ἄγουσιν (v. 13), a través de los cuales percibimos cómo se desplazan Jesús (v. 1), el ciego de nacimiento (v. 7), y los vecinos (v. 13). Distintas son sus razones, Jesús porque iba de camino, el ciego porque obedece la orden de Jesús y los vecinos para entregar al ciego curado en manos de los fariseos. En otras ocasiones, el verbo nos indica una acción que recibe otro personaje y que suscita su movimiento o desplazamiento, por ejemplo, cuando se usan los verbos ἐφώνησαν (vv. 18 y 24) y ἐξέβαλον (v. 34), que tienen como sujeto de la acción a los judíos/fariseos. En el caso del v. 18 los llamados son los padres y por tanto son ellos los que se desplazan; en el v. 24 el que tiene que moverse es el ciego curado (hacia donde están los judíos/fariseos) y en el caso del v. 34 es expulsado y por tanto él es de nuevo quien se desplaza. Como vemos, los verbos son distintos, pero comparten algo en común, cada uno dentro de la narración genera de una u otra forma un desplazamiento.

Nuestras *indicaciones de desplazamiento* se distinguen de los *indicadores espaciales* en que no buscamos en el texto la indicación concreta de un lugar, o localizaciones detalladas que sirvan de punto de partida o de meta de un movimiento²⁰¹. Nosotros nos conformamos con percibir el desplazamiento que se indica en el relato sin buscar precisar el lugar específico al que se llega o del que se parte. En realidad, a excepción del v. 7 en el cual sabemos que el lugar al que fue (ἀπῆλθεν) el ciego de

²⁰¹ Cf. Stenger, 61.

nacimiento es la piscina de Siloé, el resto de los verbos no nos permiten determinar un lugar concreto. Jesús iba de camino (v. 1), pero no sabemos cuál; los vecinos llevan al ciego curado ante los fariseos (v. 13), pero no conocemos el lugar a donde se dirigieron; luego será a este lugar desconocido a donde hagan venir a los padres (v. 18) y, de nuevo, al ciego curado después (v. 24), y de este desconocido lugar lo expulsarán (v. 34)²⁰².

Teniendo como base estas *indicaciones de desplazamiento*, estructuraremos nuestra perícopa en seis escenas, apoyándonos en la propuesta de M. Gourgues. Sobre todo, estaremos de acuerdo con él en el sentido teológico y narrativo que descubre en Jn 9,1-41. Realizamos nuestra propuesta desde las *indicaciones de desplazamiento* que expresan los verbos: παράγων (9,1), ἀπῆλθεν (9,7), ἄγουσιν (9,13), ἐφώνησαν (9,18), ἐφώνησαν (9,24), y ἐξέβαλον (9,34). Veamos pues, como quedaría la organización de nuestra perícopa según estas seis escenas determinadas por estas indicaciones:

a) Primera escena 9,1-7: Jesús, los discípulos y el ciego de nacimiento

La primera escena abarcaría los vv. 1-7. En esta escena los personajes que interactúan son tres: Jesús, los discípulos y el ciego de nacimiento. La escena es generada por el desplazamiento de Jesús, que ha sido expulsado del templo (8,59), y está de camino: καὶ παράγων (v. 1), y acabaría con la indicación del desplazamiento del ciego de nacimiento que obedeciendo va y hace lo que le indicó Jesús: ἀπῆλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο καὶ ἦλθεν βλέπων (v. 7).

b) Segunda escena 9,8-12: Los vecinos y el ciego curado

El desplazamiento del ciego hacia la piscina de Siloé y su posterior retorno al lugar del encuentro con Jesús (v. 7) da lugar a la segunda escena. La que acontece entre los vecinos y el ciego curado en los vv. 8-12, pues tras haber obedecido a Jesús y retornar al lugar del encuentro con él, el ciego curado ya no encuentra a Jesús sino a sus vecinos. Esta escena finaliza con la pregunta de los vecinos al ciego curado sobre la ubicación de Jesús y la respuesta de desconocimiento por parte de este: καὶ εἶπαν αὐτῷ· ποῦ ἐστιν ἐκεῖνος; λέγει· οὐκ οἶδα (v. 12). Los personajes que interactúan en esta segunda escena son los vecinos y el ciego curado.

²⁰² Una propuesta de estructura que utiliza indicadores similares a los nuestros para organizar las escenas es la que establece Zumstein para Jn 18,28–19,16a. Cf. Zumstein II, 279-280. En ella Zumstein utiliza un indicador que él denomina *indicaciones de lugar*, que al igual que nuestras *indicaciones de desplazamiento* fija su mirada en el movimiento/desplazamiento de los personajes del relato. La diferencia entre el indicador de Zumstein y el nuestro está en la determinación del lugar. Mientras que las *indicaciones de lugar* sí permiten determinar el sitio concreto de la acción (dentro del pretorio y fuera del pretorio), las *indicaciones de desplazamiento* no buscan determinar el lugar, sino que solo nos informan del movimiento acontecido.

c) Tercera escena 9,13-17: Los fariseos y el ciego curado

La tercera escena está introducida por el desplazamiento indicado en el v. 13: Ἄγουσιν αὐτὸν πρὸς τοὺς Φαρισαίους τὸν ποτε τυφλόν, que es suscitado por los mismos vecinos de la escena anterior, que ahora llevan al ciego curado hacia los fariseos, abriendo así una nueva escena, el primer interrogatorio de los fariseos al ciego curado, que abarcaría los vv. 15-17. El v. 14 es una glosa explicativa de sentido parentético, que nos aporta una información necesaria (ἦν δὲ σάββατον) para la comprensión del posterior conflicto en torno a la violación del sábado (v. 16). En esta escena los personajes en interacción son los fariseos y el ciego curado.

d) Cuarta escena 9,18-23: Los judíos y los padres del ciego curado

La cuarta escena es introducida por el desplazamiento de los padres del ciego hacia donde estaban los judíos, por orden de estos que seguían incrédulos ante las respuestas del ciego curado: οὐκ ἐπίστευσαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ ὅτι ἦν τυφλὸς καὶ ἀνέβλεψεν ἕως ὅτου ἐφώνησαν τοὺς γονεῖς αὐτοῦ τοῦ ἀναβλέψαντος (v. 18). Este desplazamiento da lugar a la cuarta escena, pues introduce a un personaje dual, y da lugar al interrogatorio de los judíos a los padres del ciego en los vv. 19-21. Al igual que en la escena tercera, se añade una glosa explicativa en los vv. 22-23, un comentario parentético, que nos da información relevante para la comprensión del personaje dual de los padres: ταῦτα εἶπαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ ὅτι ἐφοβοῦντο τοὺς Ἰουδαίους· ἤδη γὰρ συνετέθειντο οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ χριστόν, ἀποσυνάγωγος γένηται. Esta información hace referencia a una situación histórica sufrida por las primeras comunidades cristianas: la expulsión de las sinagogas²⁰³. Los personajes que interactúan aquí son los judíos y los padres del ciego.

e) Quinta escena 9,24-34: Los judíos/fariseos y el ciego curado

La quinta escena esta introducida por el desplazamiento que se da por segunda vez del ciego curado hacia los judíos/fariseos: Ἐφώνησαν οὖν τὸν ἄνθρωπον ἐκ δευτέρου ὃς ἦν τυφλὸς (v. 24a). Se produce así la segunda interacción entre ellos, el segundo interrogatorio acaecido en los vv. 24b-34a. Al igual que en la escena tercera, los personajes que interactúan en esta son los judíos/fariseos y el ciego. Esta escena finaliza con la expulsión del ciego por parte de los judíos/fariseos: καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω (v. 34b).

f) Sexta escena 9,35-41: Jesús, el ciego curado y los fariseos

La sexta y última escena surge del desplazamiento acaecido por la expulsión del ciego curado: καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω (v. 34b). Desplazamiento que no se nos indica con

²⁰³ Cf. Beutler, 248.

precisión, pero que podemos deducir que se da desde el punto A (lugar del interrogatorio) hacia el punto B (lugar del encuentro con Jesús y los fariseos que estaban con Jesús según nos indica el v. 40). Es así como se produce la sexta y última escena en los vv. 35-41, en la que interactúan Jesús, el ciego curado y los fariseos. Esta escena finaliza con la respuesta de Jesús a los fariseos: εἰ τυφλοὶ ἦτε, οὐκ ἂν εἶχετε ἁμαρτίαν· νῦν δὲ λέγετε ὅτι βλέπομεν, ἢ ἁμαρτία ὑμῶν μένει (v. 41).

A continuación, recogemos de forma esquemática lo dicho hasta ahora:

9,1-41 → El ciego de nacimiento.

- 1) 9,1-7 → Jesús, los discípulos y el ciego de nacimiento.
- 2) 9,8-12 → Los vecinos y el ciego curado.
- 3) 9,13-17 → Los fariseos y el ciego curado.
- 4) 9,18-23 → Los judíos y los padres del ciego curado.
- 5) 9,24-34 → Los judíos/fariseos y el ciego curado.
- 6) 9,35-41 → Jesús, el ciego curado y los fariseos.

Somos conscientes de que nuestra propuesta de estructura no difiere mucho de las presentadas, en concreto de la de M. Gourgues, pero consideramos innovador el elemento estructurador de las *indicaciones de desplazamiento*, que nos permite captar la lógica narrativa del relato y su secuencialidad. Los distintos desplazamientos hacen de nuestro relato una narración dinámica. Este dinamismo suscita seis escenas secuenciadas que podemos distinguir gracias a las seis indicaciones de desplazamiento (9,1; 9,7b; 9,13; 9,18; 9,24; 9,34b). Creemos, también, que nuestra propuesta de estructura responde bastante bien a la función que debe tener una estructura según las palabras de Wim Weren:

«La función y logros de un análisis estructural debe ser valorado a la luz de los datos que ese análisis logra expresar o iluminar partiendo del texto. Ninguna propuesta tomada por aislado logra hacer justicia a todos los datos que un texto puede ofrecernos. De manera preferente debemos escoger aquellas propuestas que logren explicar el mayor número de datos»²⁰⁴.

Nosotros consideramos que nuestra estructura en seis escenas ilumina aspectos del texto que han sido pasados por alto en otras propuestas, sobre todo respeta el tema de fondo (la ceguera) y toma en cuenta para su organización a los personajes. Además, si nos fijamos en la cantidad de personajes de cada escena, y organizamos las escenas según el tipo de interacción que se da en ellas (diálogo o interrogatorio) podemos afirmar que nuestra propuesta de estructura refleja una estructura en forma de quiasmo:

A = 9,1-7 (3 personajes / diálogo)

B = 9,8-12 (2 personajes / interrogatorio)

²⁰⁴ Weren, 44.

C = 9,13-17 (2 personajes / interrogatorio)

C' = 9,18-23 (2 personajes / interrogatorio)

B' = 9,24-34 (2 personajes / interrogatorio)

A' = 9,35-41 (3 personajes / diálogo)

El marco que se genera por la cantidad de personajes en A y A' (3 personajes en ambas) y por el tipo de interacción (diálogo) queda reforzado por la inclusión que existe gracias al personaje de Jesús entre la 1^{ra} y 6^{ta} escena (9,1-7 / 9,35-41), que marca el inicio y el final de la perícopa²⁰⁵. Su primera aparición abriría la narración (9,1-7) y su segunda aparición, en los versículos finales, cerraría el relato de nuestra perícopa (9,35-41). Por último, también decir que la disposición de las escenas según las indicaciones de desplazamiento es coherente y fluida, generando una narración que tiene su inicio en 9,1 y que descansa narrativamente y tiene su fin en 9,41.

4. Jn 9,1-41 y su posible relación con los sinópticos

En la introducción de nuestro trabajo hemos definido nuestra postura en torno a la cuestión de las fuentes del evangelio de Juan. Ahora nos interesa adentrarnos en el debate de las posibles fuentes que estarían detrás de Jn 9,1-41, la así llamada perícopa del ciego de nacimiento. El primer acercamiento a la cuestión lo haremos desde el testimonio de las principales sinopsis evangélicas. Posteriormente, presentaremos las tres principales posturas sobre esta cuestión: 1) autores que consideran que no hay relación alguna entre el pasaje de Jn 9,1-41 y los pasajes de ciegos en los sinópticos; 2) los que creen que existe un posible contacto en el ámbito del material tradicional compartido; 3) autores que creen que existe una posible relación entre Jn 9,1-41 y el texto de los sinópticos. Por último, nos situaremos en el debate, y plantaremos nuestra propuesta de relación entre Jn 9,1-41 y el evangelio de Marcos.

4.1. El testimonio de las sinopsis

Las principales sinopsis evangélicas parecen coincidir en que no existe una dependencia textual directa de Jn 9,1-41 y las curaciones de ciegos en los sinópticos. Por ejemplo, en su clásica sinopsis, Kurt Aland²⁰⁶ encuentra una relación temática por la sentencia de Jesús en el v. 39 en donde habla de la ceguera de los que creen ver y la visión que alcanzarán los ciegos. Este versículo lo pone en relación con Mt 13,13-15, Mc 4,12;

²⁰⁵ Cf. Gourgues, «L'aveugle-né (Jean 9)», 382-383.

²⁰⁶ Kurt Aland, *Sinopsis de los cuatro evangelios. Edición Bilingüe greco-española*. 15^a ed., trad. Antonio Vargas-Machuca, (Madrid: Sociedades Bíblicas Unidas, 2007).

8,17b-18 y Lc 8,10b en donde se nos habla de aquellos que viendo no ven y escuchando no oyen²⁰⁷. Por su parte, en la sinopsis de José Cervantes Gabarrón²⁰⁸ solo se hace referencia a 9,1-7 de manera muy ambigua cuando presenta la sección de Mc 8,22-26²⁰⁹. Otra sinopsis que podemos mencionar es la de P. Benoît, M.-E. Boismard y J. L. Malillos²¹⁰, en la cual encontramos el pasaje de Jn 9,1-41 en total independencia, sin ningún texto sinóptico a su lado²¹¹. A pesar de ello, esta sinopsis -al igual que la de Kurt Aland- presenta una posible relación temática entre los vv. 39-41 del relato joánico con los pasajes de Mt 13,13, Mc 4,12 y Lc 8,18²¹². Solo cuando trata el tema de la curación de los ciegos en torno al episodio de los ciegos de Jericó de Mt 20,29-34 y paralelos (Mc 10,46-52 y Lc 18,35-43), hace una comparación entre las curaciones de los ciegos en la tradición sinóptica y la curación del ciego de nacimiento en la tradición joánica, llegando a la conclusión de que la tradición sinóptica está estrechamente vinculada entre sí (Mt, Mc y Lc), y la versión joánica por su parte solo posee un esquema común a los sinópticos, por lo que -según esta sinopsis- no se puede hablar de una dependencia textual directa²¹³.

4.2. Nula relación con los evangelios sinópticos

Dentro de esta postura podemos situar a Bultmann, que defiende la idea de que el evangelio de Juan posee fuentes independientes y propias, específicamente tres: la fuente de los signos, la fuente de los discursos y el relato de la pasión. Bultmann considera que el c. 9 está en estrecha vinculación con el c. 5 y afirma de ambos que: «the miracle story and the discussion which follows is taken, as in c. 5, from a source -we need not hesitate to surmise that it was the σημεῖα-source- and it has been embellished by the Evangelist's additions, which are more extensive than in c. 5»²¹⁴. Por consiguiente, su postura, en cuanto a la posible dependencia de la sección Jn 9,1-41 con algún episodio de los sinópticos, es que no existe dependencia. De hecho, afirma contundentemente que «there is no strict literary dependence of the healing of the blind man in Jn 9 upon the stories in Mc 8.22-26; 10.46-52, for the Johannine stories»²¹⁵. Para él son claras las diferencias entre los relatos sinópticos y el relato joánico. La diferencia estilística más clara la encuentra en la discusión que sigue al milagro, pues esta reflejaría un estado avanzado de desarrollo. También hace notar que es Jesús mismo el que toma la iniciativa para realizar

²⁰⁷ Cf. *Ibíd.*, 330.

²⁰⁸ José Cervantes Gabarrón, *Sinopsis Bilingüe de los tres primeros evangelios con los paralelos del evangelio de Juan* (Estella: Editorial Verbo Divino, 1999).

²⁰⁹ Cf. *Ibíd.*, 203.

²¹⁰ P. Benoît, M.-E. Boismard y J. L. Malillos, *Sinopsis de los cuatro evangelios*, Tomo I-II, (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975).

²¹¹ Cf. Benoît, Boismard y Malillos, *Sinopsis*, t. I, 224-226.

²¹² Cf. *Ibíd.*, 110 y 348.

²¹³ Cf. Benoît, Boismard y Malillos, *Sinopsis*, t. II, 301.

²¹⁴ Bultmann, *The Gospel of John*, 329.

²¹⁵ *Ibíd.*, 330.

el milagro, lo que hace del milagro una manifestación de su poder, y por eso no solicita la fe del ciego para actuar.

En esta postura hay que colocar también a Senén Vidal, que considera que Jn 9,1-41 es un texto que no tiene paralelo en la tradición sinóptica, primero, porque el núcleo de este pasaje lo encontramos en la fuente que él denomina la colección de signos, y dicho núcleo (vv. 1-7) es un material joánico que no encontramos en la tradición sinóptica²¹⁶, y, en segundo lugar, porque las razones que llevan al evangelista a alargar dicho texto núcleo no están vinculadas a motivos intertextuales, sino a motivos propios de la primitiva comunidad joánica²¹⁷.

4.3. Una relación en el ámbito de las tradiciones compartidas

Dentro de esta postura situamos a los que aceptan un contacto entre el cuarto evangelio y los sinópticos, pero dentro del ámbito de los materiales compartidos en la tradición. El primero de ellos es Brown. Para él resulta claro que no existe un paralelismo real entre las curaciones de ciegos de Marcos, Lucas y Mateo con la curación del ciego de nacimiento de Juan²¹⁸, pues según afirma: «Juan no depende ciertamente de ninguno de los relatos sinópticos por separado y tampoco hay motivos para admitir que ha combinado distintos detalles de las varias escenas sinópticas»²¹⁹. Él llega a esta conclusión porque las semejanzas entre el relato joánico y el de los sinópticos son más bien escasas. En cambio, son más numerosas las divergencias y particularidades del relato joánico, pues se trata de un ciego de nacimiento, con el cual se usa lodo para que acontezca el milagro, y se le pide que vaya a lavarse a las aguas de Siloé, además de que el milagro suscita algunos interrogatorios²²⁰. Todo esto lo lleva a afirmar que este pasaje (9,1-41) es propio de Juan e independiente de los sinópticos.

El segundo autor que podemos clasificar dentro de esta postura es Moloney. Él se refiere a la curación del ciego de nacimiento de Juan (9,1-7) como una tradición en torno a la historia de Jesús compartida con los sinópticos²²¹. La denominación *tradición de la historia de Jesús* hace referencia al material tradicional compartido, pero no a una fuente como tal, y tras catalogar Jn 9,1-7 de esta forma afirma la no dependencia del cuarto evangelio de los evangelios sinópticos²²². Aparte, cuando trata este pasaje en su comentario, ni siquiera lo pone en relación con algún pasaje sinóptico²²³.

²¹⁶ Cf. Vidal, *Nuevo Testamento*, 24.

²¹⁷ Cf. *Ibíd.*, 553 (n. 169).

²¹⁸ Cf. Brown I, 623.

²¹⁹ *Ibíd.*, 624.

²²⁰ Cf. *Ibíd.*, 624.

²²¹ Cf. Moloney, 26.

²²² Cf. *Ibíd.*, 27.

²²³ Cf. *Ibíd.*, 305-312.

4.4. Relación entre Jn 9,1-41 y el texto de los sinópticos

Por último, encontramos autores que consideran que existe una posible relación entre el texto de Jn 9,1-41 y los relatos de ciegos en los evangelios sinópticos. Estos autores no siempre reconocen una dependencia textual directa de Jn 9,1-41 con los pasajes sinópticos, pero creen que se puede percibir una relación o conexión indirecta.

Por ejemplo, Barrett clasifica la curación del ciego de nacimiento (9,1-7) dentro de los materiales que están en relación con los evangelios sinópticos, pues este posee una forma compartida con ellos, aunque no aparezcan textualmente igual en Mateo, Marcos, o Lucas²²⁴. Otra relación la encuentra en los elementos temáticos del pasaje. Barrett considera que la curación del ciego de nacimiento no puede ser una invención pura del evangelista Juan, pues aunque no posea un correspondiente paralelo textual en los evangelios sinópticos, este posee elementos temáticos que no son ajenos a estos: la problemática en torno al cumplimiento de *la ley del sábado*, el tema de Jesús como *luz del mundo*, la disputa sobre *el poder de Jesús para expulsar demonios* (cf. Mc 3,22ss), y *el progresivo endurecimiento* de su audiencia (cf. Mc 3,5; 6,52 y 8,17)²²⁵, estos son algunos de los argumentos que da para afirmar que el pasaje de la curación del ciego de nacimiento está en relación con el material textual sinóptico.

En esta misma línea también se sitúa Beutler. Él pone en relación la perícopa de Jn 9,1-41, específicamente los vv. 1-7, con los relatos de curaciones de ciegos de Mc 8,22-26 y 10,45-52. Beutler reconoce una diferencia principal, que el ciego del evangelio de Juan es ciego de nacimiento, pero esta diferencia no le causa conflicto, más bien la interpreta como una profundización teológica²²⁶, pues todos estos pasajes evangélicos tienen un mismo objetivo y una misma finalidad, llevar a una fe más profunda a los discípulos. Otra conexión temática que encuentra Beutler es la que gira en torno al tema mesiánico de dar la vista a los ciegos como respuesta o cumplimiento de lo anunciado en Mt 11,2-6 y Lc 7,18-23²²⁷. Estos son sus argumentos para defender la relación que existe entre el c. 9 del evangelio de Juan y algunos pasajes sinópticos.

Por último, e igualmente dentro de esta postura, encontramos a Zumstein. Él excluye la posibilidad de que el relato joánico del ciego de nacimiento (9,1-41) manifieste una intertextualidad directa con los relatos de curación de ciegos del evangelio de Marcos (Mc 8,22-26 y 10,46-52), pues las diferencias son evidentes. La versión joánica, a diferencia de las versiones sinópticas, es mucho más extensa por la larga discusión que acompaña el relato. Otra diferencia es que en la versión joánica es Jesús el que toma la

²²⁴ Cf. Barrett, 43.

²²⁵ *Ibíd.*, 536.

²²⁶ Cf. Beutler, 242.

²²⁷ Cf. *Ibíd.*, 244.

iniciativa para realizar el milagro, sin consultar al ciego, y según las palabras del propio Jesús (vv. 4-5) el milagro acontece para explicitar el sentido de su venida entre los hombres. Por último, en la versión joánica no se menciona la fe del ciego, ni antes, ni durante, ni inmediatamente después de la curación, sino mucho más adelante (vv. 35-38) al final del episodio y después de un largo itinerario²²⁸. A pesar de todo ello, hay que recordar que Zumstein no piensa la cuestión de las fuentes solo desde una intertextualidad directa, sino que se abre a la posibilidad de que un texto puede tener como fuente a otro desde una intertextualidad indirecta que él denomina *relación hipertextual*²²⁹. Así que estas diferencias pueden ser solventadas desde esta propuesta de relectura con la que Zumstein entiende la redacción del evangelio de Juan, en donde el cuarto evangelio posee desde esta perspectiva a Marcos y quizás a Lucas como fuentes²³⁰.

4.5. Conclusión: ¿posible dependencia de Jn 9,1-41 de Mc 8,22-26 y 10,46-52?

En cuanto a la cuestión de Jn 9,1-41 y su posible relación con los sinópticos, las principales sinopsis evangélicas y los autores de las primeras dos posturas parecen coincidir, pues afirman que no es posible una comparación textual directa entre los pasajes sinópticos y Juan. Los autores de la tercera postura, por su parte, afirman que los pasajes más cercanos a Jn 9,1-41 son las curaciones de ciegos que encontramos en el evangelio de Marcos (8,22-26 y 10,46-52). Autores como Barrett y Beutler ven una posible relación con estos pasajes sinópticos, pues poseen elementos teológicos y temáticos compartidos. Nosotros, así mismo, creemos que, si estos elementos teológicos los leemos desde la perspectiva de la hipertextualidad propuesta por Zumstein, nos es más fácil aceptar la relación entre el relato del ciego de nacimiento del cuarto evangelio y los relatos de ciegos de los sinópticos.

También vemos viable defender la propuesta de que sí existe una relación textual plausible, aparte de la dependencia indirecta o hipertextual, entre los pasajes de ciegos del evangelio de Marcos (8,22-26 y 10,46-52) y el pasaje del ciego de nacimiento de Jn 9,1-41, pues creemos que es posible encontrar elementos que ponen de manifiesto esta relación no solo de forma indirecta (temática: Mt 13,13-15, Mc 4,12; 8,17b-18 y Lc 8,10b²³¹), sino también, aunque en un grado menor, una relación textual directa que se explicaría mejor entendiendo que al menos el evangelio de Marcos, entre los sinópticos,

²²⁸ Cf. Zumstein I, 410.

²²⁹ Cf. *Ibíd.*, 36.

²³⁰ Cf. *Ibíd.*, 410.

²³¹ La relación temática que tanto Kurt Aland, como Benoît, Boismard y Malillos perciben entre Jn 9,39 y Mt 13,13-15, Mc 4,12; 8,17b-18 y Lc 8,10b no es poca cosa, pues aunque la relación es temática es posible ver en dicha relación, un trasfondo textual común, por la forma de empleo que hacen del verbo βλέπω, pues en todos los casos se forman oraciones similares: ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσιν (Lc 8,10); ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν (Mc 4,12); ὀφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε (Mc 8,18); ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσιν (Mt 13,13); ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται. (Jn 9,39).

sería una fuente del evangelio de Juan. Los elementos en los que nos fijamos son los siguientes cuatro:

- 1) Una primera vinculación textual, casi nunca percibida por los autores, pero sí apreciada por R Schnackenburg²³², es la que se da por el término ῥαββί de Jn 9,2 y el término ραββουvi de Mc 10,51. En ambos casos Jesús es presentado como maestro.
- 2) Una segunda vinculación que encontramos, entre el texto de Mc 8,22-26 y nuestro pasaje de Jn 9,1-41, es que poseen un elemento textual común: el uso de la saliva. En ambos relatos Jesús hace uso de la saliva para curar. En el relato del evangelista Marcos, Jesús unta la saliva directamente en los ojos del ciego (Mc 8,23), y en el relato del cuarto evangelio Jesús hace lodo con su saliva y luego unta el lodo en los ojos del ciego (Jn 9,6).
- 3) Otro elemento textual común, pocas veces resaltado, es el que se da entre el pasaje de Mc 10,46-52 y Jn 9,1-41 al usarse el término προσαίτης para referirse al ciego (Jn 9,8 / Mc 10,46), este dato que aparece en boca de los vecinos en el relato joánico, es extraño. De hecho, la afirmación: Οἱ οὖν γείτονες καὶ οἱ θεωροῦντες αὐτὸν τὸ πρότερον no agrega nada al relato joánico y dicha información no tiene sentido en la narración, pues habla de aquellos que antes lo habían visto mendigar, pero tanto el ciego como los vecinos son personajes totalmente nuevos en el evangelio de Juan, por lo que dicha información sería posible entenderla como una reminiscencia del relato sinóptico de Mc 10,46-52 (cf. v. 46).
- 4) Por último, el argumento que consideramos más relevante, en el sentido de la posible dependencia textual entre el pasaje joánico del ciego de nacimiento (9,1-41) y los pasajes sinópticos de ciegos, es el que se da por el uso del verbo ἀναβλέπω, el cual solo es utilizado por el evangelista Juan en esta perícopa. Las cuatro ocasiones son 9,11 (ἀνέβλεψα), 9,15 (ἀνέβλεψεν), y 9,18 (ἀνέβλεψεν / ἀναβλέψαντος). Este verbo se aplica correctamente a ciegos que han perdido la vista y la recuperan (ἀναβλέπω = volver a ver) como es el caso de los relatos sinópticos de ciegos (Mc 8,22-26; 10,46-52; par. Lc 18,35-43; Mt 9,27-31; 20,30-34), pero que parece estar fuera de lugar en un relato en el que el ciego nunca ha visto, pues lo es de nacimiento. Por tanto, el ciego de Juan no recupera la vista (ἀναβλέπω), sino que empieza a ver, lo que quedaría mejor expresado con el verbo βλέπω.

Cabe mencionar que el uso de este verbo (ἀναβλέπω) en la literatura clásica (extrabíblica), no tenía un sentido distinto al bíblico, pues como nos informa el Liddell-Scott-Jones (LSJ), este verbo significa: *mirar hacia arriba*, o según la expresión usada

²³² Cf. Schnackenburg, 307.

puede llegar a significar: *mirarlo a la cara o lanzar una mirada de fuego*²³³. Como vemos en ninguna de estas posibles acepciones el término ἀναβλέπω está referido a la otorgación de la capacidad de ver, sino a la recuperación de esta capacidad²³⁴. Cosa distinta es el verbo βλέπω, que sí suele hacer referencia a la capacidad de ver y de gozar de visión²³⁵.

Por su parte, en el NT existen cinco usos distinguibles del verbo ἀναβλέπω: 1) cuando significa *levantar la vista* en el sentido de levantar la mirada para observar físicamente objetos o personas (cf. Lc 19,5; 21,1); 2) cuando significa *eleva los ojos* como un acto de esperanza en Dios (cf. Mt 14,19; Mc 6,41; 7,34; Lc 9,16); 3) cuando significa *recuperar la vista*, en señal de que está amaneciendo la era escatológico-mesiánica de la salvación (cf. Mc 8,24; 10,51s; Mt 20,34; Lc 18,41ss); 4) cuando la curación de la ceguera es *signo de una conversión soteriológica* de la Torá judía a la justificación cristológica por la fe (cf. Hch 9,12.17s; 22,13); y 5) dentro del ámbito postpascual cuando las mujeres levantan sus ojos y ven la piedra del sepulcro removida, es en este caso un tipo de acceso al misterio de la fe (cf. Mc 16,4)²³⁶. Según Müller, el uso joánico del verbo ἀναβλέπω debe de ser considerado dentro del tercer uso del verbo, pues en este caso «la recuperación de la vista [-del ciego de nacimiento-] conduce a la fe en el hijo del hombre»²³⁷, en sintonía con el cumplimiento escatológico-mesiánico del AT (Is 61,5-7; 35,5s; 29,15 y también de Mt 11,5; Lc 7,22).

Cabe mencionar que la solución teológica con la que se ha tratado de dar explicación al uso del verbo ἀναβλέπω en el c. 9 del evangelio de Juan no contradice en nada la posibilidad de que el término como tal sea una reminiscencia del texto fuente que estaría detrás, como bien percibe Barrett cuando en su comentario afirma: «en sentido estricto, el verbo ἀναβλέπειν significa “recobrar la vista” (que antes se tenía, pero que por alguna causa se ha perdido); pero el uso del término para describir la curación de la ceguera (cf. Mc 10,51; Mt 11,5 = Lc 7,22; etc.) podría llevar lógicamente, a emplearlo incluso cuando el destinatario de la curación es ciego de nacimiento»²³⁸ lo que respaldaría nuestra teoría de un trasfondo sinóptico detrás de la perícopa del ciego de nacimiento del evangelio de Juan. Como vemos, el empleo del verbo ἀναβλέπω en el c. 9 carece de

²³³ H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, «ἀναβλέπω», en LSJ, n° 2742. También Cf. José M. Pabón S. de Urbina, «ἀναβλέπω», en DMG, 37.

²³⁴ Por otra parte, el sustantivo ἀνάβλεψις sí significa: *volverse capaz de ver*, ya sea por primera vez o de nuevo, según pueda interpretarse por el contexto, pero este sustantivo solo es utilizado en una ocasión dentro de los cuatro evangelios y esta ocasión es en Lc 4,18. Cf. Johannes P. Louw y Eugene A. Nida, «ἀνάβλεψις, εως», en LNL, n° 332.

²³⁵ Según la definición que da Amador A. García Santos, βλέπω puede significar *tener el sentido de la vista, ver, poder ver, tener vista*. Cf. Amador Angel García Santos, «βλέπω», en DGB, 160.

²³⁶ Cf. P.-G. Müller, «ἀναβλέπω», en DENT I, 224-225.

²³⁷ *Ibíd.*, 225.

²³⁸ Barrett, 543.

sentido redaccional, pero entendido como una reminiscencia del texto fuente, parece entendible en la perícopa.

5. La forma literaria de Jn 9,1-41

El análisis de la forma literaria tiene como objetivo poner de relieve «los estadios preliminares del texto y, sobre todo, las pequeñas unidades literarias a partir de las cuales se construyen los evangelios»²³⁹, porque, aunque es claro que los evangelios poseen una unidad temática como obra, estos están contruidos con historias diversas a modo de antologías. Esta composición es perceptible por los desequilibrios o inconsistencias que pueden verse en el texto actual. Estas unidades menores que encontramos insertadas e interconectadas en lo que nosotros llamamos evangelio, son llamadas formas literarias²⁴⁰ y normalmente estas formas pueden ser clasificadas según un género literario. Estos pueden ser diversos, y a lo largo del texto evangélico encontramos una gran variedad, por ejemplo: dichos, parábolas, historias de curaciones, exorcismos, etc. Estos son delimitados y clasificados, porque generalmente ofrecen ciertas características fijas como el estilo y la estructura.

5.1. Jn 9,1-41, un relato de milagro

En cuanto a la forma literaria de Jn 9,1-41, la mayoría de los autores coinciden en que es un *relato de milagro*²⁴¹. Los géneros literarios poseen una estructura común que nos permite reconocerlos, pero esta estructura no es fija, ni exactamente igual en los distintos textos que se clasifican bajo dicha forma literaria. A pesar de ello, siguen conservando algunos elementos que podemos denominar rasgos típicos²⁴². En el caso del género literario que denominamos *milagro* lo son el poder curativo y el contacto, los medios terapéuticos (p. ej. el uso de la saliva) y la fe²⁴³. Según Meier, «la crítica de las formas ha demostrado que casi todos los relatos de curación evangélicos se reducen, en esencia, a este tríptico: a) la presentación del problema (encuentro de Jesús con el enfermo, más alguna descripción de la naturaleza o antigüedad de la dolencia); b) el acto de curar (habitualmente, mediante una palabra o gesto de Jesús); c) la afirmación o demostración de que la curación se ha producido, con reacciones de los presentes (p. ej.,

²³⁹ Weren, 158.

²⁴⁰ Strecker y Schnelle, 95-127.

²⁴¹ Cf. Bultmann, *The Gospel of John*, 329; Barrett, 534; Brown I, 623; Beutler, 241; Vidal, *Nuevo Testamento*, 553, (n. 169); Zumstein I, 407.

²⁴² Gerd Theissen y Annette Merz, *El Jesús histórico*, trad., Manuel Olasagasti Gaztelumendi, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999), 330-331.

²⁴³ «Los relatos antiguos se limitan a hablar de la mera facticidad de los milagros realizados; sólo en Jesús la fe pasa a ser premisa para la efectividad del milagro». Véase *Ibíd.*, 331.

el mudo habla, el paralítico camina, la gente muestra asombro)»²⁴⁴. Veamos a continuación una tabla en donde presentamos estos tres elementos estructurales en el relato de Jn 9,1-41:

Relato de milagro según Meier	Jn 9,1-41
1) Encuentro de Jesús con el enfermo y presentación del problema	9,1: Καὶ παράγων εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς.
2) El acto de curar	9,6-7: Ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὕπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ ὃ ἐρμηνεύεται ἀπεσταλμένος. ἀπήλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο καὶ ἤλθεν βλέπων.
3) Las reacciones de los espectadores 3.1 – Los vecinos 3.2 – Los fariseos 3.3 – Los padres	9,8-9a: Οἱ οὖν γείτονες καὶ οἱ θεωροῦντες αὐτὸν τὸ πρότερον ὅτι προσαίτης ἦν ἔλεγον· οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ καθήμενος καὶ προσαιτῶν; ἄλλοι ἔλεγον ὅτι οὗτός ἐστιν, ἄλλοι ἔλεγον· οὐχί, ἀλλ' ὅμοιος αὐτῷ ἐστιν. 9,16: ἔλεγον οὖν ἐκ τῶν Φαρισαίων τινές· οὐκ ἔστιν οὗτος παρὰ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, ὅτι τὸ σάββατον οὐ τηρεῖ. ἄλλοι [δὲ] ἔλεγον· πῶς δύναται ἄνθρωπος ἁμαρτωλὸς τοιαῦτα σημεῖα ποιεῖν; καὶ σχίσμα ἦν ἐν αὐτοῖς. 9,18a: Οὐκ ἐπίστευσαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ ὅτι ἦν τυφλὸς καὶ ἀνέβλεψεν. 9,24: Ἐφώνησαν οὖν τὸν ἄνθρωπον ἐκ δευτέρου ὃς ἦν τυφλὸς καὶ εἶπαν αὐτῷ· δὸς δόξαν τῷ θεῷ· ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἁμαρτωλός ἐστιν. 9,20-21a: ἀπεκρίθησαν οὖν οἱ γονεῖς αὐτοῦ καὶ εἶπαν· οἶδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς ἡμῶν καὶ ὅτι τυφλὸς ἐγεννήθη· πῶς δὲ νῦν βλέπει οὐκ οἶδαμεν, ἢ τίς ἤνοιξεν αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἡμεῖς οὐκ οἶδαμεν.

²⁴⁴ John P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, Tomo II/2, trad., Serafín Fernández Martínez, (Estella: Editorial Verbo Divino, 2000), 801.

Nuestro pasaje cumple con los requisitos estructurales básicos de un relato de milagro, por lo que podemos clasificarlo dentro de esta forma literaria. Además, posee dos elementos que nos ponen de manifiesto rasgos propios de un milagro joánico. Estos dos elementos a profundizar en torno al relato joánico del ciego de nacimiento de Jn 9,1-41 son: la reacción de los espectadores y la cuestión de la fe.

Trataremos primero el tema de la reacción al milagro. Normalmente, sobre todo en la tradición sinóptica, esta suele ser de admiración o de asombro²⁴⁵, expresada comúnmente con una aclamación conclusiva al final del relato²⁴⁶, pero en este caso el evangelista Juan en vez de narrar un asombro generalizado, lo que narra son diferentes reacciones de la audiencia en los vv. 8-9a.16.18a.20-21a.24. (de los vecinos, de los fariseos y de los padres). Estas reacciones ponen de manifiesto las distintas actitudes que pueden tomar los interlocutores: indiferencia (los vecinos), rechazo (los fariseos), miedo a la confesión pública (los padres)²⁴⁷.

En torno a la cuestión de la fe, en el relato del ciego de nacimiento lo primero que llama la atención es que para el evangelista Juan la fe no es un presupuesto para la realización del milagro como lo es habitualmente para los evangelios sinópticos²⁴⁸. A diferencia de ellos, el cuarto evangelio coloca el elemento de la fe del ciego curado al final del relato y en forma de confesión: *σὸ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; [...]* *πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ* (vv. 35-38). Dentro del evangelio de Juan esta ubicación del elemento de la fe no es extraña, pues de hecho, cuando la fe es mencionada en los relatos de milagros esta «no apunta al hecho que se va a producir, sino que surge ante el hecho producido»²⁴⁹. Para el evangelista lo que realmente hace posible el milagro no es la fe, sino la obediencia y la aceptación de la palabra de Jesús, es esta obediencia la que conduce al milagro, como podemos observar en otros episodios de milagros joánicos (2,1-12; 4,46-54; 5,2-9a)²⁵⁰. De hecho, solo en dos relatos joánicos aparece mencionada la fe como un requisito previo al milagro: en la curación del hijo del funcionario real (4,47.50) y en la resurrección de Lázaro (11,25)²⁵¹, pero aún en ellos el elemento más importante es el de la autoridad de Jesús y no la fe del funcionario real o de Marta.

²⁴⁵ Xavier Léon-Dufour, «Estructura y función del relato de milagro», en: *Los Milagros de Jesús. Según el Nuevo Testamento*, Dir. Xavier Léon-Dufour, trad., A. de la Fuente Adanez, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979), 287-288.

²⁴⁶ Cf. Beutler, 241.

²⁴⁷ Cf. *Ibíd.*, 240.

²⁴⁸ Augustin George, «El milagro en la obra de Lucas», en: *Los Milagros de Jesús. Según el Nuevo Testamento*, Dir. Xavier Léon-Dufour, trad., A. de la Fuente Adanez, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979), 249.

²⁴⁹ Xavier Léon-Dufour, «Los milagros de Jesús según Juan», en: *Los Milagros de Jesús. Según el Nuevo Testamento*, Dir. Xavier Léon-Dufour, trad., A. de la Fuente Adanez, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979), 263.

²⁵⁰ Cf. Moloney, 307.

²⁵¹ Léon-Dufour, «Los milagros de Jesús según Juan», 264.

5.2. Jn 9,1-41, uno de los siete signos del evangelio Juan

Podemos comprender mejor la función de la fe dentro del relato si ponemos en relación nuestro pasaje (9,1-41) con los otros seis relatos de milagros del cuarto evangelio: las bodas de Caná (2,1-12), la curación del hijo del funcionario real (4,46-54), la curación del paralítico (5,1-15), la multiplicación de los panes (6,1-15), Jesús camina sobre las aguas (6,16-21), y la resurrección de Lázaro (11,1-45)²⁵². Cabe mencionar que el evangelista «narra solo siete milagros, pero sabe que Jesús realizó muchas más “señales” (Jn 20,30; 21,25)»²⁵³ lo que pone de manifiesto la función especial de estos siete relatos de milagros dentro del evangelio.

Para el evangelista, los milagros de Jesús pretenden «fundamentar y consolidar la fe de sus lectores (cf. 20,30s)»²⁵⁴. Por eso responden al siguiente esquema: «primero se choca con un obstáculo aparentemente insuperable, [y] luego se triunfa sobre él mediante el milagro»²⁵⁵. Esta estructura lo que pretende revelar es la autoridad y la divinidad de Jesús. Por eso, cuando se presenta el obstáculo no hay gritos de súplicas, ni peticiones explícitas, y cuando las hay (2,3 y 4,47) el peticionario se ve rechazado, lo que agrega una dificultad más: la aparente negativa de Jesús. Esto sucede porque el evangelista lo que pretende resaltar es la iniciativa absoluta de Jesús para realizar el milagro, por eso la fe también pasa a un segundo plano. Lo verdaderamente importante es aceptar y obedecer las palabras de Jesús: *llenad de agua las tinajas* (2,7), *ve que tu hijo sigue vivo* (4,50), *levántate, toma tu camilla y camina* (5,8), *haced que la gente se siente* (6,10), *Yo soy, no temáis* (6,20), *ve a lavarte en la alberca de Siloé* (9,7), *retirad la piedra* (11,39). Cuando se obedece la palabra dada por Jesús entonces se efectúa el milagro. El *cómo* del prodigio no es lo que al evangelista le interesa (por eso en algunos casos no se nos indica). Lo que realmente interesa al evangelista no es el milagro, sino la persona de Jesús y lo que este revela²⁵⁶.

Es una constante, en estos relatos joánicos, que el milagro suscite una segunda escena, a través de la cual el lector pueda descubrir que «Jesús es “la Palabra de Dios hecha carne” de modo que el poder divino se manifiesta no sólo a partir de esta Palabra, sino *en* la Palabra misma. El milagro no es simplemente una consecuencia del poder comunicado por Dios a Jesús: es la expresión propia de la Palabra que es Jesús. [... En resumen] el objetivo último del hecho milagroso es la gloria de Dios manifestada en Jesús»²⁵⁷. En este segundo momento del relato, encontraremos las reacciones de los

²⁵² Todos estos relatos de milagros, con excepción del milagro de las bodas de Caná (Jn 2,1-12), tienen sus respectivos paralelos en los sinópticos. Cf. *Ibíd.*, 260-261.

²⁵³ Theissen y Merz, 336.

²⁵⁴ Léon-Dufour, «Los milagros de Jesús según Juan», 271.

²⁵⁵ *Ibíd.*, 261.

²⁵⁶ Cf. *Ibíd.*, 261-263.

²⁵⁷ *Ibíd.*, 263.

personajes en cuestión, en algunos de ellos suscita la fe como por ejemplo a los discípulos (2,11), o si ya existía dicha fe la conduce a una más auténtica, como es el caso del funcionario real (4,47.50.53) y Marta la hermana de Lázaro (11,21-27.39-40). En el caso del ciego de nacimiento no se manifiesta una fe inicial de parte de este, pero en la segunda escena del relato se pone en marcha un proceso de comprensión de la persona de Jesús que va de menos a más (9,11.17.33.35-38). En ocasiones, el milagro de Jesús no suscita la fe de manera explícita como es el caso del paralítico curado (5,1-15), relato en el cual no se hace nunca mención de la fe. En otros casos, se suscitan comprensiones erróneas en torno a la identidad de Jesús, como en el milagro de la multiplicación de los panes, cuando la gente ve en Jesús *al profeta que ha de venir* (6,14), pero no reconocen en él al *Hijo de Dios*. Otras veces lo que se genera es un conflicto entre Jesús y aquellos que no quieren creer en él, como son los fariseos, los judíos y los sumos sacerdotes (cf. 5,9b-15; 9,13-34; 11,47-53).

5.3. Conclusión

En conclusión, podemos decir que nuestro episodio (Jn 9,1-41) es un *relato de milagro*²⁵⁸ que cumple con todas las características típicas de esta forma literaria. Este episodio es uno de los siete signos joánicos que encontramos en el evangelio, y sigue el esquema joánico de milagro²⁵⁹: 1) se presenta un problema insuperable (v. 1: ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς); 2) el milagro no acontece por una petición del enfermo, sino por iniciativa de Jesús y para poner de manifiesto las obras de Dios (v. 3: τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ) y de esta manera manifestar que él es la luz del mundo (v. 5: φῶς εἰμι τοῦ κόσμου); 3) el signo suscita distintas reacciones, algunas erróneas (vv. 8-9a: los vecinos), otras insuficientes (vv. 20-21a: los padres del ciego), y por último, una reacción totalmente contraria al proyecto de Jesús, la de los fariseos/judíos (vv. 16.18a.24).

Nuestro relato de milagro tiene como objetivo primero y principal manifestar la gloria de Dios en la persona de Jesús a través del prodigio y, en segundo lugar, presentar al ciego curado como modelo de creyente y discípulo, pues solo él logra profundizar en el misterio del signo (σημεῖον) y alcanzar por ello una fe auténtica (v. 38: πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ). Una fe que tiene como punto de partida un encuentro, y una

²⁵⁸ Jörg Frey han estudiado este pasaje (Jn 9,1-41) dentro de los relatos de milagros del cuarto evangelio y ha concluido que dicho episodio no es un simple relato de milagro, sino que «el relato del milagro se amplía y modifica significativamente para convertirse en un ejemplo paradigmático de las obras salvíficas de Dios a través del ministerio de Jesús en su conjunto». Véase Jörg Frey, «From the Sēmeia Narratives to the Gospel as a Significant Narrative: On Genre-Bending in the Johannine Miracle Stories», en: *The Fourth Gospel as Genre Mosaic*, Dir., K. Bro Larsen, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 209-232. J. Frey parte de los estudios de Harold Attridge quien propone una nueva forma de entender los géneros literarios en el cuarto evangelio, demostrando la presencia de lo que él llama «Genre-Bending». Cf. H. Attridge, «Genre Bending in the Fourth Gospel». *JBL* 121 (2002): 3-21, citado por Frey, «From the Sēmeia Narratives», 209 (n. 1).

²⁵⁹ Cf. Léon-Dufour, «Los milagros de Jesús según Juan», 261-263.

aceptación y obediencia a la palabra dada por Jesús (v. 1.6-7), iniciándose así un proceso pedagógico que irá llevando al ciego curado desde su desconocimiento de la persona de Jesús (v. 11), hasta el auténtico reconocimiento de este como el Hijo de hombre (vv. 35-38), superando entremedias algunas imágenes insuficientes (vv. 17.33). Por eso la fe aparece expresada al final del relato y en forma de confesión, porque es propio del relato de milagro en el evangelio de Juan que la fe sea una consecuencia y no un requisito, la fe se alcanza si se comprende correctamente el signo (σημείον).

6. Tradiciones relacionadas con Jn 9,1-41

En este análisis, que podemos denominar de las tradiciones, lo que pretendemos es «investigar sobre el trasfondo cultural -en el sentido más amplio de la palabra, incluyendo a la religión y a la teología-»²⁶⁰. A través de este análisis podemos acercarnos a descubrir las influencias que ha tenido el autor al redactar su texto (motivos literarios, imágenes, costumbres, concepciones, convicciones), lo que nos permite comprender mejor su mensaje. Estas influencias de «tradiciones culturales que han recibido los autores sagrados, [... pueden ser] de la misma cultura bíblica que los precedía, [o] bien de la cultura del Próximo Oriente antiguo, o de una cultura general que ya no podemos identificar»²⁶¹. Para realizar esta tarea habrá que constatar la existencia de presupuestos culturales comunes entre diversos textos independientes entre ellos²⁶². Por eso en este apartado, pondremos en relación nuestro relato de milagro (Jn 9,1-41), con otros relatos de curación, cercanos o parecidos (por elementos textuales) a este, tanto del ámbito bíblico (veterotestamentario), como extrabíblico (mundo helenístico).

Del ámbito bíblico tenemos por lo menos dos relatos: Tob 11,1-18 y 2Re 5,1-19. El primero es un relato más cercano, pues en él encontramos narrada una curación de un ciego. El segundo es un relato más distante, pero relacionado por la forma en que acontece la curación, la cual se da tras obedecer a la indicación de irse a lavar (con agua). Del ámbito extrabíblico, pondremos en relación Jn 9,1-41 con un texto que encontramos en una inscripción romana muy probablemente de un relato de sanación realizada por Esculapio²⁶³, y posteriormente con el relato de curación de un ciego transmitido por Tácito, según el cual Vespasiano cura con su saliva a un ciego²⁶⁴.

²⁶⁰ Horacio Simian-Yofre, «Diacronía. Los métodos histórico-críticos», en: *Metodología del Antiguo Testamento*, Ed. Horacio Simian-Yofre, trad., Alfonso Ortiz García (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001), 120.

²⁶¹ *Ibíd.*, 121.

²⁶² Cf. *Ibíd.*, 121.

²⁶³ Dittenberger, *Syll.* 1173, 15-18, citado por Barrett, 534.

²⁶⁴ Tácito, *Historias* IV, 81, citado por Zumstein I, 411.

6.1. Antiguo Testamento

La relación textual que encontramos entre el episodio de la curación de la ceguera de Tobit -padre de Tobías- (Tob 11,1-18) y la curación del ciego de nacimiento en Jn 9,1-41 es primeramente la enfermedad. En ambos casos los personajes son ciegos y a ambos el milagro es que se le *abren los ojos*. Tanto en el texto griego de Juan como en el texto griego septuagintal de Tobías el verbo que se usa es el mismo: ἀνοίγω vinculado al sustantivo ὀφθαλμός. En el relato de Tobías lo encontramos una sola vez en el v. 7: καὶ Ραφαηλ εἶπεν ἐπίσταμαι ἐγὼ ὅτι ἀνοίξει τοὺς ὀφθαλμοὺς ὁ πατήρ σου y en el relato de Juan lo encontramos siete veces (Jn 9,10.14.17.21.26.30.32)²⁶⁵. También llama la atención que en ambos relatos se *unta* (ἐγχριώ) o se *pone* (ἐπιχριώ) un ungüento en los ojos del ciego. En el caso del relato veterotestamentario, Tobías unta hiel en los ojos de su padre por indicación de Rafael: σὺ οὖν ἐγχρισον τὴν χολὴν εἰς τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ (Tob 11,8), y en el relato joánico es Jesús quien pone lodo en los ojos del ciego: Ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς (Jn 9,6). Cabe mencionar que Tobit no es el único personaje ciego del AT, pero sí el único que recibió la sanación de su ceguera²⁶⁶.

Por otro lado, el relato de 2Re 5,1-19 se vincula con el relato joánico (9,1-41) por el requerimiento de irse a *lavar en aguas* que encontramos tanto en Jn 9,7: καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὕπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλῳάμ, como en 2Re 5,10: καὶ ἀπέστειλεν Ελισαε ἄγγελον πρὸς αὐτὸν λέγων πορευθεὶς λοῦσαι ἐπτάκις ἐν τῷ Ἰορδάνῃ. La enfermedad es distinta, en el relato joánico se trata de la ceguera y en el relato veterotestamentario se trata de la lepra. Lo que sí podemos afirmar es que el hecho de enviar a un enfermo a lavarse para ser curado no es un tema desconocido en la literatura veterotestamentaria, pues encontramos este precedente en 2Re 5,10, cuando Eliseo ordena a Naamán el sirio lavarse siete veces en el río Jordán. Esta relación es más distante que la del relato de Tobías, pero sigue siendo muy interesante este precedente veterotestamentario que según los autores puede estar en el trasfondo del relato joánico²⁶⁷.

²⁶⁵ 9:10: ἠνεόχθησάν σου οἱ ὀφθαλμοί; 9,14.21: ἀνέφξεν αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμοὺς; 9,17.26: ἠνέφξεν σου τοὺς ὀφθαλμοὺς; 9,30: ἦνοιξέν μου τοὺς ὀφθαλμοὺς; 9,32: ἠνέφξεν τις ὀφθαλμοὺς.

²⁶⁶ «Entre los personajes del Antiguo Testamento caracterizados por su ceguera se destacan los siguientes: *Isaac*, cuya condición es ocasión para ser engañado por su hijo Jacob (ver Gn 27,1-45) quien, a su vez, en los últimos años de su vida, también quedará ciego (ver Gn 48,10). *Sansón*, cuya vida determinada por el deleite de su visión (ver Jue 14,1-2) contrasta con la dependencia a la que es sometido luego de la pérdida de sus ojos (ver Jue 16,21.26), razón por la que cobrará venganza (ver v.28). *El sacerdote Elí* (1Sam 3,2; 4,18), cuyas instrucciones dadas a Samuel ante la voz de Dios corresponden al modo como un vidente expresa su presencia y disposición de escucha hacia un invidente (ver 1Sam 3,9-10). *El profeta Ajías de Silo* (1Re 14,4) quien, a pesar de su ceguera, es capaz de reconocer a la reina, esposa de Jeroboam, al oír sus pasos (14,6) y dirigirle un duro oráculo de parte de Dios (14,7-17). *El rey Sedecías*, enceguecido por el rey de Babilonia después de ver morir a sus hijos (2Re 25,7)». (Cursiva mía). Véase Juan Alberto Casas Ramírez, «Entre la oscuridad y el silencio: Ciegos y sordomudos en el mundo de la Biblia». *Veritas* 34 (2016): 12-13.

²⁶⁷ Cf. Barrett, 542; Beutler, 243; Zumstein I, 415.

Existen otras conexiones textuales menores que algunos autores han puesto sobre la mesa, como es el caso de K. Müller²⁶⁸, quien pone en relación este pasaje (Jn 9,1-41) con Gn 49,10, sobre todo por la mención de la piscina de Siloé (Jn 9,7), pues considera probable que tras el nombre de Siloé exista una interpretación judía de la bendición de Jacob a Judá que encontramos en Gn 49,10 por el término misterioso הַיְיֵשׁ que los masoretas a través del *qeré* en el texto hebreo han corregido por הַיְיֵשׁ y que normalmente se suele traducir como: *al que le pertenece*. A partir de esto se abren otras posibles conexiones a textos veterotestamentarios como, por ejemplo, con Is 8,6²⁶⁹. También G. Reim, «ve una constatación de la referencia de Jn 9,7 a Gn 49,10 en el elemento del “postrarse”, que se encuentra tanto en Jn 9,38 como también en Gn 49,10 en el texto hebreo»²⁷⁰.

6.2. Mundo helenístico

El más claro contacto extrabíblico que poseemos con Jn 9,1-41 es el de la inscripción romana datada en el siglo II, que se encontró en un templo dedicado a Esculapio en Roma. Si ponemos el texto de esta inscripción en paralelo con el relato joánico es posible ver que poseen muchos puntos de contacto (textuales y estructurales), como se puede ver en la siguiente tabla comparativa:

Curación del templo de Esculapio ²⁷¹	Curación en Jn 9,1-7
<p>¹²Οὐαλερίω Ἄπρω στρατιώτῃ τυφλῷ [un soldado ciego] ἐξημέρισεν ὁ θεὸς ἐλθεῖν [el dios le dio la instrucción de que fuera] καὶ λαβεῖν αἷμα ἐξ ἀλεκτρυῶνος λευκοῦ μετὰ μέλιτος καὶ κολλύριον¹³ συντριῖσαι καὶ ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας ἐπιχρεῖσαι ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς [y tomara la sangre de un gallo blanco y miel, e hiciera con ellos una pomada y se frotara con ella los ojos durante tres días] · καὶ ἀνέβλεψεν [Y él volvió a ver] καὶ ἐλήλυθεν καὶ ἠὲ χαρίστησεν δημοσίᾳ τῷ θεῷ.</p>	<p>¹Καὶ παράγων εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν [un hombre ciego] ἐκ γενετῆς. ²καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· ῥαββί, τίς ἡμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῆι; ³ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· οὔτε οὗτος ἡμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, [...] ⁶Ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς [escupió en el suelo, hizo barro con la saliva se lo puso en los ojos] ⁷καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὕπαγε [y dijo a él: ve] νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ [...]. ἀπῆλθεν</p>

²⁶⁸ K. Müller trabaja esta cuestión en su artículo: K. Müller, «Joh 9,7 und das jüdische Verständnis des Siloh-Spruches». *BZ* 13, n° 2 (1969): 251-256, citado por Beutler, 243 (n. 209).

²⁶⁹ Cf. *Ibid.*, 243-244.

²⁷⁰ *Ibid.*, 244 (n. 211). Cf. G. Reim, “Joh 9 – Tradition und zeitgenössische messianische Diskussion”, *BZ* 22 (1978): 245-253, citado por Beutler, 244 (n. 211).

²⁷¹ Guilelmo Dittenbergero, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Vol. III, (Lipsiae: Apud S. Herzellium, 1920), 333.

Curación del templo de Esculapio ²⁷¹	Curación en Jn 9,1-7
	οὖν καὶ ἐνίψατο καὶ ἦλθεν βλέπων [y <i>volvió con vista</i>].

Como podemos ver, nuestro relato de curación (Jn 9, 1-7) y el relato de curación de la inscripción romana, poseen una estructura similar y comparten los mismos elementos textuales: una misma enfermedad *la ceguera*, en ambos relatos el enfermo recibe una orden *ve y haz... / ve y lávate...*, en ambos relatos se realiza una mezcla *sangre y miel / saliva y tierra*, y, por último, ambos ciegos *recuperan la vista*.

Otro relato de curación de un ciego en la literatura antigua lo encontramos narrado por Tácito en su libro titulado *Historiarum Libri* en donde Tácito nos cuenta tanto la curación de un ciego como la curación de uno que tenía la mano tullida. A nosotros, solo nos interesa el relato en torno al ciego curado y por eso omitimos las partes del relato que no corresponden a este milagro:

«En el transcurso de los meses en que Vespasiano se hallaba en Alejandría, [...], sucedieron numerosos milagros que mostraban el favor del cielo y cierta inclinación de los dioses hacia Vespasiano. Cierta hombre de la plebe de Alejandría, conocido por sufrir una grave afección ocular, se abrazó a sus rodillas pidiéndole entre gemidos remedio para su *ceguera*, siguiendo las indicaciones del dios Serapis, al que venera más que a todos los otros aquella gente dada a las supersticiones; y rogaba al príncipe *que humedeciese las niñas y las órbitas de sus ojos con la saliva de su boca*. [...] Así pues, Vespasiano, [...], con rostro alegre puso por obra lo mandado por los dioses, puesta en pie la muchedumbre que se hallaba presente a los hechos. Al instante [...] el ciego *volvió a ver* la luz del día»²⁷².

Este relato de curación narrado por Tácito comparte, por lo menos, tres elementos textuales con nuestro relato de curación de Jn 9,1-7. El primer elemento compartido es la enfermedad, en ambos casos los enfermos padecen *ceguera*. El segundo elemento que tienen en común lo encontramos en el uso de la *saliva*, pues en ambos casos el taumaturgo aplica saliva en los ojos del enfermo. El tercer elemento compartido lo encontramos en el efecto producido, pues ambos ciegos recuperan la vista: *vuelven a ver*. Cabe mencionar que por regla general «en el mundo antiguo la curación de la ceguera se consideraba en general como una curación puramente milagrosa»²⁷³ y por tanto imposible de realizar para los hombres, pues «la salud de los sentidos es un don de Dios»²⁷⁴. Por eso el relato que nos cuenta Tácito sobre la curación de un ciego por parte del emperador Vespasiano

²⁷² Tácito, *Historias* 4, 81, 1, en: Cornelio Tácito, *Libros de las Historias* 2ª ed., trad. Joaquín Soler Franco (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2015), 217-218, (Cursiva mía).

²⁷³ G. Schneider, «τυφλός», en DENT II, 1811-1815.

²⁷⁴ F. Graber, «Ciego», en DTNT I, 261.

al aplicarle su saliva en los ojos, solo era explicable considerando que Vespasiano era portador de un poder divino que le había sido concedido por los dioses²⁷⁵.

Por último, sobre la cuestión de la curación de ciegos en la literatura antigua, existen algunos testimonios más, por ejemplo, los que menciona Bultmann en su obra sobre la tradición sinóptica²⁷⁶ en la cual cita, la obra de Diógenes Casio, *Hist. Rom.* LXVI, 8, y las curaciones obradas por sabios indios que encontramos en Filóstrato, *Vita Apollonii* III, 39. Cita, también, las curaciones de esta clase obradas en Epidauro, y la leyenda etimologizante según la cual Asclepio cura a los hijos de Fineo que se habían quedado ciegos²⁷⁷. Sabemos también por el testimonio de Diodoro de Sicilia²⁷⁸ que a través de epifanías oníricas Isis otorgaba a muchos la salud y entre ellos a enfermos de ceguera:

«Presentándose en los sueños da a los pacientes remedios contra las enfermedades y cura sorprendentemente a quienes le obedecen; y muchos desahuciados por los médicos por la gravedad de la enfermedad, son sanados por ella; y *un gran número, totalmente privados de la vista* o de alguna otra de las partes del cuerpo, cuando se amparan en esa diosa, *son restituidos a su anterior condición*»²⁷⁹.

Como vemos, las narraciones de curaciones de ciegos en la literatura extrabíblica no son desconocidas. Lo que sí llama la atención es que este tipo de milagro suele estar referido directamente a la divinidad y no a simples técnicas médicas de la época²⁸⁰, aunque no está reñida la idea de que la divinidad pida se ejecuten algunas de estas técnicas para llevar a cabo la curación. Por su parte, el elemento textual del uso de la saliva dentro de los relatos de curación parece ser una cuestión bastante conocida y extendida en la tradición médica y taumatúrgica de la antigüedad²⁸¹.

7. Conclusiones del capítulo

Después de haber realizados las distintas operaciones exegéticas preliminares, podemos extraer las siguientes cuatro conclusiones:

²⁷⁵ Cf. Zumstein I, 411.

²⁷⁶ R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica*, trad., Alfonso Ortiz García, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2000).

²⁷⁷ Cf. Bultmann, *Historia*, 290.

²⁷⁸ Diodoro Sicilia, *Bibliotheca historica* I, 25, 5, citado por Carlos Alby en: Juan Carlos Alby, «Milagros de curación en la tradición médica tardo-antigua». *Teología y vida* 56, n° 2 (2015): 222.

²⁷⁹ Diodoro de Sicilia. *Bibliotheca Histórica. Libros I-III*, trad. Francisco Parreu Alasà (Madrid: Gredos, 2001), 196, (Cursiva mía).

²⁸⁰ Para un estudio más detallado sobre los milagros de curaciones en la época antigua consultar: Alby, «Milagros de curación», 219-238.

²⁸¹ Un estudio sobre el uso de la saliva tanto en el Nuevo Testamento y textos extrabíblicos, lo encontramos en: José Antonio Artes Hernández, «El uso de la saliva en el Nuevo Testamento (Mc 7,32-37, 8,22b-26 y Jn 9,1-12): Antecedentes Grecolatinos». *Myrtia* 21 (2006): 155-182. También consultar Bultmann, *Historia*, 279 (n. 27).

Primera: la perícopa del ciego de nacimiento marca su inicio con el indicador espacial de 9,1: παράγων, con el cual se nos informa la nueva ubicación de Jesús, que ya no está en el Templo (8,59), sino de camino. También en 9,1 se introduce un nuevo personaje, el ciego de nacimiento, el cual marca una clara ruptura con el texto precedente e introduce la nueva temática del relato: la ceguera. El final de nuestra perícopa lo podemos establecer en 9,41 porque a partir de 10,1 se da un cambio elocuente de personajes y un evidente cambio de tema narrativo (en 10,1ss se inicia el tema del buen pastor). Tras delimitar la perícopa hemos examinado algunas variantes textuales de los vv. 4, 6, 18, 35 y 38-39a inclinándonos en todos los casos por las lecturas presentes en el texto de NA²⁸.

Segunda: habiendo valorado las propuestas de estructura de autores como Bultmann, Brown, Gourgues, Moloney, Beutler y Zumstein para Jn 9,1-41, hemos optado por presentar una propia, que tiene como elemento estructurador las *indicaciones de desplazamiento*. Estas indicaciones permiten dividir la perícopa en 6 escenas (9,1-7; 9,8-12; 9,13-17; 9,18-23; 9,24-34; 9,35-41), formando entre ellas una estructura quiástica: A, B, C, C', B', A', generándose una narración dinámica y coherente.

Tercera: tras poner en relación los textos marquianos de 8,22-26 y 10,46-52 con Jn 9,1-41, hemos llegado a la conclusión de que el relato joánico del ciego de nacimiento no solo posee una dependencia temática indirecta con estos relatos (como afirman Barrett, Beutler y Zumstein), sino que es posible demostrar una plausible dependencia textual entre el texto joánico y los pasajes marquianos. Dicha dependencia se observa gracias a los elementos textuales compartidos, por ejemplo: la denominación de Jesús como maestro (Mc 10,51: ραββουνι / Jn 9,2: ῥαββί); el uso de la saliva (Mc 8,23: πτύσας y Jn 9,6: ἔπτυσεν) para curar la ceguera; la identificación del ciego como mendigo (Mc 10,46 y Jn 9,8: προσαίτης); y de manera especial, por el uso del verbo ἀναβλέπω (Mc 8,24: ἀναβλέψας / 10,51: ἀναβλέψω / 10,52: ἀνέβλεψεν, y Jn 9,11: ἀνέβλεψα / 9,15.18: ἀνέβλεψεν / 9,18: ἀναβλέψαντος), término que en Jn carece de sentido y que puede explicarse como una reminiscencia del uso sinóptico del verbo ἀναβλέπω.

Cuarta: nuestra perícopa (9,1-41) puede ser clasificada dentro del género literario de *relato de milagro*, con paralelos tanto en la tradición bíblica (Tob 11,1-18 y 2Re 5,1-19), como con textos extrabíblicos (la inscripción romana de curación encontrada en el templo de Esculapio y la curación realizada por Vespasiano según nos narra Tácito).

CAPÍTULO III. ANÁLISIS REDACCIONAL Y NARRATIVO DE JN 9,1-41, Y PROPUESTA DE INTERPRETACIÓN DEL «ἐγώ εἰμι»

Ahora, después de haber realizado las operaciones preliminares, procedemos en este tercer capítulo a realizar dos análisis del ámbito sincrónico, que se fijan en el texto en su estado final: el *análisis de la redacción* y el *análisis de la narración*. Estos nos permitirán conocer el sentido exegético, teológico y narrativo de la perícopa para con ello poder dar una *propuesta de interpretación al ἐγώ εἰμι de Jn 9,9* que encontramos en boca del ciego curado, y concluir, de esta manera, nuestro estudio de la fórmula ἐγώ εἰμι en el evangelio de Juan. Sin embargo, antes de adentrarnos en el análisis de la redacción y narración, vemos pertinente tratar la cuestión del posible texto que ha recibido el evangelista, *la tradición textual* que estaría detrás de la perícopa.

1. La tradición textual de 9,1-41

El texto de Jn 9,1-41, que hemos definido como una perícopa autónoma, es el resultado de una construcción redaccional que tiene un núcleo primigenio. Ese núcleo es al que trataremos de acercarnos, pues, aunque Juan haya conocido a Marcos, el texto de Marcos no es necesariamente su única fuente. El análisis de la tradición tiene como función «descubrir sobre el trasfondo del texto actual los estratos más antiguos de la tradición, llegando lo más lejos posible, hasta el escalón más antiguo que quepa imaginar de una tradición»²⁸². Para lograr adentrarnos en la tradición que está en el trasfondo de nuestro texto habrá que «traspasar la reelaboración redaccional y ver por lo menos los contornos de la antigua tradición»²⁸³. Esto es posible gracias a las tensiones redaccionales que en el texto son localizables. A lo largo de los años muchos autores han tratado de dar respuesta a la cuestión del texto base. Por eso, antes de establecer lo que pudiéramos considerar como texto primigenio, presentaremos algunas de las posturas de estos autores que pueden ser organizadas en dos grupos: los que postulan un texto primigenio extenso y los que postulan un texto primigenio breve.

1.1. Texto primigenio «extenso»

La primera hipótesis que analizaremos será la defendida por Bultmann, que clasificaba la presente perícopa como procedente de la fuente de los signos. Para él el texto primigenio que está detrás de Jn 9,1-41 es el que se correspondería con dicha fuente.

²⁸² Strecker y Schnelle, 97.

²⁸³ Stenger, 87.

Este texto posee por tanto ya muchos elementos, y correspondería a 9,1-3.6-21.24-28.31-41 quitando algunos añadidos redaccionales de los vv. 16-17 (la cláusula sabática) y de los vv. 35-38 (la confesión sobre el Hijo de hombre) que él considera como posteriores²⁸⁴. Este texto es lo más lejos a lo que podemos aspirar, pues estas fuentes son lo único académicamente seguro, e ir más allá sería especular sobre terreno incierto²⁸⁵.

Brown por su parte destaca como posible texto primigenio 9,1-17. Él llega a esta conclusión gracias a los elementos que considera como puntos favorables al carácter auténtico y primitivo del relato joánico: el uso de la saliva para la curación (v. 6), el conocimiento de la piscina de Siloé (v. 7), la brevedad del milagro narrado (vv. 6-7), y el conocimiento de las normas sabáticas (v. 14). Según Brown en los vv. 1-17 encontramos condensada la base más primigenia de la sección sobre la cual el evangelista ha construido su relato. 9,1-14 es el relato ideal de un signo que le sirvió para instruir a sus lectores, y fortalecerlos en la convicción de que Jesús es el Mesías, así como poner de manifiesto las dudas que causaba Jesús a las autoridades judías por sus transgresiones a la ley sabática²⁸⁶.

Otro autor que entra dentro de esta clasificación es M. Rein²⁸⁷. Él propone un texto primigenio que abarcaría los vv. 1-3a.6-12.35-38. Esta propuesta respeta los elementos propios de un relato de milagro: el encuentro de Jesús con el enfermo y la presentación del problema (v. 1), el acto de curar (v. 6-7), la reacción de los espectadores (vv. 8-9), y el elemento tradicional de la fe (vv. 35-38). Además, narrativamente parece muy coherente.

1.2. Texto primigenio «breve»

La versión más breve de texto primigenio es la que se correspondería a los vv. 1.6-7. Esta propuesta la defiende Senén Vidal²⁸⁸, y según nos indica Zumstein también J. Becker, C. Dietzfelbinger y M. Theobald²⁸⁹. Por lo que respecta a Senén Vidal, él considera que este texto primigenio sería el que estaría detrás del texto que él presenta en su denominada fuente de la colección de los signos, solo que en dicha fuente este relato está en una forma levemente más extendida (vv. 1-3.6.7ac)²⁹⁰. Le parece claro que detrás de Jn 9,1-3.6.7ac están los vv. 1.6-7ac, que según él son un «relato independiente, en cuya

²⁸⁴ Cf. Bultmann, *The Gospel of John*, 329.

²⁸⁵ Cf. *Ibíd.*, 6-7.

²⁸⁶ Cf. Brown I, 624-625.

²⁸⁷ M. Rein, *Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9). Tradition und Redaktion*, Vol. 73 (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1995), 284-293, citado por Zumstein I, 409 (n. 10).

²⁸⁸ Cf. Vidal, *Nuevo Testamento*, 553 (n. 169).

²⁸⁹ Cf. J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, 3ª ed. Vol. 1 (Wurzburgo: Gütersloh, 1991), 370-372; C. Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes*, Vol. I (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2001), 296-297; M. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes, Kap. 1-12* (Regensburg: Friedrich Pustet, 2009), 630-631, citados por Zumstein I, 409 (n. 8). De alguna forma esto también lo confirma Beutler cuando habla de la investigación alemana en torno a esta cuestión. Cf. Beutler, 239.

²⁹⁰ Cf. Vidal, *Nuevo Testamento*, 488.

base está una narración popular jerosolimitana sobre una curación por medio de las aguas del estanque de Jerusalén, en este caso, Siloé»²⁹¹.

1.3. Una propuesta de texto primigenio: Jn 9,1a.2a.3a.6-7ac

Nosotros podríamos considerar como una propuesta de texto primigenio los vv. 1a.2a.3a.6-7ac. Esta propuesta es defendida casi de manera idéntica por Schnackenburg²⁹², U. Schnelle²⁹³ y también por P. Perkins²⁹⁴. Nos inclináramos por ella, pues creemos responde mejor a lo que es una tradición textual. El análisis de la tradición no pretende deconstruir el texto para llegar a su versión más simple (por ejemplo, el texto breve de 9,1.6-7), sino que también se interesa en que ese texto primigenio sea coherente y compatible con su posible *Sitz im Leben*. Esta coherencia textual y contextual es la que creemos puede ser percibida en esta propuesta. De modo que nuestro plausible texto primigenio quedaría expresado de la siguiente manera:

Jn 1a.2a.3a.6-7ac (NA ²⁸)	Jn 1a.2a.3a.6-7ac (PER)
^{1a} Καὶ παράγων εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν [...].	^{1a} Al pasar vio un hombre ciego [...].
^{2a} καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· ῥαββί, τίς ἡμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, [...];	^{2a} Los discípulos le preguntaron: Rabí, ¿quién pecó, él o sus padres [...]?
^{3a} ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· οὔτε οὗτος ἡμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ,	^{3a} Jesús contestó: Ni él pecó ni sus padres;
⁶ Ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς	⁶ Dicho esto, escupió en el suelo, hizo barro con la saliva, se lo puso en los ojos
^{7ac} καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὕπαγε νίψαι [...]. ἀπῆλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο καὶ ἤλθεν βλέπων.	^{7ac} y le dijo: Ve a lavarte [...]. Fue, se lavó y volvió con vista.

A continuación, iremos explicando de manera sintética y dentro de lo posible, los argumentos que matizan lo dicho en torno a estos versículos que consideramos conformarían el texto primigenio.

²⁹¹ *Ibid.*, 553 (n. 169).

²⁹² Cf. Schnackenburg, 307.

²⁹³ Cf. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, 4ª ed. (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009), 186, citado por Beutler, 239 (n. 199).

²⁹⁴ PHEME PERKINS, «Evangelio de Juan», en: *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento*. Eds. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, y Roland E. Murphy. Trad., José Pedro Tosaus Abadía, *et al.*, (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2004, 4ª reimpr., 2017), 561.

En torno al v. 1, καὶ παράγων εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς, parece no haber impedimento para ubicar aquí el comienzo del posible relato primigenio. A pesar de que el sujeto está ubicado en 8,59, es habitual que una unidad tradicional de relato como esta pueda comenzar así²⁹⁵. Sin embargo, lo que nosotros sí consideramos un elemento ajeno al texto primigenio es la expresión: ἐκ γενετῆς, pues dicha expresión parece ser más bien una profundización teológica del evangelista (Juan)²⁹⁶. Conforme al v. 2: καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· ῥάββί, τίς ἤμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῆι;, podemos decir que es lógico que dentro de un relato primigenio de milagro de Jesús estén presentes los discípulos²⁹⁷. Lo que pudiera parecer ajeno a un relato de milagro es la pregunta realizada por estos. Sin embargo, una pregunta de teodicea no es totalmente ajena a dichos relatos, encontramos un ejemplo de ello en Lc 13,1-5²⁹⁸. Ahora, nosotros vemos conveniente eliminar de la pregunta de los discípulos la frase: ἵνα τυφλὸς γεννηθῆι, primeramente, por ser consistentes con lo determinado en el v. 1, y, en segundo lugar, porque narrativamente parece inconsistente el hecho de que los discípulos sepan la condición congénita de la ceguera de aquel sujeto. De la respuesta de Jesús en los vv. 3-5 solo consideramos, junto con Schnackenburg²⁹⁹, como parte del posible texto primigenio lo correspondiente al v. 3a: ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· οὔτε οὗτος ἤμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ. Además, podemos decir, que la pregunta realizada por los discípulos y la posterior respuesta de Jesús refleja no un tema teológico de Juan, sino un tema cultural que sabemos atraviesa toda la tradición bíblica: las consecuencias del pecado en los hijos³⁰⁰.

Una apreciación que creemos añadiría solidez a la afirmación de que la presencia de los discípulos es parte fundamental del relato primigenio es que el personaje de los discípulos no tiene ninguna otra participación en el largo relato de 9,1-41. Cabe resaltar que la última vez que han aparecido los discípulos en el evangelio fue en 7,3-8 cuando Jesús los envía a la fiesta de los Tabernáculos solos, y no serán mencionados de nuevo hasta 11,7 ya dentro de otra fiesta (la Dedicación) cuando Jesús indique a sus discípulos que regresarán a Judea tras la muerte de Lázaro. Por tanto, no parece claro el por qué habría añadido el evangelista este personaje de los discípulos en 9,2. Parece más razonable pensar que la figura de los discípulos es un elemento propio del texto

²⁹⁵ Existen relatos en la tradición sinóptica que así comienzan, por ejemplo, Mc 1,16; 2,14 o Mt 9,27.

²⁹⁶ Cf. Beutler, 242.

²⁹⁷ Contrarios a ello son Senén Vidal y J. Beutler quienes creen que estos versículos son claramente añadidos posteriores que están fuera del marco del relato de milagro primigenio: Cf. Vidal, *Nuevo Testamento*, 554 (n. 171); Beutler, 242.

²⁹⁸ Dodd apunta bastante bien, cuando afirma que la pregunta de los discípulos en 9,2 cumple con la misma función de las preguntas de relatos de curación, que buscan corregir una imagen errónea de Dios (cf. Mc 3,1-6; Lc 13,10-17 y 14,1-7). Cf. Dodd, *La tradición histórica*, 192-195.

²⁹⁹ Cf. Schnackenburg, 303.

³⁰⁰ Cf. Hans Walter Wolf, *Antropología del Antiguo Testamento*, trad. Severiano Talavera Tovar, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975), 241-243; F. Graber, «τυφλός», en DTNT, 261-262.

primigenio y no un elemento añadido por el redactor. Este lo que ha hecho es retomar un elemento del texto primigenio, y reelaborarlo, que es lo que vemos expresado en 9,3b-5: ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ. ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρας ἐστίν· ἔρχεται νῦν ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι. ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ᾧ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου. Estos versículos (vv. 3b-5) muestran, una evidente elaboración redaccional con elementos de teología joánica. En ellos se tratan temas como la obra de Dios, el día y la noche, el mundo y la luz. Por eso nosotros preferimos no considerarlos como parte del posible texto primigenio³⁰¹.

Los vv. 6-7, ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὕπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ ὃ ἐρμηνεύεται ἀπεσταλμένος. ἀπῆλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο καὶ ἦλθεν βλέπων, son la parte central del relato. Algunos autores han puesto en cuestión la mención de la piscina de Siloé. Nosotros creemos que el evangelista, haciendo uso de una posible tradición local jerosolimitana³⁰², vio factible establecer la piscina de Siloé como el lugar donde habría de lavarse el ciego, y de esta manera vincular etimológicamente el nombre de la piscina (Siloé) con la raíz hebrea πλῶ que significa enviar³⁰³. Teniendo en cuenta lo dicho, optamos por dividir el v. 7 en tres partes: 7a) καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὕπαγε νίψαι 7b) εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ; ὃ ἐρμηνεύεται ἀπεσταλμένος; 7c) ἀπῆλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο καὶ ἦλθεν βλέπων, y de estas partes, optamos por conservar 7a y 7c, y consideramos 7b como un añadido posterior.

Los versículos siguientes (vv. 8-41) manifiestan un desarrollo redaccional evidente³⁰⁴, con trasfondos históricos variados, como son los versículos dedicados a la temática de la ley sabática (vv. 14.16), o la problemática en torno a la expulsión de los cristianos de las sinagogas (vv. 22.34), así como los interesantes interrogatorios acaecidos después del milagro, (de los vecinos en los vv. 8-12; de los fariseos al ciego curado en los vv. 13-17 y 18-23; de los judíos a los padres del ciego en los vv. 24-34; de Jesús al ciego-curado en los vv. 35-38), y los versículos finales (vv. 39-41: el diálogo entre Jesús y los fariseos) que tienen como centro el tema del juicio y la ceguera como manifestación de la incredulidad y cerrazón.

³⁰¹ Este descarte de los vv. 3b-5 le parece bastante claro y evidente también a J. Beutler según afirma en su comentario: «El dialogo entre Jesús y sus discípulos sobre la causa de la ceguera, en los versículos 2-5, no se ajusta al esquema del relato de curación milagrosa. Parece deberse a una mano posterior, aunque esta, en proporción completa no tiene que ser la del evangelista. Pero en todo caso a este se le tienen que atribuir los versículos 3c-5». Véase Beutler, 241. Schnackenburg también afirma hablando de la respuesta de Jesús a los discípulos -en los vv. 3-5-: «Si el evangelista tomó la historia de una fuente, ha insertado estas palabras de Jesús (desde ἀλλ' ἵνα) o ha sustituido con ellas otra respuesta de Jesús a la pregunta de los discípulos». Véase Schnackenburg, 305, que corroboraría nuestra intuición en torno a los vv. 3b-5.

³⁰² Cf. Zumstein, 415 (n. 30); Brown I, 46

³⁰³ Cf. Ibíd., 616; Schnackenburg, 306; Moloney, 307; Vidal, *Nuevo Testamento*, 554 (n. 174).

³⁰⁴ Cf. Beutler, 244-245.

1.4. Conclusión

Después de este recorrido, en torno la cuestión del texto primigenio, concluimos que dicho texto podría corresponderse con Jn 9,1a.2a.3a.6-7ac. Consideramos que estos versículos son una hipótesis plausible de la tradición textual que ha podido dar origen a lo que hoy conocemos como la perícopa del ciego de nacimiento (Jn 9,1-41). Sin embargo, no absolutizamos esta cuestión en torno al posible texto primigenio, pues creemos que el evangelista pudo trabajar con más de una fuente, de modo que estas fuentes, ya sean propias o el evangelio de Marcos (8,22-26 o 10,46-52), serían la base textual que, tras un proceso de sucesivas relecturas, el evangelista configuró en lo que hoy conocemos como Jn 9,1-41. Este proceso redaccional será el objeto de investigación de los siguientes apartados.

2. Perspectivas sobre el proceso redaccional

El proceso redaccional de Jn 9,1-41 ha centrado el interés académico de muchos autores, desde dos principales perspectivas, que a continuación presentaremos de forma sintética: 1) la de los autores que podemos considerar como histórico críticos, y que postulan una reelaboración del texto por sucesivos añadidos en distintas etapas; y 2) la de los autores que sugieren un proceso redaccional basado en relecturas.

2.1. Perspectiva histórico crítica

En este apartado, presentaremos primero a Bultmann, quien postula cuatro posibles añadidos al texto fuente, y, en segundo lugar, a Jürgen Becker, Senén Vidal y M. Rein, quienes postulan igualmente añadidos, pero según distintas etapas redaccionales.

Bultmann³⁰⁵ parte desde su hipotética fuente de los signos a la cual corresponderían los vv. 1-3.6-21.24-28.31-35a.38. A esta base textual inicial el evangelista habría agregado un primer añadido redaccional correspondiente a los vv. 4-5, para tratar el tema teológico de las obras de Dios y de Jesús como luz del mundo, y los vv. 22-23, que nos muestran un comentario *ex eventu* (la relación entre el judaísmo y la iglesia joánica primitiva). El segundo añadido redaccional correspondería a los vv. 29-30, en los cuales se ve la digresión teológica propia de la teología joánica sobre el origen (πρόθεν) de Jesús. Un siguiente añadido redaccional corresponde a los vv. 39-41, los cuales manifiestan una digresión teológica sobre el tema del juicio (κρίμα). Por último, el evangelista habría añadido unos retoques finales que podemos apreciar en los vv. 16-17,

³⁰⁵ Cf. Bultmann, *The Gospel of John*, 329-342.

al introducir la cláusula sabática, y los vv. 35-38, para introducir la confesión en torno al Hijo del hombre³⁰⁶.

Por su parte, dentro de los autores que proponen añadidos según distintas etapas redaccionales, tenemos primeramente a Jürgen Becker³⁰⁷ quien propone un proceso redaccional basado en tres etapas: la primera se correspondería a los vv. 1.6-7, la segunda con los vv. 8-34 y la tercera con los paréntesis de los vv. 3b-7, 16b, 18a, 22-23, 27b-30 y las dos últimas escenas (vv. 35-38 y 39-41). Por otro lado, pero igualmente dentro de esta postura, está Senén Vidal³⁰⁸ que presenta un proceso redaccional basado en dos etapas: la primera se correspondería con lo que él denomina el *primer evangelio* (vv. 1-3.6-34)³⁰⁹, y la segunda, con lo que él llama el *evangelio transformado*, etapa a la que corresponderían los vv. 4-5.35-41³¹⁰. Por último, encontramos a M. Rein³¹¹, que postula un modelo basado en tres etapas: a la primera se corresponderían los vv. 1-3a.6-12.35-38, a la segunda los vv. 13-17, y a la tercera los vv. 3b-5.18-34.39-41.

2.2. Perspectiva de relectura

Otra forma de comprender el proceso redaccional es el que, prescindiendo de las fuentes tradicionales³¹², se limita a conjeturar que el c. 9 es una tradición joánica que se basa en un relato primitivo de curación, que fue progresivamente releído y al que el redactor dio su toque final. Esta propuesta, más que ser un proceso de continuos añadidos al texto, es una propuesta de continuos desarrollos del mismo material joánico. Es así como lo comprenden autores como Brown³¹³, Barrett³¹⁴ y Zumstein³¹⁵, por mencionar solo algunos³¹⁶. Este proceso permite justificar la gran coherencia narrativa del texto, y la gran unidad teológica que este refleja, pero salvaguardando la tradición de la que surge y sin negar la evidente labor redaccional que refleja el propio texto como bien observa Zumstein cuando afirma:

«Que el relato es, en primer lugar, la obra coherente, tanto a nivel literario como teológico, del evangelista; que cualquier reconstrucción exhaustiva del texto en su devenir es aleatoria; que conviene limitarse a identificar caso por caso la

³⁰⁶ Cf. Zumstein I, 409 (n. 9).

³⁰⁷ Cf. Becker, 370-372, citado por Zumstein I, 409 y n. 8.

³⁰⁸ Senén Vidal, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997).

³⁰⁹ Cf. *Ibíd.*, 289 y 332-339.

³¹⁰ Cf. *Ibíd.*, 383 y 446-449.

³¹¹ Rein, 284-293, citado por Zumstein I, 409 (n. 10).

³¹² La hipotética *fuentes de los signos* usada por Bultmann y Becker, o la hipotética fuente de la *colección de milagros* usada por Senén Vidal.

³¹³ Cf. Brown I, 36-42. 621-628.

³¹⁴ Cf. Barrett, 49-55.

³¹⁵ Cf. Zumstein I, 410.

³¹⁶ Zumstein afirma que también son partidarios de esta postura Schnackenburg y Schnelle. Cf. *Ibíd.*, 409 (n. 10).

presencia de una tradición antigua (por ejemplo, en los v. 6-7) y de una labor redaccional (por ejemplo, en los v. 4-5.7b)»³¹⁷.

Una propuesta que entra dentro de este modelo de relectura es la de Michael Labahn³¹⁸. Él propone un proceso en cuatro fases, en donde cada una de estas fases estaría suscitada por las siguientes situaciones: el relato de milagro se correspondería con la primera fase, el conflicto a propósito del sábado con la segunda fase, con la tercera fase la búsqueda de identidad de la comunidad joánica tras la exclusión de la sinagoga, y, por último, la labor redaccional por parte del evangelista que sería la cuarta fase.

2.3. Conclusión

Por nuestra parte, preferimos inclinarnos por el modelo de relectura, que proponen Brown, Barrett, Zumstein y Labahn. Estas relecturas van alargando el material primigenio (fuente sinóptica o tradición recibida) sin generar grandes rupturas en el texto, pero sí poniendo de manifiesto las distintas situaciones vitales de la comunidad. Por ejemplo, las situaciones socio-religiosas concretas que vivían; o su evolución teológica, manifestada comúnmente con expresiones de gran importancia para el evangelista; así como el interés del redactor de guiar al lector a través de comentarios puntuales en la perícopa, y según una clara temática, perceptible por los términos pertenecientes a un mismo campo semántico que atraviesan toda la perícopa. Con este modelo basado en relecturas intentaremos dar razón, a continuación, de cómo una tradición de milagro con el pasar del tiempo llegó a ser una perícopa compleja y rica en contenidos (9,1-41).

3. Elementos redaccionales en Jn 9,1-41

En este apartado nos acercaremos al texto tal cual nos ha llegado (forma final). Este acercamiento no debe ser entendido como un análisis antagónico a los anteriores, sino más bien como un análisis complementario³¹⁹, el cual busca describir «lo que en el texto se debe al redactor, es decir, a aquel que recogió la tradición o la fuente y la reelaboró redaccionalmente»³²⁰. Este análisis nos ayudará a «situar histórica y teológicamente al autor neotestamentario. [...] Sin olvidar tampoco la situación del lector al que se dirige y en quien el autor quiere influir con su escrito»³²¹. Todo esto nos permitirá conocer el contexto vital del redactor y de su auditorio. Además, este estudio nos permite valorar al redactor (evangelista) como lo que realmente es: un teólogo, que,

³¹⁷ *Ibíd.*, 410.

³¹⁸ M. Labahn, *Jesus als Lebensspender: Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten*. (Berlin: De Gruyter, 2012), 373-377, citado por Zumstein I, 410.

³¹⁹ Cf. Strecker y Schnelle, 150.

³²⁰ Stenger, 90.

³²¹ Strecker y Schnelle, 148.

mediante la disposición y reelaboración redaccional de los materiales tradicionales, no solo no se ve limitado a transmitir una tradición, sino que, además la presenta reelaborada como palabra bíblica que puede iluminar la correspondiente situación en la que vivía y a la que se dirige. El estudio del contexto en el análisis de la redacción es posible gracias a los diversos criterios textuales que nos ayudan a percibir la mano redaccional del autor, por ejemplo, el uso del lenguaje y el estilo de una redacción, los temas teológicos del redactor, su técnica de composición, entre otros. Todos estos criterios del redactor muchas veces chocan y generan tensiones o rupturas en el texto, dejándonos ver los distintos estratos literarios³²².

El orden que seguiremos para el desarrollo de este apartado será el siguiente: primero, presentaremos la temática que unifica toda la perícopa y que es perceptible gracias al *campo semántico en torno a la visión y la ceguera*; en segundo lugar, los así denominados paréntesis joánicos o *comentarios del evangelista*; en tercer lugar, los *aspectos socio-religiosos* que moldearon la perícopa, y después, los *temas teológicos*, fundamentales dentro de este evangelio, de ámbito cristológico y soteriológico. Finalmente, concluiremos con la fórmula ἐγώ εἰμι (*Yo soy*) que en esta perícopa encontramos en boca del ciego curado (Jn 9,9).

3.1. Campo semántico en torno a la visión y la ceguera³²³

A continuación, trataremos los siguientes términos: τυφλός (*ciego*), βλέπω (*ver*), ἀναβλέπω (*volver a ver*), ἀνοίγω (*abrir*) + ὀφθαλμός (*ojos*) que recorren la perícopa.

a) El adjetivo τυφλός

Este adjetivo lo encontramos 16 veces en todo el evangelio de Juan, y solo en 3 ocasiones fuera de nuestra perícopa (5,3; 10,21; 11,37). De estas 3 veces, además, en 2 ocasiones (10,21 y 11,37) está en referencia al ciego de nuestro pasaje (9,1-41). De las veces que está en nuestra perícopa, aparece 6x en nominativo singular: τυφλός (vv. 2.18.19.20.24.25); 2x en acusativo singular: τυφλόν (vv. 1.13); 1x en dativo singular: τυφλῷ (v. 17); 1x en genitivo singular: τυφλοῦ (v. 32); y, por último, 3x en nominativo plural: τυφλοί (vv. 39.40.41). Podemos afirmar, entonces, que la temática en torno a un personaje ciego es central en este pasaje. Además, es una temática que no aparece en otros pasajes del evangelio de Juan.

Cabe mencionar que ser ciego en el judaísmo tardío era considerado como un castigo de Dios, que podía ser efecto de un pecado personal o hereditario (cf. Jn 9,2). Ser ciego impedía al hombre el estudio de la Torá y también «era una mácula desde el punto

³²² Cf. Stenger, 90-91.

³²³ Para el estudio y análisis de los datos se ha utilizado el software de BibleWorks 10.

de vista cultural: los ciegos estaban excluidos del sacerdocio (Lv 21,18), los animales ciegos no podían ser sacrificados (Lv 22,22; Dt 15,21)»³²⁴. Su sanación era un milagro reservado para la era mesiánica (cf. Is 29,18; 35,5; Mt 11,1ss), y así son interpretadas las curaciones de ciegos que realizaba Jesús³²⁵.

b) El verbo βλέπω

Este verbo aparece 17 veces en el cuarto evangelio: en 9 ocasiones lo encontramos en nuestra perícopa, y de las 8 veces restantes (1,29; 5,19; 11,9; 13,22; 20,1; 20,5; 21,9; 21,20), las dos únicas veces que este se repite es en los cc. 20 y 21. Esto demuestra una alta concentración del uso del verbo en el c. 9, en donde lo encontramos 1x en forma de participio presente activo nominativo masculino singular: βλέπων (v. 7); 2x en indicativo presente activo 1^{ra} persona singular: βλέπω (vv. 15.25); 2x en indicativo aoristo pasivo 3^{ra} persona singular: βλέπει (vv. 19.21); 2x como participio presente activo nominativo masculino plural: βλέποντες (v. 39); 1x en subjuntivo presente activo 3^{ra} persona plural: βλέπωσιν (v. 39), y por último, lo encontramos 1x en forma de indicativo presente activo 1^{ra} persona plural: βλέπομεν (v. 41).

En esta perícopa se puede percibir una distinción entre los verbos βλέπω y ὁράω. El verbo ὁράω es utilizado para indicar la acción concreta de ver a alguien³²⁶ como en el caso de los vv. 1 y 37, cuando Jesús ve, observa y percibe físicamente al ciego mientras iba de camino (v. 1), o cuando Jesús le responde al ciego que el Hijo del hombre del que le habla es él mismo a quien tiene delante de él y que ahora ha visto físicamente (v. 37)³²⁷. Por su parte, el verbo βλέπω el evangelista lo utiliza según un doble nivel de lectura, pues por una parte parece estar hablando de la capacidad de ver (visión física), pero al mismo tiempo es posible darse cuenta de un segundo nivel de lectura, el teológico. El evangelista siempre usa este verbo en contraposición a la ceguera (como incapacidad de ver) lo que nos hace pensar que puede estar refiriéndose con este verbo a la fe cristológica³²⁸, aquella a la que el ciego curado ahora tiene acceso tras el encuentro con Jesús en los vv. 6-7. Esta interpretación teológica del verbo βλέπω se confirma en los vv. 39-41 en donde claramente Jesús usa esta raíz verbal para hablar de la fe y la incredulidad de aquellos que se encuentran con él (vv. 39.41: εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται [...] εἰ τυφλοὶ ἦτε, οὐκ ἂν εἶχετε ἁμαρτίαν· νῦν δὲ λέγετε ὅτι βλέπομεν, ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει)

³²⁴ F. Graber, «Ciego», en DTNT I, 261.

³²⁵ Cf. Ibíd., 261-262.

³²⁶ Cf. J. Kremer, «ὁράω», en DENT II, 583-584.

³²⁷ Algunos autores consideran que el verbo ὁράω del v. 37 (ἐώρακας) tiene un sentido teológico en relación con la fe, y por tanto no es solo la simple acción de ver con es el caso del v. 1. Cf. Léon-Dufour, *Lectura del evangelio*, Vol. II, 274; Castro, 224-225. Dicha posibilidad también es factible desde el uso joánico del término. Cf. J. Kremer, «ὁράω», en DENT II, 583-584.

³²⁸ Cf. P.-G. Müller, «βλέπω», en DENT I, 667-668.

c) El verbo ἀναβλέπω

Este verbo es un compuesto por la preposición ἀνά y el verbo βλέπω³²⁹. Aparece 4 veces en todo el evangelio de Juan y todas ellas en nuestra perícopa. La encontramos 1x en forma de indicativo aoristo activo 1^{ra} persona singular: ἀνέβλεψα (v. 11); 2x en indicativo aoristo activo 3^{ra} persona singular: ἀνέβλεπεν (vv. 15.18); y, por último, 1x en forma de participio aoristo activo genitivo masculino singular: ἀναβλέπω (v. 18).

El verbo ἀναβλέπω (volver a ver) es usado en el NT (sobre todo en los sinópticos) para hacer referencia a la recuperación de la capacidad que alguien tenía para ver y ha perdido³³⁰, por ejemplo, los ciegos de los evangelios sinópticos, los cuales habiendo perdido la capacidad de ver piden a Jesús recuperarla (cf. Mc 10,46-52; Mt 20,29-34; Lc 18,35-43). Este uso sinóptico y tradicional del verbo ἀναβλέπω no encaja bien en nuestro relato puesto que su protagonista es un ciego de nacimiento (cf. v. 1) que adquiere la vista por primera vez.

Algunos autores han intentado explicar este empleo impreciso del verbo ἀναβλέπω desde un punto de vista teológico, afirmando que aquí el verbo no está siendo usado en su sentido literal (volver a ver), sino que debe ser entendido como una señal de que está amaneciendo la era escatológica mesiánica de la salvación prometida en el AT (Is 61,5-7; 35,5s; 29,15ss) y hecha realidad en el episodio joánico del ciego de nacimiento, al cual su recuperación de la vista le conduce a la fe en el Hijo del hombre³³¹. Otra interpretación posible es la que aporta Barrett quien, sin negar el sentido estricto del verbo, cree que es posible que el uso joánico del término surja del uso sinóptico, en donde era habitual usarlo para describir la curación de la ceguera (cf. Mc 10,51; Mt 11,5 = Lc 7,22; etc.) lo que provocaría este empleo joánico incluso cuando en este caso concreto el destinatario de la curación es ciego de nacimiento³³².

Nosotros nos inclinamos más por la interpretación de Barrett, pues creemos que el uso del verbo ἀναβλέπω puede ser una clara reminiscencia textual de las fuentes usadas por el evangelista (específicamente de Mc). Además, dicha interpretación no es incompatible con la interpretación teológica tradicional, por lo que creemos que más que entrar en conflicto se enriquecen mutuamente.

d) La fórmula ἀνοίγω + ὀφθαλμός

Esta fórmula compuesta por el verbo ἀνοίγω (abrir) + pronombre + artículo -en la mayoría de las veces- + el sustantivo ὀφθαλμός (ojos), la encontramos 7 veces en nuestra perícopa. En una primera ocasión leemos «ἠνεώχθησάν σου οἱ ὀφθαλμοί» (v. 10); en 2

³²⁹ Cf. Amador Angel García Santos, «ἀναβλέπω», en DGB, 63.

³³⁰ Cf. Barrett, 543.

³³¹ Cf. G. Müller, «ἀναβλέπω», en DENT I, 224-225.

³³² Cf. Barrett, 543.

ocasiones se lee «ἀνέωζεν αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμούς» (vv. 14.21); en otras 2 leemos «ἠνέωζέν σου τοὺς ὀφθαλμούς» (vv. 17.26); en una ocasión más la encontramos de la siguiente manera «ἤνοιζέν μου τοὺς ὀφθαλμούς» (v. 30); y, por último, nos aparece una vez más pero ahora sin artículo «ἠνέωζέν τις ὀφθαλμούς» (v. 32). Para el análisis de esta fórmula nos centraremos en los dos principales términos que la componen y que siempre aparecen: el verbo ἀνοίγω y el sustantivo ὀφθαλμός.

El verbo ἀνοίγω es usado en 11 ocasiones en todo el evangelio de Juan, y dentro del c. 9 lo encontramos 7 veces. De las 4 ocasiones restantes (1,51; 10,3; 10,21; 11,37) en 2 de ellas se usa en vinculación con nuestra perícopa (10,21 y 11,37). El verbo ἀνοίγω no es casual en el evangelio de Juan, pues para el evangelista es Jesús el que «al abrir los ojos de los hombres, actúa como quien nos trae la salvación escatológica de parte de Dios (Jn 9,10-32: cf. Is 35,5; 42,7; Tob 10,21)»³³³. Jesús es quien nos abre las puertas de la salvación y nos hace parte de su rebaño (cf. Jn 10,3).

Por su parte, el sustantivo ὀφθαλμός, lo encontramos 18 veces en todo el evangelio de Juan, de las que 10 son en el c. 9. Las restantes 8 están más bien dispersas (4,35; 6,5; 10,21; 11,37.41; 12,40 (2x); 17,1) y solo en los cc. 11 y 12 es utilizado 2 veces. En el NT cuando encontramos el término ὀφθαλμός en la mayoría de los casos se refiere al órgano físico y a su facultad de percepción sensorial. Sin embargo, en Jn 9 lo que se nos está transmitiendo es algo más, y muy distinto a una simple «curación de una persona enferma y de la aclaración de la pregunta preliminar que se plantea en 9,2. Lo que en realidad está en juego es saber quién seguirá estando “ciego” ante la misión de Jesús o quién comenzará a “ver” (9,41)»³³⁴. El uso del término ὀφθαλμός tiene entonces una carga teológica fuerte que va más allá del sentido físico.

3.2. Comentarios editoriales del evangelista

Entendemos por comentarios editoriales lo que Brown³³⁵ define como *notas parentéticas*, las cuales -según él- sirven, algunas veces, para explicar el significado de términos o nombres semíticos (cf. 9,7), en otras ocasiones, para preparar un trasfondo a posteriores desarrollos de la narración (cf. 9,14.22-23) y para futuras indicaciones geográficas, o presentar perspectivas teológicas o alusiones que defienden la divinidad de Jesús³³⁶. «Algunas de éstas pueden reflejar una situación en la que una pieza tradicional

³³³ P.-G. Müller, «ἀνοίγω», en DENT I, 315.

³³⁴ M. Völkel, «ὀφθαλμός», en DETN II, 662.

³³⁵ Cf. R. E. Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, Tomo I, trad. Antonio Piñero, (Madrid: Editorial Trotta, 2002), 448.

³³⁶ Desde el ámbito narrativo, Marguerat y Bourquin definen, igualmente, tres tipos de comentarios explícitos: «Comentario explícito: intervención del narrador, sea con un comentario de la historia contada (interpretación, explicación, juicio), sea con una comunicación directa al narratario (interpelación al lector). Glosa explicativa: comentario del narrador explicando o calificando un aspecto o acción de la historia

transmitida en un contexto (palestino o judío) es proclamada luego en otro (diáspora o pagano)»³³⁷. En nuestra perícopa encontramos cuatro comentarios editoriales, que se corresponden con los vv. 1.7.14.22-23, y que presentaremos a continuación.

a) Versículo 1

Al pasar vio un hombre ciego --de nacimiento--.

En el v. 1 encontramos ya, de manera muy sutil, la primera *glosa explicativa*³³⁸ (ἐκ γενετῆς). Sobre este comentario nos dicen Marguerat y Bourquin que «la precisión proporcionada por las dos últimas palabras, importante para el resto del relato, no se concibe más que sobre un telón de fondo muy determinado: la “visión desde atrás”, que procede del narrador omnisciente, desborda el tiempo y el espacio y es característica del relato de focalización cero»³³⁹. Así mismo, Beutler afirma que el hecho de que el ciego lo sea de nacimiento «acrecienta el milagro y permite una profundización teológica: personas que por naturaleza no poseen fuerza visual, la reciben al encontrarse con Jesús»³⁴⁰. El ciego, por tanto, desde el inicio del relato y gracias al comentario editorial se convierte, como dice Zumstein, en «símbolo de la existencia humana, entregada a las tinieblas»³⁴¹.

b) Versículo 7

...y le dijo: Ve a lavarte en la alberca de Siloé --que significa enviado--. Fue, se lavó y volvió con vista.

En el v. 7 encontramos la segunda intervención del evangelista en el relato. Dicha intervención la podemos considerar como una *glosa explicativa* con función de traducción³⁴², pues es gracias a su comentario, que sabemos que Siloé (Σιλωάμ) significa *enviado* (ἀπεσταλμένος). Como bien afirma Zumstein «para el lector del evangelio, el efecto de sentido es claro: el lugar de la curación se pone en relación con la cristología del enviado»³⁴³. Esta cuestión cristológica la explicaremos más adelante.

c) Versículo 14

--era sábado el día que Jesús hizo barro y le abrió los ojos--.

contada. *Intromisión del narrador*: intervención del narrador en el relato, sea directa (en caso extremo: inserción de su «yo»), sea indirecta (mediante el control del relato)». (Cursiva mía). Véase Marguerat y Bourquin, 174.

³³⁷ Cf. Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, 448.

³³⁸ Cf. Marguerat y Bourquin, 170-174.

³³⁹ Marguerat y Bourquin, 173.

³⁴⁰ Beutler, 242.

³⁴¹ Zumstein I, 412.

³⁴² «La traducción se refiere, en ocasiones, al sentido de ciertas palabras en relación con una costumbre poco conocida por los lectores. [...] Todas estas traducciones de términos considerados oscuros, o de costumbres difíciles de comprender, son el reflejo de la distancia cultural que separa al narrador, o a sus personajes, del lector al cual se dirige». Véase Marguerat y Bourquin, 172.

³⁴³ Zumstein I, 415.

En el v. 14 encontramos el tercer comentario del evangelista. Este comentario podemos clasificarlo igualmente como una *glosa explicativa*, pero, ahora, con función de explicación³⁴⁴, porque sin la información proporcionada por el narrador, sobre el día (σάββατον) en que aconteció la curación del ciego de nacimiento, las acusaciones por parte de los fariseos en el v. 16 no se habrían entendido con precisión. La cuestión en torno al *descanso sabático* la presentaremos más adelante como uno de los elementos redaccionales de ámbito socioreligioso, por ahora, como en el caso anterior, solo nos interesa presentar el tipo de comentario que encontramos en el v. 14. Sin embargo, creemos conveniente subrayar la mención del barro hecho por Jesús (πηλὸν ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς), pues como bien afirma Schnackenburg «la mención del “barro” es importante para el enjuiciamiento, porque el “amasado” del mismo era uno de los trabajos prohibidos en sábado»³⁴⁵. También llama la atención la intencional formulación activa del verbo ἀνέωξεν «porque con ello se le presenta a Jesús como curador y como transgresor de la ley», cuestión que agudiza aún más el conflicto en torno al descanso sabático.

d) Versículos 22-23

--Sus padres dijeron esto por temor a los judíos; porque los judíos ya habían decidido que quien lo confesara como Mesías sería expulsado de la sinagoga. Por eso dijeron los padres que tenía edad y que le preguntaran a él--.

En los vv. 22-23 encontramos el último comentario del evangelista, que podemos considerar como un *comentario explícito*³⁴⁶ con función explicativa. A través de este comentario se nos informa sobre la razón por la cual los padres del ciego responden de tal manera a los judíos, dicha razón es el miedo a estos. Este comentario, como bien apunta Zumstein, es anacrónico con respecto de la vida del Jesús histórico, puesto que «refleja las relaciones entre las comunidades joánicas y la sinagoga después del año 70»³⁴⁷. Por su parte, Schnackenburg afirma que «el motivo del “miedo de los judíos” no es nuevo (cf. 7,13), y continuará apareciendo en el Evangelio (cf. 12,42; 19,38; 20,19). La novedad está en la causa del mismo: las autoridades han decretado que quien confiese a Jesús como Mesías sea ἀποσυνάγωγος»³⁴⁸, el hecho de que el tema del miedo aparezca siempre a modo de comentario editorial (cf. 7,13; 9,22-23; 12,42; 19,38; 20,19), confirma que este es un claro elemento redaccional del evangelista. Ahora, sobre la cuestión de *la*

³⁴⁴ «A veces, un relato refiere un acontecimiento que el lector, falto de explicación, no sabría con qué relacionar». Véase Marguerat y Bourquin, 171.

³⁴⁵ Schnackenburg, 311-312.

³⁴⁶ Mediante el «comentario explícito, el lector atraviesa el espesor del tiempo que hizo falta para que la incomprensión pudiera dar paso a la verdadera comprensión de las palabras [...] Se trate del apóstrofe al lector, del balance de la situación en tiempos del autor, o de la reseña histórica de la recepción de una palabra, en cada ocasión se manifiesta un importante deslizamiento temporal, un salto a pies juntillas, del tiempo de la historia contada, a una época posterior (generalmente la del narrador)». Véase Marguerat y Bourquin, 170.

³⁴⁷ Zumstein I, 420. Cf. Beutler, 248.

³⁴⁸ Schnackenburg, 314.

expulsión de las sinagogas (ἀποσυνάγωγος) por la confesión de Jesús como Mesías, hablaremos más adelante en uno de los apartados de los elementos redaccionales de ámbito socioreligioso.

3.3. Elementos de ámbito socioreligioso

Dentro de este apartado, trataremos, en primer lugar, la cuestión de la terminología *los fariseos* y *los judíos*, en segundo lugar, el acontecimiento de *la expulsión de las sinagogas* que vivieron los creyentes de la primitiva comunidad joánica, y, por último, presentaremos la cuestión en torno a la polémica del *descanso sabático*.

a) Los fariseos / los judíos

El término Ἰουδαῖος (judío) en el NT normalmente suele indicar procedencia, un judío es el que vive o procede de Judá³⁴⁹, y el término Φαρισαῖος (fariseo) suele designar a un grupo religioso bastante influyente en el judaísmo a partir del siglo I y II a.C.³⁵⁰. Sin embargo, en el evangelio de Juan, adquieren un uso particular y distinto a la tradición sinóptica y neotestamentaria. La expresión *los judíos* (οἱ Ἰουδαῖοι) designa a «un cuerpo homogéneo de personas cuya nota esencial consiste en su hostilidad hacia Jesús y en el rechazo de su misión»³⁵¹ y la expresión *los fariseos* (οἱ Φαρισαῖοι) suele designar a «los aliados con los principales sacerdotes (cf. 7,32.45; 11,46.47; 18,3) como representantes de las autoridades judías residentes en Jerusalén»³⁵². Como vemos, estos dos términos en el evangelio de Juan son en cierto sentido equivalentes, salvo en algunas excepciones (4,9.22; 18,33.35.39; 19,3.19.21) en donde se usa el término *judío* en su sentido étnico-religioso. Fuera de ahí, su sentido siempre es ideológico, y designa a aquellos que dan adhesión activa al régimen político religioso contrario a Jesús y su proyecto. Es a esta designación a la que se aúna el término *fariseo*, que, aunque designe a un grupo concreto de judíos, estos, al igual que los sumos sacerdotes, suelen ser los más vigilantes y contrarios al proyecto de Jesús³⁵³.

El evangelio de Juan suele entremezclar continuamente estos términos en sus narraciones (cf. 1,19-28; 3,1ss; 7,32-53; 8,12-59; 9,1ss; 11,1ss; 12,1ss; 18,1ss). En la mayoría de las veces puede llegar a percibirse una distinción, pues con la expresión: *los judíos*, se designa al grupo más amplio que está en contra de Jesús (en el que cabe el pueblo, los fariseos, y las autoridades judías), en cambio, con la expresión: *los fariseos*, se hace referencia concretamente a un grupo dentro del pueblo judío (muy influyentes, pero sin autoridad política). A pesar de esto, la distinción no siempre es posible, como es

³⁴⁹ Cf. R. Mayer, «Israel, judío, hebreo», en DTNT I, 750-751 y 754.

³⁵⁰ Cf. D. Müller, «Fariseo», en DNTN I, 555-558.

³⁵¹ H. Kuhli, «Ἰουδαῖος», en DENT I, 2022.

³⁵² G. Baumbach, «Φαρισαῖος», en DENT II, 1927-1928.

³⁵³ Cf. Mateos y Barreto, 154-165.

el caso del interrogatorio a los padres del ciego de nacimiento (9,18-23) dentro de la perícopa de Jn 9,1-41 en donde se pone de manifiesto con mayor claridad, que estos términos son intercambiables en la narrativa joánica.

Analicemos los tres interrogatorios del c. 9 que nos interesan. El primero acontece en 9,13-17 y los que interrogan al ciego curado son *los fariseos*, según se nos indica en el v. 15. A continuación y sin haber ninguna ruptura narrativa encontramos el segundo interrogatorio en 9,18-23, pero ahora para referirse a los que interrogan ya no se usa el término Φαρισαῖοι, sino el término Ἰουδαῖοι, son *los judíos* los que interrogan a los padres del ciego, sin embargo, el v. 18 dice que los ahora denominados *judíos* no creyeron (οὐκ ἐπίστευσαν) el testimonio del ciego, pero los que escucharon el testimonio del ciego fueron los *fariseos* en el primer interrogatorio (vv. 13-17), por tanto, dentro de la narración *judíos* y *fariseos* son un mismo personaje. Posteriormente se nos narra el tercer interrogatorio en 9,24-34, en el cual ya no se mencionan los términos Φαρισαῖοι y Ἰουδαῖοι para designar a los interrogadores, pero siguen siendo los fariseos/judíos el personaje interrogador³⁵⁴, pues el verbo ἐφώνησαν (llamaron) que encontramos en aoristo en el v. 24 vincula narrativamente el tercer interrogatorio con el segundo, y la vinculación del tercer interrogatorio con el primero se describe también en el v. 24, cuando se indica que los que llaman al ciego curado (o sea *los judíos* del segundo interrogatorio), son los mismos que lo habían interrogado antes en 9,13-17 (o sea *los fariseos* del primer interrogatorio), pues según nos dice el texto, lo llaman por segunda vez (ἐκ δευτέρου). Por tanto, en los tres interrogatorios de Jn 9,13-34 se pone de manifiesto el uso indistinguible que pueden llegar a tener los términos Ἰουδαῖοι y Φαρισαῖοι.

En conclusión, y en sintonía con Schnackenburg, podemos afirmar que «mediante el cambio de “fariseos” por “judíos” el evangelista quiere indicar seguramente el carácter oficial de la declaración por parte de los progenitores, pues para Jn “los judíos” hacen frecuentemente las veces de autoridad del pueblo (cf. 1,19; 2,18.20; 5,10, etc.)»³⁵⁵. Por tanto, el cambio de términos en la perícopa de Jn 9, hay que entenderlo como una corrección redaccional³⁵⁶ con la cual el evangelista logra, sin tener que usar dos personajes distintos, unificar dos aspectos socioreligiosos que quería poner de relieve en la narración: 1) el rigorismo legal al que se va a enfrentar el ciego curado, usando el término Φαρισαῖοι; y 2) el carácter oficial a los interrogatorios usando el término Ἰουδαῖοι³⁵⁷. Esta tensión en el uso intencionalmente ambiguo y mezclado de los términos en el cuarto evangelio «debe atribuirse más bien a que el evangelista, con arreglo a su perspectiva dualista, llena de actores el cosmos enemigo de Dios, pero -por otra parte-, a

³⁵⁴ Cf. Beutler, 248; Schnackenburg, 314-315.

³⁵⁵ *Ibíd.*, 314. Cf. Zumstein I, 419-420.

³⁵⁶ Cf. Zumstein I, 419.

³⁵⁷ Cf. *Ibíd.*, 419-420.

pesar de toda su tipificación, no deja que la realidad se disuelva sencillamente en el símbolo»³⁵⁸.

b) La expulsión de la sinagoga

El adjetivo ἀποσυνάγωγος (expulsado de la sinagoga) que encontramos en 9,22 lo encontramos también en su forma plural en Jn 12,42 (ἀποσυνάγωγοι), y en Jn 16,2 (ἀποσυναγώγους). Este adjetivo no lo encontramos en el resto del NT³⁵⁹, y el término es desconocido en la literatura helenística; y en el ámbito de la lingüística griega solo está atestiguado en los escritos que dependen de la literatura joánica³⁶⁰. Por eso podemos afirmar que es una expresión joánica.

Esta expresión (ἀποσυνάγωγος γένηται) la encontramos dentro de un comentario explícito del narrador en el v. 22. Este comentario pone de relieve un conflicto religioso entre la comunidad judía y la comunidad joánica, acontecido después del año 70 d.C., aproximadamente en torno al año 90 d.C.³⁶¹. Esta postura es defendida por la mayoría de los autores³⁶². Sin embargo, Schnelle y Thyen la ponen en duda, y consideran que esta expresión en el evangelio de Juan tiene su origen en la tradición paulina y sinóptica³⁶³.

La expresión ἀποσυνάγωγος γένηται habría que considerarla como un anacronismo³⁶⁴ narrativo del relato, pues tanto en 9,22 como en 12,42 se expresa como una situación acontecida en tiempos de Jesús, cosa que no es históricamente correcta. También en 16,2 está puesta en labios de Jesús, pero en forma de profecía, ahí no genera un anacronismo narrativo, pero debería ser considerada como una profecía *ex eventu*.

Desde el punto de vista de la narración es posible observar con claridad como este comentario es un añadido redaccional³⁶⁵, pues el relato fluye sin problema, aun siendo extraídos los vv. 22-23, pasando directamente del v. 21 al v. 24 (αὐτὸν ἐρωτήσατε, ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ λαλήσει. [...] Ἐφώνησαν οὖν τὸν ἄνθρωπον ἐκ δευτέρου ὃς ἦν τυφλὸς). Esto también lo confirma el hecho de que el narrador, tras explicar el motivo de la actitud de los padres (v. 22), cita en el v. 23 las mismas palabras del v. 21 (v. 21: αὐτὸν ἐρωτήσατε, ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸς / v. 23: ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸν ἐπερωτήσατε)³⁶⁶,

³⁵⁸ H. Kuhli, «Ἰουδαῖος», en DENT I, 2024.

³⁵⁹ Cf. Jorge G. Parker, *Léxico-Concordancia del Nuevo Testamento en Griego y Español* (Texas: Editorial Mundo Hispano, 1982), 168; Barrett, 546; Zumstein I, 421; Schnackenburg, 314. Aunque existen afirmaciones análogas en la tradición sinóptica, por ejemplo: Mc 13,9; Mt 10,17-18; Lc 21,12-13. Cf. Zumstein I, 421.

³⁶⁰ Cf. *Ibid.*, 421 (n. 50).

³⁶¹ Brown I, 625.

³⁶² Cf. Barrett, 546-547; Brown I, 425-426; Schnackenburg, 315; Moloney, 309; Vidal, *Los escritos originales*, 336 (n. 64); Zumstein I, 421 y n. 5.

³⁶³ Cf. Zumstein I, 421 (n. 51).

³⁶⁴ Cf. Léon-Dufour, *Lectura del evangelio*, Vol. II, 261-262.

³⁶⁵ Cf. Brown I, 625; Zumstein I, 420; Beutler, 248; Schnackenburg, 314.

³⁶⁶ Cf. Zumstein I, 420 (n. 48); Beutler, 248.

de forma que, retomando la misma idea narrativa, el relato pueda continuar con normalidad.

Cabe mencionar que existe una diferencia entre la expulsión de la sinagoga y la excomunión de ella. En el caso primero, aunque se trata de una pena grave, esta era «transitoria y de carácter educativo»³⁶⁷, y es posible distinguir dos tipos según algunos investigadores: la denominada *nezīfāh* la cual consistía en una expulsión menor que duraba aproximadamente una semana, y la *niddūy* o *šammātā* que era una expulsión más seria que se prolongaba durante treinta días y que prohibía el trato con los demás israelitas, pero sin llegar a negar la asistencia de los servicios religiosos de la comunidad. Por su parte, la excomunión de la sinagoga está en relación más directa con lo que se denominó posteriormente como *hērem*, que consistía en la maldición o excomunión solemne impuesta por las autoridades judías, con la cual se excluía permanentemente al individuo de la comunidad³⁶⁸. Estas tres clasificaciones sirven para orientarnos en torno a esta cuestión, pero «estos tres tipos de exclusión se establecen sobre la base de la legislación judía posterior»³⁶⁹ y aunque Juan use el término ἀποσυνάγωγος (excluido de la sinagoga) habría que entender que se refiere a la excomunión en la línea del *hērem*, que padecieron los judeocristianos de la comunidad joánica al final del siglo I.

c) El descanso sabático

La polémica en torno al descanso sabático estipulado por la ley es una temática que comparten los evangelios sinópticos y el cuarto evangelio³⁷⁰. Esta normativa será una de las cuestiones teológicas más debatida por los evangelistas, sobre todo porque esta cuestión pone de manifiesto el grado de incompreensión al que habían llegado las autoridades judías, y es en esta correcta o incorrecta comprensión de la ley y los profetas, en donde se pone en juego la imagen del Dios de Israel, la imagen verdadera de ese Dios que Jesús viene a revelar.

La temática en torno al sábado que encontramos en los vv. 14 y 16 parece ser un elemento redaccional añadido al texto, según afirman algunos autores³⁷¹. Estos coinciden en que el sentido de dicha adición es el de otorgar un motivo para la posterior disputa entre el ciego curado y los fariseos, pues, como podemos ver en la narración, en el primer interrogatorio el motivo central no será el milagro acontecido, sino, el día en que fue hecho el milagro, el sábado. Esta será la cuestión y la causa de la división (σχίσμα) entre los fariseos (vv. 15-16). En el fondo, el redactor intenta poner de relieve la cuestión de la imagen de Dios que presenta Jesús, esta imagen que rompe con los estándares legales y

³⁶⁷ Haag, V. D. Born y S. de Ausejo, «Sinagoga», en DB, 1867.

³⁶⁸ Cf. Brown I, 617-618.

³⁶⁹ *Ibíd.*, 618.

³⁷⁰ Cf. Barrett, 544; Brown I, 617.

³⁷¹ Cf. Schnackenburg, 311-312; Moloney, 308; Vidal, *Los escritos originales*, 322 (n. 44); Beutler, 247.

ante la cual hay que definirse. Por eso el redactor presenta en el v. 16 esta ambigüedad entre los fariseos: unos ven en Jesús un hombre que no puede venir de Dios porque no respeta el sábado (οὐκ ἔστιν οὗτος παρὰ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, ὅτι τὸ σάββατον οὐ τηρεῖ), pero otros consideran la obra de Jesús (el milagro) como un signo que no puede ser obra de un hombre pecador (ἄλλοι [δὲ] ἔλεγον· πῶς δύναται ἄνθρωπος ἀμαρτωλὸς τοιαῦτα σημεῖα ποιεῖν;)³⁷².

La adición redaccional de la transgresión de la ley sabática tiene una doble función: la primera es narrativa, darle al evangelista un argumento (el descanso sabático) que justifique el actuar de los vecinos (v. 13) y que sea el motivo de la controversia farisaica (v. 16). La segunda función es teológica, y se corresponde con la propuesta teológica de la narración, que consiste en ir pasando de una credulidad titubeante (9,13-17) a una incredulidad obstinada (9,24-34). Para el evangelista este proceso es importante, por eso los interrogadores irán pasando cada vez más a un estado de increencia, y el ciego, en cambio, hará un recorrido inverso, del desconocimiento al conocimiento, que se verá plenamente expresado en 9,35-38 cuando se encuentre con Jesús personalmente³⁷³. Todo este proceso de fe y de obstinación inicia formalmente cuando se introduce la temática del descanso sabático. De este modo, y a través de un elemento redaccional de ámbito socio-religioso, el evangelista ha ido sutilmente configurando la perícopa.

3.4. Cristología y soteriología joánica

En este apartado profundizaremos en el significado de *las obras de Dios*, Cristo como *el enviado* del Padre, la *luz del mundo* y el *Hijo del hombre*, y del *juicio*.

a) Las obras de Dios

En los vv. 3-4 encontramos el tema de *las obras de Dios* (τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ)³⁷⁴. La obra de Dios de la que nos habla Jesús en el v. 3 es la que viene a realizar él según el v. 4: ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με, pues «Jesús entiende su acción como cumplimiento del mandato divino que comporta su misión (cf. Jn 9,4; 5,36; 10,25), que tiene por objeto despertar la fe en el revelador enviado por Dios (cf. Jn 6,29)»³⁷⁵. Esta obra de Dios que Jesús lleva a cabo (cf. Jn 14,11 y 10,25) muchas veces se pone de manifiesto por medio de alguna acción prodigiosa³⁷⁶, como es el caso en nuestra perícopa, en la cual la obra de Dios se pone de manifiesto por el signo (σημεῖον) de la curación del ciego en los vv. 6-7. Esta obra de Dios realizada por Jesús es la que será objeto de

³⁷² Cf. Zumstein I, 418-419.

³⁷³ Brown I, 621-622.

³⁷⁴ Cf. R. Heiligenthal, «ἔργον», en DENT I, 1572.

³⁷⁵ H.-Chr. Hahn, «Obra, trabajo», en DTNT II, 190.

³⁷⁶ Cf. Barrett, 122.

discusión en toda la perícopa (vv. 8-34), y será el no reconocimiento de esta lo que dará paso al juicio (κρίμα) de los vv. 39-41.

b) Jesús, «el enviado» del Padre

La denominación de Jesús como *enviado*, que encontramos en el v. 4 (πέμψαντός με), es para el cuarto evangelista un título cristológico que «concentra aspectos importantísimos de la cristología joánica»³⁷⁷. En el cuarto evangelio la fórmula ὁ πέμψας με (4,34; 5,34.30.37; 6,38.39.44; 7,16.28.33; 8,16.18.26.29; 9,4; 12,44.45.49; 13,20; 14,24; 15,21; 16,5) en labios de Jesús expresa la realidad histórica del envío del Hijo por parte del Padre. Los 22 pasajes antes citados «y los enunciados y construidos en tercera persona, acerca del Padre o de Dios “*que le envió*” (5,23; 7,18) permiten conocer el *teocentrismo cristológico* de la relación entre el Padre y el Hijo»³⁷⁸. La frase ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με, que encontramos en el v. 4 de nuestra perícopa, pone de manifiesto «que la iniciativa de la misión procede *del* Padre y permanece presente *en* la obra del Hijo»³⁷⁹, Jesús, el enviado. Esta íntima relación entre Jesús (el enviado) y su Padre (el que lo envía) puede alcanzar a aquellos que creyendo en él se adhieren al proyecto salvífico de Dios revelado en su persona, pues se aplica igualmente aquel «principio jurídico judío según el cual el enviado dispone de la misma autoridad que el que le envía»³⁸⁰.

El tema de Jesús como *el enviado* del Padre es fundamental en torno al tema de la fe, según el cuarto evangelio, puesto que en la aceptación o el rechazo de Jesús se pone en juego la aceptación o el rechazo de aquel que lo envía (Dios). Es por eso, que esa fe en Jesús como enviado del Padre «marca la línea divisoria entre los discípulos (17,9.17) y los que no lo son (15,21). Precisamente por ello, en su solemne oración al Padre la noche de su despedida, Jesús ruega explícita e insistentemente al Padre que el mundo sepa y crea que él le ha enviado (17,21.23; cf. 11,42)»³⁸¹.

En el v. 7 de nuestra perícopa encontramos la glosa explicativa en torno al significado del nombre de la piscina. Esta glosa nos informa que Siloé significa *enviado*, de modo que el lugar de la curación (la piscina de Siloé) se pone en relación con la cristología joánica del *enviado*. Una relación que es fundamental dentro de la dinámica del evangelio, y que los autores han tratado de explicar de distintas maneras, por ejemplo, «para Bultmann, igual que el ciego recobra la vista en Siloé, el ser humano recibe la revelación del enviado Jesús. Para Schnackenburg, al bañarse en la piscina, el ciego es

³⁷⁷ J. M. Díaz Rodelas, «Enviado», en DMJ, 307.

³⁷⁸ H. Ritt, «πέμψω», en DENT II, 874.

³⁷⁹ *Ibíd.*, 874.

³⁸⁰ *Ibíd.*, 874.

³⁸¹ J. M. Díaz Rodelas, «Enviado», en DMJ, 307.

curado por el Enviado»³⁸², y por su parte, la Iglesia desde muy pronto relacionó el agua del Enviado con el agua del bautismo, pues como bien afirma Zumstein: «el agua -sea en sentido inmediato o simbólico- es inseparable de la persona del Jesús joánico, que es el verdadero autor de la curación»³⁸³.

c) Jesús como la «luz del mundo»

El término φῶς lo encontramos 23 veces en el cuarto evangelio³⁸⁴, y dentro de nuestra perícopa en 1 ocasión, v. 5: ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ᾧ, φῶς εἶμι τοῦ κόσμου. El término luz (φῶς)³⁸⁵, en el evangelio de Juan, suele tomar un significado particular en estrecha vinculación con el término *vida* (cf. Jn 8,12). El sentido metafórico que le atribuye el evangelista al término *luz* es que esta es el resplandor de la vida (Jn 1,4: ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων) y «la vida es la única luz verdadera para el hombre, el ideal que Dios le propone y la guía de sus pasos (1,9)»³⁸⁶. Pero Juan no se limita a vincular estos términos y usarlos metafóricamente, sino que va más allá y designa a Jesús como *luz del mundo* (v. 5: φῶς εἶμι τοῦ κόσμου cf. Jn 8,12)³⁸⁷ y es así como «la luz-vida, contenido del proyecto de Dios (1,4), se encarna en Jesús, proyecto de Dios hecho hombre (1,14). Así es él la luz del mundo, es decir la vida de la humanidad (8,12; cf. 9,5; 12,35.36.46)»³⁸⁸ y el hombre es capaz de dar su adhesión a él para vivir en la luz (en el día: ἡμέρα cf. v. 4), o de rechazarle y entonces vivir en las tinieblas (en la noche: νύξ cf. v. 4)³⁸⁹. Este juego simbólico de oposición que se da entre los términos *luz* y *tinieblas* es el mismo que vemos reflejado en el v. 4 con los términos referentes al día (ἡμέρα) y la noche (νύξ).

A pesar de en nuestra perícopa solo se mencione una sola vez el término φῶς, este atraviesa y estructura toda la narración. Jesús es la luz (v. 5), y no cualquier luz, sino *la luz del mundo* (cf. Jn 8,12), el proyecto de Dios encarnado, el *Hijo del hombre* (v. 35) capacitado para manifestar su filiación haciendo *las obras de Dios* (vv. 3-4), el cual a través del milagro/σημεῖον (vv. 6-7) suscita una toma de postura (vv. 8-34), entre los que lo aceptan como *el enviado* del Dios (vv. 33.35-38: el ciego curado) y los que lo rechazan (vv. 16. 33.34: los fariseos/judíos). Se genera así un juicio (vv. 39-41) que será salvación

³⁸² Zumstein I, 415 (n. 31).

³⁸³ Zumstein I, 415.

³⁸⁴ Cf. Parker, 789.

³⁸⁵ También lo encontramos en el resto de la literatura neotestamentaria, sobre todo en los evangelios sinópticos y en las cartas paulinas, puesto que «el concepto de “luz” se encuentra entre los “términos primordiales” más difundidos en [la] fenomenología de la religión». Véase H. Ritt, «φῶς», en DETN II, 2024.

³⁸⁶ Mateos y Barreto, 179.

³⁸⁷ «Una de las más famosas frases del tipo “Yo soy” expresa esto con toda claridad, aludiendo juntamente a las consecuencias que afectan al hombre: “Yo soy la luz del mundo: el que me sigue no andará en tinieblas, tendrá la luz de la vida” (Jn 8,12; cf. 9,5; 12,46) Aquí tenemos un lenguaje no figurado sino propio. “La luz” designa directamente el ser de Jesús. Él no es como una luz, sino que es “La luz”». Véase H.-Chr. Hahn, «Luz» en DTNT I, 857.

³⁸⁸ Mateos y Barreto, 179-180.

³⁸⁹ Cf. *Ibíd.*, 181.

(luz-vida) para unos, y condenación (tinieblas-muerte) para otros. El tema de la luz unifica toda la narración y le da un sentido teológico al relato.

d) El Hijo de hombre

En el cuarto evangelio encontramos la expresión *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* 13 veces (1,51; 3,13.14; 5,27; 6,27.53.62; 8,28; 9,35; 12,23.34(2x); 13,31)³⁹⁰, en las que se ponen de manifiesto las siguientes características: 1) La expresión suele estar en labios de Jesús³⁹¹. 2) Se usa como nombre propio que designa de forma exclusiva al enviado de Dios. 3) Se usa para designar a Jesús (cf. 9,35ss), y nunca para designar o referirse a otro sujeto. 4) La expresión *Hijo del hombre* está ligada a la *katábasis* (preexistencia y encarnación) y a la *anábasis*, entendida como vuelta al Padre (6,62), o lo que es lo mismo, la elevación (8,28; 12,34) y glorificación (12,23; 13,31). 5) Para el evangelista la glorificación y la elevación del *Hijo del hombre* se cumplen en el acontecimiento de la cruz (6,53)³⁹². En resumen, esta expresión tiene la función teológica de vincular en la figura de Jesús, dos realidades, que es hombre (*υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*), pero al mismo tiempo que es Dios (*υἱὸς τοῦ θεοῦ*)³⁹³.

La comprensión y el uso de esta expresión a lo largo de la tradición veterotestamentaria es diverso. Podría evocar tanto la comprensión hebrea³⁹⁴ como la aramea³⁹⁵. La expresión *Hijo de hombre* es utilizada también por el profeta Daniel (cf. Dn 7), pero el uso que el profeta hace de dicha expresión es ambiguo y en sintonía con la forma de comprensión aramea³⁹⁶. El evangelista tiene de trasfondo estos elementos, pero este no queda limitado por ellos.

En el v. 35 encontramos que Jesús usa la expresión *Hijo del hombre* para referirse a sí mismo, pero los autores difieren en el porqué de esta autodesignación, que parecería casi un título cristológico de una confesión de fe. Por eso, algunos autores como Barrett³⁹⁷

³⁹⁰ Cf. José Luján, *Concordancias del Nuevo Testamento*, 3ª ed., (Barcelona: Editorial Herder, 1991), 282-283.

³⁹¹ En el evangelio de Juan solo en Jn 12,34 encontramos en dos ocasiones dicha expresión fuera de los labios de Jesús, pues la encontramos en labios de la multitud. A pesar de ello, el uso que tiene sigue estando en sintonía con la teología joánica en torno al *Hijo del hombre*. De hecho, se enmarcan en la línea de Jn 3,14 que es de donde es tomada dicha respuesta de la multitud, y en 3,14 sí la encontramos en labios del propio Jesús.

³⁹² Cf. Zumstein I, 149.

³⁹³ Cf. Mateos y Barreto, 139.

³⁹⁴ *Ben- 'ādām* en singular, o en plural *b^ene 'ādām / b^ene-ha 'ādām*, siempre referido a la especie humana ya sea como individuo o como colectivo. Cf. F. Hahn, «υἱός», en DENT II, 1842-1843.

³⁹⁵ *Bar-nās* o *bar-nāsā*, singular y plural respectivamente, se pueden usar como un término colectivo y como término individual. De este uso arameo, se cree que pudo haber surgido el uso del término como una circunlocución equivalente al pronombre: *yo*. Cf. Mateos y Barreto, 135.

³⁹⁶ En las visiones del profeta, la figura de Dn 7,13: *como de hijo de hombre* estaría evocando un individuo singular en algunos momentos, pero al mismo tiempo esta figura *como de hijo de hombre* también es prefiguración del pueblo. Cf. F. Hahn, «υἱός», en DENT II, 1843-1844; O. Michel, «Hijo», en DTNT I, 668.

³⁹⁷ Cf. Barrett, 551.

o Brown³⁹⁸, la consideran solo en vinculación al tema del juicio de los vv. 39-41. Según ellos, una de las funciones escatológicas de este Hijo de hombre era la de juzgar en el último día. De modo que Jesús se estaría presentando ya en el v. 35 como juez, para dar paso al juicio de los vv. 39-41. Sin embargo, esta forma de comprender la expresión *Hijo del hombre* en el v. 35 no es la que comparten la mayoría de los autores³⁹⁹. Estos apuntan a que el uso de esta autodesignación por parte de Jesús tiene un valor teológico en sí mismo, sin que esto niegue su posible conexión con el tema del juicio planteado en los vv. 39-41. Esta segunda propuesta es a la que nosotros nos adherimos y consideramos más plausible.

De hecho, la pregunta de Jesús en el v. 35 vendría a poner de relieve la idea joánica de que en la figura del Hijo del hombre se concretiza la plena revelación del enviado: Jesús⁴⁰⁰, el Hijo del hombre enviado por Dios, que es la luz del mundo (v. 5) y que hace posibles las obras de Dios (v. 3). Por eso, cuando Jesús se autorrevela al ciego curado como Hijo de hombre (vv. 35.37), este comprende que ese Hijo de hombre es el Hijo de Dios, el Mesías, y por eso lo confiesa como Señor (κύριε) y se postra ante él (v. 38).

e) El juicio

Los vv. 39-41 son una pequeña sección de nuestra perícopa, que tienen como centro el tema teológico del *juicio*. El evangelista usa el término κρίμα que no aparece en ninguna otra parte del evangelio de Juan⁴⁰¹, pero, aunque el término sea un *hápax* en el evangelio, su temática no es ajena al evangelista. De hecho, el término κρίμα que podemos traducir como *sentencia de juicio* o *veredicto* tiene en este caso el mismo sentido que el sustantivo κρίσις y que el verbo κρίνω⁴⁰² (términos que son usados con mayor frecuencia en el evangelio). Por lo tanto, el término κρίμα, puesto en sintonía con los términos κρίνω y κρίσις, hay que entenderlo según la teología joánica como la «separación que se efectúa entre los hombres por la presencia de Jesús, una separación que depende de la actividad que ellos adopten ante la persona de Jesús, y que tiene como consecuencia el “ver” o el “quedarse ciego”»⁴⁰³. Este elemento redaccional en torno al *juicio* es utilizado por el evangelista para cerrar teológicamente la perícopa, y al mismo tiempo dar paso al discurso del buen pastor (c. 10)⁴⁰⁴. A nosotros lo que nos interesa es

³⁹⁸ Cf. Brown I, 619.

³⁹⁹ Cf. Schnackenburg, 319-320; Moloney, 311-312; Vidal, *Los escritos originales*, 348 (n. 121); Beutler, 249-250; Zumstein I, 429-431; Léon-Dufour, *Lectura del evangelio*, Vol. II, 272-275; Castro, 223-225.

⁴⁰⁰ «La pregunta del Jesús joánico en el v. 35 y la respuesta del ciego curado son particularmente significativas de la concepción joánica de la revelación». Véase Zumstein I, 429.

⁴⁰¹ Cf. Parker, 488.

⁴⁰² Cf. W. Schneider, «Juicio, juzgar», en DTNT I, 779-781; Barrett, 552; Zumstein I, 431 (n. 77).

⁴⁰³ M. Rissi, «κρίμα», en DENT I, 2405.

⁴⁰⁴ Cf. Zumstein I, 431.

ver como esta pequeña sección cierra narrativamente toda la perícopa y da sentido teológico al milagro de la curación del ciego y a los interrogatorios.

En el v. 39 Jesús hace un resumen de lo acontecido en todo el relato, un individuo físicamente ciego recibe el don de la vista (ἴνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν cf. v. 39b) y, por el contrario, los fariseos padecerán un proceso inverso (καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γίνονται cf. 39c). Por eso en v. 41 son declarados ciegos por Jesús⁴⁰⁵ o, mejor dicho, son ciegos a consecuencia de su obstinación e incredulidad, pues como afirma Beutler: «su culpa no está en su ceguera, de la que habrían podido ser curados, sino en su afirmación de ver»⁴⁰⁶. Esta cuestión en torno al *juicio* que encontramos en los vv. 39-41 lleva a término la temática entre el *ver* y el *no ver* (el *creer* y el *no creer*) que se ha venido desarrollando a lo largo de toda la perícopa. Estos versículos finales nos ayudan a comprender correctamente el sentido joánico del *juicio*, que no es una condena para el hombre, puesto que:

«El Jesús joánico no ha sido enviado al mundo para “juzgarlo” sino para salvarlo (3,17; cf. 8,15, 12,47). [...]. Este juicio consiste en que el príncipe de este mundo es arrojado fuera, es decir, es expulsado de su posición de señor del cosmos. [...]. Con ello el mundo ha quedado libre para ser atraído hacia su Salvador (12,32). Ahora todo se decide según la postura que el hombre adopte ante el Salvador. El que cree en él, no tiene que esperar ninguna condenación; ha salido ya del ámbito de la muerte y ha entrado en el ámbito de la vida (5,24). De este modo la revelación de la salvación se ha convertido en causa de “separación” en el seno de la humanidad (3,19; 8,11s). El rechazo de la revelación descubre la maldad de las obras del hombre; pues la obra buena es la fe en Jesús (6,29). Por medio de la incredulidad, la revelación de la salvación se convierte en juicio de condenación»⁴⁰⁷.

3.5. El «Yo soy» en labios del ciego curado

En contraste con el uso habitual de la fórmula (vinculada a la persona de Jesús) que presentábamos en el capítulo I, la fórmula ἐγώ εἰμι la encontramos en labios del ciego curado (Jn 9,9). Es un ἐγώ εἰμι peculiar y único en todo el cuarto evangelio, pues es la única vez que encontramos el uso de la fórmula no vinculada a Jesús (ya sea de forma directa o indirecta). Este ἐγώ εἰμι del c. 9 es en muchas ocasiones simplemente ignorado por los autores⁴⁰⁸, o en su defecto es interpretado de forma secular (*soy yo* -carácter únicamente identificativo-)⁴⁰⁹ y no de forma teológica (*Yo soy* -carácter epifánico-). En la exégesis actual, la mayoría de los autores apuntan a una comprensión teológica de la fórmula, como bien afirma Secundino Castro: «parece impensable que el evangelista, que

⁴⁰⁵ Cf. Barrett, 553; Moloney, 317; Schnackenburg, 321.

⁴⁰⁶ Beutler, 250.

⁴⁰⁷ M. Rissi, «κρίνω», en DENT I, 2415. Cf. Mateos y Barreto, 165-167.

⁴⁰⁸ Cf. Bultmann, *The Gospel of John*, 333-334; Vidal, *Los escritos originales*, 334-335 (n. 62); Salvador Carrillo Alday, *El evangelio según san Juan* (Estella: Editorial Verbo Divino, 2010), 285-286; Beutler, 247.

⁴⁰⁹ Cf. Barrett, 543; Brown I, 616; Schnackenburg, 310.

con tanto esmero ha cuidado los “Yo soy” de Jesús, pueda fácilmente pasar por alto algo similar en boca del ciego»⁴¹⁰. También otros autores como Léon-Dufour, Moloney y Zumstein se plantean interrogantes y posibles respuestas sobre esta cuestión⁴¹¹. Nosotros, como hemos apuntado desde el inicio de este trabajo académico, nos uniremos a estos autores que creen que no es casual el uso de la fórmula ἐγώ εἰμι en boca del ciego curado, sino que responde a la intención redaccional del evangelista. Creemos, así mismo, que con un contexto redaccional como el antes presentado es muy difícil que el ἐγώ εἰμι del ciego curado sea una simple respuesta de identificación, y consideramos que habría que entenderlo desde un doble nivel de interpretación, identificativo y epifánico, en sintonía con los ἐγώ εἰμι que encontramos en boca de Jesús. Volveremos sobre este punto al final de este capítulo con mayor profundidad.

3.6. Conclusión

Todos estos elementos redaccionales presentados de manera autónoma están íntimamente vinculados entre sí. El evangelista en el c. 9 no solo presenta una narración unificada por los términos en torno al campo semántico de la visión y la ceguera (τυφλός, βλέπω, ἀναβλέπω, ἀνοίγω, y ὀφθαλμός) sino que la llena de contenido catequético, teológico, e histórico socioreligioso. Gracias a la ambigüedad con la que el evangelista usa los términos *los fariseos* y *los judíos*, amplía el campo de personajes contrarios al proyecto de Jesús. Tanto autoridades como grupos del pueblo no han querido acoger a este Jesús que es *el enviado* y que viene al mundo como *luz* en medio de las tinieblas, que realiza *las obras de Dios* dando lugar así al *juicio*, un juicio que no depende de Jesús directamente, sino de sus interlocutores. Aquellos que sean capaces de reconocerle, - como un hombre, que es profeta, venido de Dios, y crean que es el *Hijo del hombre* (o sea el Hijo de Dios)-, alcanzarán la plena visión en la fe, pasando así de la ceguera a la visión, pero aquellos que se niegan a acogerle, obstinados en su incredulidad por creerse capaces de ver, serán los que realmente quedarán ciegos, siendo este su juicio. Esta obstinación, increencia y ceguera es la que los ha llevado a desvirtuar el verdadero sentido del *descanso sabático*, llevándolos, también, a *expulsar de las sinagogas* a todos aquellos que sí reconocen en Jesús al Mesías esperado.

Delante de todos estos elementos tan fuertemente trabados entre sí, cabe hacernos una pregunta en torno al ἐγώ εἰμι salido de la boca del ciego curado: ¿es esta respuesta del ciego una simple aclaración de su identidad, o es más bien parte del mensaje teológico que el evangelista quiere presentar a sus interlocutores? Nosotros, por su contexto,

⁴¹⁰ Castro, 211 (n. 10).

⁴¹¹ Cf. Léon-Dufour, *Lectura del evangelio*, Vol. II, 268; Moloney, 313; Zumstein I, 416.

consideramos que habría que entenderlo desde un doble nivel de interpretación, identificativo y epifánico.

Sin embargo, antes de profundizar en esta propuesta de interpretación para el ἐγὼ εἶμι del ciego curado, queremos realizar un último análisis desde el ámbito sincrónico, el análisis narrativo. Consideramos que puede proporcionar elementos interesantes para nuestra propuesta de lectura e interpretación de este ἐγὼ εἶμι.

4. Análisis de la narración.

En este apartado, haremos un último acercamiento metodológico al texto, el denominado análisis narrativo, que «constituye un tipo particular de análisis literario cuyo objetivo principal es el estudio de los relatos en sus diversas formas»⁴¹². Este análisis «estudia los efectos de sentido producidos por la disposición del relato; presupone que dicha disposición materializa una estrategia narrativa desplegada con la vista puesta en el lector»⁴¹³. Para llevar a cabo este análisis estudiaremos, en primer lugar, los elementos narrativos del relato y posteriormente, siguiendo la estructura en seis escenas antes propuesta, haremos una lectura narrativa en forma continua explicando el desarrollo de la trama en cada una de las escenas.

4.1. Elementos narrativos

Los elementos narrativos que desarrollaremos son los siguientes: *la trama, los personajes, el escenario, el tiempo y el narrador*. Cada elemento nos permitirá profundizar en nuestro relato, para de esta manera intentar comprender en forma conjunta la narración. Estudiaremos el relato tal como nos ha llegado (en su forma final), para intentar descubrir la intencionalidad del autor implícito del relato con respecto a los destinatarios implícitos⁴¹⁴.

a) La trama

La trama es «la sucesión de acciones relacionadas entre sí que forman una secuencia»⁴¹⁵ o según la definición que dan Marguerat y Bourquin es la «sistematización de los acontecimientos que constituyen la historia contada. Dichos acontecimientos están unidos entre sí por un vínculo de causalidad (configuración) e insertos en un proceso

⁴¹² Guijarro, 103.

⁴¹³ Daniel Marguerat e Yvan Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, trad. José Pedro Tosaus Abadía, (Santander: Sal Terrae, 2000), 20.

⁴¹⁴ Cf. Guijarro, 104-106.

⁴¹⁵ *Ibíd.*, 107.

cronológico (concatenación de los acontecimientos)»⁴¹⁶. Analizamos Jn 9,1-41 según el esquema quinario⁴¹⁷, el cual nos permite estructurar la trama de la siguiente manera:

Partes de la trama	Contenido	Versículos
1. Situación inicial	Jesús mientras iba de camino ve a un hombre ciego (de nacimiento).	1
2. El nudo	Sus discípulos le preguntan por el origen de su ceguera. Jesús afirma que su enfermedad no es causa de un pecado, sino que es para poner de manifiesto que él es la luz del mundo que realiza las obras de Dios.	2-5
3. La acción transformadora	Jesús, tomando la iniciativa, hace barro con su saliva se la unta en los ojos y le ordena que se vaya a lavar a la piscina de Siloé. El ciego obedece y tras haberse lavado en las aguas de Siloé empieza a ver.	6-7
4. El desenlace	El ciego curado regresa al lugar donde se había encontrado con Jesús, pero no lo encuentra. Sin embargo, tendrá que dar razón a sus vecinos y a los fariseos/judíos del milagro acontecido. Finalmente, por determinación de los fariseos/judíos, es excomulgado de la sinagoga.	8-34
5. Situación final	Tras la excomuniación, Jesús va a su encuentro nuevamente, y el ciego curado lo reconoce como el Hijo del hombre y confesándole su fe se prostra ante él. Por último, Jesús a través de la sentencia: «He venido a este mundo a entablar un juicio, para que los ciegos vean y los que vean queden ciegos», sintetiza teológicamente todo lo acontecido.	35-41

Según la perspectiva del esquema quinario, «todo relato se define por la presencia de dos lindes narrativas (situación inicial y situación final), entre las cuales se establece una relación de transformación. La transformación hace pasar al sujeto de un estado a otro, pero ese paso debe ser provocado (nudo) y aplicado (desenlace)»⁴¹⁸.

⁴¹⁶ Marguerat y Bourquin, 69.

⁴¹⁷ Cf. *Ibíd.*, 71-80; Guijarro, 108-109.

⁴¹⁸ Marguerat y Bourquin, 71.

A manera de síntesis y siguiendo el esquema quinario propuesto, podemos decir que la *situación inicial* que se da en el v. 1 presenta a los dos personajes centrales de la trama: Jesús y el ciego de nacimiento; el contexto geográfico inicial: yendo de camino (*παράγων*); y la carencia o necesidad sobre la que girará el relato: la ceguera congénita. El *nudo* lo vemos expresado en los vv. 2-5 en los cuales encontramos el elemento desestabilizador de la situación inicial: la pregunta de los discípulos (v. 2) la cual consistirá en querer saber el motivo de la enfermedad, tradicionalmente referida al pecado (v. 3), pero que Jesús pondrá en relación con las obras de Dios y su manifestación como luz del mundo, descartando la relación pecado-enfermedad (vv. 4-5), y generando así una tensión narrativa. La tensión narrativa será resuelta por la *acción transformadora* que ubicamos en los vv. 6-7 en los cuales Jesús tomando la iniciativa, y a través de un milagro de curación, pone de manifiesto lo antes dicho⁴¹⁹, que esta enfermedad (la ceguera) era para hacer visible el poder de Dios. Es Jesús la verdadera luz que hace pasar al hombre de su situación de oscuridad (ceguera) a la luz (visión). Tras la acción de Jesús, ahora corresponde al ciego dar testimonio de su transformación, su paso de las tinieblas a la luz. Este testimonio es el que encontramos desarrollado en los vv. 8-34 los cuales podemos clasificar como el *desenlace* de nuestra trama. En ellos el ciego curado tendrá que dar razón del milagro acontecido primero ante sus vecinos (vv. 8-12), después ante los fariseos (vv. 13-17) y los judíos (vv. 24-34). Por último, en los vv. 35-41 encontramos la *situación final*, en los cuales al igual que en la situación inicial interactúan los personajes centrales de la narración (Jesús y el ciego). Nuevamente es Jesús el que toma la iniciativa para generar el encuentro (v. 35). En dicho encuentro, y orientado por las preguntas de Jesús, el ciego curado lo confiesa como Señor (*κύριε*) y lo adora (vv. 36-38). Finalmente, Jesús emitirá una sentencia la cual vendrá a ser una conclusión teológica por su parte en torno al tema de la fe y la incredulidad, usando las imágenes de la visión y la ceguera (vv. 39-41)⁴²⁰.

b) Los personajes

Los personajes «son el rostro visible de la trama; la suscitan, la alimentan, la visten; sin ellos, la trama queda reducida al estado de esqueleto»⁴²¹. Personajes y trama están íntimamente vinculados y se complementan. En la trama de nuestro pasaje, son seis los personajes que interactúan: Jesús, el ciego de nacimiento, los discípulos, los vecinos,

⁴¹⁹ Como puede verse expresado en el inicio del v. 6: Ταῦτα εἰπὼν.

⁴²⁰ Estos versículos finales (vv. 39-41) cumplen con una característica propia de la situación final. No solo describen una nueva situación creada, sino que esta nueva situación puede ser el punto de partida de una nueva secuencia. Cf. Guijarro, 109. Esto explicaría la relación que los autores perciben entre los versículos finales del c. 9 y el c. 10 en el evangelio de Juan.

⁴²¹ Marguerat y Bourquin, 96.

los fariseos/judíos y los padres del ciego. Analizaremos ahora la clasificación, caracterización y contextualización de estos personajes⁴²².

1. *Los discípulos* son un personaje colectivo que podemos clasificar como un personaje plano. Su participación es mínima. Solo intervienen al inicio de la narración (v. 2) realizando una pregunta a Jesús. Podríamos caracterizarlos como un personaje que pone de manifiesto la mentalidad de la época en torno al pecado y la enfermedad, y la conexión que se creía había entre estos. La contextualización de este personaje es la de un personaje inferior con respecto a Jesús. Son discípulos y a él acuden para aprender.

2. *Jesús* es un personaje redondo. Su participación es fundamental. Físicamente está presente al inicio (vv. 1-7) y al final (vv. 35-41) de la narración. Podemos decir que él abre y cierra la trama. En la parte intermedia de la narración algunas preguntas y cuestionamientos girarán en torno a él. Sobre la caracterización del personaje, podemos decir que es un personaje especial, es el maestro (v. 2) que corrige una errónea teodicea (v. 3) y pone de manifiesto las obras de Dios, pues es la luz del mundo (v. 4), realiza obras nunca antes vistas (vv. 6-7.32) y se autodenomina como el Hijo del hombre (v. 35) que ha venido a entablar un juicio (v. 39).

La contextualización del personaje es peculiar, pues para sus discípulos es el maestro (v. 2), para los vecinos es alguien que les causa curiosidad (v. 12), para los fariseos es un opositor que no respeta el descanso sabático, y que no puede venir de Dios (v. 16) llegándolo a considerar un pecador (v. 24), pero para el ciego de nacimiento, Jesús es un personaje que no solo es un hombre (v. 11) «sino también un profeta (9,17), el Mesías (cf. 9,22) de origen divino (9,33), el Hijo del hombre (9,35)»⁴²³ al cual reconocerá como Señor y le adorará (v. 38). Como vemos, la contextualización de este personaje -según este relato- es compleja, pero no podemos olvidar que Jesús es el personaje principal del macrorrelato que llamamos evangelio. Por lo tanto, su participación, por mínima que sea en este microrrelato del cuarto evangelio, posee ya una caracterización y contextualización propia que el lector conoce, según la cual Jesús es el Hijo de Dios, el Verbo encarnado, la Palabra de Dios y la luz de los hombres (cf. Jn 1,1-18).

3. *El ciego de nacimiento* es el personaje principal. Él es el protagonista de la historia, el elemento novedoso que genera un microrrelato en medio del macrorrelato. El ciego de nacimiento es un personaje redondo que atraviesa toda la historia desde el inicio hasta el final. Ya sea porque se habla de él (vv. 1-3.18-21), o porque él mismo interviene en la historia (vv. 6-17.24-38), o porque su nueva condición de ciego curado le sirve a Jesús como metáfora para hablar del juicio que viene a entablar (v. 39-41), sea cual sea el motivo, el ciego siempre está presente en la narración (implícita o explícitamente). La

⁴²² Cf. Guijarro, 111-113.

⁴²³ Sabugal, 82.

caracterización del ciego de nacimiento en la narración es positiva, irá de menos a más. En los primeros versículos (vv. 1-7) su participación será la de un agente pasivo. Su primera acción será la de obedecer la indicación de Jesús (v. 7), y será hasta el v. 9 cuando intervenga de forma más activa en la historia. A partir de ahí su participación en la narración será fundamental, pues irá en progresivo aumento, sobre todo en su comprensión de aquel con quien se había encontrado y le había curado: Jesús. Por último, la contextualización de este personaje es clara, su función narrativa es la de hacer contraste a la progresiva cerrazón de los fariseos/judíos. El ciego de nacimiento es presentado como el modelo de creyente y de discípulo, que después de encontrarse con Jesús progresivamente se va adhiriendo más y más a él.

4. *Los vecinos* son un personaje colectivo, que podemos clasificar como plano, pues su función dentro de la narración es puntual (vv. 8-13). Su intervención genera una tensión narrativa y sirve de puente entre el encuentro de Jesús con el ciego (vv. 1-7) y el primer encuentro entre el ciego y los fariseos (vv. 13-17). Sobre su caracterización y contextualización solo podemos decir que parecen personificar un tipo de discipulado insuficiente.

5. *Los fariseos/judíos* son un personaje colectivo que podemos clasificar como redondo. Su caracterización es bastante obvia. Son presentados como los jueces, son ellos los que emitirán un juicio (falso) sobre Jesús en el v. 24 y querrán que el ciego curado lo acepte, pero como este se niega a aceptar su falso juicio, lo insultan (v. 28-29) y lo expulsan (v. 34). Otra caracterización de este personaje es la de ser un claro opositor a Jesús. Tratarán a toda costa de negar el milagro realizado por Jesús, primero desacreditando su obra por haber curado en sábado (v. 16a), y después recurriendo a otra desacreditación, la de la identidad del ciego. Para ello llamarán a los padres del ciego a comparecer (v. 18), pero al no haber obtenido la respuesta deseada recurren a un falso testimonio, declarando a Jesús como un pecador (v. 24), sin tener razones para ello. Tal es su férrea oposición que cuando el ciego curado les desvela la incoherencia de su afirmación, su solución será la de sentenciar a este con la expulsión sinagoga (vv. 25-34).

Para contextualizar a este personaje, nos ayudan los comentarios del narrador, el cual presenta a los fariseos/judíos, como los verdaderos antagonistas de esta historia. En el v. 16 el narrador nos hace saber que ni siquiera ellos mismos coincidían, pues estaban divididos. En el v. 18 les llamará incrédulos. Tras el interrogatorio a los padres (vv. 19-21) intervendrá para justificar a estos y poner de manifiesto que los padres obraron de tal manera por miedo a los judíos (vv. 22-23), dejando claro que los verdaderos antagonistas de la historia son los fariseos/judíos y no otro personaje. Por último, el narrador no escatima en presentar su furor cuando nos dice que insultaron (v. 28) y expulsaron (v. 34)

al ciego curado. A todo esto, podemos agregar el hecho de que la narración acaba con una sentencia de Jesús directamente dirigida a estos (v. 41).

6. *Los padres* del ciego de nacimiento son un personaje dual, que podemos clasificar como plano. Su caracterización y función narrativa es la de dar testimonio de la veracidad de la ceguera congénita de su hijo (vv. 20-21) ante la incredulidad de los judíos (v. 18). También es posible ver en ellos otro estereotipo de discipulado insuficiente (cf. vv. 22-23). En torno a su contextualización, podemos decir que son un personaje puntual, que según la mentalidad de la época podían llegar a ser considerados pecadores (v. 2), pero ante esta posibilidad Jesús deja claro que no lo son (v. 3), lo que hace de ellos por ahora un personaje sin carga negativa. Tras su interrogatorio, el narrador justificará su actuación diciendo que obraron así por miedo a los judíos (v. 22). Por tanto, vemos en la narración una continua intención de hacer de este personaje dual un personaje positivo.

7. Existe un séptimo personaje en el relato, *el narrador*, que posee una función que podríamos denominar metanarrativa, pues está por encima del resto de los personajes y es quien dirige y organiza la trama. Por su particular función narrativa, profundizaremos más adelante en ella.

c) El escenario

El escenario o, mejor dicho, los escenarios son «el ámbito en el que se desarrolla la trama y el espacio donde actúan los personajes»⁴²⁴. Estos escenarios los podemos clasificar en tres tipos: el *escenario cósmico*, referido a la concepción del universo que presupone el relato y que normalmente es implícito; el *escenario social*⁴²⁵ del que normalmente se distinguen dos: el de ámbito público y el de ámbito privado; y, por último, el *escenario material*⁴²⁶ el cual aparece de forma explícita en la narración y hace referencia a espacios concretos del mundo real, sobre todo por su significado o por su simbología.

En nuestra narración están presentes los tres tipos de escenarios. El escenario cósmico lo percibimos gracias a la pregunta de los discípulos (v. 2) y las palabras de Jesús (vv. 4-5.39). La pregunta de los discípulos pone de manifiesto una cosmovisión en la que el pecado no solo genera un mal al sujeto que lo ha cometido, sino que el efecto de este puede extenderse a las posteriores generaciones. En este escenario el pecado y la enfermedad están íntimamente vinculados. Por otra parte, las palabras de Jesús tanto al inicio de la narración (vv. 4-5), como al final de esta (v. 39), ponen de manifiesto la idea

⁴²⁴ Guijarro, 113.

⁴²⁵ Cabe mencionar que el *escenario social* de S. Guijarro es equiparable al *marco social* de Marguerat y Bourquin. Cf. Marguerat y Bourquin, 135.

⁴²⁶ El *escenario material* de S. Guijarro se correspondería con el *marco geográfico* de Marguerat y Bourquin. Cf. *Ibíd.*, 132-133.

de una realidad terrena (el mundo) y otra supraterrrenal (la esfera divina), que pueden relacionarse. Esto es lo que pretende Jesús al poner de manifiesto las obras de Dios (v. 3) y al presentarse como la luz del mundo (v. 5). Aunque también puede darse una relación negativa entre ambas realidades, por ejemplo, la de oposición y rechazo que será la que veremos personificada en la figura de los fariseos/judíos, generándose por consecuencia una distancia, una separación y un juicio (v. 39) entre el mundo terreno y el supraterrreno⁴²⁷.

Respeto al escenario social, hay que decir que la narración se desarrolla primero en un escenario público (vv. 1-12). Estando de camino acontecen los primeros encuentros entre Jesús, el ciego, los discípulos y los vecinos. Serán estos últimos los cuales después de interrogarlo conducirán al ciego a un nuevo escenario (v. 13) ante los fariseos. Este nuevo escenario es de ámbito jurídico y será en el que se desarrolle la mayor parte de la trama de nuestra historia (vv. 15-34). Por último, los versículos finales (vv. 35-41) se desarrollarán nuevamente en un escenario público sin que se nos dé una ubicación específica (cf. v. 34). Hay algunos elementos narrativos de este escenario, que habrá que entenderlos desde un contexto histórico-social propio del siglo I d.C., pues los valores culturales, las instituciones y las relaciones que aparecen en el relato son propias de esa época. En nuestro relato hay tres elementos que es necesario presentar bajo este contexto sociohistórico: el tema del *pecado*, la enfermedad de la *ceguera*, y la condición de *mendigo*.

1. El *pecado* (ἁμαρτία) en su sentido más amplio significa «el *yerro* cometido por error y/o por culpa (que hace que no se alcance un objetivo)»⁴²⁸, pero en su sentido religioso el pecado es entendido como la «culpabilidad que se contrae o que se ha contraído ante Dios y ante los demás hombres»⁴²⁹. Es esta la línea de comprensión que aplican los discípulos al ciego del camino con su pregunta (v. 2), pues asumen que su enfermedad es causa de una falta contra Dios. Lo que ellos desean saber es quien fue el autor de la falta, él o sus padres. Es la misma idea que subyace detrás de la mentalidad de los fariseos/judíos cuando acusan a Jesús de ser un pecador (v. 16), pues dentro de su lógica alguien que no cumple la normativa de la ley sabática es alguien que falta a Dios. Por su parte, el evangelista trasciende este sentido religioso, y propone una comprensión nueva desde una lógica distinta, la de la aceptación o la no aceptación de la revelación traída por Jesús, pues dentro de su teología el pecado (ἁμαρτία) lo podemos definir como «la voluntad y el poder que están contra Jesús»⁴³⁰. Por tanto, desde la óptica joánica los

⁴²⁷ Para una mayor profundización sobre esta distinción entre la esfera terrena y la esfera divina en el evangelio de Juan consultar los términos *cielo* y *mundo* en: Mateos y Barreto, 42 y 211-215.

⁴²⁸ P. Fiedler, «ἁμαρτία», en DENT I, 195.

⁴²⁹ *Ibíd.*, 196.

⁴³⁰ W. Günther, «Pecado», en DTNT II, 321.

verdaderos pecadores del relato no son ni el ciego de nacimiento ni Jesús, sino los fariseos/judíos que se niegan a aceptar que Jesús es el revelador del Padre.

2. *Ser ciego* (τυφλός) llevaba a un desamparo social (cf. Dt 28,29; Is 59,9s; Lam 4,14). Dentro del pueblo los ciegos eran considerados como los miembros más débiles y desdichados (cf. 2Sam 5,6-8). A pesar de ello, encontramos algunos pasajes en los que se nos dice que estaban bajo la especial protección de la ley (Lv 19; Dt 27,18) y el israelita piadoso solía auxiliar a los ciegos (Job 29,15). Sin embargo, en Dt 28,28 encontramos la enfermedad de la ceguera como un castigo para aquel que quebranta la ley. De ahí que la ceguera se haya convertido en una mácula desde el punto de vista cultural, como hemos explicado, cuando tratamos el adjetivo τυφλός dentro de los elementos redaccionales de la perícopa.

3. *Ser mendigo*, era considerada una condición vergonzosa (Eclo 40,28: «más vale morir que andar mendigando»). A lo largo de la tradición bíblica la condición de mendigo tiene una carga social negativa. El salmista la lanza como una maldición a su enemigo (Sal 109,10), pero bajo las circunstancias sociales de aquella época tanto los ciegos como los cojos se veían obligados a mendigar en las vías públicas (cf. Mt 9,27; 20,30; Mc 10,46; Jn 9,8) o en la puerta del templo (cf. Hch 3,2)⁴³¹. Por su parte, llama la atención que Jesús a los ciegos que mendigaban «no los socorría caritativamente, sino que los curaba, y de este modo los hacía capaces de vivir una vida nueva e independiente»⁴³².

Por último, mencionar que en nuestro relato encontramos solo un escenario material: la piscina de Siloé (vv. 7.11), la cual posee un sentido simbólico, dado por el narrador cuando nos advierte que Siloé significa enviado (v. 7), y por tanto, se pone en relación directa con la cristología joánica en torno al enviado (Jesús)⁴³³.

d) El tiempo⁴³⁴

Nuestro relato está construido según una secuencia narrativa compuesta por pausas informativas y segmentos textuales que se siguen consecutivamente⁴³⁵. El relato inicia con una pausa informativa en el v. 1 que da pie al primer segmento textual en los vv. 2-7a, posteriormente, se da una segunda pausa en el v. 7b, y a continuación el segundo segmento en los vv. 8-12, y así consecutivamente se forma la narración de Jn 9,1-41. Esta secuencia narrativa está compuesta por un total de seis pausas (vv. 1; 7b; 13-14; 18; 22-

⁴³¹ Haag, V. D. Born y S. de Ausejo, «Mendigo», en DB, 1215-1216.

⁴³² A. Palzkill, «προσαίτης», en DENT II, 1162.

⁴³³ «Para el lector del evangelio, el efecto de sentido es claro: el lugar de la curación se pone en relación con la cristología del enviado. El agua -sea en sentido inmediato o simbólico- es inseparable de la persona del Jesús joánico, que es el verdadero autor de la curación». Véase Zumstein I, 415.

⁴³⁴ Lo que S. Guijarro presenta como *tiempo narrativo*, Marguerat y Bourquin lo incluyen dentro de los marcos de la narración con el título: *marco temporal*. Cf. Marguerat y Bourquin, 130.

⁴³⁵ Cf. Guijarro, 116-118.

24a; 34b-35a) y seis segmentos (vv. 2-7a; 8-12; 15-17; 19-21; 24b-34a; 35b-41) intercaladas entre sí. También encontramos, en la intervención del narrador de los vv. 22-23, una prolepsis, pues la información que se nos narra nos remite a los años 70-90 d.C., (la expulsión de los cristianos de las sinagogas) y no al tiempo histórico del relato (en torno al año 33 d.C.). Por otra parte, tenemos un indicador temporal en el v. 14: ἦν δὲ σάββατον, que nos permite crear un marco temporal⁴³⁶ para nuestro pasaje, pues sabemos que todo lo narrado ocurre temporalmente en un mismo día: un sábado.

e) Narrador

El narrador es formalmente un personaje más del relato, pero su función es particular pues «es quien, desde dentro del relato, nos cuenta la historia: quien organiza la trama, quien caracteriza a los personajes, quien describe el escenario y quien maneja el tiempo narrativo»⁴³⁷. En nuestro caso, el narrador se sitúa fuera de la narración y por tanto habla siempre en tercera persona, dirige el relato desde el inicio hasta el final. Es un *narrador omnisciente* y su conocimiento está por encima del de los personajes de la narración, y en algunas ocasiones (vv. 1.7.14.22-23) aporta información extra que nos ayuda a comprender mejor el relato y el porqué de algunas acciones, como es el caso del v. 14 donde nos proporciona una información que hasta ese momento nos era desconocida, y que será de vital importancia para entender y dar coherencia narrativa al reclamo de los fariseos en torno a la no observancia del sábado de la que se le acusa a Jesús en el v. 16⁴³⁸. Por otra parte, en los vv. 22-23 el narrador nos informa por qué actuaron de tal manera los padres del ciego, dicha información nos hace matizar nuestro juicio sobre el actuar de estos, pues ahora comprendemos que estaban condicionados por el miedo a los judíos⁴³⁹ -o al menos esto es lo que el narrador quiere hacernos sentir-. Por otra parte, esta información nos refuerza la idea de que los verdaderos antagonistas de la historia son los judíos y no los padres, aunque su actuar no sea el más apropiado. Nuestro narrador tiene una clara intención y es la de ir poniendo de manifiesto, cada vez con mayor intensidad, la oposición de los fariseos/judíos al proyecto de Jesús.

4.2. Lectura narrativa

Ahora nos disponemos a realizar el análisis de toda la narración. Seguiremos las seis escenas de nuestra propuesta de estructura, y tendremos como hilo conductor las interacciones y el modo en que estas se van dando entre los personajes. Para ir percibiendo con mayor claridad las interacciones, clasificaremos a los personajes según su voz narrativa (voz principal o voz secundaria). La voz principal y la voz secundaria no harán

⁴³⁶ Cf. Marguerat y Bourquin, 130-132.

⁴³⁷ Guijarro, 119.

⁴³⁸ Cf. Schnackenburg, 311.

⁴³⁹ Cf. *Ibíd.*, 314.

referencia a una importancia teológica o jerárquica en los personajes, sino que la *voz principal* pondrá de manifiesto al personaje que inicia la interacción ya sea con una pregunta, o una acción, y la *voz secundaria* será el personaje que responde a dicha interacción ya sea con una respuesta hablada o una acción concreta.

a) Primera escena 9,1-7: Jesús, los discípulos y el ciego de nacimiento

El narrador en el v. 1 presenta a dos personajes. El primero es el ciego de nacimiento, el cual será el protagonista, pero por el momento su participación en el relato es pasiva pues solo se dice que es mirado. El otro personaje que aparece es Jesús, que es quien ve al ciego de nacimiento. Lo sabemos porque el sujeto del verbo ver (εἶδεν) es el mismo que en el versículo anterior (8,59) se había ocultado de aquellos que querían apedrearle y que había salido del templo: Jesús.

La indicación que da el narrador sobre el tipo de ceguera que padecía aquel hombre es fundamental, pues «no se trata de una ceguera accidental o tardía, sino de nacimiento “ἐκ γενετῆς”»⁴⁴⁰ lo cual desde el punto de vista joánico significa una existencia totalmente entregada a las tinieblas. Este hombre nunca había tenido experiencia de la luz⁴⁴¹. De hecho, él no pide ser curado pues no puede pedir algo que en realidad ignora, es, por así decirlo, un ciego resignado a su ceguera⁴⁴². «Esto acrecienta el milagro y permite una profundización teológica: personas que por naturaleza no poseen fuerza visual, la reciben al encontrarse con Jesús»⁴⁴³.

En los vv. 2-5 encontramos una primera interacción, que se da entre los discípulos y Jesús. La voz principal la tienen los discípulos, y la voz secundaria Jesús, pues es la pregunta en torno al ciego de nacimiento (v. 2) la que suscita la respuesta de Jesús (vv. 3-5). Este nuevo personaje (los discípulos) que aparece en la narración es de vital importancia pues, aunque sea un personaje plano, da una clave de lectura al relato: la lectura discipular. Por su participación, la historia obtiene una finalidad, la de ser una enseñanza. Esto se confirma por la forma con la que los discípulos se refieren a Jesús, que es la propiamente discipular: ῥαββί.

A la pregunta de los discípulos sobre quién era el responsable del mal padecido por este hombre que había nacido ciego, él o sus padres (v. 2), Jesús responde con una rotunda negación, ni él ni sus padres. La situación del ciego de nacimiento tiene como finalidad poner de manifiesto (φανερῶθῆ) la obra de Dios (τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ) en él (v. 3). A partir de ahora todo lo que acontecerá pondrá de manifiesto como Dios actúa y como los hombres responden a ese actuar de Dios. Las palabras de Jesús del v. 4 ἡμεῖς δεῖ

⁴⁴⁰ Zumstein I, 412.

⁴⁴¹ Cf. Moloney, 307; Zumstein I, 412.

⁴⁴² Cf. Sabugal, 35.

⁴⁴³ Beutler, 242.

ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με, usando el plural ἡμῶς en sintonía con el singular με confirman su deseo de que lo que él realiza sea continuado por aquellos que le siguen (sus discípulos)⁴⁴⁴. En el v. 5 Jesús deja clara su misión en este mundo: ser luz (φῶς εἶμι) en medio de las tinieblas (vύξ) de este mundo. Estos versículos (vv. 2-5) suponen el nudo de nuestra trama, pues ahora tenemos dos propuestas de interpretación de la ceguera, la de los discípulos que vinculan ceguera con pecado, y la de Jesús que descartando la idea del pecado vincularía la ceguera con la manifestación de las obras de Dios.

Los vv. 6-7 son el acontecimiento central de la narración y acción transformadora de la trama, que se realiza gracias a una segunda interacción, la de Jesús y el ciego. La voz principal la tiene Jesús, pues es el agente activo en la narración, tanto por sus acciones (v. 6) como por sus indicaciones (v. 7a), y el ciego es la voz secundaria, pues es el agente pasivo de dicha interacción (v. 7c). El milagro adopta aparentemente un esquema tradicional de milagro de curación, en el que Jesús le unta los ojos al enfermo haciendo uso de su saliva (cf. Mc 7,33; 8,23). A pesar de estos elementos comunes, este milagro es peculiar, pues el enfermo no pide ser sanado, sino que es Jesús el que lo sana poniendo de manifiesto su plena soberanía en esta situación⁴⁴⁵. Otro elemento que no tiene paralelo en los sinópticos es el hecho de la orden de irse a lavar (v. 7)⁴⁴⁶. En dicha orden se precisa un escenario material concreto: la piscina de Siloé⁴⁴⁷.

La piscina de Siloé es un escenario real pero simbólico⁴⁴⁸ que el narrador nos ayuda a comprender cuando dice *que significa: enviado* (ὁ ἐρμηνεύεται ἀπεσταλμένος). Siloé simboliza a Jesús (el enviado del Padre), y es el contacto con el enviado (Jesús)⁴⁴⁹ y la manifestación de obediencia a él⁴⁵⁰ (v. 7c: ἀπῆλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο καὶ ἤλθεν βλέπων), lo que hace posible la extraordinaria curación. Pero no solo eso, pues esta característica de Jesús de ser el enviado (v. 4) es una característica de la que debe participar el discípulo. Discípulo no solo es aquel que se encuentra con Jesús, sino aquel que tras el encuentro sale a testificar su experiencia, la buena nueva, convirtiéndose también en un enviado de Jesús. Casualmente esta será la actitud del ciego. El cual tras haberse encontrado con Jesús por primera vez (vv. 6-7), y antes de su segundo encuentro con él (vv. 35-38), irá dando testimonio de lo acontecido (vv. 8-34)⁴⁵¹.

⁴⁴⁴ Cf. Ibíd., 242 (n. 208); Zumstein I, 413-414.

⁴⁴⁵ Cf. Ibíd., 413.

⁴⁴⁶ Sin embargo, tiene un precedente veterotestamentario en 2Re 5,10. Cf. Beutler, 243.

⁴⁴⁷ Cf. Léon-Dufour, *Lectura del evangelio*, Vol. II, 267.

⁴⁴⁸ Cf. Sabugal, 37-38.

⁴⁴⁹ Cf. Léon-Dufour, *Lectura del evangelio*, Vol. II 267; Zumstein I, 415 (n. 31).

⁴⁵⁰ Cf. Sabugal, 38.

⁴⁵¹ Cf. B. Escaffre, *El evangelio de Jesucristo según san Juan. I. El libro de los signos (Jn 1-12)*, Cuadernos Bíblicos 145, trad. Pedro Barrado y M^a del Pilar Salas, (Estella: Editorial Verbo Divino, 2008), 46.

b) Segunda escena 9,8-12: Los vecinos y el ciego curado

El final del v. 7: *fue, se lavó y volvió con vista*, sirve de transición a la segunda escena del relato, pues tras obedecer la orden de Jesús, el ciego retorna para encontrarse con él, pero dicho encuentro (Jesús-Ciego) no sucede de inmediato sino más adelante (vv. 35-38). Antes, el ciego curado se encuentra con los vecinos que antes le habían visto mendigando (v. 8), generándose entre ellos y el ciego la tercera interacción de nuestro relato, que abarca los vv. 8-12. Esta segunda escena marca igualmente el comienzo del desenlace de la narración (vv. 8-34). En esta ocasión, los vecinos son la voz principal de la interacción y el ciego curado la voz secundaria, pues son los vecinos los que dan pie a la interacción, primero interactuando entre ellos (vv. 8-9a) y luego con el ciego curado (vv. 9b-12).

Este primer interrogatorio de los vecinos pretende responder a dos preguntas: una sobre la identidad del ahora curado, ¿es el curado el mismo que antes había sido ciego y mendigaba? (v. 9), y la otra es en relación al milagro, ¿cómo es que aconteció tal prodigio? (v. 10). A ambas preguntas responderá el ciego curado. Ante la confusión de los vecinos, responde afirmando su identidad de la cual algunos dudaban (v. 9a) con un contundente: *yo soy* (v. 9b: ἐγώ εἰμι) «de un modo similar a la propia identificación que Jesús hace de sí mismo (cf. 4,26; 6,20; 8,58)»⁴⁵². A la segunda pregunta sobre el cómo (πῶς) del prodigio, responde con una explicación de los hechos: *ese hombre que se llama Jesús hizo barro, lo puso sobre mis ojos y me dijo que fuera a lavarme a la fuente de Siloé. Fui, me lavé y recobré la vista* (v. 11).

Tras las respuestas del ciego curado a los vecinos, les surge una nueva pregunta, motivada quizás por la simple curiosidad, ¿dónde está ese hombre llamado Jesús? (v. 12a). Pregunta que el ciego responde diciendo que no sabe (v. 12b: οὐκ οἶδα). Este personaje colectivo de los vecinos pone de manifiesto un tipo de auditorio al que no le interesa cuestionarse por la identidad de Jesús, pues como dice Gourgues: «la question ne porte donc pas sur l'identité de Jésus et sur sa relation à Dieu. Elle témoigne bien, semble-t-il, d'un désir de voir Jésus, mais motivé uniquement par la curiosité: où est donc cet étonnant faiseur de prodiges?»⁴⁵³. La actitud de los vecinos es una de las posibles respuestas a las obras de Dios que este relato presenta, la de aquellos a los que Jesús les causa una cierta curiosidad, pero que no despierta en ellos una fe sincera (cf. 6,26ss).

c) Tercera escena 9,13-17: Los fariseos y el ciego curado

Tras el interrogatorio por parte de los vecinos (vv. 8-12) acontece otro por parte de los fariseos, dándose así una cuarta interacción, ahora entre los fariseos y el ciego

⁴⁵² Moloney, 308.

⁴⁵³ Gourgues, «L'aveugle-né (Jean 9)», 387.

curado (vv. 15-17). La voz principal la tienen los fariseos, pues son ellos los que interrogan al ciego curado (vv. 15a, 17a), pero no solo lo interrogan, sino que también interactúan entre ellos mismos (v. 16). Por su parte, el ciego curado es la voz secundaria pues solo responde a las preguntas que los fariseos le hacen (vv. 15b-17b). Los fariseos al igual que los vecinos preguntan por el cómo (πῶς) del milagro (v. 15a), el ciego curado responde ahora de forma más escueta indicando solo la acción de Jesús: *me aplicó barro en los ojos*; la acción de él: *me lavé*; y el resultado: *veo* (cf. v. 15b).

Se infiere que los fariseos ya saben que Jesús es el autor de tal prodigio, pues ante la respuesta del ciego curado su interés no será el de preguntar por el autor, sino el de desautorizar a ese hombre que según algunos no puede venir de Dios, pues hace barro en el día sábado⁴⁵⁴, y por tanto lo consideran un pecador y un transgresor del sábado (vv. 14 y 16a). Otros de ellos recordarán que tal signo (σημεῖον) (dar la vista a un ciego de nacimiento) no puede ser obra de un pecador, pues «este es un “signo” escatológico especial (*toiaûta!*): un prodigio mesiánico (cf. 7,31; 6,14-15), la actualización de uno de los prodigios escatológicos, característicos de la era mesiánica (cf. Is 29,18; 35,5; 42,7; 61,1: LXX)»⁴⁵⁵. Se produce así entre ellos un σχίσμα (v. 16b).

Ante la imposibilidad de llegar a un acuerdo sobre la identidad y origen de Jesús, los fariseos deciden preguntar al ciego curado (v. 17a). Esta pregunta guarda una cierta ironía, pues ellos los conocedores de la Torá no son capaces de dar razón de la identidad de Jesús según sus obras, pero el ciego curado, que hasta hace unos instantes había vivido inmerso en las tinieblas de la ceguera, sí es capaz de reconocer en Jesús al profeta de Dios, y por eso responde sin titubeos: *es profeta* (v. 17b). «La respuesta del ciego curado es, en rigor, la confesión de la dignidad mesiánico-profética de Jesús»⁴⁵⁶.

Los fariseos, al igual que los vecinos, personifican una de las posibles respuestas al milagro, la de los que cuestionan lo acontecido, pero no se abren a creer. El caso de los fariseos es distinto al de los vecinos, pues como afirma Gourgues: «alors que l'entourage, ne distinguant rien au-delà du prodige, ne pouvait s'ouvrir au signe, les pharisiens, eux, discernent quelque chose, mais ils refusent de s'y ouvrir»⁴⁵⁷. Por eso en su siguiente interrogatorio intentarán descalificar el milagro ya no cuestionando la identidad de Jesús, sino poniendo en duda la enfermedad (la ceguera) del ahora curado (v. 18)⁴⁵⁸.

⁴⁵⁴ Cf. Beutler, 247; Zumstein I, 418 (n. 41).

⁴⁵⁵ Sabugal, 42.

⁴⁵⁶ *Ibíd.*, 43.

⁴⁵⁷ Gourgues, «L'aveugle-né (Jean 9)», 388.

⁴⁵⁸ Cf. Zumstein I, 419.

d) Cuarta escena 9,18-23: Los judíos y los padres del ciego curado

La cuarta escena presenta una interacción más, ahora entre los judíos y los padres del ciego (vv. 19-21). Aquí son los judíos los que poseen la voz principal, pues son ellos los interrogadores (v. 19), y los padres del ciego curado son la voz secundaria, pues son los interrogados (v. 20-21). En esta escena el narrador pone de relieve la incredulidad de los judíos (οὐκ ἐπίστευσαν). Esta incredulidad suscitará un interrogatorio a los padres del ciego, a quienes preguntarán por la situación originaria de su hijo, ¿era este verdaderamente ciego de nacimiento? (v. 19a), y si lo era ¿cómo es que ahora ve? (v. 19b). La respuesta que verdaderamente interesa a los judíos es la de la primera pregunta, pues a la segunda ya había respondido el ciego en el v. 15. Ante el deseo de descalificación de los judíos, los padres del ciego responden asegurando la identidad de este y confirmando su ceguera congénita: *sabemos que este es nuestro hijo y que nació ciego* (v. 20). A la segunda pregunta responden con un contundente: *no lo sabemos* (οὐκ οἶδαμεν) y los remiten al testimonio de su propio hijo (v. 21b), testimonio que ya era de su conocimiento (cf. v. 15)⁴⁵⁹.

La realidad histórica de la expulsión de los cristianos de las sinagogas judías que encontramos expresada a modo de comentario en los vv. 22-23, puede interpretarse igualmente desde la clave de lectura discipular. A través de este dato el evangelista estaría proponiendo un tercer tipo de respuesta que se puede dar ante la manifestación de las obras de Dios, la de aquellos que saben con certeza que ha acontecido un milagro, pero tienen miedo (ἐφοβοῦντο) de confesarlo públicamente. Como afirma Gourgues: «les parents se refusent à proclamer le miracle comme signe, c'est-à-dire comme un geste à travers lequel se révèlent Dieu et son envoyé»⁴⁶⁰, pues temían a las represalias por parte de los judíos (la expulsión sinagoga).

Llama la atención el motivo que da el narrador por el cual serían excomulgados: por confesar a Jesús como Mesías (αὐτὸν ὁμολογήσῃ⁴⁶¹ χριστόν). El silencio de los padres en torno la segunda pregunta deja entrever -o al menos así lo interpretan la mayoría de los comentaristas- que los padres creían en Jesús como el enviado de Dios: el Mesías. Pero no se atrevieron a confesarlo por miedo⁴⁶². Esta situación fue la de muchos

⁴⁵⁹ Cf. Moloney, 309.

⁴⁶⁰ Gourgues, «L'aveugle-né (Jean 9)», 390.

⁴⁶¹ «Los tres pasajes en que aparece el verbo ὁμολογεῖν [en el evangelio de Juan] (1,20; 9,22; 12,42), tienen en mente la confesión “Jesús es el Mesías (el χριστός)” (en 12,42 el verbo usado en sentido absoluto no tiene simplemente el sentido generar de “admitir” [en contraste con “ocultar”], sino que significa con precisión -también aquí como en 9,22- la confesión abierta y pública, en la cual, según Juan, se manifiesta necesariamente la genuina fe en la mesianidad de Jesús [cf. 1,49; 11,27]. Los tres pasajes permiten ver claramente que el evangelista hace referencia polémicamente a las circunstancias de su tiempo (a fines del siglo I de nuestra era)». Véase O. Hofius, «ὁμολογέω», en DENT II, 549-550.

⁴⁶² Cf. Gourgues, «L'aveugle-né (Jean 9)», 390; Sabugal, 46.

discípulos de las primeras comunidades joánicas⁴⁶³ (y puede ser la de muchos discípulos actuales). Esta cuarta escena termina con una repetición de información que en el v. 21 se había dado, y que ahora es recordada por el narrador: el ciego edad tiene (v. 23: ἡλικίαν ἔχει). Con esta afirmación repetida dos veces se nos está diciendo que el ciego curado es adulto y por tanto «puede confesar responsablemente libre su fe en Jesús. [...] Se vuelve entonces prototipo de los que, como personas maduras, están por su fe en Jesús»⁴⁶⁴.

e) Quinta escena 9,24-34: Los judíos/fariseos y el ciego curado

En la penúltima escena de nuestro relato interactúan por segunda vez los fariseos/judíos y el ciego curado (vv. 24-34). Nuevamente son los judíos/fariseos los que dirigen el interrogatorio (vv. 24.26.28-29.34) siendo ellos la voz principal. Y el ciego curado la voz secundaria, pues solo da respuesta a las preguntas que le hacen los judíos/fariseos (vv. 25.27.30-33). Lo interesante de este interrogatorio es que los judíos/fariseos, aún tras el fracaso de su intento de descalificación del milagro, tanto por la vía de la autoridad de Jesús (vv. 13-17) como por la vía de la identidad del ciego curado (vv. 18-23), ya han llegado a una conclusión unánime sobre la identidad de Jesús: *es un pecador* (v. 24). Sin embargo, antes de exigir al ciego curado que acepte su falso testimonio sobre Jesús, le pedirán que glorifique a Dios (v. 24). Dicha exigencia será llevada a cabo, pero no según deseaban los judíos/fariseos (haciendo que el ciego curado se retractase de su testimonio hasta ahora confesado), sino que de forma irónica el ciego verdaderamente glorificará a Dios al confesar que ese hombre llamado Jesús (v. 11), que es profeta (v. 17), y le abrió los ojos (cf. v. 14), es escuchado por Dios (v. 31), porque hace su voluntad, hace prodigios nunca antes vistos (v. 32 cf. vv. 6-7) y por tanto procede de Dios (v. 33).

Llama la atención la forma en la que responde el ciego curado en el v. 25, pues se reconoce -como ya lo ha hecho antes (cf. v. 12)- ignorante (οὐκ οἶδα). Él no sabe si Jesús es pecador, pero esta ignorancia no es negativa, pues, al igual que la primera vez, esta «no debe captarse como una carencia. [Sino que] es sinónimo de la ausencia de prejuicios, signo de apertura»⁴⁶⁵. Es por tanto una ignorancia creativa, y en un segundo nivel de sentido joánico, también hace referencia al desconocimiento que se tiene sobre Jesús, pues «el Jesús joánico es alguien desconocido, alguien sobre quien el mundo no tiene poder»⁴⁶⁶. Por el contrario, los judíos/fariseos se autodesignan como los que saben (οἶδαμεν), y será en este último interrogatorio donde se pondrá de manifiesto con mayor fuerza su ignorancia, pues lo que afirman sobre la identidad de Jesús (que es pecador)

⁴⁶³ Cf. Moloney, 309.

⁴⁶⁴ Beutler, 248.

⁴⁶⁵ Zumstein I, 417.

⁴⁶⁶ *Ibíd.*, 417.

sabemos que no es una verdad confirmada sino su opinión⁴⁶⁷, que el propio ciego curado más adelante desenmascarará afirmando que si ese hombre no viniera de Dios nada podría hacer (vv. 31-33). Por otra parte, los mismos judíos/fariseos reconocerán que desconocen el origen de Jesús (v. 29: τοῦτον δὲ οὐκ οἶδαμεν πόθεν ἐστίν), por lo tanto, su falso saber (οἶδαμεν) quedará en evidencia.

Sin embargo, el ciego curado dará testimonio de lo que le consta (ἐν οἴδα). De lo único que tiene certeza es de que él antes era ciego y ahora ve (v. 25), y desde ahí construirá su discurso/testimonio sobre Jesús (vv. 30-33). Primero, afirmará que este hombre llamado Jesús del que no conocen su origen le abrió los ojos (v. 30), y si fue capaz de tal prodigio no puede ser considerado pecador, porque Dios no escucha a los pecadores (v. 31a), sino a los piadosos que cumplen su voluntad (v. 31b). En segundo lugar, dicho prodigio mesiánico (v. 32) solo puede poner de manifiesto una cosa, que el origen de Jesús no puede ser otro que el divino. Jesús tiene que venir de parte de Dios (παρὰ θεοῦ). Si no, no podría hacer nada (v. 33). La conclusión a la que llega el ciego curado parece coherente y válida a pesar de su no saber (cf. vv. 11.25), en cambio, el juicio emitido por los judíos sobre Jesús: *es un pecador* (v. 24) quedó totalmente invalidado, haciéndose verdad las palabras del ciego curado: *yo era ciego, y ahora veo* (v. 25), y confirmando la sentencia que luego Jesús emitirá sobre los judíos (vv. 39-41).

La pregunta sobre el cómo (πῶς) del milagro vuelve a aparecer en el v. 26. Sin embargo, el ciego curado con su respuesta a los judíos (v. 27) pondrá de manifiesto una verdad, no escuchan (οὐκ ἠκούσατε) o mejor dicho no quieren aceptar el testimonio dado (v. 15). Las preguntas que hace el ciego curado a los judíos/fariseos irónicamente vuelven a traer sobre la mesa la clave de lectura y de interpretación de todo el relato: el tema del discipulado. El ciego curado les pregunta si acaso quieren ser discípulos de Jesús (v. 27), a lo que los judíos/fariseos respondieron enfadados, insultándole y diciéndole que él es el que puede considerarse discípulo de Jesús (v. 28). Un insulto que en el fondo revela la verdadera identidad del ciego curado⁴⁶⁸. Los judíos/fariseos no se consideran discípulos de Jesús sino de Moisés (v. 28), rechazan ser discípulos de Jesús porque desconocen la legitimidad del origen de este (v. 29)⁴⁶⁹. Sin embargo, el origen de Jesús será puesto de manifiesto con claridad y contundencia por el ciego curado en los vv. 31-33. A pesar de ello, estos seguirán obstinados en su ceguera (cf. vv. 40-41) y de hecho esta ceguera los llevará a emitir su última sentencia desacreditadora, esta vez sobre el ciego curado: *tú naciste lleno de pecado* (v. 34a).

Los judíos/fariseos antes de expulsar al ciego curado (v. 34b), a modo de desacreditación, le recuerdan su antigua condición de ciego congénito (v. 34a). De esta

⁴⁶⁷ Cf. Beutler, 422.

⁴⁶⁸ Cf. Sabugal, 47-48.

⁴⁶⁹ Cf. Zumstein I, 424-425.

desacreditación llaman la atención dos cosas: la primera es la aceptación implícita del prodigio, pues sí ellos afirman que este nació lleno de pecado por haber nacido ciego, implícitamente están aceptando que Jesús ha hecho realidad esto de lo que nunca antes se oyó hablar, que alguien fuese capaz de abrir los ojos a un ciego de nacimiento (v. 32). En segundo lugar, la vinculación enfermedad-pecado que está implícita en la sentencia de los judíos/fariseos, según la cual se consideraba la enfermedad de la ceguera congénita como el resultado de un pecado, ya sea por causa propia o de sus progenitores. Esta cuestión, en torno a la vinculación pecado-ceguera, ya había sido resuelta al inicio del pasaje en los vv. 2-3, en donde se había dejado claro que la situación de la ceguera congénita no era resultado ni de un pecado personal, ni del pecado comunitario de los padres. La ceguera de este personaje se dio para poner de manifiesto la obra de Dios en el mundo a través de él (cf. v. 3).

El v. 34 acaba con la expulsión del ciego curado (v. 34b: ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω). Esta expulsión pone de manifiesto dos cosas: la primera es la obstinación (ceguera) de los judíos/fariseos a aceptar a Jesús como el enviado del Padre, el Mesías, que cumple la voluntad de Dios y pone de manifiesto sus obras. La segunda es que dicha expulsión confirma la fe del ciego curado en Jesús como Mesías, pues la sentencia de expulsión era aplicada solo para aquellos que confesaran a Jesús como tal (cf. v. 22). Por tanto, podemos considerar lo acontecido desde el v. 8 hasta el v. 34 como una confesión o testimonio de parte del ciego, pues es así como los judíos/fariseos lo interpretaron. Aquí en el v. 34 concluye el desenlace de la trama.

f) Sexta escena 9,35-41: Jesús, el ciego curado y los fariseos

La sexta escena se correspondería con la situación final de nuestra trama (vv. 35-41). Esta situación final contiene las dos últimas interacciones: la primera se da entre Jesús y el ciego curado (vv. 35-39), en la que Jesús tiene la iniciativa. Él es la voz principal, saliendo al encuentro del ciego curado e interrogándolo (vv. 35.37). La voz secundaria la tiene el ciego curado que responde a las preguntas de Jesús no solo con palabras sino también con acciones (vv. 36.38). La segunda interacción, se da entre Jesús y los fariseos, y será la última interacción del relato (vv. 39-41). Ahora la voz principal la posee Jesús, que, a modo de resumen, emite una sentencia (v. 39) que será cuestionada por unos fariseos (la voz secundaria), y a la cual Jesús responderá tajantemente con otra sentencia. De esta manera se cierra todo el episodio de Jn 9,1-41.

El diálogo entre Jesús y el ciego curado no es sino la concreción de un proceso de fe que había iniciado con la experiencia de un milagro de curación (vv. 6-7) y que se ha

puesto de manifiesto a lo largo de los cuatro interrogatorios (vv. 8-34)⁴⁷⁰. La pregunta de Jesús *¿crees en el Hijo del Hombre?* no pretende inaugurar el recorrido creyente del ciego curado sino confirmarlo y llevarlo a plenitud en dos sentidos. El primero es, dentro del plano humano y narrativo, darle rostro a ese hombre llamado Jesús, el cual es profeta y viene de Dios⁴⁷¹. Por tanto, la respuesta del ciego es sincera *¿quién es ...?* (τίς ἐστίν) pues reconoce su ignorancia sobre Jesús, una ignorancia positiva, que se abre a tal conocimiento, por eso no solo pregunta por él, sino que desea confesarle plenamente su fe (ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν): *¿Quién es Señor para que crea en él?* (v. 36). Esta respuesta del ciego curado nos revela una verdad teológica más profunda, que la revelación del Dios de Jesús no se alcanza ni por la propia fuerza, ni por la propia inteligencia o por la propia piedad, pues esta revelación «no se conquista, se da: no es la recompensa que corona un itinerario conscientemente escogido, sino que sobreviene como don gratuito, que implica el vuelco de todo lo que el hombre tiene, cree y espera. La revelación es *extra nos*»⁴⁷². Esta es la verdad que viene a confirmar Jesús en los vv. 35-38, que la fe siempre es un don desde el inicio, pues nos es dada gratuitamente (vv. 6-7) y se nos va revelando poco a poco si nos abrimos a ella (vv. 8-34).

La respuesta de Jesús en el v. 37 confirmaría un segundo nivel de lectura en sentido teológico, pues cuando le dice *lo has visto* (ἑώρακας αὐτόν) el verbo está en perfecto, designando, por tanto, una experiencia que ha tenido su inicio en el pasado, pero que se prolonga hasta el presente⁴⁷³. Esto confirmaría lo dicho sobre la fe del ciego, que ya se ha ido poniendo a prueba y manifestando a lo largo del relato. Ahora lo que Jesús hace es confirmar su fe, manifestándole plenamente al ciego curado que ese que habla con él (v. 37) es el Hijo del hombre (v. 35) -con todo lo que esta expresión conlleva teológicamente en el cuarto evangelio-⁴⁷⁴. El ciego acepta esta verdad: que este que habla con él, es el que lo ha curado (vv. 6-7), de nombre Jesús (v. 11) que es profeta (v. 17) y viene de Dios (v. 33), y no solo eso, sino también que este es el hijo del Hombre (v. 35), el Señor (v. 36). Por eso el ciego en ese momento confiesa de manera más profunda su fe, con palabras y con gestos: *Creo, Señor. Y se postró ante él* (v. 38).

⁴⁷⁰ «El ciego aliviado ya ha hecho un camino de fe, por el cual acaba de ser excluido de la comunidad sinagoga. Jesús puede entonces llevarlo hasta el final en el camino de fe emprendido y atestiguado». Véase Beutler, 249. Cf. Zumstein I, 429.

⁴⁷¹ En la línea de Schnelle «debido a que el ciego no había visto nunca a Jesús hasta ese momento del relato», según nos dice Zumstein (Ibíd., 430, n. 71), sin caer por ello en una interpretación reductora, pues esta lectura es en el nivel narrativo, y habrá que complementarlo con el sentido teológico de este diálogo.

⁴⁷² Ibíd., 430.

⁴⁷³ Cf. Ibíd., 430.

⁴⁷⁴ «El título “Hijo de hombre” (υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου) de entenderse en su sentido joánico (cf. 3,13-21; 12,31-36). La propia formulación de la pregunta planteada presupone que el Hijo del hombre es una figura presente. El contexto inmediato (cf. v. 39) subraya la dimensión forense de su venida: en cuanto Hijo de hombre, Jesús realiza aquí y ahora el juicio. Pero lo hace manifestando la presencia salvadora de Dios». Véase Ibíd., 429.

El ciego de nacimiento juega un papel primordial en todo el relato. Es el protagonista, el personaje sobre el cual están puestos nuestros ojos. Sin embargo, ahora en los versículos finales (vv. 39-41) este personaje, habiendo llegado a su culmen, desaparece físicamente del relato, no sin antes habernos dejado toda una catequesis discipular, pues el ciego de nacimiento es un discípulo ejemplar, y un modelo y prototipo de discípulo⁴⁷⁵. Es el ejemplo de los que se preguntan, creen y dan testimonio:

«L'attitude de l'aveugle guéri fait contraste par rapport à toutes les autres. L'aveugle se distingue de l'entourage en ce que, petit à petit, sa guérison lui apparaît comme un signe, comme autre chose qu'un miracle dont il a bénéficié. Des pharisiens il se distingue en ce que, à partir de son ouverture au signe, il est conduit à la foi, à la reconnaissance de Jésus. Enfin, l'aveugle se distingue de ses parents en ce qu'il témoigne courageusement de ce qu'il a reconnu. Non pas qu'il parvienne à tout cela d'un seul coup. Au contraire, son cheminement est très progressif»⁴⁷⁶.

Por último, la sentencia salida de los labios de Jesús, en los vv. 39-41, sirve de conclusión a toda la narración: *Si estuvierais ciegos, no tendríais pecado; pero, como decís que veis, vuestro pecado permanece* (v. 39). Con ella Jesús pone de manifiesto que su presencia en medio del mundo genera un juicio (κρίμα) ante el que habrá que determinarse. Por un lado, están los que reconociéndose ignorantes y ciegos aceptan a Jesús como luz del mundo (cf. v. 5) y por tanto reciben el don de la fe y la salvación. En cambio, por otro lado, están los que creyéndose conocedores y videntes quedarán atrapados en su ceguera (vv. 40-41) al no aceptar al Hijo del hombre que es Jesús (cf. v. 28). Jesús emite su sentencia en el v. 39 sin determinar explícitamente quienes son ciegos y quienes videntes. Será la pregunta de los fariseos (v. 40) y la consiguiente respuesta de Jesús (v. 41) la que pondrá de manifiesto la posición en la que ellos mismos se han colocado. De hecho, dicha respuesta de Jesús pareciera ser una clara invitación para identificarse con el ciego del capítulo y no con ningún otro personaje. Pues, como bien percibe Zumstein, estos versículos finales (vv. 35-41) son la conclusión teológica del relato:

«Esta conclusión teológica desvela la identidad verdadera de cada personaje y de cada grupo de personajes, Jesús es presentado como juez escatológico que da acceso a la fe y a la vida, pero que, al hacerlo, pone en marcha el juicio final. El camino que emprende el ciego curado es el camino ejemplar de la fe, representado por el paso de la oscuridad a la luz. En cambio, los fariseos (vv. 39-41) toman el camino contrario, el de la incredulidad, el paso de la luz a la oscuridad»⁴⁷⁷.

⁴⁷⁵ Cf. Beutler, 251; Sabugal, 33.

⁴⁷⁶ Gourgues, «L'aveugle-né (Jean 9)», 391.

⁴⁷⁷ Zumstein I, 408.

4.3. Conclusión

Este análisis narrativo y la posterior lectura que hemos hecho de la perícopa Jn 9,1-41 nos han permitido relacionar el texto con su lector. A través de esta relación, podemos percibir con claridad que toda la narración intenta transmitir al lector -sin importar el nivel teológico del que este disponga- un claro mensaje que se resume en una enseñanza discipular⁴⁷⁸, en la que el ciego juega un papel primordial, pues, tras haber sido curado por Jesús, se convierte en modelo de creyente y de discípulo, alcanzando no solo la visión física (vv. 6-7), sino también la visión teológica: la fe (vv. 35-38). De forma contraria, los fariseos que no quieren acoger el signo realizado por Jesús, pasan, por su incredulidad, de ser videntes (visión física) a ser ciegos, o sea, incrédulos (vv. 39-41). La acogida o el rechazo de Jesús genera un juicio que no depende, en última instancia, de él, sino de aquel que lo acoge o lo rechaza.

Ahora, y tras haber construido el contexto narrativo de nuestra perícopa, intentaremos, en el siguiente y último apartado, dar razón del ἐγώ εἰμι que encontramos dentro de nuestro relato en 9,9 en boca del ciego curado.

5. Propuesta de interpretación del ἐγώ εἰμι del ciego curado (Jn 9,9)

El objetivo principal de nuestro trabajo de investigación ha sido siempre el de acercarnos a la fórmula ἐγώ εἰμι desde el ámbito bíblico, extrabíblico y teológico (capítulo I), con el único objetivo de poder dar razón del uso de dicha fórmula en los labios del ciego curado (Jn 9,9). Por ello hemos dedicado el capítulo II y parte del III al estudio exegético de la perícopa Jn 9,1-41. Ahora ha llegado el momento de recopilar algunos elementos de estos capítulos que nos ayudarán a presentar una propuesta de interpretación para el ἐγώ εἰμι del ciego curado. Primero, recogeremos dos elementos relacionados directamente con la fórmula ἐγώ εἰμι; después, rescataremos el contexto narrativo de la perícopa, y, por último, expondremos nuestra propuesta de interpretación.

5.1. Elementos de la fórmula ἐγώ εἰμι a rescatar

No repetiremos aquí lo dicho en el capítulo I, sino que solo recogeremos aquellos elementos que creemos nos ayudarán a comprender con mayor precisión la fórmula ἐγώ εἰμι que encontramos en labios del ciego curado. Empezaremos señalando que dentro de los pasajes en los que encontramos el uso de la fórmula ἐγώ εἰμι en su forma absoluta en labios de Jesús (4,26; 6,20; 8,24.28.58; 13,19; 18,5.6.8), los cuales pueden ser categorizados todos como *epifánicos*, encontramos dos posibles matices de sentido: los

⁴⁷⁸ Cf. Beutler, 251.

que podemos considerar como *únicamente epifánicos* (8,24.28.58; 13,19), y los que podemos clasificar según un doble nivel, como *epifánicos* e *identificativos* (4,26; 6,20; 18,5.6.8)⁴⁷⁹.

El primer elemento que quisiéramos rescatar de los *ἐγώ εἰμι* absolutos en labios de Jesús surge del sentido *epifánico* de la fórmula, que concierne a todos. Este elemento es el *carácter vinculativo* de la fórmula *ἐγώ εἰμι*, que se pone de manifiesto en la vinculación que se genera entre Jesús y Dios (Padre). Como sabemos, el uso joánico de la fórmula *ἐγώ εἰμι* es muy denso, tiene la intención de vincular teológicamente a Jesús con Dios (su Padre). El evangelista rescata en dicha fórmula toda una tradición veterotestamentaria claramente identificable, el uso del *ἐγώ εἰμι* como nombre divino que encontramos en el libro de Isaías (LXX), y que se fundamenta en la autorrevelación de Dios en Éx 3,14 y que está detrás tanto del uso sinóptico como del joánico. Barrett acierta -desde nuestro punto de vista- cuando afirma que la «fórmula *ἐγώ εἰμι* no identifica a Jesús con Dios, sino que dirige la atención del hombre hacia Dios del modo más enérgico»⁴⁸⁰. Este es el elemento que queremos resaltar de la fórmula en su uso absoluto: el *carácter vinculativo*. Este carácter vinculativo se aplica, tanto al sentido *únicamente epifánico* como al sentido *epifánico* e *identificativo* de la fórmula.

El segundo elemento, que quisiéramos rescatar de los *ἐγώ εἰμι* absolutos en labios de Jesús, es que el elemento *identificativo* nunca aparece aislado, sino siempre unido al *epifánico*. Encontramos un doble nivel de lectura, como apreciamos en los pasajes de 4,26; 6,20; 18,5.6.8, que son, a la vez, *epifánicos* e *identificativos*. En cada uno de estos casos el *ἐγώ εἰμι*, además de vincular epifánicamente a Jesús con su Padre (Dios), sirve narrativamente a Jesús para explicitar su identidad ante aquellos con los que interactúa, sea la mujer samaritana en 4,26, sus discípulos en 6,20, o los soldados en 18,5.6.8. En todos estos casos el *ἐγώ εἰμι* significa conjuntamente *Yo soy* (sentido epifánico -teológico-) y *soy yo* (matiz identificativo -secular-). En otras palabras, según esta argumentación y la lógica del evangelista, la fórmula *ἐγώ εἰμι* en el cuarto evangelio parece ser siempre, o *únicamente epifánica*, o *epifánica* e *identificativa* a la vez, pero no *únicamente identificativa*.

Ahora cabe plantearnos la pregunta sobre la fórmula *ἐγώ εἰμι* que encontramos en los labios del ciego curado: ¿será el *ἐγώ εἰμι* de Jn 9,9 el único que deba interpretarse con un sentido *únicamente identificativo* en el cuarto evangelio, solo por no estar en labios de Jesús? Nosotros creemos que no, y creemos que dicho *ἐγώ εἰμι* debe ser interpretado

⁴⁷⁹ Cf. Zumstein I, 291. Nosotros seguimos casi idénticamente la división que hace Zumstein de los *ἐγώ εἰμι* absolutos de Jesús, solo diferimos con él en 18,6 que él considera como un *ἐγώ εἰμι* plenamente epifánico. Nosotros en cambio como hemos explicado en el capítulo I preferimos considerarlo en estrecha vinculación y dependencia de los *ἐγώ εἰμι* de 18,5.8.

⁴⁸⁰ Barrett, 517.

desde el doble nivel de lectura de los ἐγώ εἰμι *epifánicos* e *identificativos* de Jesús. Este doble nivel de lectura poseería igualmente un primer nivel secular (*soy yo = sentido identificativo*) y un segundo nivel teológico (*Yo soy = sentido epifánico*). El nivel secular de lectura es evidente en el ἐγώ εἰμι de Jn 9,9, pues con su respuesta *soy yo* el ciego aclara la duda sobre su identidad a los vecinos (cf. vv. 8-9). Sin embargo, el nivel teológico de lectura del ἐγώ εἰμι de Jn 9,9 es el que habrá que explicar y matizar. Antes de entrar en dicha explicación, vemos conveniente recoger el contexto narrativo que envuelve tal ἐγώ εἰμι.

5.2. El contexto discipular de la perícopa

Es posible comprender que los ἐγώ εἰμι de Jesús a lo largo del evangelio de Juan cumplen una función epifánica vinculatoria, porque están enmarcados por una cuestión teológica que es su macrocontexto: la revelación de Dios que trae Jesús al mundo con su persona. Ahora, siguiendo esta idea del contexto que envuelve los ἐγώ εἰμι de Jesús, ¿será posible enmarcar el ἐγώ εἰμι del ciego curado en un contexto específico que nos ayude a comprender correctamente su sentido? Nosotros creemos que sí, y creemos que este marco de interpretación nos lo proporciona la misma perícopa (9,1-41) en la que encontramos inserta dicha fórmula (9,9). Este marco, creemos, tendría que ser el discipular, pues es este elemento discipular el que unifica todo el relato -como hemos visto en el análisis narrativo-, dándole coherencia y cohesión. Veamos a continuación, a manera de resumen, como el elemento discipular sirve de hilo conductor y narrativo a toda la perícopa:

- 1) El relato se abre con una pregunta de parte de los discípulos a su maestro (v. 2) en torno al tema de la ceguera congénita de un hombre. Los discípulos esperan, por tanto, una enseñanza.
- 2) Jesús responde a la pregunta de sus discípulos afirmando que, a través de ese ciego de nacimiento, les dará una enseñanza sobre la manifestación de Dios por medio de sus obras (vv. 3-5).
- 3) Tras el milagro (vv. 6-7) el relato presenta una pluralidad de personajes interactuando entre sí: los vecinos (vv. 8-12), los fariseos/judíos (v. 13-34), los padres del ciego (vv. 18-23), vinculados todos ellos gracias al protagonista de la narración: el ciego de nacimiento.
 - a. Algunos de estos personajes nos reflejan modelos insuficientes de discipulado, por ejemplo, los vecinos, que, conociendo las obras de Jesús, no se plantean ninguna pregunta, o los padres del ciego, que, teniendo certeza de las obras de Dios, por miedo no confiesan, o los mismos fariseos/judíos que conociendo las obras de Jesús se preguntan por él, pero no quieren creer.

- b. Al mismo tiempo, el relato a manera de contraste con estos modelos insuficientes nos presenta el modelo correcto de discípulo: el ciego de nacimiento, que representa a los que conociendo las obras de Jesús se preguntan por él, creen y dan testimonio⁴⁸¹.
- 4) En el último interrogatorio (vv. 24-34) el ciego curado nos recuerda la temática discipular que está de trasfondo cuando pregunta: ¿acaso también vosotros queréis llegar a ser discípulos de él? (v. 27). Tras esta irónica respuesta del ciego curado, este es clasificado por los judíos/fariseos como un discípulo de Jesús (v. 28a) y ellos se desvinculan de Jesús autodeterminándose como discípulos de Moisés (v. 28b)⁴⁸². El relato lleva al lector a plantearse la pregunta en torno a la vivencia de su discipulado y si su testimonio manifiesta que es discípulo de Jesús -a ejemplo del ciego curado-.
 - 5) Los vv. 35-38 ponen de manifiesto las características esenciales del verdadero discípulo de Jesús en la figura del ciego curado. Pues el discípulo de Jesús es aquel que habiéndose encontrado con él (v. 6-7), lo escucha (vv. 35-36), cree en él y lo adora (v. 38).
 - 6) Los vv. 39-41, contrariamente a los versículos anteriores (vv. 35-38), ponen de manifiesto la obstinación de aquellos que no se quieren considerar discípulos de Jesús. El personaje de los fariseos nos sirve de paradigma de aquellos que por soberbia e incredulidad no se abren al verdadero discipulado, el de Jesús, y que por ende son juzgados como ciegos.

Este hilo conductor del discipulado se complementa con un elemento del apartado de la crítica textual, el uso en el v. 4 de un plural y un singular en una misma oración: *Nosotros* debemos obrar las obras del que *me* envió (ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με), que hemos determinado como más sólido y plausible, y que según la interpretación de Beutler -a la que nos adherimos- con el plural *nosotros* (ἡμᾶς) «Jesús se aunaría entonces [...] con los discípulos (y los lectores). [Y] con la expresión “el que me [με] ha enviado” vuelve entonces el texto de nuevo a Jesús»⁴⁸³. Como vemos, hay una intención clara del redactor de vincular discipularmente al lector del relato con Jesús.

Con todo lo dicho, es claro que el contexto del ἐγώ εἰμι es el discipular. El contexto discipular y la intención redaccional del evangelista de vincular al lector como discípulo de Jesús nos dan las claves para nuestra propuesta de interpretación teológica del ἐγώ εἰμι que encontramos en boca del ciego curado (Jn 9,9), y que presentaremos a continuación.

⁴⁸¹ Cf. Beutler, 240.

⁴⁸² Aunque los judíos/fariseos se autodesignan con discípulos de Moisés cabe aclarar que realmente no lo son pues «el verdadero discípulo de Moisés y el verdadero saber de la Torá llevan a descubrir quién es Jesús (o por lo menos a entablar una relación positiva con él)». Véase Zumstein I, 425.

⁴⁸³ Beutler, 242 (n. 208).

5.3. El doble nivel de lectura del ἐγώ εἰμι del ciego curado: «identificativo» y «epifánico: vincutivo discipular»

Habiendo descartado la posibilidad de considerar el ἐγώ εἰμι de Jn 9,9 como una respuesta simplemente secular (*soy yo*), en el sentido *únicamente identificativo*, y creyendo atinadas las palabras de Secundino Castro, el cual afirma que aunque por lo general «los autores no descubren en esta aseveración ningún elemento teológico, [...] parece impensable que el evangelista, que con tanto esmero ha cuidado los “Yo soy” de Jesús, pueda fácilmente pasar por alto algo similar en boca del ciego»⁴⁸⁴, y que «el ciego es otro “Yo soy”, porque ha sido ungido de Jesús»⁴⁸⁵, nos vemos movidos a proponer un doble nivel de lectura para el ἐγώ εἰμι del ciego curado.

Además del ya citado Castro, encontramos diversos autores que defienden el carácter teológico de la fórmula ἐγώ εἰμι de Jn 9,9. Por ejemplo, Bernadette Escaffre que afirma, hablando del v. 9, que «el ciego adquiere así [con su respuesta (ἐγώ εἰμι)] la “figura” de Jesús»⁴⁸⁶, o, a Zumstein el cual comentando el ἐγώ εἰμι del c. 9 dice:

«La fórmula ἐγώ εἰμι (“soy yo”) [usada por el ciego curado] no es inocente: es la fórmula de revelación cristológica por excelencia en el cuarto evangelio. El efecto irónico es obvio: el ciego es justamente el que se halla ante sus vecinos, pero su identidad ha sido transformada por el ἐγώ εἰμι (“Yo soy”) cristológico con el que se ha encontrado»⁴⁸⁷.

Este carácter teológico (*epifánico*) de la fórmula, unido con el aspecto *identificativo* de esta, haría de dicho ἐγώ εἰμι una fórmula *epifánica e identificativa* como la de los pasajes de Jn 4,26; 6,20; 18,5.6.8. Sin embargo, el sentido epifánico del ἐγώ εἰμι de Jn 9,9 es algo distinto al sentido epifánico que hemos establecido para los ἐγώ εἰμι de Jesús (*epifánicos con carácter vincutivo*), pues estos vinculan narrativamente a Jesús con su Padre (Dios), pero el ἐγώ εἰμι del ciego curado no vincula a este con Dios (Padre), sino que lo vincula con Jesús, a través de una relación discipular (discípulo-Maestro). Por eso, proponemos denominar el segundo nivel de interpretación y de lectura del ἐγώ εἰμι de Jn 9,9 como *vincutivo discipular*⁴⁸⁸.

⁴⁸⁴ Castro, 211 (n. 10).

⁴⁸⁵ *Ibid.*, 216.

⁴⁸⁶ Escaffre, 46.

⁴⁸⁷ Zumstein I, 416.

⁴⁸⁸ Nosotros hemos nombrado el segundo nivel de interpretación y lectura como *vincutivo discipular*, porque aúna los dos elementos antes mencionados: la condición *vinculativa* de la fórmula ἐγώ εἰμι, y el elemento *discipular* del contexto de la perícopa. Cabe mencionar que Ignacio Rojas Gálvez, hablando en una de sus obras sobre el discipulado en el evangelio de Juan, usa una expresión similar para hablar de la *relación discipular* entre María (la madre de Jesús) y su hijo, que parece condensar la misma idea de fondo que estaría detrás de lo que entendemos nosotros por *vinculación discipular*. Comentando el episodio de las bodas de Caná y en concreto la respuesta de Jesús a su madre: *Mujer, ¿qué tengo yo que ver contigo?* (Jn 2,4) este autor dice lo siguiente: «si bien es cierto que la expresión marca distancia, no ha de interpretarse

Así como la fórmula ἐγώ εἰμι en labios de Jesús, nos revela que él no es un hombre cualquiera, sino el enviado del Padre que da testimonio de él en medio del mundo⁴⁸⁹, y que está en estrecha vinculación con Dios (su Padre), sin por ello hablar de una autoidentificación⁴⁹⁰, sino manteniendo una clara distinción en la unidad⁴⁹¹, así mismo, el uso del ἐγώ εἰμι en boca del ciego curado tendría un *carácter vinculativo* entre Jesús y el ciego curado. Una vinculación que no se da como en el caso de Jesús y su Padre por la condición paterno-filial de divinidad, sino por una condición distinta, la discipular (*carácter vinculativo discipular*), pues el discípulo es aquel que ha acogido la Palabra hecha carne y por medio de la Palabra ha obtenido la filiación adoptiva (cf. Jn 1,12: *a todos los que le recibieron, a los que creen en su nombre, les dio derecho de ser hechos hijos de Dios*). Es pues la condición discipular la que permite entender las afirmaciones antes citadas de los autores. El ciego curado es capaz de afirmar su identidad con la fórmula ἐγώ εἰμι, porque realmente se sabe transformado y vinculado con aquel que le ha curado: Jesús.

La pregunta planteada por Léon-Dufour en su comentario a este pasaje «¿querrá acaso insinuar que este hombre, iluminado por Cristo, forma una sola realidad con él?»⁴⁹², podemos responderla afirmativamente, siempre que esta vinculación se entienda en sentido discipular, a modo de adopción, pues es desde el discipulado que el individuo se configura con Jesús. Esto se confirma si atendemos a la teología joánica del discipulado pues, según nos dice Fernández Ramos:

«El discipulado no indica un grupo sociológico de gente en torno a Jesús. Se refiere a algo más íntimo y personal. El discipulado hace referencia, de manera especial, a la unión profunda del creyente con Cristo. [Por eso] todas las expresiones para designar el discipulado indican una relación directa y personal con Jesús (3,9; 10,1ss; 15,1ss). Tanto es así que los vocablos idios, emos, filos (propio, mío, amigo) y mazatés son correlativos»⁴⁹³.

También quedaría confirmada la opinión de Moloney sobre que algunos autores «interpretan la respuesta del hombre como el primer signo de que representa a Jesús»⁴⁹⁴. El ciego curado a partir de su encuentro con Jesús (vv. 6-7) y su autoidentificación con la fórmula ἐγώ εἰμι (v. 9)⁴⁹⁵, empieza un recorrido discipular que confirmaría esa

esta como desapego, sino como el inicio de una nueva forma de relación que, sin menospreciar la anterior, conduce a la madre a un nivel diferente de *vinculación*, el del *discipulado*». (Cursiva mía). Véase Ignacio Rojas Gálvez, *Atraídos y expuestos. El discipulado en el evangelio de Juan* (Madrid: PPC, 2020), 96.

⁴⁸⁹ Cf. Jn 3,17.24; 5,36.38; 6,29.57; 7,29; 8,42; 10,36; 11,42; 17,3.8.18.21.23.25; 20,21.

⁴⁹⁰ Cf. Barrett, 517.

⁴⁹¹ El tema de Jesús revelador del Padre con el cual está íntimamente unido, atraviesa todo el cuarto evangelio: Jn 1,14.18; 5,17ss; 6,22-59.65; 8,12-20.27s.38.42.49.54; 10,15ss; 11,41; 12,26ss.49s; 13,1.3; 14,1ss; 15,1ss; 16,1ss; 17,1ss; 20,17.21. Manteniéndose siempre la unidad por la filiación divina (un solo Dios por naturaleza), pero la distinción por la persona divina (1^{ra} y 2^{da} persona de la Trinidad).

⁴⁹² Léon-Dufour, *Lectura del evangelio*, Vol. II, 268.

⁴⁹³ Felipe Fernández Ramos, «Discípulos», en DMJ, 235.

⁴⁹⁴ Moloney, 313.

⁴⁹⁵ Cf. *Ibíd.*, 308

vinculación que existe entre él y Jesús, y se insinuaría con la fórmula ἐγώ εἰμι que hasta ese momento del evangelio parecía ser solo apta para Jesús. Es decir, la fórmula que hasta ahora nos había ayudado a vincular a Jesús con Dios (su Padre) ahora nos servirá para vincular al discípulo con el Maestro. Todo esto quedará confirmado por todo lo que acontece en torno al ciego, que se configurará con su Maestro (Jesús) tanto a nivel interno como externo.

Externamente el ciego será -al igual que Jesús lo ha sido en el evangelio- causa de controversia «utiliza el *egō eimi* y crea un *cisma* en torno a él»⁴⁹⁶. Su forma de responder a los fariseos/judíos en los interrogatorios recuerda de alguna manera los diálogos entre Jesús y los judíos de los cc. 7 y 8 en donde se trataron temas con relación a Moisés, el mesianismo de Jesús y su origen. Por último, el ciego curado es expulsado (v. 34b), cosa que le había ocurrido a Jesús unos versículos atrás (cf. Jn 8,59). Como vemos, el ciego de alguna forma da testimonio de su vinculación discipular con su misma vida. Esto es posible porque a los discípulos «el vínculo que los une al Maestro les capacita para poder afrontar los desafíos de un mundo en el que están expuestos y al que son enviados a permanecer y fructificar»⁴⁹⁷.

Internamente el ciego curado también experimenta una dinámica nueva de vida, la vida del discípulo, una vida que «implica necesariamente el testimonio ante el mundo»⁴⁹⁸ y que llevará a cabo de manera magistral, dando testimonio antes sus vecinos (vv. 8-12), ante los fariseos/judíos (vv. 13-17.24-34), y por último ante Jesús (vv. 35-38). Todo esto es posible porque el ciego realmente ha experimentado una transformación, ha pasado de ser un hombre sumido en las tinieblas de la ceguera -con todo lo que esto simboliza- a un hombre capaz de ver y acoger a aquel que es la luz de los hombres: Jesús (v. 5). Dicha acogida se pone de manifiesto desde el momento en que el ciego obedece a Jesús (v. 7c), pero se manifestará narrativamente en plenitud en el v. 38 cuando delante de él lo confiese como Señor y se postre ante él.

El ciego ha experimentado una transformación, pero sigue siendo él, aunque ya no es igual, pues como afirma Zumstein: «el ciego es justamente el que se halla ante sus vecinos, pero su identidad ha sido transformada por el ἐγώ εἰμι (“Yo soy”) cristológico con el que se ha encontrado»⁴⁹⁹, ha alcanzado la plenitud «es el mismo hombre anterior, pero parece otro; ha alcanzado su dimensión plena; ha logrado extraer todas sus potencialidades»⁵⁰⁰ gracias a su nueva condición de discípulo, y se ha vinculado íntimamente a Jesús. Esta íntima vinculación discipular le capacita para hacer de sí mismo

⁴⁹⁶ *Ibíd.*, 313.

⁴⁹⁷ Rojas, 8.

⁴⁹⁸ *Ibíd.*, 152.

⁴⁹⁹ Zumstein, 416.

⁵⁰⁰ Castro, 216.

otro Cristo, otro *Yo soy* (ἐγώ εἰμι) en medio del mundo⁵⁰¹. Este es el deseo del Jesús joánico, el cual quiere que sus discípulos configurándose con él -adquiriendo su figura⁵⁰²- lleguen a hacer cosas como las que él hace y aún mayores (cf. Jn 12,12: *Os lo aseguro: quien cree en mí hará las obras que yo hago, e incluso otras mayores*).

Por último, solo decir que este segundo nivel de lectura e interpretación que hemos denominado *vinculativo discipular* podría explicar en algún sentido la lectura patrística y posterior que se hizo de este pasaje, que veía en Jn 9,1-41 una enseñanza bautismal, pues es el bautismo -desde la concepción sacramental- el sacramento por excelencia que nos transforma la vida, nos hace hijos adoptivos y nos capacita para dar testimonio en medio del mundo⁵⁰³. En otras palabras, hablar de bautizado es hablar de discípulo, pero dicha vinculación, aunque es válida, es muy posterior, y querer afirmar que este pasaje tiene como objetivo originario una catequesis bautismal es algo anacrónico⁵⁰⁴. En cambio, decir que el objetivo originario de la perícopa es una enseñanza discipular parece recoger mejor el mensaje de la perícopa, y parece encajar perfectamente en el gran contexto del evangelio.

6. Conclusiones del capítulo

De este tercer y último capítulo, dedicado al análisis redaccional y narrativo de Jn 9,1-41 y a la presentación de la propuesta de interpretación del ἐγώ εἰμι del ciego curado en Jn 9,9, podemos extraer las siguientes cuatro conclusiones:

Primera: la perícopa del ciego de nacimiento, ya sea que parta de una fuente sinóptica (Mc 8,22-26 o 10,46-52) o de un texto primigenio recibido (9,1a.2a.3a.6-7ac), habría pasado, probablemente, por un proceso redaccional basado en relecturas. Estas relecturas fueron reelaborando el material recibido sin generar grandes rupturas en el texto, pero sí poniendo de manifiesto las distintas situaciones vitales de la comunidad, como fue la crisis de ámbito socioreligioso que ocasionó la expulsión sinagoga, sufrida por la comunidad joánica a finales del siglo I, y que vemos reflejada en los vv. 22-23, o la problemática en torno al descanso sabático. Todo esto hace detectable el proceso redaccional que fue haciendo de un relato de milagro una perícopa compleja.

⁵⁰¹ «Término preferido por Juan para expresar la realidad de Jesús en su máxima intensidad. El ciego es otro "Yo soy", porque ha sido ungido de Jesús (barro y saliva)». Véase *Ibíd.*, 216.

⁵⁰² Cf. Escaffre, 46.

⁵⁰³ «El santo Bautismo es el fundamento de toda la vida cristiana, el pórtico de la vida en el espíritu ("vitae spiritualis ianua") y la puerta que abre el acceso a los otros sacramentos. Por el Bautismo como liberados del pecado y regenerados como hijos de Dios, llegamos a ser miembros de Cristo y somos incorporados a la Iglesia y hechos partícipes de su misión». (CEC #1213).

⁵⁰⁴ Para profundizar en torno a esta cuestión, véase Sabugal, 54-65.

Segunda: los elementos redaccionales detectados en nuestra perícopa parecen estar bien entrelazados y revelan sobre todo el sentido teológico que el evangelista ha querido darle al relato. El campo semántico en torno a *la visión y la ceguera* nos ponen de manifiesto la temática de fondo, un ciego que alcanza la visión y unos videntes que se vuelven espiritualmente ciegos. Esta temática se hace más evidente gracias a los temas teológicos que el evangelista va introduciendo en el relato, por ejemplo, cuando presenta a Jesús como *el enviado* del Padre que es *la luz* y que viene a realizar *las obras de Dios*, dando lugar así al *juicio*. Un juicio que es salvación para aquellos que sean capaces de reconocerle y acogerle como *el Hijo del hombre* que es, accediendo así a la visión teológica, o sea, la fe; pero que es condenación para los que obstinados en su incredulidad no aceptan los signos de Jesús como obras de Dios, pasando de ser físicamente videntes a espiritualmente ciegos, o sea, incrédulos.

Tercera: a través del análisis narrativo de la perícopa del ciego de nacimiento, hemos podido establecer una clave de lectura que orienta toda la perícopa, dándole unidad y coherencia tanto internamente (como perícopa en sí misma), como externamente (dentro del contexto más amplio que es el evangelio). Esta clave de lectura e interpretación es la clave discipular, que es detectable gracias al estudio de los elementos narrativos de la perícopa: la trama, los personajes, los escenarios, el tiempo narrativo, y las intervenciones del narrador.

Cuarta: gracias a lo presentado a lo largo de los tres capítulos hemos podido establecer una propuesta de interpretación para el ἐγώ εἰμι del ciego curado en Jn 9,9. Nuestra propuesta consiste en una interpretación según un doble nivel de lectura, en la que el ἐγώ εἰμι hay que entenderlo, primero, con su matiz *identificativo*. El ciego da respuesta a los vecinos, que se preguntan si es el mismo que antes habían visto mendigar, diciendo: ἐγώ εἰμι (soy yo), según el sentido secular del primer nivel de interpretación. Sin embargo, unido a ello, también hay que entenderlo con sentido *epifánico* (Yo soy), segundo nivel de interpretación, con *carácter vinculativo discipular*, el cual pondría de manifiesto que ese ciego, que es el mismo que antes habían visto mendigar, ha sido transformado, pues se ha encontrado con Jesús y se ha convertido en su discípulo. El que fue ciego, ahora desde su nueva condición, es capaz de relacionarse con Jesús, al grado de expresar su vinculación con aquellas palabras (ἐγώ εἰμι) que hasta entonces han sido solo utilizadas por Jesús para manifestar su relación con el Padre, pero que a partir de ahora servirán para poner de manifiesto la adhesión del discípulo a su Maestro. Esta nueva condición discipular lo vincula tan íntimamente con Jesús que le capacita y mueve a ser otro *Yo soy* en medio del mundo.

CONCLUSIONES GENERALES

Al final de nuestro trabajo en torno a la perícopa del ciego de nacimiento (Jn 9,1-41), y a manera de conclusión, quisiéramos rescatar solo aquellos contenidos, surgidos a lo largo de la investigación, que nos parecen han sido de mayor novedad, y que creemos pueden ser considerados como pequeñas aportaciones dentro de la investigación bíblica. Para ello estructuraremos esta conclusión en tres partes. En la primera parte, pondremos sobre la mesa la pregunta que inicialmente orientó nuestra disertación, y la respuesta que con dicha investigación hemos podido dar a ella. En la segunda parte, rescataremos dos aspectos novedosos que han iluminado, en algún sentido, nuestro trabajo y que creemos pueden ser de ayuda en otros trabajos exegéticos. En el tercer apartado, apuntaremos por lo menos una línea de posible investigación ulterior.

1. Interpretación del ἐγώ εἰμι del ciego curado (Jn 9,9)

Nuestro trabajo lleva por título: *La fórmula ἐγώ εἰμι en la perícopa del ciego de nacimiento (Jn 9,1-41). Un estudio exegético-narrativo para una interpretación del ἐγώ εἰμι en labios del ciego curado (Jn 9,9)*. Este título y subtítulo pretendían presentar con claridad el objetivo principal de nuestra investigación, que se ha desarrollado a lo largo de tres capítulos, los cuales han proporcionado los siguientes elementos: 1) el primer capítulo nos permitió profundizar en la fórmula ἐγώ εἰμι, su origen, su uso en LXX, y su posterior uso neotestamentario, centrándonos específicamente en el uso evangélico de la fórmula, para, de esta manera, percibir mejor el valor teológico de la fórmula dentro de la literatura del cuarto evangelio. 2) El segundo capítulo nos permitió establecer los límites de nuestra perícopa, estudiar algunas variantes textuales, su estructura, forma literaria, y sus posibles fuentes y tradiciones. 3) El tercer capítulo nos sirvió para establecer un contexto de interpretación y de lectura para nuestra perícopa, gracias a la aplicación complementaria de dos métodos sincrónicos, el análisis redaccional y el análisis narrativo, que nos dieron luz para responder a la pregunta inicial de nuestra investigación: ¿cómo interpretar el ἐγώ εἰμι de Jn 9,9?

Nuestra respuesta está en sintonía con el uso absoluto de la fórmula ἐγώ εἰμι en el cuarto evangelio, que puede ser subdividido en dos sentidos: los ἐγώ εἰμι con sentido *únicamente epifánico*, el cual está reservado solo para Jesús (8,24.28.58; 13,19); y el de los ἐγώ εἰμι con sentido *epifánico e identificativo*, que poseen un doble nivel de lectura (secular y teológico). Bajo este sentido del uso absoluto de la fórmula encontramos los ἐγώ εἰμι en boca de Jesús de 4,26; 6,20; 18,5.6.8 y el ἐγώ εἰμι del ciego curado de 9,9.

Los ἐγώ εἰμι *epifánicos e identificativos* del cuarto evangelio (4,26; 6,20; 9,9; 18,5.6.8) comparten un primer nivel de lectura común, el matiz identificativo en sentido

secular (soy yo), por el que la fórmula sirve para revelar la identidad de aquel que la pronuncia. Sin embargo, difieren un poco en el sentido epifánico y teológico, pues en el caso de los ἐγώ εἰμι en boca de Jesús (4,26; 6,20; 18,5.6.8) la fórmula vincula a este filialmente con su Padre (Dios), pero en el caso del ἐγώ εἰμι del ciego curado (9,9) la fórmula vincula discipularmente al ciego con Jesús. Por eso hemos tenido a bien denominar el segundo nivel de lectura e interpretación del ἐγώ εἰμι de Jn 9,9 como *epifánico* y con carácter *vinculativo discipular*. Sin embargo, es importante remarcar que, aunque el sentido epifánico de la fórmula sea algo distinto, todos estos ἐγώ εἰμι (de Jesús y del ciego curado) hacen que el lector al encontrarlos dirija su mirada y pensamiento a otro sujeto distinto del que habla. En el caso de Jesús nos remiten al Dios veterotestamentario (cf. Éx 3,14), al que Jesús llama Padre; y en el caso del ciego curado, al lector le sucede algo similar, siendo dirigido al personaje de Jesús. Nosotros afirmamos que esta vinculación es real y posible gracias al contexto discipular de la perícopa, puesto que, así como el Hijo (Jesús) se vincula con el Padre (Dios), así mismo el discípulo (el ciego curado) se vincula con su Maestro (Jesús), vinculación que captamos gracias a la fórmula ἐγώ εἰμι.

Por tanto, esta debe ser interpretada según un doble nivel de lectura, primeramente, como una respuesta a la duda de los vecinos: *¿No es éste el que se sentaba a pedir limosna? [...] El respondía: ἐγώ εἰμι (identificativo = soy yo -secular-), pero también, ese ἐγώ εἰμι (epifánico vinculativo discipular = Yo soy -teológico-), que sale de la boca del ciego curado, nos sirve como prolepsis discipular de todo lo que acontecerá en la perícopa tras su encuentro con Jesús. El ciego curado tendrá que dar testimonio del signo (σημεῖον) acontecido, convirtiéndose en modelo de creyente y de discípulo, frente a los antimodelos (vecinos, padres y fariseos), llegando, de esta manera, al conocimiento auténtico de Jesús como Hijo del hombre que ha venido a este mundo para establecer un juicio: *para que los ciegos vean y los que vean queden ciegos*, y confesándolo con gestos y palabras: *Creo Señor. Y se postró ante él*. Así mismo, gracias al ἐγώ εἰμι salido de la boca del ciego curado (Jn 9,9), el lector puede identificar a este personaje como el protagonista de la perícopa, que está en estrecha vinculación con Jesús, y que, por tanto, es el modelo que se nos propone imitar. El lector queda invitado a hacerse él mismo otro discípulo y modelo para los que lo rodean. En otras palabras, hacerse otro ἐγώ εἰμι, otro Cristo en medio del mundo, recordando aquellas palabras del Jesús joánico: *Os lo aseguro: quien cree en mí hará las obras que yo hago, e incluso otras mayores* (12,12).*

2. Otros aportes

A continuación, presentamos dos frutos surgidos durante el desarrollo de nuestra investigación, que consideramos importante recoger en estas conclusiones generales:

1. El primer aporte que quisiéramos poner de manifiesto, fruto de nuestro estudio exegético, es el elemento estructurador de la perícopa que hemos denominado: *indicaciones de desplazamiento*. Este elemento nos ha servido para estructurar la perícopa de Jn 9,1-41 en seis escenas. Este criterio estructurador permite captar la lógica narrativa del relato y su secuencialidad. Así mismo, estos desplazamientos hacen del relato una narración dinámica.

Existen criterios similares al nuestro, como el clásico *indicador espacial* que es usado por muchos exégetas para estructurar pasajes bíblicos, o el creado por Zumstein para dar estructura al relato de Jn 18,28–19,16a que denomina *indicaciones de lugar*. Sin embargo, estos criterios difieren con el nuestro porque parten de que la narración permite identificar un lugar concreto en donde se desenvuelve lo narrado: el templo, una casa, la sinagoga, el pretorio, etc. En nuestro caso, lo particular de nuestro criterio (*indicaciones de desplazamiento*) es que el desplazamiento de uno o varios personajes en el relato es perceptible gracias a los verbos que generan directa o indirectamente el movimiento de estos, sin que se nos dé ninguna pista del lugar concreto donde se desarrolla lo narrado. Nuestro criterio se conforma con percibir el desplazamiento narrativo que se da en el relato, sin buscar precisar el lugar específico al que se llega o del que se parte.

Este criterio nos ha permitido estructurar nuestra perícopa en seis escenas, y por eso lo presentamos como un aporte exegético aplicable a otros textos bíblicos.

2. El segundo aporte que creemos es de relevancia gira en torno a la cuestión de la dependencia de Juan con los sinópticos. Ante esta cuestión nosotros ya nos hemos definido, desde el inicio de nuestra investigación, por la postura que defiende una dependencia sinóptica del cuarto evangelio, especialmente con el evangelio de Marcos, pero entendiendo la categoría fuente desde una comprensión nueva, según el criterio de hipertextualidad propuesto por Zumstein.

Siguiendo esta postura asumida, hemos puesto en relación el texto joánico de la curación del ciego de nacimiento (9,1-41) con sus paralelos marquianos de curaciones de ciegos (8,22-26 y 10,46-52). Con esto hemos percibido que los elementos textuales compartidos son diversos: la denominación de Jesús como *maestro* (Mc 10,51 y Jn 9,2); el uso de *la saliva* (Mc 8,23 y Jn 9,6); y la identificación del ciego como *mendigo* (Mc 10,46 y Jn 9,8); pero, sobre todo, el elemento textual que nos parece el más relevante, y que encontramos presente en los tres pasajes (Jn 9,1-41; Mc 8,22-26; 10,46-52), es el referido al verbo ἀναβλέπω, usado un total de tres veces en los pasajes marquianos (8,24; 10,51.52) y en cuatro ocasiones en el relato joánico (9,11.15.18.18).

Este verbo se aplica correctamente a los ciegos que han perdido la vista y la recuperan, como es el caso de los relatos marquianos (8,22-26; 10,46-52), pero parece estar fuera de lugar en el relato joánico (9,1-41) en donde el ciego no recupera la vista,

sino que la obtiene por primera vez. Este error redaccional es difícil de explicar desde una teoría de fuentes independientes a los relatos sinópticos, que suelen considerar este relato joánico como una auténtica invención del evangelista o redactor. Ahora bien, la presencia del verbo ἀναβλέπω en el relato joánico parecería apuntar a Marcos como fuente, comprendiéndose su uso como una reminiscencia del texto marquiano. Este uso del verbo ἀναβλέπω en la perícopa del ciego de nacimiento parece ser un elemento textual fuerte, que confirmaría la plausibilidad de nuestra hipótesis que considera a Marcos como una posible fuente sinóptica usada por el redactor del cuarto evangelio. Por tanto, podríamos afirmar que el evangelista Juan no crea de la nada su relato (9,1-41), sino que tendría de trasfondo, por lo menos, (según el criterio de la hipertextualidad) los relatos marquianos de 8,22-26 y 10,46-52.

Esta posible dependencia que nosotros defendemos quedaría igualmente confirmada si atendemos al uso absoluto de la fórmula ἐγώ εἰμι en el evangelio de Juan, que encontramos ya en la tradición sinóptica en Marcos (Mc 6,50 par. Jn 6,20; Mc 13,6; 14,62), de la cual también se toma el doble sentido de la fórmula, epifánico e identificativo. De esta manera, se convierte la fórmula ἐγώ εἰμι en una fórmula cristológica por excelencia, que en el cuarto evangelio está puesta siempre en boca de Jesús, con excepción de Jn 9,9 en donde la encontramos en labios del ciego curado, con un uso similar al que se le da en la tradición sinóptica de Lucas (1,19), en donde la fórmula ἐγώ εἰμι posee un doble nivel de lectura (identificativo y epifánico) y está puesta en boca del ángel Gabriel. Finalmente, el uso de la fórmula ἐγώ εἰμι con predicado, propio del cuarto evangelio, pondría igualmente de manifiesto ese posible trabajo de relectura y transformación de un texto fuente.

3. Alguna posible línea de investigación ulterior

Como hemos apuntado al finalizar nuestro tercer capítulo, creemos que, desde el contexto discipular establecido como criterio de lectura e interpretación de la perícopa del ciego de nacimiento, es posible dar razón de la interpretación bautismal que a lo largo de la historia se ha hecho del pasaje de Jn 9,1-41. Esta lectura que tiene sus bases en la interpretación patrística (Ireneo, Tertuliano, Cirilo de Alejandría, Ambrosio y Agustín) no revela objetivamente el trasfondo literario de la perícopa, pues, aunque es una lectura eclesial del pasaje, sus motivos parecen ser doctrinales y pastorales, y no se corresponden con los motivos redaccionales del cuarto evangelista. En cambio, la lectura discipular parece poder explicar de mejor manera esta intención original del relato.

Nosotros intuimos que el sentido discipular, con el que proponemos leer la perícopa de Jn 9,1-41, es el origen de la posterior interpretación bautismal. Creemos que pudo equipararse lo que significaba e implicaba ser discípulo en las primitivas comunidades con el acontecimiento sacramental del bautismo en los primeros siglos, de

modo que la vinculación discipular (Maestro-discípulo / Jesús-ciego) sirvió de imagen para la posterior comprensión de la filiación sacramental obtenida por el bautismo (hijos en adopción). También las respectivas imágenes del relato como son la piscina, el agua, la confesión, pudieron servir de símbolos para la interpretación bautismal. Dejamos la puerta abierta para ulteriores desarrollos sobre esta cuestión, pues podría ser iluminador e interesante conocer el recorrido histórico de interpretación por el que una perícopa, propiamente discipular, ha llegado a ser leída con sentido sacramental dentro de la tradición eclesial.

BIBLIOGRAFÍA

1. Instrumentos de trabajo: fuentes bíblicas y traducciones, sinopsis, concordancias, vocabularios, diccionarios, metodologías y software

Aland, Kurt. *Sinopsis de los cuatro evangelios. Edición Bilingüe greco-española*. 15ª ed. Traducido y adaptado por Antonio Vargas-Machuca. Madrid: Sociedades Bíblicas Unidas, 2007.

Alonso Schökel, Luis. *Biblia del Peregrino*. 2ª ed. Tomo III. Bilbao: Ega, 1997.

Balz, Horst y Gerhard Schneider (Eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. 2 vols. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido. 2ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.

Benoit, P., M.-E. Boismard y J. L. Malillos, *Sinopsis de los cuatro evangelios*. Tomo I-II. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975.

Cervantes Gabarrón, José. *Sinopsis Bilingüe de los tres primeros evangelios con los paralelos del evangelio de Juan*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1999.

Coenen, L, E. Beyreuther, y H. Bietenhard, (Dir.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. 2 vols. Edición preparada por Mario Sala y Araceli Herrera. 6ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014.

Elliger, Karl, Wilhem Rudolph, y Gerard Weil, (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Fernández Ramos, Felipe, (Dir.), *Diccionario del Mundo Joánico*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

García Santos, Amador Ángel. *Diccionario del Griego Bíblico. Setenta y Nuevo Testamento*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2011.

Greenlee, J. H. *An Introduction to the New Testament Textual Criticism*. Grand Rapids, 1964.

Guijarro, Santiago. *Metodología Exegética del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2021.

Haag, Herbert, V. D. Born, y S. de Ausejo. *Diccionario de la Biblia*. 7ª ed. Edición castellana preparada por R. P. Serafín de Ausejo. Barcelona: Editorial Herder, 1978.

- La Biblia de Nuestro Pueblo*, 2ª ed. Bilbao: Mensajero, 2011.
- Leal, Juan. *Sinopsis concordancia de los cuatro evangelios*. 3ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.
- Liddell, H. G., R. Scott, y H. S. Jones. *A Greek–English Lexicon*. Editado por Robert Scott, Henry Stuart Jones y Roderick McKenzie. (Consultado en su versión digital a través del software de BibleWorks 10).
- Louw, Johannes P., y Eugene A. Nida (Eds). *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*. (Consultado en su versión digital a través del software de BibleWorks 10).
- Luján, José. *Concordancias del Nuevo Testamento*. 3ª ed. Barcelona: Editorial Herder, 1991.
- Marguerat, Daniel, e Yvan Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*. Traducido por José Pedro Tosaus Abadía. Santander: Sal Terrae, 2000.
- Mateos, Juan, y Juan Barreto. *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.
- Nestle-Aland. *Novum Testamentum Graece et Latine*. Editado por Barbara und Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, y Bruce M. Metzger. 28ª Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.
- Pabón S. de Urbina, José M. *Diccionario Manual de Griego. Griego clásico – Español*. 21ª ed. Barcelona: Vox, 2008.
- Parker, Jorge G. *Léxico-Concordancia del Nuevo Testamento en Griego y Español*. Texas: Editorial Mundo Hispano, 1982.
- Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 9ª ed. Madrid: PPC, 2010.
- Rahlfs, Alfred. *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- Ramírez Fueyo, Francisco. *Ayuda metodológica para la redacción del trabajo de licenciatura*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2018.
- Simian-Yofre, Horacio. «Diacronía. Los métodos histórico-críticos». En *Metodología del Antiguo Testamento*. Editado por Horacio Simian-Yofre. Traducido por Alfonso Ortiz García, 83-125. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
- Software BibleWorks. Version 10.0.4.114. (2010).

Stenger, Werner. *Los métodos de la exégesis bíblica*. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona: Editorial Herder, 1990.

Strecker, Georg, y Udo Schnelle. *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento*. Traducido por Adolfo Olivera y José María Hernández Blanco. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.

Weren, Wim. *Métodos de la exégesis de los evangelios*. Traducido por Xabier Pikaza. Estella: Editorial Verbo Divino, 2003.

2. Comentarios al evangelio de Juan

Barrett, Charles K., *El Evangelio según San Juan*. Traducido por Dionisio Mínguez. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003.

Beutler, Johannes. *Comentario al Evangelio de Juan*. Traducido por Gerardo Vanegas. Estella: Editorial Verbo Divino, 2016.

Brown, Raymond E. *El Evangelio según Juan*. 2 vols. Vol. I (1979). Vol. II (2000). Traducido por J. Valiente Malla. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Bultmann, Rudolf. *The Gospel of John. A Commentary*. Traducido por G. R. Beasley-Murray. Oxford: Basil Blackwell, 1971.

Carrillo Alday, Salvador. *El evangelio según san Juan*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2010.

Castro Sánchez, Secundino. *Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.

Léon-Dufour, Xavier. *Lectura del Evangelio de Juan*. 4 vols. Vol. I (2019). Vol. II (2019). Vol. III (2019). Vol. IV (2019). Traducido por Alfonso Ortiz García. Salamanca: Sígueme.

Moloney, Francis J. *El evangelio de Juan*. Traducido por José Pérez Escobar. Estella: Editorial Verbo Divino, 2005.

Perkins, Pheme. «Evangelio de Juan». En *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento*. Editores Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy. Traducido por José Pedro Tosaus Abadía, José Pérez Escobar, Federico Pastor Ramos, Olga M^a Viña, Olga Nicolau y Teresa Forcades, 524-589. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2004, 4^a reimpr., 2017.

Schnackenburg, Rudolf. *El Evangelio según San Juan*. 4 vols. Vol. I, II y III (1980). Vol. IV (1987). Traducido por Claudio Gancho. Barcelona: Editorial Herder.

Zumstein, Jean. *El Evangelio según Juan*. 2 vols. Traducido por Mercedes Huarte Luxán. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2016.

3. Libros, monografías y artículos sobre el evangelio de Juan

Anderson, Paul N. «The Origin and Development of the Johannine Ego Eimi Sayings in Cognitive-Critical Perspective». *Journal for the Study of the Historical Jesus* 9 (2011): 139–206.

Attridge, H. «Genre Bending in the Fourth Gospel». *Journal of Biblical Literature* 121 (2002): 3-21.

Burz-Tropper, V. «Jesaja als Hintergrund der metaphorischen Ich-bin-Worte im Johannesevangelium». *Protokolle zur Bibel* 29 (2020): 115–132.

Dodd, C. H. *Interpretación del cuarto evangelio*. Traducido por J. Alonso Asenjo. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978.

_____. *La Tradición histórica en el Cuarto Evangelio*. Traducido por J. Luis Zubizarreta. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978.

Escaffre, Bernadette. *El evangelio de Jesucristo según san Juan. 1. El libro de los signos (Jn 1-12)*, Cuadernos Bíblicos 145. Traducido por Pedro Barrado y M^a del Pilar Salas. Estella: Editorial Verbo Divino, 2008.

Fontana Elboj, Gonzalo. *El evangelio de Juan. La construcción de un texto complejo: orígenes históricos y proceso compositivo*. Prensa de la Universidad de Zaragoza: Zaragoza, 2014

Förster, Hans. «Selbstoffenbarung und Identität. Zur grammatikalischen Struktur der „absoluten“ Ich-Bin-Worte Jesu im Johannesevangelium». *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 108, n^o 1 (2017): 57–89.

Frey, Jörg. «From the Sēmeia Narratives to the Gospel as a Significant Narrative: On Genre-Bending in the Johannine Miracle Stories». En *The Fourth Gospel as Genre Mosaic*. Dirigido por K. Bro Larsen, 209-234. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

Gourgues, M. «L'aveugle-né (Jean 9). Du miracle au signe: typologie des réactions à l'égard du Fils de l'homme». *Nouvelle Revue Théologique* 104, n^o 3 (1982): 381-395.

Léon-Dufour, Xavier. «Los milagros de Jesús según Juan». En *Los Milagros de Jesús. Según el Nuevo Testamento*. Dirigido por Xavier Léon-Dufour. Traducido por A. de la Fuente Adanez, 259-274. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.

Rojas Gálvez, Ignacio. *Atraídos y expuestos. El discipulado en el evangelio de Juan*. Madrid: PPC, 2020.

Sabugal, Santos. *La curación del ciego de nacimiento (Jn 9,1-41). Análisis exegético y teológico*. Madrid: Editorial Biblia y Fe, 1977.

Vidal, Senén. *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.

4. Otros libros y artículos

Artes Hernández, José Antonio. «El uso de la saliva en el Nuevo Testamento (Mc 7,32-37, 8,22b-26 y Jn 9,1-12): Antecedentes Grecolatinos». *Myrtia*, 21 (2006): 155-182.

Balz, H. «εἰμί». En DENT I, 1190-1196.

Baumbach, G. «Φαρῖσαῖος». En DENT II, 1925-1931.

Braumann, G. «Yo soy». En DTNT II, 825-827.

Brown, Raymond E. *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*. 2ª ed. Traducido por Luis Iglesias González. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.

_____. *Introducción al Nuevo Testamento*. Tomo I. Traducido por Antonio Piñero. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

Bultmann, Rudolf. *Historia de la Tradición Sinóptica*. Traducido por Alfonso Ortiz García. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2000.

Casas Ramírez, Juan Alberto. «Entre la oscuridad y el silencio: Ciegos y sordomudos en el mundo de la Biblia». *Veritas* 34 (2016): 9-32.

Catecismo de la Iglesia Católica. 3ª ed. Madrid: Asociación de Editores del Catecismo, 1993.

Copenhaver, Brian P. *Corpus Hermeticum y Asclepio*. Traducido por Jaume Pòrtulas y Cristina Serna. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

Díaz Rodelas, J. M. «Enviado». En DMJ, 306-310.

- Diodoro de Sicilia. *Biblioteca Histórica. Libros I-III*. Traducción y notas de Francisco Parreu Alasà. Madrid: Gredos, 2001.
- Dittembergero, Guilelmo. *Sylloge Inscriptionum Graecarum*. Vol. III. Lipsiae: Apud S. Herzeliium, 1920.
- Fernández Ramos, Felipe. «Discípulos». En DMJ, 234-241.
- Fiedler, P. «ἁμαρτία». En DENT I, 194-204.
- George, Augustin. «El milagro en la obra de Lucas». En *Los Milagros de Jesús. Según el Nuevo Testamento*. Dirigido por Xavier Léon-Dufour. Traducido por A. de la Fuente Adanez, 240-258. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.
- Graber, F. «Ciego». En DTNT I, 261-262.
- Günther, W. «Pecado». En DTNT II, 318-322.
- Haag, Herbert, V. D. Born, y S. de Ausejo. «Sinagoga». En DB, 1866-1868.
- Hahn, F. «οὐδὲς». En DENT II, 1824-1856.
- Hahn, H.-Chr. «Luz». En DTNT I, 854-858.
- _____. «Obra, trabajo». En DTNT II, 188-193.
- Heiligenthal, R. «ἔργον». En DENT I, 1570-1575.
- Hofius, O. «ὁμολογέω». En DENT II, 542-551.
- Kremer, J. «ὀράω». En DENT I, 581-588.
- Kuhli, H. «Ἰουδαῖος». En DENT I, 2013-2027.
- Léon-Dufour, Xavier. «Estructura y función del relato de milagro». En *Los Milagros de Jesús. Según el Nuevo Testamento*. Dirigido por Xavier Léon-Dufour. Traducido por A. de la Fuente Adanez, 277-335. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.
- Link, H.-G. «Yo soy». En DTNT II, 827-829.
- Mayer, R. «Israel, judío, hebreo». En DTNT I, 750-760.
- Meier, John P. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo II/2. Traducido por Serafín Fernández Martínez. Estella: Editorial Verbo Divino, 2000.
- Michel, O. «Hijo». En DTNT I, 664-693.
- Müller, D. «Fariseo». En DTNT I, 555-558.
- Müller, P.-G. «ἀναβλέπω». En DENT I, 224-225.

- _____. «ἀνοίγω». En DENT I, 314-316.
- _____. «βλέπω». En DENT I, 665-668.
- Muñoz León, Domingo. «Yo lo resucitaré en el último día. Jesús, fuente de vida y resurrección en el Evangelio de san Juan». *Revista Bíblica* 77 (2016): 97-121.
- Palzkill, A. «προσαίτης». En DENT II, 1162.
- Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo*. 16ª ed. Traducido por José L. Domínguez Villar. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2016.
- Rissi, M. «κρίμα». En DENT I, 2404-2407.
- _____. «κρίνω». En DENT I, 2407-2416.
- Ritt, H. «πέμψω». En DENT II, 872-875.
- _____. «φῶς». En DENT II, 2023-2027.
- Schneider, G. «τυφλός». En DENT II, 1811-1815.
- Schneider, W. «Juicio, juzgar». En DTNT I, 777-782.
- Schottroff, L. «ἐγώ». En DENT I, 1147-1155.
- Tácito, Cornelio. *Libros de las Historias*. 2ª ed. Traducido por Joaquín Soler Franco. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2015.
- Theissen, Gerd, y Annette Merz. *El Jesús histórico*. Traducido por Manuel Olasagasti Gaztelumendi. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.
- Trismegisto, Hermes. *Tratados del Corpus Hermeticum*. Introducción, versión y notas de J. García Font. Barcelona: Editorial MRA, 1997.
- Vidal, Senén. *Nuevo Testamento*. Cantabria: Sal Terrae, 2015.
- Völkel, M. «ὀφθαλμός». En DENT II, 659-662.
- Wolf, Hans Walter. *Antropología del Antiguo Testamento*. Traducido por Severiano Talavera Tovar. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.