

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XLI
Enero-Junio 2025
Número 79

SUMARIO

Monográfico I: Teología, historia y literatura en el Barroco hispano

Presentación..... 1-3
Rafael Ramis Barceló y Manuel Lázaro Pulido, Coords.

José Ángel García Cuadrado

Domingo Báñez, censor de Santa Teresa..... 5-28

Fernando Negro del Cerro

La Historia de España contada desde los púlpitos barrocos. La oratoria sagrada como difusora de referentes identitarios: el caso de Lepanto 29-48

Francisco José García Pérez

Entre la privanza y el gobierno personal de los reyes: los predicadores de Carlos II y el conde de Oropesa (1685-1691)..... 49-68

Manuela Águeda García-Garrido

Teología de la Cuaresma en la predicación española del siglo XVII..... 69-96

Rafael Massanet Rodríguez

San Pedro Nolasco y la Orden de la Merced, asunto literario en la obra de Alonso Remón 97-117

Rafael Ramis Barceló

Alusiones a Calderón de la Barca en textos latinos del Barroco: Caramuel y otros autores 119-145

Rosa María Calafat Vila

El catecismo escolar y las lenguas en contacto: el Ledesma en catalán..... 147-169

Jaume Garau Amengual

La poesía religiosa de Jaime de Oleza y Calvó (1552-1604)..... 171-188

Anika Lenke Kovács

Una mostra de teatre barroc català sobre la vida de sant Pere i sant Pau, Ms. 107-II, Biblioteca de Montserrat 189-211

Miguel Gabriel Garí Pallicer

Fuentes y temas en los sermones lulianos predicados en fiesta de la Universidad Luliana de Mallorca (1695-1712)..... 213-237

Monográfico II: Logos, Agape, Sarx. Una dialógica cristiana

Presentación..... 239-241
Manuel Porcel Moreno, Coord.

Manuel Porcel Moreno

La primera tópica del fenómeno según Jean-Luc Marion: donación, posibilidad y exceso..... 243-286

Andreas Gonçalves Lind

Le pari de Pascal, la voie de Marcel: comment surmonter le nihilisme 287-314

Tomás J. Marín Mena

El solipsismo arriano y la lógica de la ortodoxia trinitaria: del mito de la helenización del cristianismo al giro metafísico de Nicea..... 315-344

[...]

CARTHAGINENSIA



ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
http://www.revistacarthaginensia.com
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org

Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesial y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Marta María Garre Garre (Instituto Teológico de Murcia, España), Cristina Inogés Sanz (Facultad de Teología SEUT Madrid, España), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College, Boston, Massachusetts, USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Mary Melone (Pontificia Università Antoniana, Roma, Italia), Simona Paolini (Pontificia Università Antoniana, Roma, Italia), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormund, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal), Manuel A. Serra Pérez (ISEN, Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Antonina María Wozna (Asociación de Teólogas Españolas, Madrid, España).

Comité Científico / Scientific Committee

Nancy E. Bedford (Evangelical Theological Seminary, Evanston, USA); Jaime Laurence Bonilla Morales (Universidad San Buenaventura, Bogotá, Colombia); David B. Couturier (St. Bonaventure University, NY, USA); Mauricio Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile); Mary E. Hunt (Women's Alliance for Theology Ethics and Ritual, USA); Lisa Isherwood (University of Wonchester, UK); Francisco José García Lozano (Universidad Loyola, Granada, España); Hans Josef Klauck (Facultad de Teología, Universidad de Chicago, USA); Mary J. Rees (San Francisco Theological School, USA); Cristina Simonelli (Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, Italia); Susana Vilas Boas (Universidad Loyola, Granada, España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción de la revista impresa para 2025 en es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Price for the printed magazine. Single or back issues : 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

SARX Y SOMA EN EL CUARTO EVANGELIO

SARX AND SOMA IN THE FOURTH GOSPEL

IGNACIO ROJAS GÁLVEZ

Facultad de Teología

Universidad Loyola Andalucía

irojas@uloyola.es

Orcid: 0000-0001-8614-0554

Recibido 15 de mayo de 2024 / Aprobado 19 de septiembre de 2024

Resumen: El presente trabajo tiene por objeto el estudio de los términos *carne* (*sarx*) y *cuerpo* (*soma*) en el cuarto evangelio. Para ello, analizamos cada una de las frecuencias de los términos en el evangelio e interpretamos su significado a la luz del conjunto de evangelio y de otros testimonios bíblicos. *Carne* y *cuerpo* tienen un significado específico en la teología joánica. Durante mucho tiempo se ha dado a estos términos un valor compartido con el que le dan otras corrientes teológicas del Nuevo Testamento, como la paulina o la sinóptica. Sin embargo, para el cuarto evangelio son conceptos que tienen una fuerte significación cristológica y evidencian respectivamente la humanidad y la divinidad de Jesús.

Palabras clave: Carne; Cuerpo; cuarto evangelio; Teología joánica.

Abstract: The purpose of this paper is to study the terms *flesh* (*sarx*) and *body* (*soma*) in the Fourth Gospel. For this purpose, we analyze each of the frequencies of the terms in the Gospel and interpret their meaning in the light of the Gospel as a whole and other biblical testimonies. *Flesh* and *body* have a specific meaning in Johannine theology. For a long time, these terms have been given a value shared with that given to them by other theological currents of the New Testament, such as the Pauline or the Synoptic. However, for the Fourth Gospel they are concepts that have a strong Christological significance and evidence respectively the humanity and divinity of Jesus.

Keywords: Flesh; Body; Fourth Gospel; Johannine Theology.

Introducción

El característico recurso joánico al dualismo terminológico, *verdad-mentira*, *carne-espíritu*, o, *luz-tinieblas*, ha guiado muchas veces la interpretación de los textos del cuarto evangelio, y ha dado lugar a una exégesis que se fundamenta en las diferencias entre términos contrarios. Es cierto que el autor del evangelio se sirve de esta técnica para establecer la separación entre aquello que pertenece al ámbito de la revelación y, por el contrario, lo que se sitúa fuera o en contra de este.

No obstante, el estudio atento de algunos conceptos considerados negativos, como, por ejemplo, *carne*, nos sitúa ante un panorama diferente al esperado con relación a otras corrientes teológicas del Nuevo Testamento. Así, el cuarto evangelio innova al presentar la *carne* en sentido positivo como necesaria para la manifestación del amor fiel de Dios, y libera al concepto del lastre peyorativo tan característico de la literatura paulina. Algo parecido sucede con el término *cuerpo* que el evangelista emplea únicamente con relación a Jesús. Por tanto, ambos conceptos para Juan tienen una fuerte significación cristológica y nuestro propósito es profundizar en ella.

El método que seguiremos en el desarrollo del presente estudio tiene como punto de partida el análisis de las frecuencias de los términos en su contexto. Ello nos permite contrastar con el resto de los evangelios y así poner en evidencia la originalidad joánica en el uso de estos. Originalidad, por otro lado, que ha sido poco explorada. Salvo en algunas voces de diccionarios reconocidos, o en pequeños apuntes a comentarios de los versículos donde aparecen los términos, no es común que se aluda a la especificidad con que el autor del cuarto evangelio emplea los conceptos *carne* y *cuerpo*¹.

Después de analizar cada una de las veces que los términos aparecen en el evangelio, subrayaremos su sentido teológico, teniendo presente el conjunto de la obra, y trataremos de hacer una lectura conjunta de los datos obtenidos.

¹ Un artículo monográfico sobre el tema puede verse en: S. de Ausejo, «El concepto de “carne”, aplicado a Cristo en el IV Evangelio», *Estudios bíblicos*, nº. 17 (1958): 411-427. En él, el autor interpreta los términos subrayando el énfasis eucarístico de la carne y el carácter peyorativo de cuerpo. Por su parte, un artículo reciente que subraya la originalidad joánica en el tratamiento del término *carne* puede verse: S. Béjar, «La carne y el cuerpo: un diálogo inacabado entre teología y filosofía», *Scripta Theologica*, vol. 54 (2022): 176.

1. La presencia de *carne* (*sarx*) en el cuarto evangelio

En la tradición semita, el término *carne* (en hebreo *basar*) se emplea habitualmente para aludir a la realidad humana en general. La *carne* es la parte visible del cuerpo. A partir de esta idea general, los textos bíblicos abren la comprensión a un abanico de matices. H.W. Wollf resume el significado del término *carne* en el Antiguo Testamento en tres sentidos². El primero de ellos contempla la carne como la realidad que es común a todos los seres humanos. El segundo sentido señala que el término expresa la fugacidad y vulnerabilidad de la condición humana. Y el tercero de ellos pone el acento en que el término se emplea para indicar actitudes éticas. Ahora bien, conviene precisar que la carne de por sí es materia inanimada, por ello, unida a la carne está la sangre que la vivifica (Lv 17,14). Así pues, el binomio *carne* y *sangre* componen la naturaleza humana viviente.

Pero no sucede así en toda la Escritura. Con acierto, G. Ravasi ha subrayado la originalidad paulina en la comprensión del significado del término *carne*, no como “la carnalidad en sentido sexual, ni la carne frágil, finita y caduca de la criatura humana. Es, en cambio, para Pablo un principio negativo eficaz y perjudicial que anida en la conciencia del hombre haciéndolo terreno por el pecado”³.

Si, como vemos, el apóstol Pablo da un significado diferente al término *carne*, también la tradición joánica hace lo propio en su evangelio. Conviene apuntar, a modo de premisa, que el término aparece más veces en el último de los evangelios que en los tres sinópticos juntos. Mientras que Juan lo emplea en trece ocasiones, el resto de los evangelistas lo mencionan diez veces (Mt 5x; Mc 3x; Lc 1x) y, casi siempre, lo hacen con un significado neutro o negativo, indicando, por ejemplo, la debilidad que proviene de esta (cf. Mt 26,41: “pues el espíritu está pronto, pero la carne es débil”).

1.1. Análisis de los textos

El rastreo del vocablo *carne* en el cuarto evangelio ofrece como resultado una policromía de significados neutros o positivos. La mayoría de las apariciones del término las encontramos en el Prólogo y en la primera parte del evangelio, conocida como el Libro de los signos, con la salvedad de

² H. W. Wollf, *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca: Sigueme, 1975), 45-51.

³ G. Ravasi, «Su anima e corpo san Paolo batte i Greci», *Avvenire* (20 de enero de 2014), <https://www.avvenire.it/agora/pagine/anima-e-corpo-paolo-batte-i-greci>

17,1. El contexto revelador que caracteriza a estas dos partes del evangelio es ya un indicador sobre el que hemos de poner atención. Por ello, no ha de sorprendernos que, de todas las frecuencias presentes en el evangelio de Juan, ocho estén referidas a Jesús y las restantes tengan un valor neutro. Pasemos ahora al estudio de cada una de ellas, tratando de conocer en profundidad el uso que Juan hace del término.

a) La carne de Jesús, manifestación de la gracia y la verdad.

La primera vez que aparece el término *carne* es en el Prólogo del evangelio.

Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos contemplado su gloria:
gloria como del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad. (Jn 1,14).

En la expresión “y el Verbo se hizo carne” (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο), el vocablo *carne* viene empleado para indicar que el *Logos* asume la condición humana y, con ello, se entiende que toma una condición que es finita y frágil. Quizá es este último apunte el elemento revelador más sorprendente de todo el versículo. El *Logos* eterno que estaba junto a Dios y era igual a Dios (1,1), asume la condición carnal que es fugaz y transitoria.

La carne asumida por el *Logos* posibilita a los creyentes ver y experimentar al Padre (cf. Jn 14,9). El “es el Revelador definitivo del misterio de Dios y del hombre”⁴. La declaración solemne de la encarnación del *Logos* aparece asociada a tres predicados: habitar entre nosotros, ver la gloria del Hijo, y revelar la fidelidad de Dios a sus promesas. El primer predicado es *habitó*, literalmente ἐσκήνωσεν (acampó). Como es bien sabido, la expresión podría evocar la imagen que se halla en el libro del Éxodo y que presenta a Dios que habita en la Tienda del encuentro y comparte el destino de su pueblo que camina en el desierto (Ex 33,7-23). Con este sentido, lo que el evangelista transmite es que la carne permite al *Logos* entrar en la historia de la humanidad y hacer camino con esta última. Dicho al modo paulino, el *Logos* encarnado pasa por “uno de tantos” (Flp 2,7).

Los dos predicados siguientes aluden a cómo el *Logos* encarnado revela al Padre y dicha experiencia fundamenta el testimonio de la comunidad. El

⁴ V. Battaglia, «Il “motivo” dell’Incarnazione in alcuni autori del XX secolo. Percorsi e prospettive di ricerca», *Carthaginiensia*, vol. 39, n°. 75 (2023): 151.

segundo predicado es la visibilidad de la gloria. La carne posibilita la contemplación de la gloria del Unigénito. Cuanto era invisible se hace ahora visible, por medio de la carne y, más que visible, contemplable. El verbo sugiere la acción repetida de la mirada sobre una realidad, lo que permite una visión en profundidad. El objeto de la visión es la gloria. Un lector judío entendería rápidamente que el concepto “gloria” remite al término hebreo *kabod*, es decir, al esplendor divino. La comunidad testimonia que el *Logos* encarnado visibiliza en su carne el esplendor de la gloria de Dios. De este modo, la carne revela la gloria y suscita la fe. Recuérdese la nota del evangelista tras el primer signo: “Jesús manifestó su gloria y sus discípulos creyeron en él” (2,11).

El tercer predicado especifica en qué consiste dicha gloria. No se refiere aquí el autor a realidades extraordinarias, sino a que la gloria se ha concretado en “la gracia y la verdad”. Estos dos términos tienen su equivalente semita en los vocablos *hesed* y *emet*. El amor misericordioso (*hesed*) y verdadero/fiel (*emet*) son la nota distintiva que caracteriza al Hijo Unigénito encarnado. La carne ha concretado la plenitud del amor misericordioso y fiel de Dios. Más adelante, siempre en el Prólogo, el evangelista compara esta misericordia fiel de Dios a la ley, y apunta que, mientras que esta última fue mediada (ἐδόθη) por Moisés, el amor misericordioso y fiel de Dios ha llegado (ἔγενετο) en Jesucristo (1,17).

Así, el término carne en esta acepción del Prólogo joánico pone el acento en la carne como mediación de la que Dios se sirve para compartir el destino de la humanidad y para revelarse en plenitud manifestando su amor entrañable y fiel. La carne asumida por el *Logos* es presencia real, manifestada a la humanidad y experimentada por la comunidad.

b) La carne de Jesús, pan para la vida del mundo

La mayor concentración de referencias alusivas a la carne se halla en el discurso del pan de vida (c.6). En él, encontramos casi la mitad de las veces que aparece el término en todo el evangelio. La unidad que seleccionamos abarca los vv. 48c-58⁵; e inicia y concluye con la identificación de Jesús con el pan de vida y con el efecto limitado del maná que los padres comieron en el desierto.

⁵ Nótese, tal y como apunta A. Sand, que los vv. 51c-58 son “seguramente una inserción posterior, efectuada por un redactor eclesial [...]. La aparición de “σᾶρξ” por seis veces sugiere que un acto de culto (la celebración de la eucaristía) es el *Sitz in Leben* (o situación vital)”. Véase: A. Sand, «σᾶρξ», en H. Balz – G. Schneider (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. II (Salamanca: Sígueme, 1998), 1370.

Yo soy el pan de la vida. ⁴⁹ Vuestros padres comieron en el desierto el maná y murieron; ⁵⁰ este es el pan que baja del cielo, para que el hombre coma de él y no muera. ⁵¹ Yo soy el pan vivo que ha bajado del cielo; el que coma de este pan vivirá para siempre. Y el pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo». ⁵² Disputaban los judíos entre sí: «¿Cómo puede este darnos a comer su carne?». ⁵³ Entonces Jesús les dijo: «En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros. ⁵⁴ El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día. ⁵⁵ Mi carne es verdadera comida, y mi sangre es verdadera bebida. ⁵⁶ El que come mi carne y bebe mi sangre habita en mí y yo en él. ⁵⁷ Como el Padre que vive me ha enviado, y yo vivo por el Padre, así, del mismo modo, el que me come vivirá por mí. ⁵⁸ Este es el pan que ha bajado del cielo: no como el de vuestros padres, que lo comieron y murieron; el que come este pan vivirá para siempre» (Jn 6,48-58).

Después de la multiplicación de los panes, el alimento se convierte en el argumento principal que da pie al discurso. El punto de partida del *midrash* que desarrolla el evangelista en el c.6 es la cita del Sal 77,24: “Les dio a comer pan del cielo”, que hace referencia al relato de Éx 16,13. El alimento es la temática central de este discurso, en primer lugar, porque Jesús acaba de dar de comer a la multitud y, en segundo lugar, porque el gesto rememora la experiencia del pueblo en el desierto. El texto saca a la luz las semejanzas y diferencias entre ambos alimentos y pone de manifiesto la superioridad del pan que es Jesús en comparación con el maná. Ambos bajan del cielo, ambos permiten vivir, pero únicamente el pan vivo garantiza la vida eterna a quien come de él.

La primera aparición del término *carne* en la unidad la encontramos en v.51c. Jesús identifica el pan con su carne, destinada a vivificar el mundo por medio (ὕπερ) de la entrega de su propia vida en su pasión y muerte. Como el pan alimenta y da vida a quien lo come, del mismo modo, la carne de Jesús, entregada en favor del mundo, le da vida. Su carne entregada es pan que permite vivir. En este sentido, el pan, como alimento, se convierte en símbolo, mientras que la carne es la realidad simbolizada.

La interpretación literal de las palabras de Jesús provoca la lógica incompreensión de los oyentes que cuestionan lo inaudito de su revelación. Ello obliga a una ulterior explicación que permite profundizar en lo dicho. Comer su carne y, ahora también, beber su sangre son necesarias para participar de la Vida que el Hijo ofrece.

El añadido de la afirmación “beber su sangre” indica toda la realidad existencial de Jesús. Precedentemente, Jesús se había autodenominado “pan vivo” y “pan para la vida”, ahora se concreta dicha vitalidad con la inclusión del elemento que vivifica la carne, la sangre. Se trata, por tanto, de la participación a la vida de alguien concreto, realmente vivo y que comparte su vida. El ofrecimiento de Jesús no es una promesa destinada a realizarse sólo en el futuro. La comunión con el pan que es la carne de Jesús posibilita al creyente gozar en el presente de la misma vida de Jesús, y le abre a la plena participación de la vida eterna en el futuro.

El pan alimenta, pero para ello es necesario comerlo. Jesús repite en tres ocasiones, una forma específica de relación con su carne, literalmente, es necesario “tomarla” o “masticarla” (v.54.56.58: τρώγων⁶), que, en cierta manera, no es sino una indicación para subrayar la necesidad de la apropiación de la carne de Jesús. La relación del ser humano con el pan es apropiativa. Finalizado el proceso de masticación, por medio de la digestión, el pan vitaliza y nutre al sujeto que se alimenta de él. Jesús afirma que el pan es su carne y, de esta forma, se identifica con esta forma de relación. Él que come de su carne entregada, participa de su vida.

La carne y la sangre son verdadera comida y bebida (v.55). Es decir, son alimento que nutre y que vivifica la vida de quien participa de ellos, y, también, son cauce para la plenitud de una comunión; hasta el punto de que quien come y bebe es, al mismo tiempo, habitáculo y habitante, anfitrión y huésped. El creyente que come la carne de Jesús participa en la vida que viene del Padre y que ofrece el Hijo (v.57).

c) Nacer de la carne, nacer del Espíritu

La tercera acepción que encontramos en el cuarto evangelio lee el concepto *carne* en sentido neutro, es decir, como condición natural del ser humano que tiene sus propias cualidades y condicionantes. Así, nuevamente, en el Prólogo del evangelio, la *carne* aparece unida al deseo o a la voluntad para indicar una acción propia de la condición humana.

“Estos no han nacido de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de varón, sino que han nacido de Dios” (Jn 1,13).

⁶ G. Haufe, «τρώγων», en H. Balz – G. Schneider (Eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. II (Salamanca: Sígueme, 1998), 1796.

El versículo hace referencia a las dos realidades que configuran la existencia humana, la sangre y la carne. La filiación divina no tiene su origen ni en la herencia sanguínea, ni en la voluntad de la carne (οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς), es decir, no depende de una decisión humana. Esto puede interpretarse como un acto de decisión personal o como la imposición de otro. El ser humano es hijo de Dios no por un deseo humano, sino porque es Dios quien genera a sus hijos (nótese el pasivo teológico: ἐγεννήθησαν). Con un significado parecido encontramos el mismo sentido del término en Mt 16,17, donde Jesús se dirige a Pedro para decirle que cuanto ha afirmado no se lo ha revelado la carne ni la sangre sino el Padre que está en los cielos.

De este modo, la *carne* aparece aquí como limitada con relación a la revelación y a la filiación divinas. Ambas pertenecen al querer de Dios; la carne, sin ser impedimento, no puede por sí misma obtenerlas, sino únicamente acogerlas como don, como apunta J. Chapa, “con las propias fuerzas no es posible”⁷.

Desde esta misma clave de lectura, hemos de interpretar también la aparición del término en el diálogo de Jesús con Nicodemo:

Jesús le contestó: «En verdad, en verdad te digo: El que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el reino de Dios. ⁶ Lo que nace de la carne es carne, lo que nace del Espíritu es espíritu. ⁷ No te extrañes de que te haya dicho: Tenéis que nacer de nuevo» (Jn 3,5-7).

Jesús explica al maestro en Israel que es necesario nacer de agua y de Espíritu. Ambas realidades remiten al bautismo cristiano que es nacimiento a la vida divina por medio del agua purificadora y de la acción vivificadora del Espíritu. Es aquí cuando el evangelista menciona la finitud de la *carne*, finita con relación a la posibilidad de generar por sí misma la dinámica del Espíritu.

La carne, por tanto, en esta ocasión, es mencionada evidenciando su carácter restrictivo, ya que, por su condición no puede generar dinámicas espirituales. “Lo nacido de la carne es carne” (τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἔστιν). Es necesaria la acción del Espíritu para que el sujeto nazca de nuevo, porque la carne genera carne, el espíritu genera espíritu. Hay una

⁷ J. Chapa (ed.), *Introducción a los Escritos de san Juan. Evangelio, Cartas y Apocalipsis* (Navarra: EUNSA, 2011), 121.

nueva forma de ver la realidad que proviene del Espíritu y que no es posible alcanzar desde la mera percepción de la realidad que proviene de la carne⁸.

Al respecto, tal vez puede iluminar, la referencia de 1Cor 2,14 donde Pablo alude al límite del conocimiento del hombre físico (ψυχικὸς ἄνθρωπος), y argumenta la incapacidad que tiene este para conocer y escrutar las cosas del espíritu.

Parecida lectura tiene la referencia al término que se halla al final del discurso del pan de vida:

El Espíritu es quien da vida; la carne no sirve para nada. Las palabras que os he dicho son espíritu y vida (Jn 6,63).

La carne es vivificada, pero no tiene capacidad de vivificar por sí misma. El Espíritu es quien da vida. “La carne no sirve para nada” (ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν·). Se trata de una expresión que, a primera vista, parecería incidir en la dimensión negativa de la carne, pero no es así, sino que tiene la pretensión de enfatizar una cualidad que la carne no posee: vivificar. El verbo empleado es ὠφελέω que significa “aprovechar”, “beneficiar”, “ser ventajoso”, e indica, en este caso, que no es útil⁹. No se puede esperar nada de aquello que naturalmente no tiene capacidad para darlo. Por ello, creemos que no enfatiza tanto la inutilidad total de la carne, sino el condicionante natural que hay en ella. Mientras que el Espíritu hace vivir, la carne no tiene esta capacidad, no es útil para ello.

La última acepción a la *carne* que aparece en el evangelio es en Jn 17,2. En su oración, Jesús afirma que el Padre le ha dado poder sobre toda carne (καθὼς ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός,).

Jesús ha recibido del Padre el poder (ἐξουσία) de dar la vida eterna. La expresión “toda carne” (en hebreo *kol basar*) es una fórmula semita que se emplea para referirse a la condición humana en general. Si leemos la expresión joánica como eco de Is 66,18-23, se estaría indicando que no hay nadie que haya quedado excluido del poder vivificante de Jesús. Un texto de significado paralelo lo encontramos en Lc 3,6 donde se afirma que “toda carne verá la salvación de Dios”.

⁸ Cf. F. J. Moloney, *El evangelio de Juan* (Estella: Verbo Divino, 2005), 115.

⁹ M. Rute Franz, «ὠφελέω», en H. Balz – G. Schneider (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. II (Salamanca: Sígueme, 1998), 2212.

1.2. La singularidad cristológica del uso del término *carne* (*sarx*) en el cuarto evangelio.

Como puede desprenderse de la lectura atenta de los datos que aporta el uso del término *carne* en el cuarto evangelio, la principal singularidad joánica respecto de los sinópticos está en la identificación de la carne con Jesús mismo. Los textos analizados presentan la carne de Jesús como revelación y, también, como el necesario espacio de comunión de Jesús con el creyente, al respecto, consideramos necesarias ulteriores profundizaciones.

Es sabido que el evangelio de Juan en su forma definitiva es el último de los evangelios. El rastreo de las frecuencias del término *carne* ha evidenciado los vínculos existentes con el resto de los evangelios, por ejemplo, la citada connotación sobre la debilidad de la carne (Mt 26,41/Mc 14,38), equiparable al concepto joánico de limitación (Jn 6,63). Es decir, en el evangelio de Juan hay un uso que podríamos denominar común del término, que, a diferencia de los escritos paulinos, no tiene un valor ético, sino que constata la realidad de la carne.

La singularidad de Juan estriba en la asociación de los términos en lo que podríamos denominar dos binomios: *Logos-carne* / *Jesús-carne*. En la hipótesis acerca de la formación del cuarto evangelio, presentada por Senén Vidal, todos los textos en los que aparece el término *carne* corresponden al segundo estadio de formación al que el autor denomina E2. A propósito, el exegeta afirma que este estadio de la redacción contiene “textos distintivos del evangelio de Juan, los que lo diferencian de los evangelios sinópticos. A ellos nos referimos cuando hablamos del lenguaje y “mundo juánicos”¹⁰.

a) *Logos-carne*: Humanidad de Jesús

La tesis de Senén Vidal es sugerente y pone ante nuestros ojos un hecho diferenciador de Juan con relación al resto de evangelios. En nuestro caso, hay un término específico que forma parte del citado universo joánico: *carne*.

Parece que para Juan y sus lectores el énfasis está en la real humanidad de Jesús, tanto es así que, aun sabiendo que el término *carne* es tremendamente limitativo, prioriza su uso sobre otros términos como *cuero*. Ahora bien, si comparamos el inicio de los cuatro evangelios, comprobamos que

¹⁰ S. Vidal, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo amigo de Jesús* (Salamanca: Sigueme, 1997), 26.

Mt y Lc comienzan sus obras con la genealogía descendente y ascendente de Jesús, mientras que el evangelio joánico opta por empezar su evangelio conduciendo al lector en la eternidad de Dios y mostrándole la comunión entre las divinas personas. Esta notable diferencia, en cierta manera, “obliga” al autor del Prólogo a emplear el término *carne* ante una problemática quizá ya existente o ante la posibilidad de que se plantee la cuestión acerca de la verdadera humanidad del Hijo de Dios.

Además, como hemos hecho notar, en el Prólogo se explicitan dos singularidades joánicas con relación al término que estudiamos que evidencian el carácter dialogal y compasivo de la carne.

Con el carácter dialogal de la carne nos referimos al hecho de que la encarnación del *Logos* resignifica la carne y se sirve de ella para entablar diálogo con la humanidad. La combinación *Logos-carne* es la confesión de fe de la comunidad: el Hijo Unigénito encarnado, lo eterno en lo finito. La carne transparenta la gloria. La afirmación es sorprendente porque la carne es limitada y poco útil para lo espiritual, y, aun así, es capaz de contener la gloria y mostrarla al mundo. El *Logos*, al asumir la condición común del género humano, convierte a la *carne* en el medio privilegiado a través del que la humanidad puede contemplar la gloria de Dios.

Por su parte, la segunda singularidad joánica es el carácter compasivo de la carne. Esta, aun en su debilidad, es presentada como la destinataria del amor misericordioso y fiel de Dios. Resulta igualmente asombroso que el Hijo Unigénito no solo refleje la divinidad, sino que el medio escogido por Dios para comunicar su fidelidad en el amor sea una realidad caduca. La carne posibilita al Hijo salir al encuentro de la humanidad, con-sentir con ella, porque, como afirma el autor de Hebreos: “no tenemos un sumo sacerdote incapaz de compadecerse de nuestras debilidades, sino que ha sido probado en todo, como nosotros, menos en el pecado” (Hb 4,15).

b) Jesús-Carne: Divinización del creyente

La segunda identificación es *Jesús-carne*. Visto que el c.6 es un discurso eucarístico y que en Juan no encontramos el relato de la institución de la eucaristía, quizá lo que más llama la atención de la insistente alusión a la *carne* es la modificación de las palabras de Jesús transmitidas por la tradición paulina más antigua (1Cor 11,24) y, posteriormente, por los sinópticos. Las palabras “Tomad y comed, esto es mi cuerpo” (Mc 14,22; Mt 26,26; Lc 22,19) no aparecen en la tradición joánica, pero, como hemos visto, Jesús

declara: “El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día” (Jn 6,54).

Es evidente que Juan conoce las tradiciones precedentes y, hoy en día, ningún conocedor del cuarto evangelio duda de ello, ni tampoco de la intencionalidad joánica en dedicar este pasaje al desarrollo teológico del tema. Juan opta por *carne* y no por *cuerpo*, en función de su teología que tiene como centro la inhabitación divina en el creyente.

Es preciso observar detenidamente la parte final del discurso para captarlo. En Jn 6,56 se cambian los términos y el efecto de la participación en la carne de Jesús. No es ya la vida eterna sino la permanencia en Jesús. “El que come mi carne permanece en mí y yo en él”. Es la única vez que aparece el verbo joánico “*permanecer*” en el discurso del pan de Vida y, este es el punto más alto al que el evangelista conduce al lector.

Comer la carne o comer el cuerpo son dos visiones complementarias. Comer la carne es apropiación que es permanencia, mientras que, comer el cuerpo remite a una realidad más orgánica, eclesial, así lo recuerda Pablo al explicar que conforman un cuerpo quienes participan de un mismo pan (1Cor 10,17). Son dos dimensiones de una misma realidad: la personal y la comunitaria¹¹.

El análisis del texto permite iluminar la cuestión. Parece evidente que Juan intencionalmente utiliza el término *carne* para significar varias realidades. En primer lugar, la identificación del pan con su carne, contenido que es únicamente admisible desde una comprensión espiritual. De ahí que, ante el escándalo de los judíos, Jesús insista en afirmar: “las palabras que os he dicho son espíritu y vida” (6,63).

En segundo lugar, Jesús entrega su carne y su sangre (su existencia) por la humanidad. Es decir, que la carne se da “en favor de” la vida del mundo. En tercer lugar, que el pan es verdadero alimento del que ha de apropiarse el creyente, y que este le asegura la participación real en la vida que Jesús tiene y a la comunión con el Padre.

En síntesis, ambos elementos muestran que, para la teología joánica, la carne es la opción de Dios. Es decir, la humanidad de Jesús expresada por el cuarto evangelista muestra la divinización de la carne, libera a la *carne* del concepto común en que estaba encasillada y la abre al horizonte del modo de Dios de hacer salvación.

¹¹ C. Gil Arbiol, *Escritos paulinos* (Estella: Verbo Divino, 2024), 326.

2. La presencia de *cuervo* (*soma*) en el cuarto evangelio

El término griego que traduce *cuervo* es *soma*, mientras que en hebreo es el mismo que *carne* (*basar*). La presencia del término *cuervo* (*soma*) en el cuarto evangelio es menor en comparación con la presencia del término *carne*. Juan emplea el vocablo *cuervo* en singular en 5 ocasiones. Por su parte en los sinópticos la presencia es más abundante: Mt 14x; Mc 4x y Lc 12x

El uso que hacen los sinópticos del término es variado, el significado más abundante tiene un matiz comparativo, y alude al *cuervo* como conjunto orgánico de miembros que se interrelacionan, así encontramos la imagen del ojo como lámpara del cuerpo (Mt 6,22-23), la preocupación por el vestido del cuerpo (Mt 6,25), o por aquello que mata el cuerpo (Mt 10,28). Otro grupo de menciones aluden al *cuervo de Jesús*; así, podemos hallar el término en los relatos de la unción, la última cena, la resurrección de los muertos tras la muerte de Jesús, referido al cadáver de Jesús y también en la reivindicación que hace el Resucitado de su corporalidad (Lc 24.39).

En cambio, en los escritos de Pablo, la presencia es más abundante, aparece en 17 ocasiones y su significado también es variado. En síntesis, podemos resumir que para el Apóstol de Tarso el *cuervo* es la realidad personal y hace un especial hincapié en su carácter relacional.

2.1. Análisis de los textos

Con relación a los evangelios sinópticos, Juan también es original, pues solamente utiliza el término *cuervo* con relación a Jesús y, además, concentra el uso del término en dos escenas: la purificación del Templo y la sepultura de Jesús.

a) El santuario es su cuerpo

La primera vez que aparece el término *cuervo* en el evangelio de Juan es en el relato de la purificación-sustitución del Templo por el cuerpo de Jesús:

Pero él hablaba del templo de su cuerpo.²² Y cuando resucitó de entre los muertos, los discípulos se acordaron de que lo había dicho, y creyeron a la Escritura y a la Palabra que había dicho Jesús (2,21-22).

Antes de comentar el uso del término *cuervo* en la unidad, hemos de tener en cuenta dos detalles joánicos. El primero es que el evangelista coloca

el relato de la purificación del Templo al principio del ministerio de Jesús y no al final como el resto de los evangelistas. Este dato no indica simplemente una organización diversa del material. El motivo de la condena en los sinópticos será que Jesús ha dicho que iba a destruir el Templo (Mt 26,61), mientras que en Juan el motivo será que Jesús se ha declarado Hijo de Dios (Jn 19,7). Así pues, la finalidad del evangelista no está orientada al juicio de Jesús sino a la acción profética que realiza y a su significado teológico: el cuerpo resucitado de Jesús será el nuevo Templo.

El segundo elemento importante es que el término *cuerpo* aparece dentro de lo que se denomina “nota del narrador del evangelio”. Estas notas son un recurso propio de Juan, y tienen la intención de comentar, aclarar o justificar el contenido del relato, a modo de guía de lectura, para la interpretación correcta del mismo¹². Por tanto, se trata de un apunte que no proviene de una tradición, sino que nace en el seno de la comunidad y es incluido aquí con la intención de orientar la interpretación teológica del texto.

Dicho esto, lo más pertinente para nuestro estudio es que con la expresión “Pero él hablaba del templo de su cuerpo” (ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ.), el comentarista une en la persona de Jesús dos conceptos: *cuerpo* y *santuario* (*naós*). El vocablo empleado para identificar el cuerpo de Jesús es santuario (*naós*) que se refiere al lugar más íntimo del recinto sagrado, el *Sancta Sanctorum* donde habita la divinidad. El cuerpo muerto y resucitado de Jesucristo, por tanto, “es el don que sustituye al don anterior”¹³.

La asociación de los conceptos *cuerpo de Jesús-santuario* parece ser antigua, así opina Fontana Elboj, quien lo considera como parte del relato joánico antiguo¹⁴ y, también, Senén Vidal. Esto no es de extrañar, pues queda acreditado también en el evangelio de Marcos¹⁵, si bien, aunque este último no explicita la mención al cuerpo, se sobreentiende:

¹² Para una mayor profundización, consúltese: J. M. Hernández Carracedo, *La caracterización de Jesús en las notas del narrador del evangelio de Juan. Una guía de lectura para el relato* (Estella: Verbo Divino, 2020), 47.

¹³ Moloney, *El evangelio de Juan*, 102.

¹⁴ G. Fontana Elboj, *Evangelio de Juan. La construcción de un texto complejo: orígenes históricos* (Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014), 81.

¹⁵ Para una profundización ulterior, véase: I. Rojas Gálvez, «El templo en los escritos joánicos», en *Arquitectura Sagrada. El Templo de Jerusalén: Teología e iconografía* (Granada: BTG, 2021), 61-88.

Yo destruiré este templo, edificado por manos humanas, y en tres días construiré otro no edificado por manos humanas (Mc 14,58).

Algunos estudiosos han visto una estrecha relación entre los términos *cuerpo- santuario* con el relato de la lanzada que atraviesa el costado de Jesús en la pasión joánica (Jn 19,34-37) y la visión de Ez 47 del agua que brota del lado derecho del Templo. Jesús, de cuyo costado derecho traspasado brotan sangre y agua, es como el Templo que contempla Ezequiel del que, también de su lado derecho, brota el agua que fecunda y da vida a cuanto toca conforme pasa (Ez 47,1). Esto confirmaría, aún más si cabe, el interés joánico por la comprensión del cuerpo de Jesús como espacio sagrado.

El *cuerpo de Jesús*, por tanto, es identificado con un *santuario*, lugar de culto y de encuentro con Dios, santuario fabricado no por manos humanas (cf. Hb 9,11-12), que sustituye al Templo de piedra y lo supera, ya que puede ofrecer a quienes a él se acercan la plena comunión con el Padre. El cuerpo de Jesús es, tras la resurrección, la única y privilegiada referencia para entrar en comunión con el Padre.

b) El cuerpo de Jesús

El resto de las referencias al término *cuerpo* en el evangelio de Juan también aluden explícitamente a Jesús, por medio de la expresión en genitivo el *cuerpo de Jesús*. Todas las menciones las encontramos en los relatos de la sepultura y la resurrección. El evangelista emplea 4x el término *cuerpo* en el relato de la sepultura; de ellas, 2x la expresión en genitivo *el cuerpo de Jesús*, 1x el *cuerpo* y en 1x directamente sustituye la expresión por el nombre de Jesús. Por su parte, en los evangelios sinópticos la presencia es algo menor en el relato de la sepultura: Mt 2x (*cuerpo de Jesús* y *cuerpo*); Mc: 2x (*cuerpo* y *Jesús*) y Lc: 1x (*cuerpo de Jesús*).

El texto donde encontramos una mayor concentración del uso del término es Jn 19,38-42. La lectura y el análisis de este nos permite percibir la originalidad joánica.

Después de esto, José de Arimatea, que era discípulo de Jesús aunque oculto por miedo a los judíos, pidió a Pilato que le dejara llevarse el cuerpo de Jesús. Y Pilato lo autorizó. Él fue entonces y se llevó el cuerpo.³⁹ Llegó también Nicodemo, el que había ido a verlo de noche, y trajo unas cien libras de una mixtura de mirra y áloe.⁴⁰ Tomaron el cuerpo de Jesús y lo envolvieron en los lienzos con los aromas, según se acostumbra a enterrar entre los

judíos. ⁴¹ Había un huerto en el sitio donde lo crucificaron, y en el huerto, un sepulcro nuevo donde nadie había sido enterrado todavía. ⁴² Y como para los judíos era el día de la Preparación, y el sepulcro estaba cerca, pusieron allí a Jesús (19,38-42).

A continuación, nos detenemos a estudiar el material, en primer lugar, analizando cuanto es común con el resto de los evangelistas y, en segundo lugar, viendo cuanto es propio de Juan.

Material común con el resto de los evangelios

Una lectura comparativa del relato de la sepultura de Jesús en los cuatro evangelios permite ver los elementos que el texto joánico tiene en común con el resto de los evangelistas y que, posiblemente, pertenecen a una tradición básica, un relato antiguo de la pasión.

Lo primero que constatamos es que los cuatro evangelios comienzan indicando que la iniciativa parte de José de Arimatea que solicita a Pilato el cuerpo de Jesús para darle sepultura. A la hora de presentar a José de Arimatea cada evangelista hace lo propio en función de su teología. Mateo afirma que “era un hombre rico discípulo de Jesús” (Mt 26,57); Marcos y Lucas que “era un miembro del Sanedrín” (Mc 15,43; Lc 23,50), “que aguardaba el Reino de Dios” (Mc 15, 43; Lc 23,51), “bueno y justo” (Lc 23,50); mientras que, para Juan, como para Mateo, era un discípulo (Mt 26,57; Jn 19,38), pero “oculto por miedo a los judíos” (Jn 19,38). Los cuatro coinciden en señalar la condición discipular de José o, al menos, vincularlo al cumplimiento de las esperanzas de Israel.

Una segunda constatación que podemos señalar es que, obtenido el permiso de Pilato para llevarse el cuerpo, José se encarga de realizar el rito funerario, lo envuelve, y lo deposita en un sepulcro. Aquí percibimos una anomalía. Los cuatro relatos tienen una sola cosa en común, que, en la primera parte del rito funerario, aparece únicamente José para llevarse el cuerpo. En los textos sinópticos será él solo quien realice todo el rito; en cambio, en el cuarto evangelio, enseguida entrará en escena Nicodemo. El evangelio de Juan coincide con el resto de los evangelios en que José realizó solamente la primera acción, pero no el resto: “Él fue entonces y se llevó el cuerpo” (v.38).

Este pormenor nos permite confirmar que hay un material común a los cuatro evangelios. Juan ha seguido, casi con rigurosidad, la tradición entorno a la sepultura del cuerpo de Jesús en su primera parte, la que se refiere

a la petición del cuerpo de Jesús y a la primera acción sobre él: tomarlo de donde estaba.

Material propio de Juan

El material propio de Juan muestra la intencionalidad del evangelista a la hora de dar un significado teológico a la narración que va más allá de la tradición que ha recibido. Como acabamos de apuntar, hemos de suponer que cuanto sigue se trata de una reelaboración del evangelista o de un segundo redactor.

Dos detalles han de ser tenidos en cuenta. El primero de ellos es que Juan se desvía de cuanto exponen el resto de los evangelistas, e introduce a un nuevo personaje, Nicodemo. El segundo detalle es que el evangelista parece pretender atraer la atención del oyente/lector sobre el cuerpo de Jesús.

Desde el punto de vista narrativo, el relato de los sinópticos es una sucesión de acciones breves: envolverlo, meterlo en la tumba y cerrar la entrada de esta. La impresión transmitida por los evangelistas y que el lector capta fácilmente es que el rito debe finalizar cuanto antes. Hay una cierta sensación de prisa. En Juan, sin embargo, el relato es más elaborado. Como apuntamos, aparece la figura de Nicodemo, a quien el lector del evangelio ya conoce; por ello, se le presenta a modo de recordatorio, como “el que había ido a verlo de noche” (19,39).

El redactor informa ahora de que dos personajes entran en contacto con el cuerpo de Jesús: José y Nicodemo. No deja de ser curioso el hecho de que esta tarea corresponda a dos seguidores que proceden respectivamente del temor y la oscuridad; son ellos precisamente quienes “reconocen su Gloria ungiéndole como a un rey para las bodas”¹⁶. La clave para Juan es que la acción la llevan a cabo dos discípulos hasta el momento ocultos. Ellos preparan el cuerpo y cumplen el ritual.

De Nicodemo se dice que lleva consigo una desproporcionada cantidad de una mezcla de mirra y áloe, pues, cien libras de la época equivalen a unos treinta y tres kilos. La hipótesis más probable, como ya han hecho notar no pocos estudiosos, es que el autor del evangelio, en coherencia con su relato

¹⁶ M. Pérez Fernández, «Las Bodas de Caná y la sepultura de Jesús (Jn 2, 1-11 y 19, 29-40). Dos obras de misericordia en el Evangelio de Juan», en J. Chapa (ed.), *Signum et testimonium. Estudios ofrecidos al Profesor Antonio Garcia-Moreno en su 70 cumpleaños* (Navarra: EUNSA, 2003), 129.

de la pasión, haya completado el ciclo de la proclamación de la realeza de Jesús con la descripción del enterramiento a modo de rey.

No obstante, no podemos olvidar que la mirra y el áloe que Nicodemo lleva al sepulcro están destinados a ungir y rodear el cuerpo de Jesús junto con los lienzos. Todo es para el cuerpo de Jesús.

Otra especificidad joánica es la denominación de los ungüentos para el ritual corporal sobre Jesús, dato que omiten el resto de los evangelistas. La mirra y el áloe aparecen junto con otras especias en la tradición bíblica en referencia al perfume de ropas nupciales (Sal 48,5), o, también de los espacios, como el lecho (cf. Prov 7,17).

El lector de Juan recuerda que, anteriormente, Jesús ha sido ungido por María con perfume de nardo y, como veremos más adelante, dicha unción ha de interpretarse con vistas a la sepultura. Los perfumes sobre el cuerpo de Jesús son característicos de Juan; de hecho, hay quien ha hecho notar cierto vínculo con la mirra, el áloe y el nardo que aparecen en Ct 4,14 para hacer referencia a las mejores especias aromáticas.

El ritual judío de enterramiento consistía en un tratamiento especial sobre el cuerpo del difunto: se le ungía con estas especias para perfumarlo y, también, para aromatizar el lugar donde iba a yacer, la tumba. Juan, además de ser el único en mencionar el nombre de los bálsamos y de declarar la cantidad de ellos, se detiene a llamar la atención del lector sobre el aroma de los lienzos que cubren el cuerpo de Jesús. Toda una declaración acerca de la veneración que el cuerpo suscita entre sus seguidores.

La escena finaliza indicando algo también singular. A diferencia de los sinópticos, en los que el relato acaba con cierta brusquedad, en Juan la escena concluye con la expresión: “pusieron allí a Jesús” (ἔθηκαν τὸν Ἰησοῦν.). El narrador, en lugar de emplear nuevamente el término *cuerpo*, ha querido concluir concretando que el cuerpo es Jesús. Algo parecido encontramos en Mc 15,46, donde el evangelista, en lugar de mencionar el cuerpo, apunta el nombre de Jesús. Puede que se trate de una simple forma abreviada de conclusión; no obstante, nótese que, a lo largo del relato, en cuatro ocasiones, se ha ido recordando intencionadamente que el cuerpo era el de Jesús y, ahora, para concluir se sustituye el término *cuerpo* por el nombre de Jesús.

La última alusión al *cuerpo de Jesús* en el evangelio de Juan la encontramos un poco más adelante, en 20,11-12:

Estaba María fuera, junto al sepulcro, llorando. Mientras lloraba, se asomó al sepulcro ¹² y vio dos ángeles vestidos de blanco, sentados, uno a la cabecera y otro a los pies, donde había estado el cuerpo de Jesús.

En esta ocasión, el narrador especifica que María Magdalena ve a los ángeles dentro de la tumba y que se hallan sentados en el lugar donde había estado el *cuerpo de Jesús*. La expresión sencillamente certifica que donde estaba el cuerpo, ya no está, pues los ángeles ocupan su lugar. No obstante, Juan añade una nueva alusión al cuerpo de Jesús.

2.2. La singularidad cristológica del uso del término *cuerpo (soma)* en el cuarto evangelio

El análisis de los textos nos ha permitido comprobar que Juan utiliza el término *cuerpo* únicamente con relación a Jesús. A diferencia del término *carne*, el evangelista no le concede un nuevo significado al término, sino que pone en valor el significado compartido con la tradición y le concede una significación exclusiva: el *cuerpo* es Jesús. Los textos tienen dos claves teológicas: el cuerpo de Jesús- santuario y el cuerpo de Jesús-culto.

a) El cuerpo de Jesús- santuario: espacio de encuentro con Dios y de salvación

La comprensión de Jesús como *santuario*, lugar de encuentro con Dios, no es una novedad joánica. En el cristianismo de los orígenes existen testimonios que contienen esta teología. En Hechos de los apóstoles, leemos que Esteban declara que Dios no habita en un templo hecho de manos humanas (Hch 7,48); igualmente, Pablo en el Areópago de Atenas dirige el mismo mensaje a su audiencia (Hch 17,24: *naois*). Pero, como apuntábamos arriba, es el autor de Hebreos quien identifica a la persona de Jesús con el templo “no fabricado con manos humanas” (Hb 9,11-12).

Si bien la idea de fondo es común con el evangelio de Juan, algunos de los testimonios que acabamos de ver emplean el término *hieron* que se refiere al Templo en sentido amplio. En cambio, como vimos, Juan identifica el cuerpo de Jesús con *naós* que es el lugar más íntimo del Templo, el *Sancta Sanctorum*. En esta misma línea, Pablo hace la misma asociación conceptual, pero refiriéndose al cuerpo de los creyentes como lugar santo y sagrado (cf. 1Cor 3,17; 6,19). En general, la lectura de los testimonios evidencia una reticencia al culto del Templo y propone el cuerpo muerto y resucitado de Jesús como un “nuevo espacio” de comunión y relación con el Padre.

A lo largo de todo su evangelio, Juan es coherente con la identificación del cuerpo de Jesús como lugar sagrado. Así, como vimos arriba, el *Logos* encarnado acampa en medio de la humanidad, muestra su gloria de Hijo

(1,14) y dispensa gracia y verdad a los que lo contemplan. En Jn 1,51, igualmente encontramos la alusión a la escala de Jacob, que el evangelista, inspirándose en Gn 28,12, identifica con Jesús como escala de acceso a Dios; y, también, el nuevo culto del que Jesús habla a la samaritana que supera las acciones los lugares de culto y se inaugura en Jesús (4,23-24).

Lo mismo sucede con algunas identificaciones simbólicas de Jesús. De este modo, Jesús es “la puerta”, el acceso directo al Padre y a la vida que proviene de él (10,9), alternativa al Templo del que es expulsado el ciego de nacimiento. Jesús es “el camino, la verdad y la vida” (14,6), la única fuente de salvación plena para el ser humano. A esto podemos añadir otras expresiones que se refieren a esta medicación única de Jesús, como “nadie va al Padre si no es por mí” (14,6), o, “sin mí no podéis hacer nada” (15,5).

Este veloz repaso por el evangelio es solo una muestra que nos permite confirmar que para Juan el *cuerpo* de Jesús es un lugar sacro, espacio sagrado donde se realiza el encuentro de la humanidad con el Padre. Identificada esta clave teológica joánica que caracteriza al *cuerpo de Jesús*, procede que continuemos profundizando sobre esta originalidad joánica.

b) El cuerpo de Jesús- intocabilidad y veneración

El texto de la purificación-sustitución del Templo ilumina el tratamiento que del *cuerpo de Jesús* se hace en el resto del evangelio. El estudio de la presencia del término con el genitivo en el evangelio ha puesto en relieve que: a) el evangelista lo emplea más veces que los sinópticos; b) que lo utiliza exclusivamente referido a Jesús; y c) que dedica una escena al trato especial que recibe en su sepultura.

En comparación con los sinópticos, especialmente con Lucas¹⁷, encontramos en el cuarto evangelio un dato interesante: es poco común el contacto con Jesús. Su cuerpo no es tocado ni para obtener la curación, ni la salvación. Es más, en clave teológica, el narrador insiste en que nadie puede echarle mano porque todavía no ha llegado su hora (7,30.44; 8,20). Con ello, indica que la hora de Jesús no la deciden los hombres, sino que pertenece al plan del Padre. Incluso en el prendimiento, Jesús no es apresado, sino que él mismo se entrega, después de que quienes pretenden prenderlo han caído por tierra ante la revelación de su nombre (18,6). Además, todo está en las

¹⁷ U. Vanni, «Dalla fede al contatto con Gesù risorto, Il messaggio pasquale di Giovanni 20», *La Civiltà Cattolica*, n.º. 165 (2023), 46.

manos de Jesús (3,35), cuanto posee nadie puede arrebatárselo de las manos (8,28), ni a él, ni al Padre (8,29).

Es cierto que, en la pasión, Jesús es abofeteado, pero dicha acción será una expresión simbólica del rechazo del mundo a la revelación de Jesús (18,23). También es cierto que su cuerpo es burlado, y golpeado, pero el evangelista no se detendrá en dar detalles al respecto, manteniendo con ello su deseo de mostrar la gloria que Jesús tiene aun en su pasión. Todo contacto con el cuerpo de Jesús tiene una clave teológica de interpretación.

Una vez resucitado, Jesús pide a María Magdalena que no le retenga (20,17) para significar la urgencia del momento y la prioridad del anuncio de la resurrección a los hermanos, pero también mostrando lo in-manipulable de su cuerpo. También muestra su cuerpo a Tomás invitándole a tocarlo, pero luego no se hace referencia explícita al hecho de que cuanto necesitaba el apóstol para creer se haya realizado. Es la visión, y no el tacto, lo que abre a Tomás a la fe: “Jesús le dijo: «¿Porque me has visto has creído? Bienaventurados los que crean sin haber visto»” (Jn 20,19).

El cuerpo de Jesús en el evangelio joánico parece inaccesible. Además de la sepultura, solo tres momentos detallan el contacto directo con él. El primero de ellos es la curación del ciego de nacimiento, donde se dice que Jesús ungió los ojos del ciego (9,6: ἐπέχρισεν). Jesús le pone sobre los ojos la mezcla de barro y saliva, le unge. Es un lugar común entre los estudiosos interpretar esta afirmación del evangelista como una alusión al rito bautismal, presente ya en los grupos joánicos y explicitado en el texto. Aun así, Jesús para sanarle, le toca. La iniciativa es de Jesús y la finalidad es “iluminar” al ciego.

El segundo momento es la unción de Betania (Jn 12,1-8). María unge los pies de Jesús. Curiosamente, Jesús se deja ungir los pies; luego será él quien se ponga a los pies de otros y lo propondrá como ejemplo del amor cristiano (Jn 13,1-ss). Ahora, no es él quien realiza la acción, sino María de Betania. Jesús acepta este gesto de agradecimiento y lo resignifica como un acto que anticipa su muerte inminente. Aquí, el cuerpo de Jesús recibe un tratamiento especial. El nardo costoso es vertido sobre los pies de Jesús y la mujer los seca con sus cabellos. María realiza dos acciones desmesuradas para tratar a Jesús¹⁸: le echa perfume y lo retira con sus cabellos. El relato describe un

¹⁸ “María unge los pies de Jesús y acto seguido les quita el perfume con sus cabellos [...]. El evangelista ha expresado las dos acciones de María, aparentemente contrarias y opuestas, valiéndose de una estructura paratáctica. A través de ella ha querido expresar una idea única y coherente: María ungió los pies de Jesús con tanto perfume que tuvo que secar-

acto de veneración al cuerpo de Jesús, cuyos efectos alcanzan a todos los que están en la casa¹⁹ (Jn 12,3). Jesús deja que María realice la acción y la interpreta como un gesto sobre su cuerpo que perdurará.

El tercer y último momento es el lavatorio de los pies. Ahora es Jesús quien se pone ante sus discípulos y uno a uno les lava los pies. El gesto, que también tendrá una fuerte significación en los grupos joánicos, es un reclamo sobre la misión de Jesús, siervo que se pone al servicio de la humanidad. La acción es una lección que el Maestro dirige a sus discípulos. Es más que un ejemplo, no han de repetir una acción, sino que han de aprender un “modo” de actuar que proviene de ver a Jesús lavar los pies (Jn 13,15: *hypódeigma*). En este caso, Jesús toca para servir y enseñar.

En síntesis, es evidente que la teología joánica del cuerpo tiene un horizonte marcadamente cristológico. El *cuerpo* es Jesús. El cuerpo de Jesús es *santuario* por el que se accede a la vida en comunión con el Padre. Para el cuarto evangelista, esta condición sacra del cuerpo de Jesús desvela su condición divina en la carne. El evangelio muestra que el *cuerpo* es el *Sancta Sanctorum*, venerado, intocable porque no es manipulable, medio de salvación del que Dios se sirve para encontrarse con la humanidad. La expresión el *cuerpo de Jesús* pone el acento en la condición divina de Jesús y en la veneración que suscita para quien cree en él, porque vislumbra un *cuerpo* que no se corromperá, sino que resucitará.

Conclusión

El análisis de los textos en los que aparecen los términos *carne* y *cuerpo* en el evangelio de Juan ofrece como primera evidencia una concentración de contenido cristológico. Como hemos visto, la *carne* recibe un tratamiento singular que tiene su origen en la encarnación del *Logos*. La opción de Dios por la *carne* la “redime” de la losa de significados negativos que la caracteriza en otras tradiciones neotestamentarias. La *carne* posibilita la visibilidad

los con sus cabellos. Los cabellos de María recogen el perfume de los pies de Jesús, y ella se siente envuelta en su fragancia. A partir de este momento, el perfume de Jesús es también el perfume de María. Este nuevo perfume llena la casa como evangelio que llena el mundo (Mt. y Mc.)” (N. Calduch Benages, «La fragancia del perfume en Jn 12, 3», *Estudios bíblicos*, n.º. 48 (1990): 251).

¹⁹ E. Aldave Medrano, *Muerte, duelo y nueva vida en el cuarto evangelio. Estudio exegetico de Jn 11, 1-12, 11 a la luz de las prácticas rituales de la antigüedad* (Estella: Verbo Divino, 2018), 306.

de Dios en la persona de Jesús (Jn 1,18; 14,9) y, también, la participación de los creyentes en la vida de Jesús y en su comunión con el Padre. Por su parte, el *cuero de Jesús* es la personificación del espacio sagrado, de ahí que siempre aparezca relacionado con la ritualidad sagrada, el culto y la veneración, y, de este modo, es releído e interpretado de forma única en la tradición joánica. El Resucitado es el “lugar” personificado donde la comunidad se encuentra con Dios.

Además de estos rasgos que, como venimos insistiendo, son específicamente joánicos, al concluir el presente estudio, hemos de preguntarnos acerca de la relación que existe entre ambos términos en el cuarto evangelio.

De entrada, parece claro que, para Juan, en general, *carne* y *cuero* comparten significados y podríamos afirmar que ambos conceptos son complementarios en ciertos aspectos.

Los dos términos remiten a *la presencia de Dios*: la *carne* permite la visibilidad del Misterio y la participación en él; mientras que el *cuero* personifica el *locus sacrum* donde se halla la presencia de Dios. Del mismo modo, *carne* y *cuero* evocan la *misión reveladora* del Unigénito de Dios. La Palabra encarnada muestra al mundo la fidelidad del Padre en el amor. Es la presencia divina que habita “entre nosotros”; al igual que el *cuero* del Resucitado es mediación salvífica que supera cuanto el Templo puede ofrecer.

Los términos también comparten significados acerca de *la identidad de Jesús* que ofrece su *carne* como pan vivo. Un pan que se da “en favor” de la vida del mundo, y que es su *cuero* glorificado, tras la pasión y la muerte. La *carne* triturada es la donación de su propia existencia, mientras que el *cuero de Jesús*, destruido y levantado de nuevo, en su unción, muerte, sepultura y resurrección contiene en sí la gloria del Hijo y, como tal, es tratado.

Finalmente, el análisis de uno y otro concepto remite claramente a *la relación de Jesús con el creyente*. La *carne* es alimento que genera comunión, participación existencial en la misma vida de Jesús (*permanecer*) y se realiza en la eucaristía. Esta halla su correspondencia con la veneración y el culto con los que los discípulos tratan el *cuero* del Maestro.

La complementariedad entre ambos conceptos es tal que, en ocasiones, podemos pensar que ambos términos son intercambiables. Así, por ejemplo, la *carne* ofrecida para la vida del mundo es el *cuero* de Jesús triturado en la pasión y glorificado. Por ello, podemos emplear indistintamente un término u otro: *cuero* o *carne* entregados para la vida del mundo. Del mismo modo, la *carne* que muestra la gloria es identificable con el *cuero-santuario* donde habita la gloria. La *carne* que es presencia de Dios en el mundo.

Dicha complementariedad se ve enriquecida por el hecho de que daría la impresión de que ambos conceptos remiten a la naturaleza humana y divina de Jesús. La *carne* claramente evoca la humanidad y está asociada a una simbólica característica: “poner la tienda”, “nacer”, “el pan”, a la que se añaden conceptos como “la gracia y la verdad”. Pero, paradójicamente, lo que hace aún más singular el concepto de *carne* en Juan es que esta acoge la divinidad. La *carne* asumida por el *Logos* remite a la naturaleza divina de Jesús. La frágil y vulnerable *carne* acoge lo eterno.

Por su parte, el *cuero* es glorioso para Juan y evoca a la divinidad del Hijo de Dios, lo sagrado. El imaginario simbólico que acompaña al término alude al “santuario”, “ungüentos”, “olores” y “lienzo”. Paradójicamente, lo que hace aún más singular el concepto de *cuero* en Juan es que éste muestra la naturaleza humana de Jesús. El *cuero* siempre aparece en contextos de destrucción, muerte y sepultura. El *cuero* sacro de Jesús participa de lo caduco y lo perecedero. En definitiva, *carne* y *cuero* son dos términos que adentran al lector joánico en el insondable Misterio de Cristo.

Referencias bibliográficas

Aldave Medrano, E. *Muerte, duelo y nueva vida en el cuarto evangelio. Estudio exegético de Jn 11, 1-12, 11 a la luz de las prácticas rituales de la antigüedad*. Estella: Verbo Divino, 2018.

Battaglia, V. «Il “motivo” dell’Incarnazione in alcuni autori del XX secolo. Percorsi e prospettive di ricerca». *Carthaginiensia*, vol. 39, nº. 75 (2023): 119-155.

Bejar, S. «La carne y el cuerpo: un diálogo inacabado entre teología y filosofía». *Scripta Theologica*, vol. 54 (2022), 171-201.

Calduch Benages, N. «La fragancia del perfume en Jn 12, 3». *Estudios bíblicos*, vol. 48 (1990): 243-265.

Chapa J. (ed.). *Introducción a los Escritos de san Juan. Evangelio, Cartas y Apocalipsis*. Navarra: EUNSA, 2011.

de Ausejo, S. «El concepto de “carne”, aplicado a Cristo en el IV Evangelio». *Estudios bíblicos*, nº. 17 (1958): 411-427.

Fontana Elboj, G. *Evangelio de Juan, La construcción de un texto complejo: orígenes históricos*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014.

Gil Arbiol, C., *Escritos paulinos*. Estella: Verbo Divino, 2024.

Haufe, G. «τρώγω». En H. Balz – G. Schneider (eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. II. Salamanca: Sígueme, 1998.

Hernández Carracedo, J. M. *La caracterización de Jesús en las notas del narrador del evangelio de Juan. Una guía de lectura para el relato*. Estella: Verbo Divino, 2020.

Moloney, F. J. *El evangelio de Juan*. Estella: Verbo Divino, 2005.

Pérez Fernández, M. «Las Bodas de Caná y la sepultura de Jesús (Jn 2, 1-11 y 19, 29-40). Dos obras de misericordia en el Evangelio de Juan». En Chapa, J. (ed.). *Signum et testimonium. Estudios ofrecidos al Profesor Antonio García-Moreno en su 70 cumpleaños*. Navarra: EUNSA, 2003.

Ravasi, G. «Su anima e corpo san Paolo batte i Greci», *Avvenire* (20 de enero de 2014), <https://www.avvenire.it/agora/pagine/anma-e-corpo-paolo-batte-i-greci>

Rojas Gálvez, I. «El templo en los escritos joánicos», en *Arquitectura Sagrada. El Templo de Jerusalén: Teología e iconografía*. Granada: BTG, 2021.

Rutefranz, M., «ὄφελω». En H. Balz – G. Schneider (eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. II. Salamanca: Sígueme, 1998.

Sand, A. «σάρξ». En H. Balz – G. Schneider (eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. II. Salamanca: Sígueme, 1998.

Vanni, U. «Dalla fede al contatto con Gesù risorto, Il messaggio pasquale di Giovanni 20». *La Civiltà Cattolica*, n.º. 165 (2023), 44-60.

Vidal, S. *Los escritos originales de la comunidad del discípulo amigo de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1997.

Wolff, H. W. *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1975.

RESEÑAS

Aizpurúa, Fidel, *Paz a esta casa. Una lectura social de la Regla Bulada de Francisco de Asís* (MAEA) 529-530; **Bueno de la Fuente, Eloy**, *¿De quién hablamos cuando hablamos de Jesús? Evangelizar hoy en la estela de Nicea* (FMF) 514-515; **Chamorro, José**, *ABBÁ. La oración de Jesús de Nazaret* (MAEA) 530-531; **Enxing, Julia**, *Culpa y pecado de [en] la Iglesia. Una investigación en perspectiva teológica* (FMF) 515-516; **Fortea, José A.**, *Paulus. El escriba de Dios* (MAEA) 532; **García Nuño, Alfonso**, *Lo metafísico en X. Zubiri* (FMH) 524-527; **Gujarro, Santiago**, *El camino del discípulo. Seguir a Jesús según el Evangelio de Marcos* (FMF) 516-518; **Lampe, Peter**, *Los primeros cristianos en Roma. De Pablo a Valentín* (RSV) 527-529; **Lazcano Rafael**, *Tesaurus Agustiniano*, Vol. X-XIII, 2022-2024 (MAEA) 532-534; **Lohfink, Gerhard**, *Las palabras más importantes de Jesús* (FMF) 518-519; **Manzanero, D.**, *Laberintos de Europa. Mito, tragedia y realidad cultural* (ASB) 534-536; **Nello Cipriani, P.**, *El Espíritu Santo, amor que une. Pneumatología y espiritualidad en san Agustín* (MMGG) 519-520; **Pérez Hermoso, Francisco**, *Hermano Francisco. ¿Qué es la Navidad? La celebración de la Navidad en Francisco de Asís* (MAEA) 536-537; **Pikaza, Xabier**, *Compañeros y amigos de Jesús. La Iglesia antes de Pablo* (FMF) 520-521; **Salvo, Noé**, *El miedo como don. Descubre cómo afrontar la ansiedad y la alegría de vivir* (MAEA) 537; **San José Prisco, José**, *Manual para párrocos. Derecho Canónico y acción pastoral* (MAEA) 538-539; **Sánchez Tapia, Manuel (Ed.)**, *María, madre y modelo de vocación cristiana. XXVIª Jornadas Agustiniánas* (RSV) 521-522; **Schmemmann, Alexander**, *El Bautismo Ensayo de teología litúrgica sobre el sacramento del agua y del Espíritu* (AMMD) 523-524; **Schmemmann, Alexander**, *La Eucaristía. El sacramento del Reino* (LQJ) 522-523; **Silva Retamales, Santiago**, *El mundo de Jesús. Contextos socioculturales para comprender a Jesús de Nazaret* (RSV) 513-514; **Testut, Suzanne G.**, *Depositatar la vida en Cristo. Recorrido espiritual en la escuela de san Francisco de Asís* (MAEA) 540.

SUMARIO

[...]

Jaime Flaquer García <i>El Corán musulmán increado y el Logos cristiano eternamente engendrado</i>	345-371
Artur Ilharco Galvão <i>Secular Agape: The Limits of Love in Botton and Rorty</i>	373-392
Luis María Salazar García <i>Infierno, misericordia y persona. Aportaciones a la comprensión de una doctrina incómoda desde la teología de la persona de Ioannes Zizioulas</i>	393-416
Ianire Angulo Ordorika <i>Abusos en la Iglesia: sarx y logos al servicio del agape</i>	417-434
Ignacio Rojas Gálvez <i>Sarx y Soma en el cuarto evangelio</i>	435-459
Enrique Gómez García <i>Recosmificar la teología: un reto in fieri</i>	461-489
Susana Vilas Boas <i>Logos, sarx and agape: theological and pastoral perspectives for nowadays</i>	491-512
BIBLIOGRAFÍA	513-540
LIBROS RECIBIDOS	541-542



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

