


“MIRARÁN AL QUE TRASPASARON”

El cumplimiento de Za 12,10 en el evangelio de Juan

Eduardo Emilio Agüero

Macao (China)

eduascj@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-1897-3794>

Resumen: El cuarto evangelio tiene un dinamismo en el que se va develando progresivamente la identidad de Jesús con un dramatismo particular y una tensión dirigidos hacia “su hora”. Al llegar esa “hora”, cuando Jesús es crucificado y ante la escena de su transfixión, el evangelista cita el texto Za 12,10 dando testimonio del cumplimiento de esta profecía. Los motivos y temas empleados por este profeta tienen un eco y una ampliación en el cuarto evangelio que contribuyen a la revelación de la identidad divina y mesiánica de Jesús, rey y sacerdote de la nueva alianza, y su efecto santificador en aquellos que creen en él.

Palabras clave: Monarquía. Sacerdocio. Traspasado. Templo. Sacrificio. Cumplimiento.

“They will look at the one they have pierced” The fulfillment of Zach 12:10 in the Gospel of John

Abstract: The fourth Gospel has a dynamism in which the identity of Jesus is gradually revealed with a particular dramatism and a tension directed at “his hour”. When that “hour” arrives when Jesus is nailed to the cross, and before the scene of his transfixion, the evangelist quotes the text Zech 12:10 giving testimony of the fulfillment of this prophecy. The motifs and themes employed by this prophet are echoed and amplified in the Fourth Gospel and contribute to the revelation of the divine and messianic identity of Jesus, king and priest of the new covenant, and his sanctifying effect on those who believe in him.

Keywords: Monarchy. Priesthood. Pierced. Temple. Sacrifice. Fulfillment.

Introducción

Este estudio se propone ahondar en la interpretación que el cuarto evangelista hace de Za 12,10 en particular y, por extensión, entender la apropiación juánica de cuatro temas que están conectados con el traspasado: el mesianismo, la realeza, el sacerdocio y la apertura del culto a todos los pueblos.

Estudiamos primero el contexto del texto del oráculo (Za 12,10) –cuyo cumplimiento está atestiguado en el texto juánico– con sus implicancias mesiánicas y escatológicas, para proceder luego a la crítica textual. En un segundo momento, para investigar este cumplimiento, procedemos a analizar el contexto literario de la citación juánica de Za 12,10 en sus aspectos pneumatológico y cristológico, teniendo en cuenta su dinamismo dentro de la estructura misma del evangelio. A cada paso de esta segunda parte intentamos inferir conclusiones que resumimos al final del artículo.

1. El oráculo de Zacarías (Za 12,10)

1.1. El macro-contexto histórico y literario de Za 1–8

En el libro de Zacarías se distinguen dos secciones: Za 1–8 y 9–14. La primera fue escrita antes de la finalización de la construcción del Templo, al comienzo del reinado de Darío el Grande (522-486 a. C.), contemporáneamente a la profecía de Ageo. Se trata de una serie de oráculos y visiones apocalípticos en los que se anuncia que YHWH volvió a Jerusalén para propiciar la construcción del Templo (1,16) y hacer un llamado al arrepentimiento y purificación del pueblo para no volver atrás después de la dura experiencia del destierro. En la primera parte del libro se encuentra lo que Steinmann llama un apocalipsis histórico:

Un género de literatura reveladora en que la revelación está mediada por un personaje en la narración a otros personajes en la misma; cuyas secciones principales están dispuestas quiásticamente, paralelas en significado y progresivas en revelación; que revela el plan de Dios para el flujo de la historia hasta la llegada de una era escatológica, final y triunfal¹.

¹ STEINMANN, *The Shape of Things to Come*, 20.

Si bien hay quien cualifica a la primera parte de Zacarías como “proto-apocalíptica”², se encuentran aquí claros signos de este género³. Las ocho visiones de esta sección están organizadas en un quiasmo enmarcado por una introducción que se refiere a la confirmación de la alianza (1,1-6) y una conclusión que también menciona la alianza establecida por medio del sacerdote Josué (6,12-15):

- A) 1,7-17: Los 4 jinetes
- B) 2,1-4: Cuernos y herreros
- C) 2,5-17: El medidor y los desterrados
- D) 3,1-10: Las vestiduras del sumo sacerdote y la venida del “Germen”.
- D’) 4,1-10: El candelabro y los dos olivos
- C’) 5,1-4: El libro que vuela
- B’) 5,5-11: La mujer dentro de la medida
- A’) 6,1-7: Los 4 carruajes

En la primera visión, los cuatro jinetes salen a la noche y recorren toda la tierra, revelando de esta manera la omnisciencia de Dios (1,7-17). Ellos encuentran la tierra en paz, pero el ángel del Señor ve la situación de Israel e invoca a YHWH: “hasta cuando seguirás sin apiadarte de Jerusalén y de las ciudades de Judá, contra las cuales estás irritado desde hace setenta años” (Za 1,12; cf. Jr 29,10)⁴. El Señor responde a esa situación angustiante anunciando su retorno a Sión y la inminente reconstrucción del templo donde él habitará (1,16-17)⁵. Los cuatro carruajes de la octava visión también recorren la tierra y encuentran la realidad transformada cuando el espíritu o la ira del Señor (*rûhî* = mi espíritu) finalmente se aplaca o se calma en el norte (Babilonia); las naciones ya han sido juzgadas (6,8).

² Cf. ERICKSON Y DEMPSEY, *The Prophets*, 916.

³ Según John Collins, los elementos más característicos de la literatura apocalíptica son: a) revelación en un marco narrativo; b) mediación de la revelación por un “ser de otro mundo”; c) una realidad trascendente que es temporal (escatológica); d) una realidad trascendente que es espacial (un mundo sobrenatural); cf. COLLINS, “Apocalypse: the morphology of a genre”, 9.

⁴ La traducción castellana se toma de *La Biblia de las Américas (LBA)*, a menos que se indique lo contrario.

⁵ En realidad, los setenta años se pueden contar desde el destierro en el año 587 a. C. hasta la reconstrucción del templo entre 516 y 517 a. C.

1.2 Monarquía y sacerdocio

En el centro de esta estructura quiásmica se encuentran dos visiones con un claro contenido mesiánico⁶:

La primera anuncia el restablecimiento del sacerdocio en la Casa de YHWH en la persona de Josué (3,1-7) y el advenimiento del “vástago o retoño” con una intervención de YHWH que perdonará la culpa de toda la tierra en un solo día (3,8-10). La figura del “retoño, vástago o germen” (*šemah*), ya se encuentra en Jr 23,5; 33,15, también señalando el advenimiento de un nuevo rey del linaje de David.

La segunda imagen, el candelabro de siete lámparas y los dos olivos (4,1-10), representan la omnisciencia de YHWH en la tierra (siete ojos) y los dos testigos ungidos o, literalmente, los dos hijos del aceite (*šēnê bēnê-hayyishār*), de pie a la derecha y a la izquierda del Señor (el candelabro)⁷. Las menciones del sumo sacerdote y del “retoño” del linaje davídico están unidas a dos personas concretas: a Josué, como el sumo sacerdote que será restablecido en la Casa de YHWH (6,11), y a Zorobabel, gobernador de *Yehud* y reconstructor del Templo, a quien corresponde la imagen del “retoño” del linaje real de David⁸.

El tema de la universalidad del perdón y de la salvación, ya presente en Isaías y Jeremías, es evidente al final de esta primera sección: “Vendrán pueblos numerosos y naciones poderosas a buscar a YHWH *šēbā’ôt* en Jerusalén...” (8,22).

La segunda sección (Za 9–14) presenta oráculos escritos en forma poética, compuestos de profecías apocalíptico-escatológicas. El escenario ahora no es tanto Jerusalén como la periferia “con evidencia de una fuerte marginación especialmente concentrada en los pasajes de los pastores de

⁶ No pretendemos aquí mostrar todas las implicancias de esta estructura. Es relevante notar los criterios y la dinámica de este tipo de quiasmo que se describe y aplica más adelante en el evangelio de Juan.

⁷ Cf. COLLINS, *Introduction to the Hebrew Bible*, 273.

⁸ Zorobabel era nieto de Joaquín, el rey de Judá deportado por Nabucodonosor que murió en el exilio. Estas dos personas, Josué y Zorobabel, están unidas por la doble misión que representan: la de gobernar y reconstruir el Templo, y la de restaurar el sacerdocio y el servicio litúrgico en la Casa del Señor, lo cual también se encuentra en Ag 2,2-4. Por razones no mencionadas en el texto ni en ninguna otra fuente, la realeza no se concretó en Zorobabel y quien es coronado es Josué, el sumo sacerdote (cf. 6,11). Cf. MATTEWS, *The Hebrew Prophets*, 187.

10,1-3; 11,4-17 y 13,7-9”⁹. Aunque el contexto histórico de esta sección no es fácil de determinar¹⁰, podría reflejar la mitad del siglo v a. C.:

En ese momento, el programa de expansión militar de Grecia llevó a los persas a fortalecer las fronteras occidentales del imperio, lo que resultó en una mayor presencia militar en la provincia de *Yehud*¹¹.

Esta parte se distingue de la primera por su estilo y, aunque ofrece algunos temas nuevos, hay una continuidad de fondo en cuanto a la teología sacerdotal, afín a Ezequiel, al concepto de santidad en la línea del Levítico, al tema mesiánico unido a la casa de David y al nuevo culto (sacerdocio) que se abre a todas las naciones (Za 14,20-21)¹². De esta manera, el tema central de las ocho visiones es el mesianismo ligado a “los dos ungidos”, esto es, a las figuras real y sacerdotal representadas por Zorobabel y Josué respectivamente. Estos nombres se conectan con otros en la segunda sección de Zacarías también representando a la realeza y al sacerdocio con sus respectivas descendencias: David-Natán y Leví-Semeí (Za 12,12-13)¹³.

El tema de la monarquía o casa de David, se desarrolla en toda la obra en dos momentos. En la primera sección (Za 1–8) es notable una esperanza en la restauración de la monarquía en la persona de Zorobabel (Za 6,12-13), lo cual, por alguna razón, no llegó a concretarse; en su lugar el otro ungido, el sacerdote Josué, es coronado (6,11). En la segunda sección (Za 9–14) se percibe la desilusión del profeta con la casa de David y su descendencia, como también con el linaje y la familia sacerdotal de Leví. Un nuevo rey totalmente opuesto a los malos pastores (11,4-5), humilde y pacífico, “montado en un asno” entra victorioso en Jerusalén (9,9). Es un rey que “reinará de mar a mar” (9,10), a todas las naciones. Ante este fracaso de los descendientes de David y de Leví, YHWH mismo instaurará el reino y culto definitivos (14,16)¹⁴. El pastor, que es también el *geber* ’*āmî*-

⁹ CURTIS, *Up the Steep*, 4. Este autor opina que las dos secciones estarían compuestas por el mismo profeta que escribe en distintos contextos socio-históricos, antes y luego después de la reconstrucción del Templo.

¹⁰ Cf. SCHULLER, *Post-exilic Prophets*, 59-60.

¹¹ ERICKSON – DEMPSEY, “The Prophets”, 917.

¹² Cf. *ib.*, 917.

¹³ Cf. ULRICH, “Two Offices”, 264.

¹⁴ Cf. REDDIT, “Prophecy and the Monarchy in Haggai and Zecariah”, 436. Este autor sostiene que lo que desilusionó al profeta es el hecho de que los descendientes de estas dos instituciones [monarquía y sacerdocio] cooperaron con las autoridades persas. Zorobabel, de hecho, era un funcionario persa y Josué fue también convalidado como sacerdote por los persas. La desaparición de Zorobabel del texto y su

ñ, “valiente compañero de YHWH” (13,7), es una persona que está cerca del rebaño y, por ser herido con la espada, “hace posible el restablecimiento de la relación de la alianza con un resto de las ovejas”¹⁵. Así se realiza la expiación sin la intervención de la casa de Leví. Todo en Jerusalén será santificado; hacia ella confluirán todas las naciones de la tierra a ofrecer sacrificios (14,20-21): “Toda la humanidad redimida estará entonces unida al culto puro y en el servicio del único y verdadero Dios”¹⁶.

En esta sección, que muchos atribuyen a otro profeta que llaman el Deutero-Zacarías, se destaca la imagen de la nueva tierra, cuyo centro es el Templo de Jerusalén donde YHWH acampa y hacia el cual todas las naciones subirán para adorar a YHWH y ofrecer sacrificios (9,8; 14,16-21). Así esta segunda parte, tal como la primera (Za 8,22), culmina en una apertura universal de la Casa de YHWH a todos los pueblos. Como ocurre con Zorobabel, también desaparece la figura de Josué. Todas las miradas quedaron fijas en el traspasado, mientras que por el espíritu de gracia y súplica derramado sobre los contempladores, YHWH purifica y renueva al pueblo y a la tierra entera.

1.3. El contexto próximo de Za 12,10

En el Deutero-Zacarías se percibe un tema central –el del liderazgo del pueblo–, que se va desarrollando progresivamente con imágenes que están íntimamente relacionadas: el advenimiento del rey pacífico que es bienvenido por el pueblo (9,9-10), el pastor que encuentra la oposición del pueblo (11,4-7) y YHWH, o según algunos, su representante¹⁷, que es traspasado (12,10–13,1)¹⁸. El contexto más inmediato de Za 12,10 es la unidad literaria que se encuentra entre 12,1 y 13,6. Se trata de un oráculo de YHWH enmarcado por dos pasajes en donde se menciona la figura del pastor o pastores (11,4-17; 13,7-9).

sustitución como coronado por el sumo sacerdote Josué son un enigma histórico del que no se tienen fuentes. Reddit enumera tres etapas en vez de dos, entendiendo que el rey pacífico es un paso previo al reinado de YHWH y no conectado con el mismo, como es mi opinión.

¹⁵ ULRICH, “Two Offices”, 262.

¹⁶ *Ib.*, 261.

¹⁷ Cf. KUBIŚ, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, 44; cf. KÖSTENBERGER, *John*, 553.

¹⁸ Cf. ULRICH, “Two Offices”, 251.

El oráculo del traspasado comienza incluso antes del tiempo propiamente histórico, con la mención del acto creativo de YHWH (12,1). El profeta indica un día muy especial en el que ocurrirá un acontecimiento que introducirá un cambio fundamental en la historia de Jerusalén y las ciudades de Judá. La expresión *ba yyôm hahû* / “en aquel día” no solo indica la particularidad de ese tiempo, sino también la estructura misma del texto (12,3.4.6.8.9.11; 13,1.2.4). Los temas principales de esta sección son:

- La guerra de las naciones contra Jerusalén (12,2-9);
- El traspasado por quien se hará duelo (12,10-14);
- La purificación de la casa de David, de Jerusalén y de la tierra (13,1-6)¹⁹.

En este marco, el profeta podría estar refiriéndose al rechazo de la enseñanza profética y, por lo tanto, al rechazo de YHWH por parte del pueblo de Israel, particularmente por las autoridades del mismo. Este evento está presentado de acuerdo con un antiguo modelo ritual llamado *Victory Enthronement of the Divine Warrior* o entronización victoriosa del Dios guerrero²⁰. Según este modelo ritual (9,1-7.14), YHWH se enfrenta a sus enemigos en Jerusalén, que es el epicentro de su batalla contra las naciones al final de los tiempos (12,2-8).

Algo inesperado sucede en el centro de la narrativa: “la casa de David” contemplará y llorará “al que ellos traspasaron” (12,10)²¹. Tal contemplación, acompañada por el llanto compungido o duelo, tiene un efecto de conversión y purificación en el pueblo mientras se espera la llegada del reinado de Dios²². Según 12,10a, ese efecto de conversión es concomitante con el don que YHWH derramará sobre su pueblo:

<i>w^epaktî ‘al-bêt dāwīd</i>	Derramaré sobre la casa de David
<i>w^e‘al yôšeb yerûšālam</i>	y sobre los habitantes de Jerusalén
<i>rûah hen w^etaḥānûnim.</i>	un espíritu de gracia y de súplica.

Es YHWH quien empodera a la casa de David y a los habitantes de Jerusalén para contemplar (*nbṭ*) al traspasado y llorar por él por el don del espíritu de gracia y súplica que precede a la contemplación. Aquí se usa el verbo *nābaṭ*,

¹⁹ Cf. KUBIS, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, 115-116.

²⁰ ERICKSON Y DEMPSEY, *The Prophets*, 925.

²¹ Cf. MEYERS and MEYERS, “*Zechariah 9-14*”, 927.

²² Cf. *ib.*, 927.

en el *binián hifil*, que significa “mirar atentamente, con cuidado”²³. El mismo verbo, también en *hifil*, aparece en una escena similar a la de este texto en Nm 21,9 con un efecto de sanación en los contempladores: “Y Moisés hizo una serpiente de bronce y la puso sobre el asta; y sucedía que cuando una serpiente mordía a alguno, y este miraba (*w^ehibbîṭ*) a la serpiente de bronce, vivía”. También aquí, la mirada contemplativa del arrepentido obtiene de Dios una transformación o conversión. Esta forma de mirar supone que los contempladores se sienten cómplices de dar muerte a quien, en ese mismo momento, “en aquel día”, les está dando la vida²⁴.

1.4. El texto de Za 12,10

La frase central de este versículo, *wehibbîṭû 'ēlay 'ēt 'āšer-dāqārû*, está precedida por la acción divina de derramar el espíritu de gracia y de súplica y tiene como resultado el lamento o duelo de aquellos que miran al traspasado. YHWH está promulgando este oráculo a través del profeta y dirigiéndose a los líderes del pueblo de Judá, reflejando así la situación del pueblo en el tiempo posterior al exilio, tal como lo hace el profeta Malaquías, quien también critica duramente a los sacerdotes y a los reyes (Ml 1,14–2,2).

El principal problema en la interpretación de este versículo es un supuesto antropomorfismo que resultaría de una traducción literal del mismo. Teniendo en cuenta que YHWH mismo es quien pronuncia el oráculo, es preciso aclarar dos puntos:

- a) Hay un cambio de los sufijos pronominales: de la primera persona del singular “(ellos me) mirarán a mí” (*wehibbîṭû 'ēlay*), se pasa a la tercera persona del singular: “y se lamentarán por él [...] y llorarán por él” (*w^esāpdû 'ālâw... w^ehāmēr 'ālâw*).
- b) El objeto de la mirada es YHWH: el sufijo pronominal de la primera persona singular se encuentra adjunto a la preposición *'el* = *'ēlāy* (a mí): “(Me) mirarán a mí...”.

²³ El carácter generalmente causativo que tiene el *binián hifil* le daría aquí una connotación particular: es el don del espíritu de gracia y de súplica que de alguna manera causa esa mirada contemplativa y de lamento.

²⁴ Cf. SIMOENS, *Secondo Giovanni*, 786.

Este versículo está en el Texto Masorético (TM) sin diferencias vocálicas ni consonánticas en los códigos de Leningrado y de Alepo. Además, esta lectura está corroborada por las traducciones al griego antiguas, además de las traducciones del Targum, Vetus Latina, Vulgata, Peshita, Syro-Hexaplar y hasta el Talmud. Esta interpretación está también implícita en Jn 19,37 y Ap 1,7²⁵.

En cuanto al primer problema, es preciso notar que el cambio de la primera persona del singular *wehibbîû 'ēlay* “ellos me verán a mí” a la tercera persona del singular: *wesāpdû 'ālâw* “y se lamentarán por él”, en Za 12,10, es un recurso común en la literatura profética²⁶. De hecho, es usado anteriormente en este mismo oráculo: YHWH habla en primera persona en Za 12,2-6, para cambiar a la tercera en los versículos 7-8 y volver a la primera en el v. 9.

El segundo problema es más complicado y discutido. El hecho de que testigos de menor importancia tengan la primera preposición en la tercera persona singular –“(lo) mirarán a él”– devela la intención de enmendar un antropomorfismo en un oráculo divino²⁷, esto es, una posible identificación de YHWH con el traspasado. En el fondo, se trata de un problema teológico, debido a la dificultad que tienen muchos exégetas en aceptar que el traspasado sea YHWH mismo, como una traducción más literal lo indicaría²⁸.

Gesenius, en su clásica gramática del hebreo, cita este versículo notando que la secuencia *'ēlay 'ēt 'āšer* es “ininteligible” y que en su lugar deberíamos encontrar *'ēl- 'āšer* “a quien”, lo cual acentúa aún más la dificultad de este texto²⁹. Si bien esta secuencia solo se encuentra en este texto, hay otras once instancias en las que aparece la misma construcción gramatical: una preposición con un sufijo pronominal seguida de *'ēt 'āšer* y esta frase conectada con un verbo, tal como en Za 12,10: *'ēt 'āšer-dāqārû*³⁰. En cambio, la secuencia *'ēt 'āšer* es muy frecuente en el TM (130 veces)³¹.

²⁵ Cf. KUBIŚ, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, 116.

²⁶ Cf. ROGERS, *Jesus as the Pierced One*, 59-60.

²⁷ Cf. KENNICOTT, *Vetus Testamentum Hebraicum*, II, 300; DE ROSSI, *Variae Lectiones Veteris Testamenti*, III, 216-217.

²⁸ Kubiś en su citado libro lo llama tres veces “antropomorfismo escandaloso”: KUBIŚ, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, 156, 163, 170.

²⁹ GESENIUS, *Hebrew Grammar*, § 138. Za 12,10 es el único versículo en que se encuentra esta secuencia en todo el TM.

³⁰ Cf. Gn 49,1; Rut 2,18; 3,4; 1 Sam 10,8; 15,16; 16,3; 28,8; 2 Sam 19,38; Is 41,22; Ez 23,22. En todas estas citas la construcción *'ēt 'āšer* conlleva la función del acusativo (marcador del objeto directo). Cf. ROGERS, *Jesus as the Pierced One*, 48-49.

³¹ La mayoría de las veces esta frase no aparece precedida de una preposición.

A pesar de la solidez del TM, hay quienes buscan la solución al “escandaloso antropomorfismo” introduciendo pequeños cambios en este texto. De hecho, la palabra que allí aparece vocalizada como *'ēlay*, “a mí”, puede encontrarse con otra vocalización en Job: *'ēlēy* (cf. Jb 3,22; 5,26; 15,22; 29,19)³². Tal vocalización daría lugar a la siguiente traducción: “Mirarán a quien ellos han traspasado”. Esto supondría un error de los masoretas en su interpretación del texto consonántico al agregar las *n^equddôt* o vocales, lo cual es muy dudoso debido a la consistencia del TM que, como se apuntó, es invariable en los manuscritos más importantes. Por lo tanto, se impone el criterio de la *lectio difficilior*, para tratar el texto tal cual se encuentra en el TM.

La traducción literal *–at face value–* del TM nos revela que YHWH es traspasado por el pueblo de la alianza y muere a manos de los descendientes de David (la realeza) y de los descendientes de Leví (el sacerdocio): “me mirarán a mí a quien han traspasado”³³. Lo que es inequívoco en este oráculo es que el objeto de la mirada es YHWH mismo, que es quien está proclamando el oráculo: “me mirarán a mí”³⁴. Dean Ulrich no se escandaliza por la imagen de YHWH traspasado, más bien la entiende como el corolario del pecado de la casa de David, de los sacerdotes y del pueblo. Se trata de una muerte simbólica reflejada en el vaciamiento del culto y asociada al héroe-valiente que es el compañero de YHWH (Za 13,7).

En la interpretación de este versículo es fundamental el análisis del uso del acusativo o *nota accusativi* en el mismo³⁵. La partícula relativa *'āšer* indica una oración subordinada que se encuentra precedida de otra partícula: *'ēt*. Si leemos esta partícula en su función habitual, como un marcador del acusativo dentro de la oración subordinada *'ēt 'āšer-dāqārû* significaría entonces: “al que han traspasado” (objeto directo del verbo *dqr*). Al mismo tiempo, hay otro objeto (objeto indirecto del verbo *nbṭ*) en la oración principal, marcado por la preposición precedente, que recae sobre el sufijo del

³² Cf. MENKEN, “The textual form”, 498.

³³ ULRICH, “Two Offices”, 251.

³⁴ La solución de la Biblia de Jerusalén, versión alemana, y de la New Revised Standard Version (NRSV) es ingeniosa pero inadmisibles: “Und sie werden *auf den* blicken, den sie durchbohrt haben” y “When they look *on the one* whom they have pierced”, respectivamente. La versión inglesa de la Biblia de Jerusalén tiene exactamente la misma traducción de la NRSV.

³⁵ Muraoka enfatiza que “No hay ninguna partícula que haya suscitado más amplia y a la vez más contradictoria discusión que la llamada *nota accusativi*”, MURAOKA, *Emphatics Words and Structures in Biblical Hebrew*, 146.

pronombre personal de la primera persona singular: *wehibbîṭû 'ēlay* “me mirarán a mí”. De estas premisas resulta la siguiente interpretación:

...y me mirarán *a mí* (objeto indirecto del verbo *nbṭ*)
al que (objeto directo del verbo *dqr*) han traspasado.

Za 12,10 presenta una estructura similar a la de Jr 39,9:

<i>'āšû</i>	(lo que) hicieron	<i>wehibbîṭû</i>
<i>l'irm^eyāhû hannābî'</i>	al profeta Jeremías	<i>'ēlay</i>
<i>'ēt 'āšer-hišlikû</i>	al que echaron (en la cisterna)	<i>'ēt 'āšer-dāqārû</i>

Ex 33,12 repite la misma secuencia:

<i>w^e'attah lō' hōda 'ttanî</i>	pero tú no me has declarado
<i>'et 'āšer-tišlah 'immî</i>	<i>a quién</i> enviarás conmigo.

En estos textos, la frase *'ēt 'āšer* marca el objeto directo, lo cual confirma la interpretación de Ulrich y Rogers³⁶.

Por otra parte, Kubiš sostiene que la partícula *'ēt* “debe ser entendida como un acusativo de limitación o especificación separando a Dios del traspasado al mismo tiempo que se crea cierto vínculo entre dos figuras”³⁷. El objeto (indirecto) del verbo *nbṭ* (mirar) no puede ser otro que YHWH, que es quien pronuncia el oráculo. El segundo objeto (directo), sobre el cual recae la acción del verbo *dqr* (traspasar con un arma cortante), sería otra persona. Eso es lo que indicaría el acusativo de especificación. Esta separación evoca un vínculo entre dos personas: YHWH y el traspasado, lo que permitiría la siguiente interpretación: “Me mirarán a mí respecto de aquel

³⁶ También Bruner sigue esta interpretación; cf. BRUNER, *The Gospel of John*, 1132. De la misma manera lo hace La Biblia de las Américas: “Y derramaré sobre la casa de David y sobre los habitantes de Jerusalén, el Espíritu de gracia y de súplica, y me mirarán a mí, a quien han traspasado. Y se lamentarán por Él, como quien se lamenta por un hijo único, y llorarán por Él, como se llora por un primogénito”. La Biblia del Peregrino traduce así: “Al mirarme traspasado por ellos mismos, harán duelo como por un hijo único”. Alonso Schökel, por un lado mantiene el hecho de que el objeto de la mirada y el traspasado es el mismo: YHWH, pero por otro lado intenta solucionar el problema del cambio de pronombres personales de una manera un tanto original, pero que se aleja de la sintaxis y de la letra del TM.

³⁷ KUBIŠ, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, 121.

al que han traspasado”. Otra traducción similar, que separa a YHWH de su representante, es la de la Nueva Versión Internacional (NVI): “Y entonces pondrán sus ojos en mí. Harán lamentación por el que traspasaron”³⁸.

Esta última interpretación puede encontrar cierta coherencia en conexión con la persona a quien YHWH llama *geber* *'āmîti* o “un hombre que es mi compañero/asociado” (Za 13,7)³⁹, como el indicado para ocupar el lugar del segundo objeto:

El uso de pronombres en primera y tercera persona del singular en 12,10 para referirse al traspasado crea suficiente ambigüedad para establecer la introducción del compañero de Yahvé en 13,7⁴⁰.

El supuesto problema teológico del antropomorfismo no está del todo superado con la interpretación del doble objeto, debido a que el pueblo debe “mirar” a YHWH, lo cual, aunque menos obvio, es también un antropomorfismo⁴¹. Por otro lado, es posible concebir, según la traducción del doble objeto, que la mirada contemplativa sobre YHWH induce al pueblo al lamento por la suerte de ese hombre-valiente compañero de YHWH. Esto daría lugar a una identificación estrecha de YHWH con su asociado o compañero que es también el pastor de YHWH de 13,7a (*rō'î* “mi pastor”). Es muy sugestivo el hecho de que la palabra *'āmîti* solo aparezca aquí y en Lv 5,21; 25,17 aludiendo al prójimo, es decir a una persona que goza de la misma dignidad dentro de la relación de la alianza. Esto implica un nivel de paridad y mutualidad entre YHWH y su “prójimo-asociado”. Este pastor de YHWH está puesto en contraposición a los malos pastores, o sea los reyes, que en-

³⁸ La Biblia de Jerusalén en español, distintamente de la versión alemana, sigue el criterio de los dos objetos separándolos con un punto: “Y mirarán hacia Mí. En cuanto a aquel a quien traspasaron...”. Meyers y Meyers también traducen “concerning the one they have pierced”, en español: “respecto de aquel al que han traspasado”. MEYERS and MEYERS, “*Zechariah 9-14*”, 337.

³⁹ *geber* designa a un hombre fuerte y valiente, distinto de mujeres, niños y no combatientes a quienes él debe defender (cf. Ex 12,37; Jos 7,14; 7,17-18; Jue 5,30).

⁴⁰ ULRICH, “Two Offices”, 261. De todos modos, la traducción más literal también daría lugar a este personaje.

⁴¹ Job tiene la esperanza de ser justificado al final de su vida y de ver a Dios en el reino de la muerte. Ver a Dios es algo no permitido en esta vida ni si quiera para el gran Moisés en el Horeb, a quien Dios cubre con su mano cuando Él pasa (Ex 33,21-23), ni para el profeta Elías que, en su experiencia de Dios en el mismo monte, debe cubrirse el rostro con su manto para no ver a YHWH. Esta realidad encuentra eco en Jn 1,18: “Nadie ha visto jamás a Dios; el unigénito Dios, que está en el seno del Padre, Él le ha dado a conocer”.

gordan a las ovejas para sacrificarlas (Za 11,4-6) y, como el traspasado de 12,10, también es sacrificado con la espada⁴².

Si bien la solución de Kubiš puede considerarse como una opción sintácticamente legítima, no aborda adecuadamente la cuestión del contexto en donde YHWH aparece como el único objeto que atrae la mirada del pueblo. Por otro lado, el cambio de persona de la primera a la tercera del singular no es una dificultad que exija pensar en dos personas distintas ya que, como ya se notó, tal cambio es común en la literatura profética⁴³.

En la primera parte de esta oración, también la Septuaginta mantiene el mismo significado del TM: “*epiblépsontai prós me*”, indicando una mirada cuidadosa y atenta hacia el sujeto que, de acuerdo a la sintaxis de la oración, es el mismo YHWH. Sin embargo, en la traducción de la segunda parte de la misma, la LXX dista mucho del TM y de otras traducciones griegas y latinas antiguas, como también del Targum y el Talmud⁴⁴. En el lugar de *dāqārû* (ellos traspasaron), la versión de los LXX tiene un *hápax legómenon*: *katōrjésanto*, que significa “(ellos) han danzado sobre”⁴⁵, lo cual podría indicar desprecio y burla, en total disonancia con la traducción que se hace del verbo *dqr* en todos los otros libros en la misma versión de los LXX⁴⁶. Es notable cómo en el mismo libro de Zacarías y en la misma unidad literaria (13,3) donde se encuentra este mismo verbo: *ûdeqāruhû* (“ellos lo traspasarán”), la Septuaginta traduce como *sympodioûsin autón*, esto es, “ellos le atarán los pies”. La incoherencia de la Septuaginta en la traducción de este mismo verbo en Zacarías debilita la opinión de aquellos que alegan un error de los copistas en el TM por la semejanza que existe entre las letras hebreas *dalet* (ד) y *resh* (ר)⁴⁷:

⁴² Es significativo que aquí aparezca la figura del rey junto con la del sacrificio (realidad y sacerdocio), una constante en toda la obra de este profeta. Esta misma antinomia se encuentra en Jn 10,11-12 donde el buen pastor está opuesto al asalariado.

⁴³ Cf. ROGERS, *Jesus as the Pierced One*, 53-54.

⁴⁴ Cf. MENKEN, “The textual form”, 500-501.

⁴⁵ De acuerdo a Dodd, esta traducción, que podría referirse a una danza triunfal, es “intolerablemente dura y se aproxima peligrosamente al absurdo”, DODD, *La Tradición Histórica en el Cuarto Evangelio*, 59 n. 25.

⁴⁶ En Nm 25,8 y 1 Sam 31,4 los LXX traducen el verbo *dqr* como *apokentéō* [atrasar]; en Jue 9,54, 1 Cr 10,4 y Jr 37,10 como *enkkentéō* [perforar]; en Jr 51,4 como *katakentéō* [atravesar/apuñalar]; en Lm 4,9 como *kentéō* [apuñalar].

⁴⁷ “*litteris commutatis... et ob similitudinem litterarum error est natus*”. JEROME, *Comm. Zach.* 3,12 (PL 25, 1514). MENKEN y MENKEN confirman la observación de san Jerónimo alegando que el intercambio de consonantes similares debido a posibles

Quizás el escriba se contentó suficientemente con eliminar el escandaloso antropomorfismo que no prestó más atención a hacer más comprensible su traducción⁴⁸.

Todo indicaría que se trata otra vez de un intento de evitar el escándalo del Dios traspasado, por lo que el criterio de la *lectio difficilior* también se impone⁴⁹.

1.5 El traspasado

La parte final de Za 12,10 presenta un recurso propio de la poesía hebrea: el paralelismo sinonímico. El verbo *sāpad* –lamentarse, llorar– aparece dos veces en la primera línea del paralelismo y tiene como objeto al “hijo único”. En la segunda línea está el verbo *hēmēr* –amargarse, estar afligido–, cuyo objeto es el “primogénito”. De esta manera, el profeta muestra un cambio dramático en la disposición de los autores del crimen que reconocen su pecado. La eficacia de este duelo nacional se puede apreciar en el capítulo siguiente que introduce la acción purificadora de Dios:

Aquel día habrá una fuente abierta para la casa de David y para los habitantes de Jerusalén, para lavar el pecado y la impureza (13,1).

Las hipótesis referentes a la identidad del traspasado en Za 12,10 varían entre:

a) Un sujeto colectivo del pasado o presente: en el primer caso, el traspasado sería una comunidad cuya muerte habría sucedido anteriormente al tiempo del oráculo de Zacarías, como los benjaminitas masacrados en Jue 20,45-47⁵⁰. La interpretación que ve en el traspasado a un sujeto colectivo del tiempo de Zacarías supone que se trata de ciertos mártires de Judá que podrían o no ser profetas o visionarios⁵¹.

errores de los escribas es un criterio exegético aceptado en el judaísmo temprano (siglo VI a. C.-70 d. C.); cf. MENKEN, *Old Testament Quotations*, 173.

⁴⁸ DEVILLERS, Luc. “Le Transperce”, 97.

⁴⁹ Cf. ROGERS, *Jesus as the Pierced One*, 46-47.

⁵⁰ Cf. VAN HOONACKER (ed.), *Les douze petits prophètes*, 682. La versión de la Biblia de estudio judía, *The Jewish Study Bible*, hace una interpretación colectiva del traspasado: “They shall lament to Me about those who are slain, wailing over them as over a favorite son and showing bitter grief as over a first born”, A. BERLIN y M. Z. BRETTLE (eds.), *The Jewish Study Bible*, Oxford 2014.

⁵¹ Cf. LACOCQUE, *Zacharie 9-14*, 191-192.

b) Un sujeto singular del pasado o presente: entre los personajes que asumirían el lugar del traspasado se encuentran el profeta Urías Ben Semafías, asesinado con una espada por el rey Joaquín (Jr 26,20-23); el profeta Zacarías, hijo de Joaidas (2 Cr 24,20-22); el rey Josías (2 Re 23,29; 2 Cr 35,20-24); o el gobernador Godolías (Jr 41,1-3)⁵². Algunos sostienen que se trataría de un contemporáneo de Zacarías como Zorobabel⁵³, el sumo sacerdote Josué, Judas Macabeo (1 Mac 9,18) o algún otro⁵⁴.

c) Un sujeto singular del futuro: esta opción está más en armonía con el motivo mesiánico de Zacarías que ya se había mencionado en la primera parte del libro. Este personaje puede ser identificado con el representante de Dios para Israel y para todos los pueblos: el mesías Ben Efraín⁵⁵, el Siervo Sufriente de Isaías o el rey pastor de Zacarías (9,9; 13,7).

Ninguna de las dos primeras opciones explica adecuadamente la transfixión de YHWH y ninguna de ellas supone una relación de intimidad con YHWH como la de David o del Siervo de YHWH de Isaías. Estas interpretaciones tampoco concuerdan con el contexto de Za 12-13, porque ninguna de esas figuras colectivas o singulares tiene la relevancia atribuida al traspasado de Za 12,10. Además, “por ninguna de ellas Israel mira a YHWH y hace duelo como resultado del derramamiento por parte de YHWH de ‘un espíritu de gracia y súplica’”⁵⁶.

La hipótesis que más fielmente responde al análisis textual y literario precedente y al contexto del libro de Zacarías en sus dos partes es la tercera, que supone que el traspasado es YHWH mismo, quien “permanece como el objeto central a través de todo el texto, ya sea que el pueblo mire, atravesase o haga duelo”⁵⁷. La intención del profeta es presentar a YHWH como el traspasado. No se trata solamente de una identificación de YHWH con otra persona que sufre. El representante humano llamado *geber 'āmîti* por YHWH sería el mesías esperado⁵⁸. Más allá de la situación histórica concreta del

⁵² Cf. MEYERS and MEYERS, “Zechariah 9-14”, 927.

⁵³ Cf. CONRAD, *Zechariah*, 183.

⁵⁴ Cf. ROGERS, *Jesus as the Pierced One*, 80.

⁵⁵ Cf. KUBÍŠ, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, 139 n. 113. Este autor menciona algunas tradiciones rabínicas que interpretan que el traspasado es un tal Mesías Ben Efraín que sería traspasado en la batalla final.

⁵⁶ ROGERS, *Jesus as the Pierced One*, 82.

⁵⁷ *Ib.*, 86.

⁵⁸ Adoptamos la postura de Rogers que difiere de la de Kubiš para quien “el traspasado es alguien distinto de Dios, que es el orador en el oráculo”. Por otro lado, este autor reconoce que el oráculo transmite una visión escatológica sobre el futu-

trasfondo de este oráculo, es evidente su proyección hacia el futuro con claras implicaciones mesiánicas:

Las características decididamente trans-históricas del Deutero-Zacarías no necesitan oscurecer el mensaje subyacente pretendido de esperanza escatológica⁵⁹.

El Mesías presentado por Zacarías tiene la impronta de los dos ungidos, uno sacerdote (Josué) y otro descendiente de David (Zorobabel) en la primera sección (Za 4,1-14). En la segunda parte del libro se anuncia que el traspasado será llorado por los descendientes de David y de Leví (Za 12,12-13)⁶⁰. De este modo el profeta muestra que tanto la monarquía como el sacerdocio fracasaron:

Un ateísmo práctico se instaló en la tierra (So 1,12; Ez 8,12). Puede que el Dios eterno de Israel no haya muerto literalmente, pero el culto comprometido de él sí⁶¹.

Después de la construcción del templo, los candidatos a encarnar esos ministerios y descendientes de David y de Leví, los dos ungidos Zorobabel y Josué, desaparecen. Hay un nuevo liderazgo asumido por YHWH mismo (14,16-17) y por el pastor, que es también el *geber 'āmîti* (13,7)⁶².

Se percibe en Zacarías un vínculo profundo y excepcional entre la figura de YHWH con la del Mesías o el Rey-Pastor, prefigurado en la primera parte con el “retoño” que también es una figura real que establecerá la paz (6,13), al igual que el Rey-Pastor (8,12; 9,10.14-15; 14,1-21)⁶³. En el centro de los dos agentes redentores, el Rey (9,9-10) y el Pastor compañero de YHWH (13,7), se encuentra el traspasado, que es el mismo YHWH.

La casa de David es sucedida directamente por YHWH y, de alguna manera, también por el Rey-Pastor, su compañero. En esta instancia nos podríamos preguntar: ¿quién toma el puesto de Josué? Si bien no se menciona directamente el ministro celebrante del servicio sacerdotal, encontramos que el traspasado, cuya sangre es derramada, es objeto de duelo y obtiene la conversión del pueblo; la expiación tiene lugar sin la intervención

ro mesías que supone es un rey descendiente de David. KUBÍŠ, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, 145.

⁵⁹ BYNUM, “Quotations of Zechariah in the Fourth Gospel”, 50-51.

⁶⁰ Cf. ULRICH, “Two Offices”, 252.

⁶¹ *Ib.*, 258.

⁶² Cf. *ib.*, 261.

⁶³ Cf. HULTBERG, “The Significance of Zechariah 12:10”, 20.

de la casa de Leví (12,13). El sacerdocio está en un estado de impureza (3,3-4) y, “en aquel día”, solo YHWH obra la expiación del pueblo por medio del don del espíritu de gracia y súplica que hace posible la contemplación compungida del traspasado⁶⁴. La redención del pueblo ocurre el mismo día de la transfixión y está relacionada con el símbolo de la fuente purificadora abierta en Jerusalén (13,1).

2. La citación de Za 12,10 en el cuarto evangelio

El evangelio de Juan enfatiza el hecho de que Jesús, el Hijo de Dios, fue enviado a cumplir las Escrituras (2,22; 5,39; 7,38; 17,12; 19,24.36-37), por lo que esta obra está profundamente arraigada en la tradición del Antiguo Testamento. El autor conduce al lector a un conocimiento progresivo de Jesús, develando gradualmente su identidad a través de “señales” hasta llegar a la mayor de todas: el costado traspasado de Jesús, la cual el testigo ocular proclama con especial énfasis: “El que lo vio lo atestigua y su testimonio es verdadero; él sabe que dice la verdad, para que también vosotros creáis” (19,35)⁶⁵. Al final del evangelio se evoca esta señal cuando Jesús resucitado invita a Tomás a creer en él: “Extiende aquí tu mano y métela en mi costado” (20,27)⁶⁶.

La citación de Za 12,10 se puede comprender con mayor claridad en el contexto del plan narrativo y en la estructura del evangelio de Juan⁶⁷. Para la mayoría de los exégetas contemporáneos tal estructura consta de dos partes precedidas por un prólogo (1,1-18): el libro de los signos o señales (1,19-12,50) y el libro de la Gloria (13-20). El capítulo 21 es una adición editorial posterior, una especie de epílogo⁶⁸.

⁶⁴ Según Lacocque, Za 12,10 depende directamente de Ez 36,27: “Pondré dentro de vosotros mi espíritu y haré que andéis en mis estatutos”; cf. LACOCQUE, *Zacharie 9-14*, 190.

⁶⁵ Cada señal está seguida de palabras que la interpretan. En el caso de la última, estas palabras son del testigo ocular que entiende en ella el cumplimiento de la Escritura.

⁶⁶ En un sentido amplio, este signo es la muerte-glorificación de Jesús. El punto de encuentro entre el traspasado de Za 12,10 con el de Jn 19,34 es la divinidad. Esto es aún reforzado por la confesión de Tomás: “Señor mío y Dios mío” (20,28).

⁶⁷ Cf. ROGERS, *Jesus as the Pierced One*, 92.

⁶⁸ Cf. BROWN, *The Gospel and Epistles of John*, 16-17.

2.1 Contexto literario de Jn 19,37

Teniendo en cuenta las dos partes del cuarto evangelio, es posible notar una mayor conexión entre ambas, entendiendo la muerte y transfixión de Jesús como el signo o señal/*sēmeîon* que marca la culminación de los signos de la primera parte⁶⁹. En este sentido, según la tesis de Marc Girard⁷⁰, replanteada por Brandon Crowe⁷¹, podemos identificar seis señales o signos en la primera parte del evangelio, y una en la segunda parte, la séptima y conclusiva⁷². Al igual que este autor, las presentamos en una estructura concéntrica:

- A. **La señal del vino en Caná (2,1-11); *sēmeîon* (2,11).**
- B. La curación del hijo del funcionario (4,46-54); *sēmeîon* (4,54).
- C. La curación del paralítico (5,1-18); *sēmeîa* (6,2).
- D. **La multiplicación de los panes y peces (6,1-15); *sēmeîon* (6,14.30); *sēmeîa* (6,2.26).**
- C'. La curación del ciego de nacimiento (9,1-12); *sēmeîon* (10,41).
- B'. La resurrección de Lázaro (11,38-44); *sēmeîon* (12,18); *sēmeîa* (11,47;12,37).
- A'. **El costado traspasado de Jesús (19,17-37); *sēmeîon* (2,18); *sēmeîa* (20,30)⁷³.**

⁶⁹ La perspectiva de Bultmann, que lee el cuarto evangelio en clave de “revelación”, ofrece mayor continuidad entre las dos secciones de la obra: 1. la revelación de la Gloria al mundo; 2. la revelación de la Gloria a los suyos; cf. BULTMANN, *The Gospel of John*, vii-xii.

⁷⁰ Cf. GIRARD, “La composition structurelle des sept ‘signes’ dans le quatrième évangile”, 315-324.

⁷¹ Cf. CROWE, “The Chiastic Structure of Seven Signs in the Gospel of John”, 71,77-81.

⁷² La última vez que encontramos la palabra *sēmeîon* en la primera sección de Juan, esta se refiere a la resurrección de Lázaro (12,18). Por otro lado, este sustantivo en plural (*sēmeîa*) se encuentra también al final del evangelio en 20,30. Por otra parte, Jesús mismo había anunciado esta señal en 2,18. Además había predicho su muerte-glorificación usando el verbo *hypsōō* [exaltar] en tres ocasiones (3,14, 8,28 y 12,32.34).

⁷³ La palabra *sēmeîon* aparece seis veces en el evangelio de Juan, dos de las cuales están en la perícopa central del quiasmo. El mismo sustantivo en plural (*sēmeîa*) aparece 10 veces. En este cuadro se muestran algunas citas que contienen este lexema que se encuentran fuera de las perícopas en cuestión, pero que están relacionadas con las mismas.

Según Bultmann, es posible contar siete *sēmeîa* –que él traduce como “milagros”– en Juan, pero solo si se incluye el episodio de Jesús caminando sobre las aguas (6,16-21), que para él no es un “milagro” porque pertenece a la narrativa de la multiplicación de los panes y es irrelevante en el contexto del cuarto evangelio⁷⁴. Llama la atención que este autor también califique como “milagro” a la transfixión de Jesús, aunque no lo pone en serie con los otros seis⁷⁵. Raymond Brown sostiene que la transfixión es un evento histórico y no meramente simbólico. Sin embargo, agrega que este no puede calificarse como milagro, debido a que el énfasis del evangelista “en el testimonio del testigo ocular puede estar más relacionado con la importancia teológica de la escena que con un milagro”⁷⁶. Es extraña la dicotomía que este autor presenta entre teología y milagro, ya que las señales o milagros conllevan un significado teológico.

Además de los textos citados con el sustantivo *sēmeîon/sēmeîa*, es significativo que dentro de la última Pascua, que es la de Jesús⁷⁷, al llegar ya su “hora”, aparezca dos veces el participio *sēmaînōn*, que tiene la misma raíz del sustantivo y significa “indicando, dando a entender”, o más literalmente, “dando una señal de cómo”. En las dos ocasiones el uso de este participio está relacionado con la muerte en la cruz de Jesús:

Pero Él decía esto *para indicar (sēmaînōn)* de qué clase de muerte iba a morir. (Jn 12,33)

Para que se cumpliera la palabra que Jesús había hablado, *dando a entender (sēmaînōn)* de qué clase de muerte iba a morir. (Jn 18,32)

⁷⁴ BULTMANN, *The Gospel of John*, 112-113. Von Wahlde incluye este episodio como uno de las siete señales que se encontrarían en la primera sección del cuarto evangelio; cf. VON WAHLDE, *The Gospel and letters of John*, Vol 1, 106-107. La función de las señales es llevar a que la gente conozca a Jesús y crea en él. En la primera parte del evangelio las señales se hacen en medio del pueblo y no exclusivamente para los discípulos, como en este caso. Es solo en la segunda sección, cuando Jesús revela su gloria a “los suyos” (13,1), que la mayor señal se hace para aquellos que lo reciben o aceptan (1,12-13), esto es, los que creen (20,8.28; 21,7), incluyendo a los que creerán en el testimonio del discípulo amado, el testigo ocular. De hecho, salvo el discípulo amado con la madre de Jesús y algunas otras mujeres, ninguno de los discípulos fueron testigos de la señal del traspasado. Para Harrington, la séptima señal y la más fuerte de todas es la resurrección de Lázaro. Para afirmar esto, también cuenta con el episodio de Jn 6,16-21 como uno de los siete signos; cf. HARRINGTON, *Meeting St. John Today*, 21.

⁷⁵ *Ib.*, 678.

⁷⁶ BROWN, *The Gospel According to John. (XIII-XXI)*, 947.

⁷⁷ Las dos primeras son llamadas “de los judíos” (2,13; 6,4).

La muerte en la cruz del “Cordero de Dios que quita el pecado del mundo” (1,29), en el contexto de la tercera Pascua de Jesús en Jerusalén, es también una señal que, aunque escandalosa, debe ser acogida y contemplada con fe (19,35).

En las dos primeras pascuas, que son las pascuas “de los judíos” (2,13; 6,4), estos le piden a Jesús una señal:

¿Qué señal nos muestras para obrar así? (2,18)

¿Qué señal haces para que viéndola creamos en ti? ¿Qué obra haces? (6,30)⁷⁸

En ambos casos, la palabra *sēmeîon* en singular se encuentra reforzada por el verbo *ergádzomai*/obrar, con Jesús como sujeto. Este *sēmeîon* –en singular–, se encuentra también en contraste con *sēmeîa* –en plural–, referido a los signos de Jesús en general que tienen la función de suscitar la fe en la gente. En las dos citas, *sēmeîon* está directamente relacionado con la muerte-glorificación de Jesús que es la “Pascua de Jesús”.

En la primera pascua de los judíos, Jesús, después de la purificación del templo, responde a sus interlocutores: “Destruid este templo, y en tres días lo levantaré” (2,19). Sus discípulos recién comprenderían tal señal al llegar la “hora”: “Por eso, cuando resucitó de los muertos, sus discípulos se acordaron de que había dicho esto; y creyeron en la Escritura y en la palabra que Jesús había hablado” (2,22). En la segunda pascua de los judíos, como Moisés en el desierto, Jesús se enfrenta a la multitud que murmura en su contra y le pide una señal (cf. Nm 14,11). La respuesta de Jesús al pedido del signo/obra es el discurso del pan bajado del cielo que culmina en lo que causa el escándalo en la multitud y en muchos de sus discípulos: “En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del hombre y bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros” (6,53). De esta manera Jesús se identifica con el cordero pascual, que está ligado directamente a la Eucaristía⁷⁹. En las dos primeras pascuas, Jesús responde a “los judíos” que tal “señal” es su muerte-glorificación significada primero con el Templo, “que es su cuerpo” (2,19.21), y luego con la Eucaristía, “su carne y su sangre” que dan “vida al mundo” (6,33).

“pascua de Jesús” (13,1), prefigurada simbólicamente en el lavatorio de los pies, es el signo del que el discípulo amado da testimonio (19,31-

⁷⁸ Citas tomadas de la Biblia de Jerusalén.

⁷⁹ Cf. MICHAELS, *The Gospel of John*, 391. Este autor también hace referencia a los dos pedidos de un signo por parte de los judíos en el Templo (2,18) y de la multitud en Cafarnaúm (6,30) señalando que estos apuntan a la muerte-resurrección y a la Eucaristía respectivamente; cf. *ib.*, 367-368.

37)⁸⁰. En ella tiene lugar la obra del amor hasta el fin de Jesús por los suyos (19,30)⁸¹. Al final del evangelio, Tomás ve (y quizás también toca) el signo de la herida del costado de Cristo y las llagas dejadas por los clavos. Esta es la señal que Jesús había referido a los judíos (2,18): “Respondió Tomás y le dijo: ¡Señor mío y Dios mío!” (20,28).

Ya desde el primer capítulo, Juan apunta a esa gran señal cuando Jesús le dice a Natanael que verá cosas mayores: *meízō toutōn ópsē* (1,50)⁸². Estas “cosas mayores” que los discípulos verían son también las “obras mayores” por las que Jesús revelaría su gloria (2,11; 11,40; 14,12)⁸³. Como ocurre con las señales, “El clímax de estas cosas mayores es su crucifixión y resurrección que da fe a los incrédulos”⁸⁴. Es por medio de esta señal que los discípulos finalmente conocen a Jesús y creen en él (1,50, 2,22; 20,24-29)⁸⁵.

Para Fortna, los signos o *sēmeîa* del evangelio de Juan son manifestaciones veladas de la gloria de Jesús y están ordenados a suscitar la fe en Jesús como el Mesías; no tienen la finalidad de llevar al asombro o admiración⁸⁶. Él supone la existencia de un *Semeia Gospel* (SG) que no sería solo una fuente, sino también un evangelio rudimentario y completo escrito en griego, aunque dentro de la tradición hebrea. La primera mitad del evangelio (capítulos 1–12) sería una preparación externa para la revelación más completa y profunda de la gloria de Jesús en los capítulos 1–20⁸⁷. Las señales del cuarto evangelio están conectadas al tema de “la

⁸⁰ Carnazzo subraya la relevancia y centralidad de tal testimonio al develar la estructura de Jn 19,31-37: “a) El quiebre de las piernas de los otros dos crucificados (19,31-33); b) La transfijión de Jesús (19,34); c) El testimonio del narrador (19,35); a’) El cumplimiento de un pasaje de la Escritura (19,36); b’) El cumplimiento de otro pasaje (19,37)”, CARNAZZO, *Seeing Blood and Water*, 24.

⁸¹ Cf. RATZINGER, *Behold the pierced one*, 24. Aquí el papa Benedicto XVI sostiene que “the event of the Supper is an anticipation of death, the transformation of death into an act of love”.

⁸² Según Fortna, el evangelista habría introducido el término *érgal* “obras”, que es un sinónimo de *sēmeîa*. Sin embargo, las obras acentúan más el vínculo de Jesús con el Padre: “Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis” (10,37); cf. FORTNA, “Source and Redaction in the Fourth Gospel’s Portrayal of Jesus’ Signs”, 152.

⁸³ Cf. THOMPSON, *John: A Commentary*, 54.

⁸⁴ LEE, *Mission as Integrated Witness*, 69.

⁸⁵ Cf. *ib.*, 70.

⁸⁶ Cf. FORTNA, “Source and Redaction in the Fourth Gospel’s Portrayal of Jesus’ Signs”, 151.

⁸⁷ *ib.*, 154. Según Fortna, Juan expande el significado de *sēmeîa* que además de ser signos mesiánicos son también las *érgal* “obras” de Dios; cf. *ib.*, 155.

hora” que “transfiere la atención de los milagros de Jesús al signo principal, su muerte”⁸⁸.

Si bien el evangelio de Juan no es un escrito apocalíptico en su estilo⁸⁹, como es el caso del libro del Apocalipsis, sí se trata de una revelación, la del “Hijo único de Dios”, por medio de señales o signos. La dinámica de lo que Steinmann llama “apocalipsis históricos” nos permite percibir con mayor profundidad la estructura quiásmica del cuarto evangelio⁹⁰. Los temas de la revelación y de la “Gloria” le añaden al relato un tinte escatológico. Bultmann percibe en el trasfondo del evangelio una lucha cósmica; es la confrontación entre el mismo Satanás y el Revelador⁹¹. El último versículo del prólogo establece la misión reveladora de Jesús como aquel que ha venido a “relatar”, “exponer”, a “dar a conocer” (*exēgēsato*) a Dios (1,18):

Con sus palabras, Jesús se convierte en la interpretación de Dios en el mundo, su testigo (3,11.32; 5,37; 8,38). Esta nota del narrador revela la plena dignidad divina y la plena capacidad de revelación de Jesús⁹².

2.1.1. *Una revelación progresiva*

El modelo quiásmico de Steinmann ofrece varias líneas de intensificación o crecimiento gradual de la revelación, de las cuales escogemos tres como fundamentales en la estructura del evangelio de Juan⁹³:

- a) Progresión en paralelo: las segundas partes del paralelo (A', B', C') amplían la revelación de las primeras (A, B, C):
 - A → A': en la primera y la última de las “señales” (A-A'), se menciona “la hora” de Jesús (2,4; 17,1). En Caná se la anuncia por pri-

⁸⁸ Para él, las siete señales, que se encuentran en la primera parte del evangelio, fracasaron; cf. FORTNA, “Source and Redaction in the Fourth Gospel’s Portrayal of Jesus’ Signs”, 154. Dentro de las señales, Fortna incluye como una de ellas el episodio de Jesús caminando sobre las aguas (6,16-21); cf. *ib.*, 158 n. 26.

⁸⁹ Aunque en Juan no se encuentran plenamente todos los elementos más característicos de la literatura apocalíptica enunciados por Collins (ver n. 3), se puede percibir una revelación con un marco narrativo que tiene una dimensión escatológica y trascendente.

⁹⁰ Cf. STEINMANN, *The shape of things to come*, 32-33. El uso de la metodología de Steinmann aplicada a Za 1-8 ayuda a entender la dinámica presente en la trama del cuarto evangelio.

⁹¹ Cf. BULTMANN, *The Gospel of John*, 482.

⁹² HERNÁNDEZ, “Notas cristológicas”, 41.

⁹³ Los títulos que proponemos de “progresión en paralelo”, “centrípeta” y “lineal” no son de Steinmann, sino de este autor.

mera vez. En ambas ocasiones, “la madre de Jesús” está presente como la “mujer” (2,4; 19,26), simbolizando la nueva “Eva” en la nueva creación que nace del don del Espíritu del Señor crucificado, que es un dato nuevo que aparece en A’ (19,30). La pascua aparece en el contexto de ambas escenas (2,13; 13,1)⁹⁴. El motivo de la alianza nupcial en A, se expande en A’ con el de la Nueva Alianza que se sella con la sangre del Cordero⁹⁵. El agua de las seis tinajas para la purificación de los judíos es ahora el agua bautismal que brota del costado de Cristo –aspecto pneumatológico– y el vino nuevo es la sangre derramada –aspecto cristológico⁹⁶.

- B → B’: en B el padre del niño urge a Jesús para que vaya antes que su hijo muera (4,47-50); en B’ Jesús se demora y llega a Betania después de la muerte de Lázaro para mostrar que él es la resurrección y la vida.
- C → C’: se mencionan dos piscinas, la de Betsaida en C y la de Siloé C’. El paralítico sufría su enfermedad por 38 años mientras que el ciego lo era de nacimiento. El paralítico no necesita entrar en la piscina; la palabra de Jesús bastó para sanarlo. Su condición de enfermo se debe a su pecado (5,14), la del ciego, no (9,3). Por otro lado, con el ciego Jesús se involucra más, untándole los ojos con el barro que hizo con su propia saliva y luego tiene que lavarse para curarse. Como en el punto anterior, el signo es de mayor intensidad, tanto por la gravedad de la dolencia curada como por la acción de Jesús para lograr la sanación.

b) Progresión centrípeta:

- A-A’ → B-B’: el sacrificio del Cordero de Dios en la Nueva Alianza (A-A’) es fuente de vida y resurrección (B-B’): “Yo soy la resurrección y la vida” (11,25).

⁹⁴ En la primera cita se menciona la pascua de los judíos después de la señal en las bodas de Caná. Los versículos 12 y 13 del capítulo 2 denotan una transición en el desplazamiento de Jesús y sus discípulos desde Caná a Cafarnaúm y desde allí a Jerusalén. Esta pascua se encuentra en la sección que algunos llaman “de Caná a Caná”. Cf. MOLONEY, *The Gospel of John*, 63. En la segunda cita se menciona la pascua en lo que bien se puede considerar como el prólogo a la segunda sección del evangelio.

⁹⁵ En el plano figurativo, el matrimonio es también símbolo de la alianza de Dios con su pueblo. Juan Bautista en su testimonio final sobre Jesús lo presenta como “el novio” (Jn 3,29).

⁹⁶ Cf. KUBIŚ, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, 187.

- B-B' → C-C': esta vida plena se describe como libertad, autonomía, conversión (5,14), ver al Hijo del hombre y creer en él (9,37).
- C-C' → D: la vida plena con sus características viene de Jesucristo, cuya carne y sangre son verdaderas comida y bebida. Las tres pascuas se encuentran en los contextos de A, A' y D. Este esquema concéntrico muestra cómo el sacrificio de la cruz, fuente de vida y de filiación divina (19,26-27; 20,17), está íntimamente unido a la Eucaristía que ocupa un lugar central en la vida de los discípulos de Jesús. En el discurso del Pan de Vida Jesús enfatiza el significado sacrificial de su muerte (6,1-15.22-59): “Yo soy el pan vivo que descendió del cielo; si alguno come de este pan, vivirá para siempre; y el pan que yo también daré por la vida del mundo es mi carne” (6,51). Los temas de la Alianza, la Eucaristía y el Traspasado en la cruz son tres aspectos de una misma realidad que el autor enfatiza en esta estructura concéntrica.

c) Progresión lineal:

A → B → C → D → C' → B' → A': a medida que avanza la trama del relato, cada señal va aumentando la revelación del *Logos* y de Dios. La revelación que era incipiente en el primer signo de las bodas de Caná, donde “sus discípulos creyeron en él” (2,11), va cobrando fuerza de signo en signo. De esta manera, la séptima y mayor de las señales es también la mayor manifestación del amor de Jesús: “Habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin” (13,1). La medida del amor está determinada por la muerte vicaria de Jesús por los amigos “Nadie tiene mayor amor que este, dar la vida por los amigos” (15,13) y “por el pueblo” (11,50). Esta intensificación de la trama del relato juánico se da también en la sucesión de días para eclosionar en el último y más solemne séptimo día, la “hora” en que se revela la señal última y culminante que llama al lector a la fe en Jesús (cf. 19,35). Toda la narrativa de Juan está dirigida dramática y enfáticamente hacia esa *hōra*, que si bien el evangelista usa a veces en un sentido literal como un período de tiempo dentro del día (1,39; 4,6.52.53), tiene una connotación particular y se relaciona directamente con los verbos *zetēōl* “buscar + *apokteinai*” “matar”, usada siete veces (5,18; 7,1.19.20.25; 8,37.40) y que apunta al evento culminante y definitivo, la glorificación de Jesús⁹⁷. De manera similar, el recurso *ba yyôm hahû* ‘l’ “en aquel día” de Za

⁹⁷ LEE, *Mission as Integrated Witness*, 165.

12,10 indica la relevancia del acontecimiento del traspasado. En Juan, “la hora” de Jesús ya ha llegado o al menos comenzado en este acontecimiento como el cumplimiento escatológico de la historia⁹⁸.

2.1.2. *La sucesión de los siete días*

El prólogo del evangelio de Juan comienza como la Septuaginta en Gn 1,1, *En arjé* “En el comienzo”, para indicar cómo todo fue creado por medio del *Logos* (1,3) y que él mismo, que es el Hijo unigénito de Dios y el único que ha visto a Dios, tiene la autoridad para revelarlo (1,18). La sucesión de los seis días a partir de *en arjé*, manifiestan la renovación de la creación otra vez a través del *Logos*, para concluir en “la hora” del Hijo del hombre, que se presenta como el tiempo culminante su glorificación (17,1-2.5) y de su santificación (17,19), implícitamente refiriéndose al séptimo día de Gn 2,3⁹⁹.

De aquí en adelante el evangelista desarrolla su narrativa en una sucesión de seis días, como en el primer relato de la creación (Gn 1,1-2,1)¹⁰⁰. La cuenta de los días comienza en Jn 1,29: “Al día siguiente...”, indicando así que el testimonio del Bautista a los sacerdotes y levitas de Jerusalén había ocurrido ya en el primer día (1,19-28). El segundo día es el testimonio del Bautista a sus discípulos: “He ahí el Cordero de Dios” (1,36). En el tercer día se presenta la experiencia de los dos discípulos de Juan que siguen a Jesús “vengan y verán” (1,39) y el llamado Pedro-*Kefās*. En el cuarto día (1,43-51), Jesús parte para Galilea donde llama a Felipe y se encuentra con Natanael. La siguiente nota temporal se da en las bodas de Caná: “al tercer día” (2,1). El cuarto día, que marca la llegada de Jesús a Galilea, sería el comienzo de tres días de preparación semejante a los tres días de preparación a la venida del Señor en la nube sobre el monte Sinaí (cf. Ex 19,9), la

⁹⁸ Cf. BEUTLER, *Judaism and the Jews in the Gospel of John*, 122.

⁹⁹ En esta sucesión de los días de la semana se percibe claramente la progresión lineal que avanza hacia su culmen, que es el *šābat*. Según la cronología del cuarto evangelio, Jesús habría sido crucificado en la víspera del sábado, como se verá más adelante (nn. 143 y 144).

¹⁰⁰ También el oráculo de Zacarías que analizamos comienza mencionando el acto creador de YHWH: “Profecía, palabra del Señor acerca de Israel. El Señor que extiende los cielos, pone los cimientos de la tierra y forma el espíritu del hombre dentro de él” (Za 12,1).

cual ocurre al “tercer día” con el don de la Torá (cf. Ex 19,10-15)¹⁰¹. En Juan, ese tercer día se da en Caná de Galilea (Jn 2,1), cuando Jesús manifiesta su gloria y sus discípulos “creyeron en él”, marcando así “el principio de sus señales” (2,11) y el comienzo del camino de fe de sus discípulos¹⁰². Para Bultmann, es justamente en Caná cuando comienza propiamente la sección de la revelación de la Gloria al mundo¹⁰³.

Juan insiste en el número seis: “seis tinajas” (2,6), “la hora sexta” (4,6; 19,14), “seis días antes de la Pascua” (12,1). Este número se refiere a una preparación con vistas a un cumplimiento o plenitud. Solo una vez encontramos el número siete en el cuarto evangelio, en el episodio de la curación del hijo del funcionario: “Entonces les preguntó a qué hora había empezado a mejorar. Y le respondieron: Ayer a la hora séptima se le quitó la fiebre” (Jn 4,52). Mateos y Barreto afirman que la séptima es la hora “que sigue a la sexta e indica el fruto de la obra consumada: la vida que Jesús otorga”¹⁰⁴. Esta es la dinámica de los seis días como preparatorios para “la hora en que el Hijo del hombre sea glorificado” (Jn 12,23)¹⁰⁵.

El séptimo día sería entonces lo que el evangelista llama “la hora”, expresión temporal que fue cobrando intensidad en el relato desde Jn 2,4. En esa “hora” se revela la séptima y la mayor de todas las señales, cuando la Gloria de Dios se manifiesta a “los que lo recibieron [...] a los que creen en su nombre” (1,12). Estos, “los suyos” (13,1), vieron su Gloria (1,14). En 12,1 el autor informa que la cena de Jesús en Betania tiene lugar “seis días antes de la Pascua”. De alguna manera estos seis días se corresponden con los seis días de la creación, como al comienzo del evangelio e indican que la Gloria se manifiesta después de esos seis días. Algo semejante también ocurre en Mc 9,2 cuando se mencionan los “seis días” antes de la transfiguración¹⁰⁶.

¹⁰¹ Cf. BYRNE, *Life Abounding*, 53. De esta manera el cuarto día coincide con el primero de esta serie de tres días y también está en el medio de los siete días, si se considera el séptimo día como “la hora” del Hijo del hombre, poniendo de relieve la ida a Galilea como el comienzo de la preparación para la revelación de la Gloria de Dios o la Glorificación del Hijo del hombre (cf. Jn 12,23).

¹⁰² Cf. MOLONEY, *Belief in the Word*, 59.

¹⁰³ Cf. BULTMANN, *The Gospel of John*, 111.

¹⁰⁴ MATEOS y BARRETO, *El Evangelio de Juan*, 16.

¹⁰⁵ Aunque estos autores explican la razón de la séptima hora en el segundo milagro de Caná, no ven en “la hora” de Jesús un séptimo día. Para ellos el don del Espíritu y la Pascua de Jesús aún forman parte del sexto día que según ellos se divide en dos secciones: “el día del Mesías” y “la hora final”; cf. *ib.*, 15.

¹⁰⁶ Cf. MICHAELS, *The Gospel of John*, 663 n. 12. Moloney no ve ningún simbolismo en estos seis días; cf. MOLONEY, *Signs and Shadows*, 180 n. 4.

El dramatismo del cuarto evangelio se asemeja en su dinámica al de una tragedia griega que se va desenvolviendo en diversos actos, particularmente desde la segunda parte del evangelio: discurso de despedida, arresto, negación de Pedro, juicio y el clímax que ocurre en la Pasión de Jesús, en la que tiene lugar la muerte violenta, injusta e inevitable del héroe de la tragedia. El coro acusador de la tragedia lo asumen aquí “los judíos” y al final, en “la hora” de la cruz, los lectores o espectadores se encuentran ante el desafío de optar: “Aquel que no decide en favor de Jesús [...] participa en la muerte de Jesús”¹⁰⁷.

2.2. La interpretación de Za 12,10 en el evangelio de Juan

La cita de Za 12,10 en el evangelio de Juan juega un papel central en la trama de la obra. El desarrollo de la narración va ganando intensidad desde el prólogo hasta su desenlace final en 19,34-37, cuando se cumple la profecía de Za 12,10: *wehibbîtû 'ēlay 'ēt 'āšer-dāqārû*, “y me mirarán a mí, a quien han traspasado” que Juan cita como *ópsontai eis hón exekéntēsan*, “mirarán al que traspasaron”.

En la segunda parte del evangelio de Juan se observa un cambio de tono en las citas del Antiguo Testamento (AT). En la primera parte –la revelación de la Gloria al mundo– se usa la fórmula “(*kathōs*) *estín gegramménon*, (como) está escrito” para introducir citas del AT, mostrando así cómo el ministerio de Jesús está en total armonía con las Escrituras, afirmando y continuando la revelación divina (2,17; 6,31.45; 10,34; 12,14). En la segunda sección del evangelio –la revelación de la Gloria a los suyos–, el evangelista introduce las referencias del AT con la fórmula: *hína he grafē plērōthēi* “para que se cumpla la Escritura” (13,18; 15,25; 19,24.36-37), lo que agrega un tono definitivo a la revelación. Al final, Jesús con su sacrificio en la cruz le da a las Escrituras un significado nuevo y sin precedentes llevando la historia de salvación a su clímax¹⁰⁸.

¹⁰⁷ VERBURG Winfred, *Passion als Tragödie?*, 122. Para este autor, los judíos asumen el papel de los coros de la tragedia griega que se presentan como una sociedad ficticia. Al igual que con los coros de la tragedia de Sófocles, *Oedipus tyrannus*, los “judíos” expresan percepciones erróneas convencionales de la sociedad respecto al héroe. Por oposición semiótica, estas percepciones erróneas muestran la identidad verdadera de Jesús.

¹⁰⁸ Kubiś sostiene que, en 19,28a, el verbo *teléō* se refiere a toda la actividad de Jesús narrada en Juan. En Jesús “Scripture received unprecedented ‘visual de-

El cuarto evangelista, que generalmente cita los textos del AT de la versión de los LXX, al citar Za 12,10, obviamente se distancia de esta versión en la que no existe ningún traspasado¹⁰⁹. El texto juánico tiene afinidades con el TM y con las traducciones griegas de Aquila y Teodoción, aunque sin concordar exactamente con ninguno de ellos¹¹⁰. En Jn 19,37 encontramos: *ópsontai eis hón exekéntēsan*. En las dos versiones de la re-rensión de Teodoción se lee:

Ms. 86	<i>kaí epiblēpsontai prós me</i> <i>hón exekéntēsan</i>	y me mirarán a mí, al que ellos han traspasado
Siro-Hexaplar	<i>kaí epiblēpsontai prós me</i> <i>eis hón exekéntēsan</i>	y me mirarán a mí, hacia el que ellos traspasaron

Estas versiones interpretan el TM de manera literal sin evitar el antropomorfismo. En el texto de Juan no se encuentra la primera preposición con su pronombre *prós me*, “a mí” que es una traducción literal del hebreo *’ēlay*, pero sí tiene el objeto directo *eis hón exekéntēsan*, al igual que Teodoción en la versión Siro-Hexapla.

Aquila, por su parte, en el objeto directo traduce: *syn hō exekéntēsan*, “con aquel que ellos traspasaron”. Lo que se conserva del texto de Símaco es: [...] *émprosthē epexekéntēsan*, “ante quien ellos traspasaron”. De esta manera, ambas traducciones evitan el “escandaloso antropomorfismo”¹¹¹.

El texto de Ap 1,7 lee: *kaí ópsetai autón pás ofthalmós kaí hoítines autón exekéntēsan*, “y todo ojo le verá, aun los que le traspasaron”, quitando *prós me* y enfatizando la oración subordinada del TM como Juan. Ambos textos cambian el verbo *epiblēpsontai* por *blēpsontai*.

La forma textual de Juan y de Apocalipsis tiene cierta similitud con la de Teodoción. Ambas corresponderían a una traducción griega del texto hebreo distinta de la Septuaginta, en lo que podría ser una revisión de la misma que habría sido usada por la tradición cristiana primitiva, incluido

monstration’ by the acts and words of the incarnate Son of God”, KUBÍŠ, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, 215.

¹⁰⁹ Cf. KUBÍŠ, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, 98-99.

¹¹⁰ Cf. MENKEN, “The textual form”, 494. Estas versiones son posteriores al texto juánico y sirven de referencia para entender la interpretación del texto original hebreo en los primeros siglos de la era cristiana. Orígenes también las presenta con este propósito.

¹¹¹ KUBÍŠ, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, 156.

San Justino mártir († 165)¹¹²: *kaí ópsetai ho laós hymôn kai gnōrieî eis hón exekéntēsan*, “Y vuestro pueblo verá y conocerá a aquel a quien traspasaron”¹¹³. La traducción de Teodoción y la citación de Justino son posteriores a Juan y al libro del Apocalipsis. Esto indica la probabilidad de que el hecho histórico de la transfixión de Cristo narrado y enfatizado en el cuarto evangelio haya suscitado en los primeros cristianos una vuelta al texto original hebreo para interpretarlo correctamente, sin los temores antropomórficos reflejados en la Septuaginta.

Juan aplica la imagen de YHWH traspasado de Za 12,10 a Jesús traspasado interpretando que la revelación escatológica de YHWH en el AT se cumple definitivamente en Jesús, el Cristo, en el acontecimiento de su muerte-glorificación en la cruz¹¹⁴. Por eso el acontecimiento de la transfixión de YHWH de Za 12,10, que parece una aberración teológica para muchos, se cumple en Jesús: “Cuando levantéis al Hijo del hombre, entonces sabréis que *Yo soy (egô eimî)*” (8,28). Kubiś entiende que el cuarto evangelista identifica a YHWH con Jesús traspasado: “El Mesías traspasado es Dios y el Dios traspasado es el Mesías”, en lo que él concibe como “una manera totalmente nueva”¹¹⁵. La novedad que este autor encuentra surge de su interpretación de Za 12,10, donde por el recurso excepcional del acusativo de limitación, él había separado a YHWH del traspasado, que sería su representante humano y mesiánico. Lo que él había separado debido a su presupuesto teológico que le exige excluir todo rastro de antropomorfismo en Za 12,10, lo sorprende al encontrarlo unido en Jn 19,37¹¹⁶. Se trata en realidad de un evento escandaloso y sórdido que “se convirtió en la oportunidad para que Dios mostrara su irónico poder y su gracia redentora”¹¹⁷.

¹¹² Cf. MENKEN, “The textual form”, 504.

¹¹³ *Ib.*, 496 n. 6.

¹¹⁴ Cf. ROGERS, *Jesus as the Pierced One*, 102. Este autor indica que Juan, pudiendo haber tomado algunos representantes de YHWH que también fueron traspasados, como el siervo sufriente de YHWH (Is 53,5) o el Justo que sufre (Sal 22,16), elige el traspasado de Za 12,10, que para él es el mismo YHWH; cf. *ib.*, 101.

¹¹⁵ KUBIŚ, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, 189.

¹¹⁶ Kōstenberger también conecta Za 12,10 y Jn 19,37 en términos de un representante humano de YHWH, el Mesías; cf. KÖSTENBERGER, *John*, 553. Lo que Kubiś intenta ocultar en Za 12,10 lo afirma abiertamente en su interpretación de Jn 19,37. Parece que este autor separa la interpretación de la Biblia hebrea o del AT como algo cerrado en sí mismo con criterios que difieren de la interpretación del NT que debería ser donde los textos del AT adquieren “su plena significación” (*Dei Verbum* 16).

¹¹⁷ ULRICH, “Two Offices”, 265.

Así como el *geber 'āmîti* de Za 13,7 se presenta como un par o prójimo de YHWH, en Juan se percibe una relación única entre Jesús y su Padre¹¹⁸. Jesús, el *Logos* que desde el principio “estaba con Dios” y “era Dios” (1,1) y que habiendo estado “en el seno del Padre” es el único que lo vio y por eso el único que lo puede revelar (1,18), lo hace de una manera perfecta: “El que me ha visto a mí, ha visto al Padre” (14,9)¹¹⁹. En Juan, Jesús hace una clara distinción entre “mi Padre y [...] vuestro Padre” (20,17) y declara: “Yo y el Padre somos uno” (10,30). Después también afirma: “El Padre que mora en mí es el que hace las obras” (14,10)¹²⁰. Por lo tanto, el Verbo/*Logos* que se hizo “carne” (1,14), “el unigénito Dios, que está en el seno del Padre” (1,18) es el único a quien YHWH puede llamar *geber 'āmîti* (Za 13,7). Solo cuando el *Logos* entra en la historia humana asumiendo la naturaleza humana, se puede comprender la transfixión de YHWH de Za 12,10¹²¹: “Dios ha sido revelado en el traspasado, y esta revelación de Dios continúa en el fluir del agua y en la sangre derramada”¹²².

Por medio del espíritu de profecía, Zacarías anuncia la futura venida del Mesías rey-sacerdote, Jesús, quien es rechazado por su propio pueblo y se ofrece por este como víctima. Este rey-sacerdote es, de alguna manera, a la vez YHWH y alguien estrechamente ligado a Él. Si bien la profecía de Zacarías suena atrevida y escandalosa, concuerda con los otros profetas que anunciaron la venida de YHWH porque “solo YHWH puede cambiar el corazón, y tiene que hacerlo con gran costo para sí mismo”¹²³.

De este modo, en la persona de Jesús, el Mesías, el Hijo unigénito de Dios, la locura de Dios traspasado de Za 12,10 encuentra su cumplimiento en el evangelio de Juan. Por eso, el evangelista no necesita hacer una reinterpretación del oráculo profético; simplemente aplica la dimensión divina que siempre estuvo en esa profecía expresada explícitamente:

¹¹⁸ Hernández afirma que “Jesús es singular por su relación única con Dios e, inversamente, Dios no tiene otra manifestación para los hombres que no sea Jesús”, HERNÁNDEZ, “Notas cristológicas”, 43.

¹¹⁹ Bruner favorece la traducción literal de Za 12,10 para indicar que el problema teológico que suscita tal traducción se aclara en el cuarto evangelio, donde el misterio de la identificación entre el Padre y el Hijo se va develando desde el prólogo, que ya introduce la intimidad entre ellos (1,1-18); cf. BRUNER, *The Gospel of John*, 1132.

¹²⁰ Dentro de las obras que el Padre hace se encuentra la más sobresaliente, la entrega de Jesús en la cruz: “In the death of Jesus, God, as it were, drew this death unto himself”, WENGST, *Das Johannesevangelium*, 267.

¹²¹ Cf. HOSKYNS, *The fourth gospel*, 536.

¹²² MOLONEY, *John*, 506.

¹²³ ULRICH, “Two Offices”, 257-258.

La palabra-revelación de Dios en Zacarías 12,10 y la Palabra-revelación de Dios en Jesús se interpretan mutuamente, la primera revela cómo Jesús debe pertenecer a quien es Dios, y la segunda revela cómo Dios mismo es realmente traspasado¹²⁴.

El testigo ocular de la transfixión de Jesús da testimonio de la gloria revelada en las obras, palabras y señales de Jesús, particularmente en el acontecimiento de su entrega final en la cruz, que es también su glorificación (20,30-31).

En el contexto cultural del evangelio de Juan, la sangre y el agua tienen un valor simbólico paralelo: la sangre, por una parte, está asociada a la vida y a la purificación del pecado; el agua, por otra, tiene que ver con la vida y la purificación de lo impuro o contaminado¹²⁵. Además, el flujo de sangre y agua manifiesta simbólicamente los dos aspectos sobre los que se desarrolla la interpretación de la gran señal en el cuarto evangelio (cf. 2,18; 6,30): el agua representa el tema pneumatológico y la sangre, el cristológico¹²⁶.

En Juan el flujo de sangre precede al del agua. Este orden sigue también al del oráculo profético de en Za 12,10, pero con un precedente a modo de preparación:

1. YHWH primero entrega el Espíritu a los contempladores del traspasado: “Y derramaré sobre la casa de David y sobre los habitantes de Jerusalén, el Espíritu de gracia y de súplica”;
2. Luego se narra el acontecimiento de la transfixión, en donde la sangre está implícita: “y me mirarán a mí, a quien han traspasado”;
3. Finalmente, se menciona la apertura de la fuente de agua en Za 13,1: “Aquel día habrá una fuente abierta para la casa de David y para los habitantes de Jerusalén, para lavar el pecado y la impureza”.

Juan sigue un orden similar al de Zacarías. El Espíritu también precede a la transfixión: “inclinando la cabeza, entregó el espíritu” 19,30. La purificación –o el bautismo simbolizado por el flujo de agua– se da como resultado de la sangre derramada del Cordero de Dios¹²⁷.

¹²⁴ ROGERS, *Jesus as the Pierced One*, 122.

¹²⁵ Cf. CARNAZZO, *Seeing Blood and Water*, 29.

¹²⁶ Cf. KUBÍŠ, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, 187.

¹²⁷ El don del Espíritu precede al acontecimiento central que es el sacrificio redentor del Cordero de Dios. La purificación por el agua se da solo después del acontecimiento salvífico. Como el don del Espíritu prepara para la acogida o con-

2.2.1. Aspecto pneumatológico: el Don del Espíritu

Así como en Za 12,10 la mirada contemplativa es precedida y preparada por la acción del Señor de derramar “un espíritu de gracia y súplica” que hará que los corazones de las personas violentas se arrepientan y lloren amargamente por el que ellos mismos habían herido mortalmente, del mismo modo, el don del “Espíritu” también precede a la escena de la transfixión del costado de Cristo, cuando Jesús mismo, después de beber el vinagre, “entregó el espíritu” (Jn 19,30).

El cumplimiento de la Escritura y de toda la historia de salvación se realizan cuando el Hijo del hombre exclama: *tetélestai*, “¡Se ha cumplido!” (Jn 19,30). Con respecto a la expresión de la muerte de Jesús, hay una diferencia significativa entre Juan y la narración de los evangelios sinópticos. Mc 15,37 y Lc 23,46 usan el verbo *ekpnéō* en aoristo para indicar que Jesús expiró. Mt 27,50 afirma que él *afêken tò pneûma*, “soltó el espíritu”, lo que en el contexto indica su muerte¹²⁸. En el evangelio de Juan, por otro lado, esta escena representa el don del Espíritu de Jesús a la nueva familia de discípulos reunidos al pie de la cruz¹²⁹. Aquí la glorificación y el don del Espíritu coinciden y señalan el regreso de Jesús al Padre (Jn 13,1; 20,17). El evangelio de Juan es rico en simbología y por eso una interpretación meramente literal escapa al sentido profundo del mismo.

El recorrido semántico del verbo *paradídōmi*, “entregar”, también conduce, paso a paso, a este cumplimiento. En Juan, como en los sinópticos (cf. Mt 10,4), este verbo, referido a Judas, está ligado a su condición de traidor con el recurso al participio que funciona como un sustantivo “Judas, *el que entrega*” (18,2.5; 21,20). Juan usa este verbo para indicar la acción de Judas de entregar a Jesús a los judíos (13,2.11), que a su vez lo entregan a Pilato (18,35; 19,11), quien luego lo entrega a los soldados romanos para que sea crucificado (19,16). Es en el momento de su muerte, cuando ya todo “se ha cumplido” que Jesús libremente *parédōken tò pneûma*, “entregó el espíritu” (19,30)¹³⁰. El texto griego no usa el pronombre posesivo utilizado por muchas traducciones (“su espíritu”), sino con el artículo definido (“el

templación del traspasado, analizamos primero el aspecto pneumatológico y luego el cristológico.

¹²⁸ Cf. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 332.

¹²⁹ Cf. MOLONEY, *El Evangelio de Juan*, 511.

¹³⁰ Léon-Dufour y Ortiz García subrayan este traspaso de Jesús, de un grupo de personas a otras como si fuera el de un objeto a disposición de los hombres; cf. LÉON-DUFOUR y ORTIZ GARCÍA, *Lectura del Evangelio de Juan*, 40.

espíritu”). La entrega libre y total de Jesús en la cruz marca una ruptura en la sucesión de “entregas”, donde al comienzo él era solo el objeto pasivo pasado de mano en mano¹³¹. Por el contrario, en “su hora”, Jesús tiene el control total de la situación al derrotar a Satanás, que es quien en realidad planeaba entregarlo a la muerte usando para eso a Judas (cf. 13,2.27). De esta manera, el evangelista declara que Jesús en “su hora”, con total libertad, entrega el Espíritu a los suyos¹³². El don del Espíritu y la constitución de su nueva familia marcan la consumación de la misión de Jesús en el mundo (cf. 1,12-13). La entrega de Jesús a la muerte “por sus amigos” (15,13) es, a su vez, “el sacrificio por el que salva a la humanidad de las tinieblas y de la muerte. Este sacrificio es la expresión más sublime del amor con que Dios amó al mundo¹³³”.

Durante la fiesta de los Tabernáculos, estando Jesús en el Templo, exclamó: “Si alguno tiene sed, que venga a mí y beba. El que cree en mí, como ha dicho la Escritura: ‘De lo más profundo de su ser brotarán ríos de agua viva’” (Jn 7,37-38). Esta es la misma invitación que había dirigido previamente a la mujer samaritana (Jn 4,13-14), cuando Jesús se presenta como la única fuente de agua viva. La mujer depende del agua que viene de un *fréar*, “pozo” (4,11), mientras Jesús habla de una *pegé*, “vertiente” o “manantial”: “Quien beba del agua que yo le daré no tendrá sed jamás, porque el agua que le daré se convertirá dentro de él en manantial que brota dando vida eterna” (4,14). El testigo ocular da testimonio para que “vosotros también creáis”: “el motivo de la vida, aparentemente ausente en la escena de la crucifixión, está encapsulado en la noción de creer”¹³⁴. En Juan, la vida procede de la fe en Cristo (3,15.16; 6,40; 20,31).

Esos ríos de agua viva nacerán *ex tēs koillias autou* (7,38), literalmente, de una cavidad corporal y figurativamente de la profundidad de su ser,

¹³¹ En el cuarto evangelio, 8 de las 15 apariciones de este verbo (participio) están directamente referidas a Judas como aquel que “entrega” a Jesús a la muerte, indicando su condición de traidor. Al comienzo del evangelio se refiere a una acción que tendrá lugar en el futuro (6,64.71; 12,4; 13,21); Después de la salida de Judas del cenáculo (13,30) se usa el participio presente como un calificativo de Judas (18,2.5). Quien había puesto en movimiento esta sucesión de entregas había sido el mismo Jesús al ordenarle a Judas: “lo que haces, hazlo pronto” (13,27).

¹³² Byrne agrega: “The sense of peaceful control right up to the end gives perfect expression to his earlier insistence: ‘No one takes (my life) from me, but I lay it down of my own accord.’”, BYRNE, *Life Abounding*, 321.

¹³³ Cf. MOLONEY, *Glory, not Dishonor*, 150.

¹³⁴ ROGERS, *Jesus as the Pierced One*, 199.

del corazón de Jesús¹³⁵. En realidad, la fuente de estos ríos es “el templo de su cuerpo” (2,21). Este motivo simbólico evoca la profecía de Ez 47,1-12, donde fluye desde el templo una corriente de agua superabundante, restaurando la fertilidad a un suelo árido. Lo que en la visión del profeta era una imagen de la bendición de Dios y un retorno a las condiciones del paraíso primitivo (cf. Gn 2,10), en el cuarto evangelio, se convierte en el don del Espíritu. Otros lexemas simbólicos como *képos*, “jardín” (Jn 19,41), *mētēr*, “madre”, y *gynē*, “mujer” (19,26), pintan la escena de la nueva creación y la nueva comunidad de creyentes que a través de este don llegan a ser “hijos de Dios [...], no nacidos de sangre [...] sino de Dios” (1,12-13), hermanos de Jesús (19,27; 20,17)¹³⁶.

Como ya se indicó, Zacarías también menciona una fuente de agua que tiene un efecto purificador en las personas (Za 13,1). Más adelante, en Za 14,8 el profeta precisa que las que brotarán de Jerusalén serán *mayim-hayyim*, “aguas vivas”. El agua que fluye del costado de Cristo es el Espíritu que se derrama sobre los creyentes y tiene un triple efecto: purificar, recrear y generar en ellos una comunidad de creyentes, un nuevo pueblo. El don gratuito y abundante del Espíritu es una acción que contrasta fuertemente con la ingratitud e injusticia hacia el traspasado: el costado abierto de Dios manifiesta su singular y sorprendente forma de amar¹³⁷. Al final del evangelio, en la aparición del resucitado a sus discípulos, el autor muestra explícitamente la relación entre el don del Espíritu, la remisión de los pecados y la misión de aquellos que han sido “santificados en la verdad” (17,17):

Jesús entonces les dijo otra vez: “Paz a vosotros; como el Padre me ha enviado, así también yo os envío. Después de decir esto, sopló sobre ellos y les dijo: Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, estos les son perdonados; a quienes retengáis los pecados, estos les son retenidos” (20,21-23).

Es significativo que, antes del envío misionero, Jesús les mostrara a sus discípulos “las manos y el costado”, como prueba de que es él mismo glorificado. El costado abierto del Salvador es ahora el signo por el cual lo reconocen y causa la alegría de los que creen en él: “los discípulos se rego-

¹³⁵ Schnackenburg interpreta esta frase como “*auf dem Lieb Jesu*”, esto es: desde el amor de Jesús; SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 344.

¹³⁶ El nombre de la madre de Jesús nunca es mencionado en Jn. Jesús desde la cruz la llama “mujer” como en Jn 2,4, para indicar que ella es ahora la madre de todos los que tienen fe, para apropiarse así del papel de Eva como la madre de todos los vivientes (Gn 3,20); cf. BYRNE, *Life Abounding*, 53-54, 318-319.

¹³⁷ Cf. SIMOENS, *Secondo Giovanni*, 787.

cijaron al ver al Señor” (20,20). El don del Espíritu está íntimamente relacionado con Pentecostés “porque el evangelio de Juan comprende resurrección, ascensión y Pentecostés como un solo día (20,17-23)”¹³⁸.

Del costado de Cristo en la cruz brota el “agua viva” –anunciada por los profetas Zacarías y Ezequiel– que renueva y fecunda a la Iglesia y a su misión. Paradójicamente, el mismo Jesús que en la cruz exclamó “tengo sed” se transforma en fuente de “agua viva” para “los suyos”¹³⁹. También en el Apocalipsis se menciona el “agua viva” que brota del Cordero (Ap 22,1; cf. 21,6; 22,17).

2.2.2. Aspecto cristológico

2.2.2.1. Jesús, el Cordero Pascual

La cronología del cuarto evangelio acentúa el papel de Jesús como “el cordero pascual”, cuya muerte es un sacrificio expiatorio¹⁴⁰, confirmando el testimonio del Bautista: “Ahí está el cordero de Dios que quita el pecado del mundo” (1,29). De hecho, Jesús es ungido en Betania seis días antes de la Pascua (12,1-3), esto es, el día 10 de Nisán, que es cuando se debían comprar los corderos para la Pascua. La última cena habría tenido lugar el jueves en las vísperas del 14 de Nisán, el día en que Jesús habría sido crucificado entre las 2:30 y 5 de la tarde, que es coincidentemente cuando se sacrificaban los corderos pascuales y se vertía su sangre sobre el altar del templo¹⁴¹. En la noche del 14 de Nisán se realizaba la cena pascual y el 15 de Nisán se imponía el reposo total, porque “era un día muy solemne”, dando a entender que se trataba de la Pascua (13,1.29)¹⁴², que además ese año acontecía en un sábado¹⁴³: “era el día de preparación” o *paraskeué*, y los cuerpos no podían quedar “en la cruz el sábado” (19,31)¹⁴⁴.

¹³⁸ NEYREY, *The Gospel of John*, New York, 2007, 311.

¹³⁹ Cf. BYRNE, *Life Abounding*, 323.

¹⁴⁰ Cf. VON WAHLDE, *The Gospel and Letters of John*, vol. 2, 826.

¹⁴¹ Cf. *ib.*, 828.

¹⁴² Cf. CHARLIER, *Jesús en medio de su pueblo*, III, 26.

¹⁴³ Que se trate de un sábado reafirma esta pascua y a “la hora” de Jesús como el séptimo día (cf. Gn 1,2).

¹⁴⁴ La palabra *paraskeué* se usa también en los sinópticos para referirse al día de preparación antes del *šābat* (Mt 27,62; Mc 15,42; Lc 23,54).

La figura del siervo sufriente de YHWH también es “*como cordero llevado al matadero*” (Is 53,7). Jeremías presenta la misma imagen: “*como un cordero manso llevado al matadero*” (Jr 11,19). Los dos profetas hacen una comparación del Siervo de YHWH con un cordero sacrificial¹⁴⁵. De esta manera se transfiere la función del animal para el sacrificio a una persona¹⁴⁶. En esta línea, la afirmación del testigo ocular al pie de la cruz de que a Jesús no le quebraron las piernas en cumplimiento de las Escrituras (Jn 19,36) prueba que Jesús es el verdadero cordero pascual (cf. Ex 12,10.46; Nm 9,12)¹⁴⁷; su muerte representa un sacrificio de expiación del pecado no solo de los judíos, sino de todo el mundo¹⁴⁸. Este evento cancela el culto anterior: “De ahora en adelante se puede prescindir de los corderos sacrificados el 14 de Nisan”¹⁴⁹.

Otro detalle que vincula a Jesús con el cordero pascual se encuentra en Jn 19,29: “colocaron una esponja empapada de vinagre en una rama de hisopo, y se la acercaron a la boca”. Una rama de hisopo de ninguna manera es un instrumento adecuado para sostener una esponja empapada en vinagre. Una caña sería más apropiada (cf. Mt 27,48). El uso de la palabra *hýssōpos* es significativo. Esta planta se utilizaba para las aspersiones rituales con sangre (Lv 14,4) y con agua (Sal 51,9), y lo que más interesa aquí es que el hisopo se había usado para untar la sangre del cordero pascual en los dinteles de las puertas en la celebración de la Pascua en Ex 12,22¹⁵⁰.

El verbo *nýssō*, “clavar, traspasar, apuñalar”, de Jn 19,34, es un *hápax legómenon* en el Nuevo Testamento, que aparece solo dos veces en un mismo versículo en la Septuaginta, sorprendentemente relacionado con el corazón, mientras se trata el tema de la amistad: “Quien hiere (*nýssōn*) el ojo, hace correr las lágrimas, quien hiere (*nýssōn*) el corazón descubre el sentimiento” (Sir 22,19)¹⁵¹. Por otra parte, aunque el texto de Juan no menciona el corazón de Jesús, este verbo se refiere aquí a un golpe ligero con un arma

¹⁴⁵ Cf. MARCONCINI, *El libro de Isaías* (40-66), 180-181.

¹⁴⁶ Cf. MERINO, “El cordero de Dios en la literatura intertestamental”, 552.

¹⁴⁷ Cf. KUBÍŠ, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, 182.

¹⁴⁸ Cf. HEIL, “Jesus as the unique high priest”, 730.

¹⁴⁹ DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes*, 331. Para Bultmann, el hecho de que la crucifixión de Jesús se lleve a cabo cuando los corderos pascuales están siendo sacrificados es una señal que indica el fin del culto judío; cf. BULTMANN, *The Gospel of John*, 677.

¹⁵⁰ Cf. *ib.*, 311; Cf. SIMOENS, *Secondo Giovanni*, 773.

¹⁵¹ En este versículo se usa las dos veces el participio presente activo del masculino singular del verbo *nýssō*.

cortante destinado a alcanzar el corazón¹⁵², de acuerdo con “reglas establecidas para una víctima de sacrificio en la ley judía, la cual especifica que el corazón de la víctima debía ser perforado para que saliera la sangre”¹⁵³. De esta manera, el citado texto del Eclesiástico concuerda con la comprensión juánica de la relación de amistad que Jesús establece con sus discípulos: el Señor les reveló lo que había escuchado de su Padre, lo que estaba en lo más profundo de su ser, en su corazón (15,9-15)¹⁵⁴.

En la cultura semita, la sangre conlleva la vida de todo ser viviente (cf. Gn 9,5). En el contexto del evangelio de Juan, el flujo de sangre que brota de su costado “identifica a Jesús como Dios y como el Mesías de Zacarías 12,10”¹⁵⁵. Este acontecimiento tiene claras implicaciones pascuales y eucarísticas: Jesús derrama su sangre para sellar la nueva alianza (cf. Ex 24,8; Lc 22,20) que da Vida al mundo: “si no coméis la carne y bebéis la sangre del Hijo del hombre, no tendréis vida en vosotros” (6,53).

2.2.2.2. Jesús, el Rey-Sacerdote de la Nueva Alianza

En la primera parte de Zacarías, los dos ungidos (Zorobabel y Josué), que en la quinta visión están junto al candelabro (YHWH), representan la consagración-misión de la realeza davídica y el sacerdocio levítico. Ya se apuntó cómo en el Deutero-Zacarías los nombres de Zorobabel y Josué desaparecen, pero no los de David y Leví con sus respectivas descendencias, cuya función es solamente la de hacer duelo. La expiación es obra de YHWH mediante el don del espíritu de gracia y súplica (Za 12,10), lo que también se manifiesta en la imagen de la fuente que surgirá “aquel [mismo] día” en Jerusalén (Za 13,1). El traspasado, ligado al pastor herido por la espada (Za 13,7), asume el rol de expiar el pecado del pueblo. La figura de los dos ungidos o mesías aparece también en la tradición de los esenios, según consta en los escritos de Qumrán. Uno de estos sería una figura real y guerrera

¹⁵² Raymond Brown ve esta acción de traspasar el corazón desde la perspectiva de los soldados romanos que habían sido entrenados para herir el corazón del enemigo desde su lado derecho, debido a que el lado izquierdo era defendido por un escudo; cf. BROWN, *The Death of the Messiah*, 1178.

¹⁵³ VON WAHLDE, *The Gospel and Letters of John*, Vol. 2, 817. Este autor agrega que el flujo de sangre del costado de Cristo es una clara señal de que su sacrificio es expiatorio; cf. *ib.*, 824.

¹⁵⁴ En este sentido se puede entender la invitación del Señor Resucitado a Tomás para experimentar la profundidad de su amor: “Extiende aquí tu mano y métela en mi costado” (20,27).

¹⁵⁵ KUBIŚ, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, 182.

en la línea de David y el otro una figura sacerdotal llamado “el mesías de Aarón”¹⁵⁶.

La cuestión de la realeza de Jesús está clara y explícita en el evangelio de Juan. Es el tema central en 18,28–19,16 dedicado a la proclamación y coronación de Jesús como rey¹⁵⁷. Juan cita otro texto el mismo profeta (Za 9,9) cuando dice qué tipo de realeza asume Jesús (Jn 12,13-15). En cambio, el tema de su sacerdocio no es tan obvio en este evangelio, que lo presenta de una manera implícita y simbólica. De hecho, inmediatamente después del prólogo (1,1-18) sacerdotes y levitas venidos de Jerusalén irrumpen en la escena para interrogar a Juan (1,19). Además, en su primera subida en Jerusalén, lo primero que Jesús hace es purificar el Templo y presentar a su cuerpo como el “templo” que él levantará luego de su muerte (2,19).

Jesús se declara a sí mismo como el buen pastor que “da su vida por las ovejas” (10,11) porque tiene la “autoridad”/ *exousía* para darla libremente (10,18), asumiendo de esta manera un deber sacrificial que rompe con la tradición levítica que prescribía el sacrificio de un animal¹⁵⁸. La profecía de Zacarías en 13,7, en la cual el pastor y compañero de YHWH es mortalmente herido con la espada, se cumple aquí en Jesús, buen pastor. Este es “el único texto relevante con la idea del pastor que da su vida por las ovejas” y que encuentra su cumplimiento en Jesús, buen pastor¹⁵⁹:

Despierta, espada, contra mi pastor,
y contra el hombre compañero mío,
declara el Señor de los ejércitos.
Hiere al pastor y se dispersarán las ovejas,
y volveré mi mano contra los pequeños (Za 13,7).

La dispersión a que hace alusión el profeta se ve reflejada también en Juan al final del discurso de despedida, reforzando la interpretación apocalíptico-escatológica de este evangelio: “Mirad que la hora viene, y ya está aquí, en que vosotros seréis dispersados” (16,32). El texto es también citado más ampliamente en Mc 14,27 y Mt 26,31. De la comparación sinóptica se puede entrever la teología del cuarto evangelista que menciona “la hora” como el tiempo escatológico (cf. Jn 17,1). Tanto Marcos como Mateo sugieren que es Dios quien hiere al pastor. En Juan, por el contrario, Jesús no

¹⁵⁶ Cf. CHADWICK, *The Church in Ancient Society*, 14; PRIEST, *Two Messiahs at Qumran*, 277.

¹⁵⁷ Cf. MOLONEY, *Glory, not Dishonor*, 149.

¹⁵⁸ Cf. HEIL, “Jesus as the unique high priest”, 731.

¹⁵⁹ BEUTLER, *Judaism and the Jews in the Gospel of John*, 97.

queda solo: “a mí me dejarán solo. Sin embargo, solo no estoy, porque el Padre está conmigo” (Jn 16,32; cf. 8,16.19)¹⁶⁰.

Jesús como el cordero pascual representa una víctima sacrificial que se ofrece en beneficio del pueblo (cf. Ex 12,1-14), cumpliendo así lo profetizado por el sumo sacerdote Caifás: “Vosotros no sabéis nada, ni tenéis en cuenta que os es más conveniente que un hombre muera por el pueblo, y no que toda la nación perezca” (11,49).

De esta manera el narrador deja bien clara la naturaleza vicaria de la muerte de Jesús. La profecía de Caifás tiene en su trasfondo la tradición levítica según la cual una vez al año, en el día de la expiación, el sumo sacerdote debía sacrificar un novillo en expiación por sus propios pecados y un macho cabrío en expiación por los del pueblo (Lv 16,3-15):

Caifás, por tanto, conoce el valor de sacrificar un animal por el bien de muchas personas y transfiere esta idea al sacrificio de un hombre para beneficio de todo el pueblo¹⁶¹.

Jesús es el santo de Dios (6,69) que “prueba su santidad santificándose por los suyos” (17,19a): *Kaí hypér autōn egō hagiázō emautōn*, “Y por ellos me consagro a mí mismo”¹⁶². Aquí, como observa Bultmann, el verbo *hagiázō* indica una consagración para el sacrificio¹⁶³. Tal sacrificio en la oración de Jesús dirigida al Padre es *hypér autōn*, “por ellos”, lo cual revela un matiz del relato eucarístico de la última cena: *hypér hymōn*, “por vosotros” (Lc 22,19.20; 1 Cor 11,24).

La santidad o consagración comporta dos elementos íntimamente relacionados: por una parte, la separación del mundo de lo profano para entrar en “el seno de Dios” (Jn 1,18; 13,23)¹⁶⁴, y por otra la misión: Jesús es el enviado del Padre, “el santo de Dios” (6,69) que se ofrece libremente en sacrificio o “se santifica” por sus discípulos, y que a su vez los santifica

¹⁶⁰ Cf. MENKEN, “Striking the Shepherd”, 50. El Jesús de Juan está en pleno control del tiempo y de los eventos.

¹⁶¹ HEIL, “Jesus as the unique high priest”, 730. Jesús no tiene necesidad de sacrificar un novillo por sus pecados, porque no los ha cometido; el “cordero de Dios” se ofrece por los pecados del pueblo.

¹⁶² BULTMANN, *The Gospel of John*, 510.

¹⁶³ *Ib.*, 510 n. 3. Benedicto XVI reafirma y amplía esta interpretación: “Estamos ante una nueva liturgia de la expiación de Jesucristo. Jesús mismo es el sacerdote enviado al mundo por el Padre; Él mismo es el sacrificio que se hace presente en la Eucaristía de todos los tiempos”, RATZINGER, *Jesus of Nazareth, Part Two*, 88.

¹⁶⁴ Así como el hijo unigénito de Dios estaba “en el seno [*eis tōn kólpon*] del Padre” (1,18), de la misma manera el discípulo amado está “en el seno [*en tō kólpo*] de Jesús” (13,23). El sustantivo *kólpos* se encuentra solo estas dos veces en Juan.

haciéndolos suyos, purificándolos y enviándolos al mundo: *hina kai autoi hōsin hēgiasménoi en alētheía*, “para que ellos también sean santificados en la verdad” (17,19b). De esta manera, “la separación del mundo es precisamente su misión en el mundo”¹⁶⁵. Esta consagración está directamente relacionada con el sacrificio, lo cual está en la línea de la interpretación pre-paulina de la muerte de Jesús como expiación.

La revelación de Jesús en el evangelio va develando progresivamente su carisma sacerdotal:

Su novedad, que ya se estaba preparando, se manifiesta cuando siendo el único sin pecado, solo él puede ofrecerse totalmente al Padre y a los hombres [...] Jesús es sacerdote en cuanto se ofrece a sí mismo como el Cordeiro sin pecado que quita el pecado del mundo¹⁶⁶.

Hay un simbolismo sacerdotal en la túnica sin costuras de Jesús que los soldados sortean (19,23), que tiene su antecedente cuando Jesús se quita (*títhēsin*) su manto (13,4) antes de lavar los pies de los discípulos para que estos puedan tener parte (*méros*) con él (13,8). Jesús, al quitarse el manto, simbólicamente anticipa el ofrecimiento de su vida en sacrificio por los suyos “como el sacerdote buen pastor” (10,11)¹⁶⁷. El término *méros* aparece otra vez cuando los soldados despojan de sus vestiduras (*himátia*) a Jesús y las dividen en cuatro partes (*méros*); también los gentiles tendrán “parte” en la vida que Jesús ofrece. En el mismo versículo 23, el evangelista agrega que los soldados “tomaron también la túnica (*jitōn*)” y la describe en un quiasmo:

- a) y la túnica era *sin costura (árafos)*,
- b) tejida *desde arriba (ex tōn ánōthen)*
- a’) *en una sola pieza (di hólou)*.

El adjetivo traducido aquí como “sin costura” es *árafos*, un *hapax* bíblico. El tema de la unidad mesiánica se encuentra al comienzo y al final del quiasmo (a y a’). En el centro del mismo (b), “desde arriba” indica el que “la vestimenta divinamente diseñada y unificada del sumo sacerdote representa la unidad de su pueblo”¹⁶⁸. La autoridad de Jesús que es verdadera y de origen divino, porque él es “la verdad” (14,6) en tanto y en cuan-

¹⁶⁵ SCHULZ, *Das Evangelium nach Johannes*, 217.

¹⁶⁶ SIMOENS, *Secondo Giovanni*, 785.

¹⁶⁷ HEIL, “Jesus as the unique high priest”, 735.

¹⁶⁸ HEIL, *The Gospel of John*, 128.

to en él se cumplen las Escrituras (19,36)¹⁶⁹, aparece entonces contrapuesta a la de Pilatos (19,11).

Los símbolos del cordero pascual, del buen pastor y de la túnica confluyen para presentar a Jesús como el sumo sacerdote que “entrega” su espíritu en un acto cultural en el que se ofrece a sí mismo como sacrificio¹⁷⁰. La sangre y el agua que “salieron inmediatamente” (*exélthen euthús*) del costado de Jesús muerto, tal como Judas había salido del cenáculo (13,30) para entregar a su maestro a una muerte sacrificial, irónicamente cumplen lo que Jesús había anunciado en Jn 7,38 acerca de los “ríos de agua viva” que brotarían de la profundidad de su ser. La sangre, que simboliza el sacrificio libre y voluntario de su vida “por las ovejas” (10,11.18) y el agua, símbolo del Espíritu, salvan y purifican a quienes contemplan con fe: “Jesús ha entregado el Espíritu a la comunidad; ahora él le confía la sangre y el agua de la Eucaristía y del Bautismo”¹⁷¹. Todos estos símbolos acompañados por palabras y gestos de Jesús dan cumplimiento a la profecía del sumo sacerdote Caifás e introducen a Jesús “en el campo de una mediación sacerdotal correctamente ejercitada”¹⁷².

2.3. “Mirarán al que traspasaron”

La contemplación del traspasado es el corolario de la glorificación del Hijo del hombre. El cumplimiento de las señales y obras de Jesús y de las Escrituras en Jn 19,30 (*tetélestai*) está directamente conectado con el amor “hasta el fin” (*eis télos*) de Jesús anunciado en Jn 13,1¹⁷³. Es conveniente en este punto observar la secuencia narrativa del relato de este evento crucial del evangelio:

¹⁶⁹ En la vestimenta del sumo sacerdote tanto el efod (Ex 28,6) como la túnica (Ex 36,35), son prendas al igual que el *jitón* de este versículo, tejidas en una sola pieza sin costuras (Ex 28,31-32).

¹⁷⁰ Cf. HEIL, *The Gospel of John*, 134.

¹⁷¹ MOLONNEY, *Glory, not Dishonor*, 147-148.

¹⁷² SIMOENS, *Secondo Giovanni*, 748. Hay otros símbolos que apuntan al sacerdocio de Cristo como, por ejemplo, el de la escena del discípulo anónimo de Jesús habilitando a Pedro a entrar por la puerta en la casa de Anás (18,15-16), la cual está relacionada con la alegoría de la puerta en 10,7-9: “Peter has entered the courtyard and sheepfold as one of the sheep for whom the good shepherd-high priest lays down his life [...] Peter (and the reader) can be a disciple-shepherd who lays down his life for his friends (13:14-16,37; 15:12-13)”, HEIL, “Jesus as the unique high priest”, 733.

¹⁷³ Cf. GUNDRY, “New Wine in Old Wineskins”, 292-96.

¡Se ha cumplido!
↓
Entregó el Espíritu
↓
No le quebraron las piernas
↓
Uno de los soldados le traspasó el costado con una lanza
↓
Salió sangre y agua
↓
Mirarán al que traspasaron

El verbo *horáō*, “mirar” usado en el texto juánico en la tercera persona plural del futuro, tal como *nābaṭ*, “ver, contemplar”, supone un pueblo o una comunidad que, bajo el influjo del don del *rūaḥ hen wetahānūnīm*, “espíritu de gracia y de súplica” tiene la capacidad o el poder de contemplar y comprender el evento que introduce un cambio fundamental en sus vidas¹⁷⁴.

Se notó más arriba cómo el verbo *nābaṭ*, “mirar/contemplar”, aparece en situaciones similares en Za 12,10 y Nm 21,9. El cuarto evangelista cita ambos textos refiriéndolos a la contemplación de Jesús en la cruz: “Como Moisés levantó (*hypsōsen*) la serpiente en el desierto, así debe ser levantado (*hypsōthēnai*) el Hijo del hombre” (Jn 3,14), aunque aquí el verbo “mirar” o “contemplar” esté solo implícito. El autor del evangelio juega con el doble sentido del verbo *hypsōō* para indicar por un lado a Jesús levantado físicamente en la cruz y por el otro su exaltación o glorificación en su “hora”¹⁷⁵. En ambas escenas se percibe la secuencia de “levantar” – “creer” – “vida”. La fe en Jesús es el factor que hace posible la vida en los que contemplan¹⁷⁶.

Jesús les había predicho a los fariseos: “cuando vosotros hayáis *levantado* al Hijo del hombre, comprenderéis que Yo soy” (Jn 8,28)¹⁷⁷. Aquí, el

¹⁷⁴ Este mismo verbo en el futuro de la tercera persona del plural se encuentra también en Mt 5,8: “Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos verán/*ōpsontai* a Dios”. La visión aquí es la recompensa de los puros de corazón. El objeto de la visión de los bienaventurados es Dios mismo, como es el caso de los que contemplan al “traspasado”. El mismo verbo en futuro con el Hijo del hombre como objeto y acompañado por el lamento de todas las tribus de la tierra aparece también en Mt 24,30. En el trasfondo Mateo tiene el texto de Dn 7,13, imagen que este evangelista muestra cierta relación con Za 12,10 debido a que aquí también el duelo es una consecuencia de la visión o contemplación del Hijo del hombre. Cf. MENKEN, “The textual form”, 495.

¹⁷⁵ Cf. MOLONEY, *Belief in the Word*, 117.

¹⁷⁶ Cf. ROGERS, *Jesus as the Pierced One*, 199.

¹⁷⁷ El mismo verbo *hypsōō* aparece por quinta y última vez en Jn 12,32, exactamente con las mismas connotaciones de acuerdo a la teología de su autor: “Cuan-

evangelista nota que, en esta disputa con “los judíos”, nadie arrestó a Jesús porque su “hora aún no había llegado”. El texto se refiere a la futura crucifixión de Jesús que “los judíos” van a provocar. En ese tiempo, en “la hora” del Hijo del hombre, tendrá lugar la revelación de Dios¹⁷⁸. En el trasfondo de este texto está el nombre de Dios revelado a Moisés en Ex 3,14: “Yo Soy el que Soy”. De este modo, esta afirmación de Jesús proyecta al lector hacia “la hora” del Hijo del hombre como el clímax del relato cuando se manifiesta la Gloria de Jesús a los suyos¹⁷⁹. La glorificación del Hijo del hombre se realiza en la cruz cuando Jesús traspasado revela a YHWH *egó eimí*.

El cuarto evangelista muestra al discípulo amado como el testigo ocular de la gran señal¹⁸⁰, como el discípulo modelo que realiza la acción contemplativa anunciada por el profeta Zacarías: “Me mirarán a mí, a quien han traspasado”¹⁸¹. El autor del evangelio cita al profeta de una manera particular; la preposición *eis* seguida del relativo en acusativo (*hón*) indica que no se trata simplemente de dirigir la mirada a una escena determinada, sino de penetrar en la interioridad del contemplado: *ópsontai eis hón exekéntēsan*¹⁸².

El uso de la forma verbal *ópsontai* en lugar de *epiblepsontai* en Juan, Apocalipsis y en Justino mártir al citar Za 12,10, probablemente refleje la tradición de las primeras comunidades cristianas donde este verbo tendría un sentido escatológico referido a la parusía de Cristo. De hecho, esta era la interpretación predominante de Jn 19,37 en los primeros tiempos de la Iglesia¹⁸³.

do yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí”. Cf. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 343-344.

¹⁷⁸ Cf. MOLONEY, *Signs and Shadows*, 100-101.

¹⁷⁹ Preferimos no entrar en el análisis más detallado de este tema del *egó eimí*, un recurso frecuente del evangelista para afirmar la identidad divina de Jesús.

¹⁸⁰ Teniendo en cuenta que en 19,26-27, el autor indica que el Discípulo Amado estaba presente en la misma escena, se puede inferir que él sea el testigo ocular de este acontecimiento y el mismo al que se hace alusión en 21,24. Cf. MOLONEY, *El Evangelio de Juan*, 30.

¹⁸¹ El proceso entre la tradición oral y la escritura del evangelio supone la existencia de un testigo ocular (el Discípulo Amado), que estuvo con el Señor como discípulo y amigo fiel hasta la cruz (cf. 19,26). En un segundo momento después de la resurrección del Señor, el discípulo amado habría comunicado su experiencia a otros formando así una comunidad –con un carisma determinado y una historia particular, distinta pero no alienada de los cristianos de la “gran Iglesia” (cf. Jn 10,16); cf. VIDAL, *Los escritos originales*, 522.

¹⁸² Cf. LA POTTERIE, “Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto”, 114.

¹⁸³ Cf. MENKEN, “The textual form”, 502.

En Ap 1,7, tanto “los que le traspasaron” como “todas las tribus de la tierra” contemplarán al traspasado y se lamentarán por él. El motivo de duelo está vinculando nuevamente la profecía de Za 12,10 que se cumple en Jesucristo. Se trata, una vez más, de una mirada que sana y que salva, que purifica y transforma, constituyendo a los contempladores en un pueblo nuevo, en “*un reino de sacerdotes*” (Ap 1,6). El gran deseo que no le fue concedido a Moisés (cf. Ex 33,20), ahora se le ofrece a la comunidad escatológica: “*lo verán cara a cara*” (Ap 22,4).

Otras fuentes del Antiguo Testamento que abordan y enriquecen el tema del traspasado son Is 52,13–53,12 y el Sal 109, las cuales también se pueden reconocer en el trasfondo teológico del evangelio de Juan. Isaías, en el cuarto cántico del Siervo de YHWH (Is 52,13–53,12), enfatiza dos puntos que se desarrollan en el evangelio de Juan:

- La exaltación o glorificación por parte de Dios de su siervo, que es despreciado y humillado por su propio pueblo: “He aquí mi siervo actuará sabiamente, será exaltado y elevado, y estará muy alto” (Is 52,13).
- La transfijión del siervo, entendida como expiación por los pecados del pueblo: “Fue traspasado a causa de nuestras rebeliones, aplastado por nuestras iniquidades; un castigo que trajo nuestra paz está sobre él. Sus heridas nos han curado” (Is 53,5).

El profeta usa el verbo *hālal*, sinónimo de *dāqar*, que significa “perforar o traspasar con un arma punzante”. Las mismas heridas infligidas al siervo serán la fuente de curación para el pueblo. El mismo verbo *hālal* se usa en el Sal 109,22, que es la oración de una persona acusada falsamente: “En tu gran misericordia rescátame, porque soy pobre y necesitado. Mi corazón está perforado dentro de mí”. El salmista revela en su oración que, a cambio de su amor, solo recibió calumnias y odio (cf. Sal 109,4-5). Estos actos de traición lo vuelven figurativamente herido de muerte: “Mi corazón está traspasado”, utilizando un motivo que se refleja en la experiencia del “Siervo de YHWH”. Este tema de la injusticia infligida a un siervo justo y manso se repite también en el texto citado de Isaías en donde, como en Za 12,10, la conversión y el duelo del pueblo compungido son el punto de inflexión.

El problema teológico que supone la muerte del inmortal YHWH a manos de mortales clama por una conclusión y respuesta en el tiempo de la Nueva Alianza. En este estudio intentamos profundizar en la interpretación juánica de Za 12,10 como una solución al supuesto antropomorfismo de tal oráculo; en el Mesías crucificado y traspasado las Escrituras alcanzan su cumplimiento y su plenitud.

Conclusión

El cuarto Evangelista resuelve el misterio y/o escándalo del Dios traspasado de Za 12,10; Jesús, el Mesías-Dios traspasado, es quien cumple la totalidad de las Escrituras y en particular esa profecía. En el sacrificio pascual-expiatorio del Cordero de Dios en la cruz, el Hijo unigénito de Dios asume el rol de Mesías-rey-sacerdote de la nueva alianza en la cual su obra salvadora adquiere una dimensión universal y escatológica.

Todo el evangelio de Juan se presenta como una revelación progresiva. El desarrollo de la narrativa desde “el principio” (1,1) se va dramáticamente proyectando hacia “la hora” de Jesús, cuando tiene lugar el acontecimiento de su muerte y transfixión. El dinamismo y dramatismo que se perciben en la trama del relato se van desarrollando en varios planos paralelos:

- En el plano temporal, los siete días desde “el principio” hasta el “está consumado” agregan intensidad y suspenso al relato hasta llegar a la glorificación del Hijo del hombre en “su hora”.
- En el plano figurativo-semántico, como es el caso del uso de los verbos *hypsōō* y *paradídōmi* (levantar y entregar).
- En el plano litúrgico, que interesa particularmente al autor del evangelio, el *šābat* y la Pascua son el marco de la séptima señal. Se trata de la tercera Pascua (13,1), la suya, a la que Jesús acude en Jerusalén. La primera se menciona cuando Jesús sube a Jerusalén después del primer signo de Caná –primera señal (Jn 2,13)–. La segunda pascua (6,4), que se encuentra también el centro de la estructura quiásmica de las siete señales, tiene una fuerte connotación eucarística, uniendo así el sacrificio expiatorio del Cordero con el tema de la carne y la sangre de Jesús (el cordero pascual) alimento y bebida de los que en él creen.
- En el plano de la identidad, que es el hilo conductor del relato, Jesús se va revelando a sí mismo y al Padre a través de señales para eclosionar en la séptima y culminante. Es aquí donde la voluntad del Padre y las Escrituras llegan a su cumplimiento y se manifiesta el amor más grande: Jesús crucificado comunica su Espíritu a la Iglesia naciente y se ofrece como víctima expiatoria en la Pascua definitiva. La contemplación del traspasado es fuente de vida para los que creen en él.

El cumplimiento de las Escrituras y particularmente de la profecía de Zacarías en Juan no tiene solamente la función fáctica de mostrar que Jesús es el Mesías, sino también la de revelar su singular relación de inti-

midad y unidad con el Padre, prefigurado en el *geber ’āmīti* de Za 13,7. En este contexto se puede percibir el aspecto cualitativo del amor de un Dios traspasado que “amó hasta el fin” con un amor “sacerdotal” que se “santifica” e invita a sus discípulos a abrazar ese mismo camino para que sean “santificados en la verdad” (17,17). Ellos también están llamados a dar la vida en un “amor oblativo” que “comporta una dimensión sacrificial” (cf. 15,12)¹⁸⁴.

La “locura” de la cruz (1 Cor 1,18) contiene en sí el misterio del Dios traspasado de Za 12,10¹⁸⁵, que ofrece perdón y reconciliación a quienes lo han herido: “Cuando yo sea elevado de la tierra, atraeré a todos hacia mí” (Jn 3,14; 8,28 y 12,32.34). El mismo Zacarías profetiza que en Jerusalén el culto estará abierto a todos los pueblos que subirán al templo para celebrar la fiesta de los Tabernáculos (14,18-19), la cual simboliza la promesa mesiánica de que YHWH habitará en medio del pueblo. Esta se cumple en el evangelio de Juan: *Kai ho lógos sárx egéneto kai eskênōsen en hēmîn*, “Y el verbo se hizo carne y plantó su tienda entre nosotros” (Jn 1,14)¹⁸⁶.

Bibliografía

- BEUTLER, J., *Judaism and the Jews in the Gospel of John* (Subsidia Biblica 30), Roma 2006.
- BOISMARD, M.-E.. “Problèmes de critique textuelle concernant le quatrième évangile”. *Revue Biblique* 60 (1953), 347-371.
- BROWN, R. E., *The Gospel According to John. (XIII-XXI)* (The Anchor Bible 29A), New York 1970.
- , *The Gospel and Epistles of John: A Concise Commentary*, Collegeville (PA)1988.
- , *The Death of the Messiah. From Jerusalem to the Grave. A Commentary of the Passion Narratives in the Fourth Gospel. 2*, New York 1994
- BRUNER, F. D., *The Gospel of John: A Commentary*, Grand Rapids (MI) 2012.
- BULTMANN, R., *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981.

¹⁸⁴ SIMOENS, *Secondo Giovanni*, 565.

¹⁸⁵ Cf. BRUNER, *The Gospel of John*, 1132.

¹⁸⁶ La fiesta de los Tabernáculos o *sukkot* sucedía a la de *Yom Kippur*, día de la expiación de los pecados del pueblo por la sangre del cordero sacrificado. Dicha fiesta se celebraba después de la cosecha con una peregrinación al templo de Jerusalén para alegrarse “ante YHWH por siete días” (Lv 23,40). El símbolo más visible de *sukkot* son las chozas que las familias construyen como recordatorio de las penurias del pueblo al deambular por el desierto (cf. Lv 23,42).

- , *The Gospel of John: A Commentary*, Eugene (OR) 2014.
- BYNUM, W. R., “Quotations of Zechariah in the Fourth Gospel. Abiding Words: The Use of Scripture in the Gospel of John”, *Society of Biblical Literature* 81 (2015): 47, 50-51.
- BYRNE, B., *Life Abounding: A Reading of John’s Gospel*, Makati City 2014.
- CARNAZZO, S. A., *Seeing Blood and Water: A Narrative-Critical Study of John 19:34*, Eugene (OR) 2012.
- CARSON, D. A., *Divine Sovereignty and Human Responsibility: Biblical Perspective in Tension*, Eugene (OR) 2002.
- CHADWICK, H., *The Church in ancient society: from Galilee to Gregory the Great*, Oxford 2001.
- CHARLIER, J.-P., *Jesús en medio de su pueblo. III: Calendario litúrgico y ritmo de vida*, Bilbao 1993.
- COLLINS, J. J., “Introduction: Towards the Morphology of a Genre”, en J. J. COLLINS (ed.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre (Semeia 14)*, Atlanta (GA) 1979, 1-20.
- , *Introduction to the Hebrew Bible*, Augsburg 2004.
- CONRAD, E. W., *Zechariah (Reading. A New Biblical Commentary)*, Sheffield 1999.
- CROWE, B. D., “The Chiastic Structure of Seven Signs in the Gospel of John: Revisiting a Neglected Proposal”, *Bulletin for Biblical Research* 28.1 (2018) 65-81.
- CURTIS, B. G., *Up the Steep and Stony Road: The Book of Zechariah in Social Location Trajectory Analysis (SBL.AB 25)*, Atlanta (GA) 2006.
- DEVILLERS, L., “I. Le Transperce: L’oracle de Zacharie 12, 10 dans son contexte biblique et dans la tradition juive”, en *JÉRUSALEM 1897-1997, Monastère des bénédictines du mont des Oliviers*, Carouge-Genève 1998, 87-104.
- DIETZFELBINGER, C., *Das Evangelium nach Johannes, 2*, Zürich 2001.
- DÍEZ MERINO, Luis. “El cordero de Dios en la literatura intertestamental”, en A. HILHORST – E. PUECH – E. J. C. TIGCHELAAR (eds.), *Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 122)* Leiden – Boston (MA) 2007, 551-568.
- DODD, C. H., *La tradición histórica en el cuarto Evangelio*, Madrid 1978.
- ERICKSON, A. – DEMPSEY, C. J., “The Prophets”, en G. A. YEE – H. R. PAGE Jr. – M. COOMBER (eds.), *Fortress Commentary on the Bible. Study Edition*, Minneapolis (MN) 2016.
- FORTUNA, Robert T., “Source and Redaction in the Fourth Gospel’s Portrayal of Jesus’ Signs”, *Journal of Biblical Literature* 89 (1970) 151-166.

- GESENIUS, F. W. – KAUTZSCH, E. – COWLEY, A. E., *Hebrew Grammar*, Oxford 1910.
- GIRARD, Marc. “La composition structurelle des sept ‘signes’ dans le quatrième évangile”, *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 9 (1980) 315-324.
- GUNDRY, R. H., “New Wine in Old Wineskins: Bursting Traditional Interpretations in John’s Gospel (Part Two)”, *BBIr* 17 (2007) 292-296.
- HANSON, Paul. “Zechariah 9 and the Recapitulation of an Ancient Ritual Pattern”, *JBL* 92 (1973) 37-59.
- HARRINGTON, D. J., *Meeting St. John Today: Understanding the Man, His Mission, and His Message*, Chicago (IL) 2011.
- HEIL, J. P. “Jesus as the unique high priest in the Gospel of John”, *CBQ* 57 (1995) 729-745.
- , *The Gospel of John. Worship for Divine Live Eternal*, Eugene (OR) 2015.
- HEEKERENS, H.-P., *Die Zeichen-Quelle der johanneischen Redaktion, Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums* (Stuttgarter Bibelstudien 113), Stuttgart 1984.
- HERNÁNDEZ CARRACEDO, J. M., “El papel de las notas cristológicas del narrador en el evangelio de Juan”, *RevBib* 80 (2018) 33-61.
- HOSKYN, E. C. *The Fourth Gospel*, London 1961.
- HULTBERG, A. D., “The Significance of Zechariah 12:10 for the Theology of the Apolcalypse”, *Evangelical Theological Society Papers* (1996), 1-39.
- KENNICOTT, B., *Vetus Testamentum Hebraicum: cum variis lectionibus*. 2, Oxford 1780.
- KÖSTENBERGER, A. J., *John*, Grand Rapids (MI) 2004.
- KUBÍŠ, A., *The book of Zechariah in the gospel of John* (*Études Bibliques* 64), Pendé 2012.
- LACOCQUE, A., “Zacharie 9–14”, en S. AMSLER – A. LACOCQUE – R. VUILLEUMIER (eds.), *Commentaire de l’Ancien Testament*, Neuchâtel 1981, 127-216.
- LA POTTERIE, I. de, “Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto. Sangue di Cristo e oblativita”, *La Civiltà cattolica* 3266 (1986) 105-118.
- LEE, J.-S., *Mission as Integrated Witness: a Missional Reading of the Foot Washing Narrative (John 13: 1-38)*, dissertation, Fuller Theological Seminary, School of Intercultural Studies, 2020.
- LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del Evangelio de Juan: Jn. 13-17*, Salamanca 1995.
- MARCONCINI, B., *El libro de Isaías (40-66)* (Guía espiritual del Antiguo Testamento), Madrid 1999.
- MATTEWS, V. H., *The Hebrew Prophets and their Social World*, Grand Rapids (MI) 2006.

- MEYERS, C. L. – MEYERS, E. M., *Zechariah 9–14* (The Anchor Bible 25C), New York – London 1993.
- MICHAELS, R. J., *The Gospel of John* (NICNT), Grand Rapids (MI) 2010.
- MOLONEY, F., *El Evangelio de Juan*, Estella 2005.
- , *The Gospel of John* (Sacra Pagina 4), Collegeville (PA) 1998.
- , *Belief in the Word: Reading the Fourth Gospel: John 1–4*, Eugene (OR) 2004.
- , *Signs and Shadows: Reading John 5–12*, Eugene (OR) 2004.
- , *Glory, not Dishonor: Reading John 13–21*, Eugene (OR) 2004.
- MENKEN, M. J. J., “The textual form and the meaning of the quotation from Zechariah 12: 10 in John 19: 37”, *CBQ* 55 (1993) 494-511.
- , “Striking the Shepherd. Early Christian Versions and Interpretations of Zechariah 13,7”, *Biblica* (2011) 39-59.
- MENKEN, M. J. J., *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 15), Kampen 1996.
- MURAOKA, T., *Emphatics Words and Structures in Biblical Hebrew*, Leiden – Boston (MA) 1985.
- NEYREY, J. H., *The Gospel of John*, New York 2007.
- PRIEST, J. R., *Two Messiahs at Qumran*, dissertation, Drew University, 1960.
- RATZINGER, J., *Behold the pierced one: An approach to a spiritual Christology*, San Francisco 1986.
- , *Jesus of Nazareth. Part Two. Holy Week: From the Entrance into Jerusalem to the Resurrection*, San Francisco (CA) 2011.
- REDDITT, P. L., “Nehemiah’s First Mission and the Date of Zechariah 9–14”, *CBQ* 56 (1994) 664-678.
- , “Prophecy and the Monarchy in Haggai and Zechariah”, *CBQ* 76 (2014) 436-449.
- ROGERS, B. A., *Jesus as the Pierced One: The Use of Zechariah 12: 10 in John’s Gospel and Revelation*. Dissertation: Southern Baptist Theological Seminary, Ann Arbor (MI) 2017.
- ROLOFF, J., *Die Offenbarung des Johannes*, Zürich 2001.
- SÁNCHEZ NAVARRO, L., “Ágape en el Evangelio de Juan”, *ScTh* 299 (2007) 171-184.
- SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium. Dritter Teil. Kommentar zu Kap. 13-21*, Friburg 1992.
- SCHULLER, E. M., *Post-exilic prophets* (Message of Biblical Spirituality 4), Wilmington (DE) 1988.
- SCHULZ, S., *Das Evangelium nach Johannes, die Apostelgeschichte* (NTD 4), Göttingen – Zürich 1987.

- SIMOENS, Y., *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, Bologna, 1997.
- STEINMANN, A. E., *The Shape of Things to Come: The Genre of the Historical Apocalypse in Ancient Jewish and Christian Literature*, Dissertation: University of Michigan, Ann Arbor (MI) 1990.
- THOMPSON, M. M., *John: A commentary*, Louisville (KY) 2015.
- ULRICH, D. R., “Two Offices, Four Officers, or One Sordid Event In Zechariah 12:10?”, *Westminster Theological Journal* 72 (2010) 251-265.
- VAN HOONACKER, A. (ed.), *Les douze petits prophètes*, Paris 1908.
- VERBURG W., *Passion als Tragödie? Die literarische Gattung der antiken Tragödie als Gestaltungsprinzip der Johannespassion* (Stuttgarter Bibelstudien 182), Stuttgart 1999.
- VIDAL, S., *Los escritos originales de la comunidad del discípulo “amigo” de Jesús: El Evangelio y las cartas de Juan*, Salamanca 1997.
- VON WAHLDE, U. C., *The Gospel and Letters of John*. Vol. 1: *Commentary on the Gospel of John*, Grand Rapids (MI) 2010.
- , *The Gospel and Letters of John*. Vol. 2: *Commentary on the Gospel of John*, Grand Rapids (MI) 2010.
- WENGST, K., et al. *Das Johannesevangelium 2. Kapitel 11-21*, Stuttgart 2001.
- WRIGHT IV, W. M., “Greco-Roman Character Typing and the Presentation of Judas in the Fourth Gospel”, *CBQ* 71 (2009) 544-559.

[recibido: 21/11/20 – aceptado: 29/07/21]