
Universidad de Navarra
Facultad de Teología

Juan Miguel RODRÍGUEZ LLAMAS

Za 12,10 en *Jn* 19,37

Estudio desde la perspectiva de la teología bíblica

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona
2011

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 26 mensis ianuarii anni 2011

Dr. Gundisalvus ARANDA

Dr. Ioannes Ludovicus CABALLERO

Coram tribunali, die 16 mensis iunii anni 2010, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Sr. D. Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología

Vol. LVII, n. 1

Presentación

Resumen: El trabajo pretende analizar la cita de Za 12,10 en Jn 19,37 desde la perspectiva de la teología bíblica. Consta de dos partes claramente diferenciadas. En la primera, tras establecer los principales resultados arrojados por investigaciones anteriores, se procede a analizar el contexto histórico en el que surgió Za 12,10. Después, se procede al estudio de Za 12,10 en Jn 19,37 y de algunos pasajes bíblicos particularmente relacionados en el Evangelio de San Juan: Jn 3,15; Jn 8,28; Jn 12,32. A continuación, se pasa al análisis de la figura del pastor. Esta tipología parece servir de enlace entre el texto de Zacarías y el Cuarto Evangelio. La segunda parte de la investigación se centra en el modo en que la Iglesia antigua entendió Jn 19,37, a través del estudio de la interpretación en dos padres de la Iglesia particularmente cercanos a la comunidad joánica: S. Justino y S. Ireneo.

Palabras clave: Zacarías, Juan, Pastor, S. Justino y S. Ireneo.

Abstract: The aim of this study is to analyze the citation of Zech 12,10 in John 19,37 from the perspective of biblical theology. Two main parts should be distinguished. In the first part, after presenting a survey of previous research results, the historical context of the Old Testament citation is examined. The next step is a comparative study of Zech 12:10 in John 19,37 with some other biblical passages especially connected to it (Jonn 3,15; John 8,28; John 12,32). Then, the typology of the shepherd is considered. It acts like a thematic link between the book of Zechariah and John's Gospel. The second part of the investigation focuses on the interpretation of John 19,37 in two Fathers of the Church particularly close to the Johannine community: St Justin and St Irenaeus.

Keywords: Zachariah, John, Shepherd, St. Justin, S. Irenaeus.

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

El trabajo que se desarrolla a continuación debe inscribirse dentro del contexto, más amplio, de las relaciones entre Antiguo y Nuevo Testamento. Esta relación íntima y peculiar se deriva a su vez del acontecimiento fundante de la fe cristiana: la Persona y la obra redentora del Verbo Encarnado.

La relación entre Antigua y Nueva Alianza debe evitar dos extremos igualmente nocivos. De una parte, una apreciación excesiva y unilateral del Antiguo Testamento dejaría en la penumbra la manifestación máxima e insuperable de la Revelación de Dios a los hombres: Jesucristo. Por el otro lado, olvidar la tradición veterotestamentaria supone menoscabar los cimientos que sostienen el Nuevo Testamento.

Los riesgos de esta segunda postura, la de relegar el Antiguo Testamento hacia una historia ya pasada y sin valor, son los más presentes en el panorama actual. En tal sentido es muy significativa la postura extrema de Barth, quien llega a afirmar que el Antiguo Testamento solamente se cumple por su negación en el Nuevo. Es difícil pensar en un rechazo más tajante, exceptuando quizá la doctrina de Marción.

Es necesario encontrar un enfoque que permite captar la riqueza de la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento sin reducir uno a otro, valorando ambos como Palabra de Dios y teniendo en cuenta la discontinuidad radical que supone en la historia humana el acontecimiento del Hijo de Dios hecho Hombre.

Sería pretencioso intentar resolver con un sólo trabajo una cuestión que requerirá la colaboración esforzada de muchos especialistas. Por eso he acotado el campo de acción a un aspecto mucho más limitado y por tanto, más manejable: el de las citas del Antiguo en el Nuevo Testamento. Quizá se corre el riesgo de «atomizar» el estudio, pero por lo menos permite abordar el problema de forma real sin perderse en prolegómenos introductorios.

Las citas del Antiguo en el Nuevo Testamento pueden entenderse como una especie de «campo de pruebas» cuyos resultados parciales ayuden a entender mejor la relaciones entre Antigua y Nueva Alianza consideradas en su totalidad. Se pueden comparar a un trasplante, en el que el agricultor toma un arbusto y lo coloca en un sitio que ya había preparado con anterioridad. El resultado, una vez que la planta ya se ha consolidado, comparte las características del origen y del destino. Y junto a ellas, aparecen otras que son el resultado de la mutua interacción entre los elementos.

El número de las referencias del Antiguo en el Nuevo Testamento es muy considerable. Y simplificando, quizá excesivamente, se puede decir que esto obedece a que el Nuevo Testamento se ve a sí mismo como «cumplimiento» de la Antigua Alianza. Es fácil, en un campo tan abundante, escoger un texto sobre el que detener la mirada. Las razones que llevan dar preferencia a un texto no son exclusivamente académicas y pueden obedecer a un arco amplio de motivos: sensibilidad personal, estudios previos, circunstancias históricas, etc.

Para este estudio se ha escogido el texto de *Za* 12,10 que cita *Jn* 19,37: «Mirarán al que traspasaron» fue elegida porque en ella se entrecruzaban numerosos campos de interés personal. Se trata de un texto que, en su brevedad, ha recibido atención del papa Benedicto XVI, tanto en su magisterio como en

su reflexión como teólogo. Por otra parte, estas palabras constituyen, en cierto modo, el punto culminante del Evangelio de San Juan y de alguna manera explica el sentido de la Pasión en el Cuarto Evangelio. Se puede mencionar, por último que la cita ofrece también interesantes perspectivas de investigación desde el punto de vista de la tradición textual.

CONTENIDO DEL ESTUDIO

Cuando el relato de la Pasión del Cuarto Evangelio está por concluir, Juan narra el episodio de una lanzada sobre el costado de Jesucristo, añadiendo que de la herida brotan sangre y agua (cfr. *Jn* 19,31-37) y relaciona este evento con el cumplimiento dos Escrituras: *no le quebrarán un hueso* y *Mirarán al que traspasaron* (*Jn* 19,37).

Sección bíblica teológica

Al revisar la cita con más detenimiento, lo primero que llama la atención es el contraste entre el pasaje del Antiguo Testamento y la forma en que San Juan lo recoge. El texto de *Za* 12,10 dice literalmente «Me mirarán a mí, al que traspasaron». El cuarto evangelista refiere el contenido de la Escritura como «Mirarán al que traspasaron». Detrás de este cambio, en apariencia poco significativo, se descubre una compleja tradición textual. Se trata de un aspecto que fue advertido desde la antigüedad y que ha recibido numerosos intentos de solución. El capítulo primero intenta recoger y sistematizar todas estas tentativas.

Puesto que cada texto lleva aneja una interpretación, las variaciones textuales son testimonio de modos de enfocar la perícopa que también deben estudiarse. La primera dificultad aparece en el sentido que debe darse al texto masorético. En *Za* 12,10, el profeta pone las palabras «Me mirarán a mí, al que traspasaron» como pronunciadas por YHWH. Sin embargo, en hebreo, el verbo «traspasar» tiene una fuerte connotación física y por tanto es incompatible con la concepción bíblica de Dios. Se precisa un trabajo que permita entender cómo es posible coordinar la trascendencia de YHWH con el significado material del verbo «traspasar». Para ello resulta de gran ayuda detenerse en el contexto histórico y cultural que rodea la frase del profeta Zacarías. Así

se pueden atisbar sus intereses y de este modo, intentar establecer una orientación para sus palabras. Esta tarea se lleva a cabo en el segundo capítulo.

El siguiente paso es considerar *Za* 12,10 dentro del contexto en que el autor del Cuarto Evangelio ha decidido introducirlo (capítulo 3). San Juan coloca la cita de Zacarías en el marco de algunos elementos muy propios de su teología: el agua, el cordero Pascual, el discípulo Amado y el testimonio que ofrece. Dentro del denso entramado propio de la simbología joánica, es poco probable que estas referencias sean accidentales. Se hace preciso entonces estudiar la cita de *Jn* 19,37 en conexión con otros pasajes joánicos que iluminen el contenido de los símbolos que usa san Juan. Las perícopas en las que Jesucristo desarrolla las ideas del agua, junto con aquellas que hablan del Reino de Dios expresado con verbos que indican percepción visual podrían precisar las palabras consignadas en *Jn* 19,37.

El capítulo 4 estudia la interrelación entre San Juan y el profeta Zacarías desde otra perspectiva: la del pastor. La civilización israelita había identificado a YHWH con el Pastor por excelencia, que guía a su rebaño. Junto con esta idea de fondo, el libro de Zacarías menciona también la figura del pastor humano, que recibe de Dios la misión de cuidar de las ovejas en su nombre. Esta perspectiva se amplía de modo insospechado en San Juan. En el capítulo 10, Jesucristo se identifica a sí mismo con el Buen Pastor y ofrece además una idea absolutamente nueva de su misión: dar la vida por sus ovejas. Este enlace temático sugiere que se puede estudiar la figura del pastor en Zacarías para ver el modo en el que San Juan desarrolla y amplía esta idea confiriéndole un alcance insospechado

Interpretación en Justino e Ireneo

Texto y hermenéutica son distinguibles pero no separables. Esta realidad, fácilmente verificable en el campo de lo meramente humano, adquiere una profundidad y un relieve mucho mayores en el caso de los textos bíblicos. Es misión de la teología y en particular, de la teología bíblica, descubrir la Palabra de Dios a través de los testimonios escritos que han llegado hasta nosotros.

Para ello es preciso estudiar «el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia según la condición de su tiempo y de su cultura, según los géneros literarios usados en su época» (*Dei Verbum*. n. 12). Junto con esto, es necesario equilibrar el análisis histórico con otros factores.

El mismo Concilio Vaticano pone en guardia contra el riesgo de interpretaciones historicistas unilaterales al afirmar: «Puesto que la Sagrada Escritura debe leerse e interpretarse con el mismo Espíritu con que se escribió, para sacar el sentido exacto de los textos sagrados, hay que atender no menos diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe» (*Dei Verbum* n. 12).

Para percibir las diversas modulaciones de la Tradición, es preciso estudiar atentamente las diversas interpretaciones que, en el seno de la Iglesia han surgido como fruto del texto. Cada una de ellas, en la medida en la que sintoniza con la vida de la Iglesia, despliega potencialidades latentes que el testigo escrito lleva consigo de forma germinal. El estudio histórico del desarrollo interpretativo puede mostrar los elementos que rodean el texto y que configuran su comprensión.

Ratzinger ha expresado estas ideas en torno al esquema Palabra-Respuesta. En un ensayo dirigido a mostrar por qué es necesario emprender hoy en día el estudio del pensamiento de los santos padres¹ explica que la Escritura y padres de la Iglesia forman un todo, como la palabra y la respuesta (*Wort y Antwort*).

En este binomio ambos elementos conservan su identidad propia y al mismo tiempo son inseparables. No es una mezcla confusa sino más bien una estructura orgánica. La prioridad corresponde evidentemente a la Palabra (con mayúscula) que revela al hombre el designio de Dios. Pero «la palabra es, por su propia naturaleza, una realidad de relación, presupone un hablante no menos que al oyente-receptor (...) así pues la palabra sólo se da con la respuesta, a través de ella. Y esto es aplicable también a la palabra de Dios, a la Escritura (...) No podemos leer ni escuchar prescindiendo de la respuesta que ha recibido aquella palabra y que es constitutiva de su permanencia»². Tomando prestadas palabras que Ratzinger empleará poco después, puede decirse que los padres son el horizonte de intelección de la Sagrada Escritura.

La necesidad de leer la Sagrada Escritura y en particular, *Jn* 19,37 en el seno de la Tradición eclesial puede concretarse en el análisis de la recepción

1. Cfr. J. RATZINGER, *La significación actual de los santos Padres*, en Teoría de los principios teológicos, Barcelona, Herder, 2005.

2. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 174-175.

e interpretación de *Jn* 19,37 dentro de los padres de la Iglesia y los escritores eclesiásticos. Evidentemente, un estudio pormenorizado alcanzaría magnitudes enciclopédicas, que desbordan los objetivos del presente trabajo.

Puesto que no se trata de realizar un análisis exhaustivo y pormenorizado de la interpretación de la cita de *Za* 12,10 en los padres, nos centraremos en dos autores: S. Justino (capítulo 5) y S. Ireneo (capítulo 6).

El criterio para seleccionar estos escritores deriva más de consideraciones histórico-culturales que de la cantidad numérica de citas. Nos hemos centrado más en el «ambiente» en el que se movían estos pensadores para descubrir preocupaciones y sus intereses y de esta manera desvelar el sentido que dieron al Cuarto Evangelio y a la cita de *Za* 12,10 en *Jn* 19,37.

Justino es el padre de la Iglesia más antiguo que ofrece un desarrollo sistemático de su pensamiento. Su antigüedad –se piensa que el *Diálogo con Trifón* se escribió en torno al 130 d.C.– le sitúa muy cerca de San Juan y es probable que por lo menos algunas tradiciones de la comunidad joánica fueran una realidad vivida cuando el santo mártir desarrolla sus escritos. Además presenta gran sintonía con el modo de pensar que más tarde desarrollaría la escuela rabínica y desde este punto de vista se convierte en un testigo valioso acerca del modo en que el pensamiento judío recibió a la comunidad joánica. A modo de ejemplo, es bastante notable la afinidad entre el trato que según él reciben los cristianos en las sinagogas judías (expulsión, deshonra, incomprensiones) y la actitud de los fariseos frente al ciego de nacimiento en el cap. 9 de Juan.

Ireneo también presenta estrechos contactos con las comunidades joánicas. Se presenta a sí mismo como discípulo de Policarpo, que según la tradición recibió su formación cristiana directamente de San Juan. Es muy probable que por su mediación recibiera claves interpretativas importantes del Cuarto Evangelio. Ciertamente es preciso un cuidadoso análisis que permita distinguir los elementos que Ireneo recibe y los que aporta con su propio pensamiento. De todas maneras, podría ser una fuente valiosa para acceder al universo mental de San Juan.

Ireneo presenta otra faceta de interés: el desarrollo de su doctrina en polémica con los maestros gnósticos, abriendo así una ventana que permite entrever el modo en el que el mundo gentil percibía el lenguaje del Evangelio.

Para que el lector pueda hacerse una idea aunque sea genérica del manejo de la cita en otros padres de la Iglesia, el capítulo 7 incluye un elenco resumido de las citas de *Jn* 19,37 en otros escritores eclesiásticos, distribuidos por áreas de interés cultural.

Metodología

Para la elaboración de este estudio se ha seguido un camino marcado por tres etapas.

La primera corresponde a la búsqueda de material bibliográfico: libros, manuales y publicaciones periódicas para determinar el *Status Quaestionis*, que da orientaciones para entender la hermenéutica de *Za* 12,10 y de su cita en *Jn* 19,37.

Después, se ha tomado el pasaje de *Za* 12,10 considerado en sí mismo, para aproximarse lo más posible al mundo del texto y a al contexto vital en el que surgió el pasaje. A continuación, y teniendo en cuenta el intenso proceso de lectura y relectura de los textos bíblicos se hace preciso examinar la «vida autónoma» del pasaje: modos en que fue reinterpretado y la configuración con la que finalmente cristalizó en la tradición de Israel. Esto puede hacerse a través del estudio de la literatura intertestamentaria.

Llegados a este punto, se debe volver a enfocar la cuestión desde la perspectiva del acontecimiento fundamental de la fe cristiana: el Verbo Encarnado. Los evangelios aportan el testimonio central acerca de Jesús de Nazareth y, a través de ellos podremos conocer cómo debe entenderse *Za* 12,10 a la luz del misterio del Dios hecho Hombre. El Evangelio de San Juan se preocupa de resaltar cuidadosamente el cumplimiento de la profecía de Zacarías y por esto los esfuerzos se dirigirán de modo especial a desentrañar el contenido del pasaje en el que Juan cita a Zacarías (*Jn* 19,37). El volumen de la literatura joánica es enorme, por lo que nos restringimos a los estudios que se centren directamente en *Jn* 19,37. Los comentarios al Cuarto Evangelio, revisten una importancia especial.

Después se ha trabajado sobre la impronta de *Jn* 19,37 a través del uso e interpretación del versículo en los escritores eclesiásticos posteriores. Nos referimos concretamente a aquellos pasajes en los que los padres de la Iglesia citan, aluden o se refieren a *Jn* 19,37. Una vez identificados, es preciso ordenarlos y sistematizarlos a través de la búsqueda de principios-guía o líneas de fondo que puedan darles unidad y sentido dentro de una estructura orgánica.

Es preciso señalar no solamente los lugares en los que se menciona a *Jn* 19,37, sino también el contexto histórico-teológico sobre el que se construye la referencia. Así se puede apreciar en qué modo el texto «ha alcanzado su realidad configuradora de historia a través de su historia, de su aceptación en

la fe, la vida, la oración y la meditación en la Iglesia (...) sin esta historia, que expresa su destino, nunca puede ser entendido en forma adecuada»³.

Por último, una vez definido el marco de pensamiento en el que cada escritor eclesiástico se refiere a *Jn* 19,37 se está en condiciones de trazar una historia de la interpretación que resalte las notas propias de cada escritor eclesiástico. Se puede así arrojar algo de luz sobre los enfoques teológicos que han enriquecido la interpretación la cita de *Za* 12,10 en *Jn* 19,37 a través de la historia.

EL TEXTO SELECCIONADO

Para la publicación en *Excerpta* se ha seleccionado la parte correspondiente a los capítulos 4 y 5. En ellos se analiza el contexto que asume el pasaje de *Za* 12,10 a la luz de la teología joánica. Este trabajo se realiza desde dos puntos de vista. De una parte, se analizan pasajes del Cuarto Evangelio que iluminan la cita de *Za* 12,10 en *Jn* 19,37 (primera parte de la publicación, que corresponde al capítulo 4 de la tesis).

Por otro lado, se analiza la idea de «pastor» que aparece como trasfondo en el libro de Zacarías. El evangelio de San Juan también desarrolla este concepto, especialmente en el capítulo 10.

3. J. RATZINGER, *El sacerdote como mediador y servidor de Cristo a la luz del mensaje neotestamentario*, en *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona, Herder, 2005, 328.

Índice de la tesis

INTRODUCCIÓN	1
I.	
Aproximación bíblico-teológica	
1. ESTADO DE LA CUESTIÓN	5
1.1. Introducción	5
1.2. El pasaje de <i>Za</i> 12,10	6
1.2.1. Propuestas para eliminar el verbo רָקַד	6
1.2.2. Modificaciones en torno al sentido de los vocablos	8
1.2.3. Cambios en partículas y puntuación del texto	9
1.2.4. La propuesta de Lagrange	11
1.2.5. Otras opiniones	12
1.2.6. El estudio de Delcor	14
1.2.7. El comentario al libro de Zacarías de Meyers	18
1.3. La cita de <i>Za</i> 12,10 en <i>Jn</i> 19,37	23
1.3.1. Articulación de los pasajes joánicos en Braun	23
1.3.2. Schnackenburg y los resultados del método histórico-crítico	28
1.3.3. La unidad de la Sagrada Escritura en De la Potterie	36
1.3.4. El contexto de las citas joánicas en Menken	41
1.4. Resumen conclusivo	46
2. <i>Za</i> 12,10: Contexto histórico literario	51
2.1. El 'proto' y el 'deutero' Zacarías	52
2.2. Situación histórica y social	53
2.3. Aspectos literarios y exegéticos	57
2.4. La referencia histórica de <i>Za</i> 12,10	62
2.4.1. Indicadores históricos y geográficos	62
2.4.2. Intentos de identificar al 'traspasado'	64
2.4.3. El espíritu de profecía	69
2.4.4. Resumen conclusivo	73
2.5. <i>Za</i> 12,10 y el mesías de José	74
2.5.1. Mesías y mesianismo	76
2.5.2. El mesías de José	78

3.	Za 12,10: ENTORNO JOÁNICO	91
3.1.	El «Mesías de José» en el Cuarto evangelio	91
3.1.1.	La mención de Efraín en el evangelio de San Juan (<i>Jn 11,54</i>)	92
3.1.2.	El cumplimiento de la expectación mesiánica efrainita en <i>Jn 19,37</i>	94
3.2.	Pasajes joánicos en relación con <i>Jn 19,37</i>	96
3.2.1.	<i>Jn 3,14</i> y la elevación de Jesucristo	97
3.2.2.	<i>Jn 8,28</i> y la exaltación por parte de los judíos	100
3.2.3.	<i>Jn 12,32</i> : El valor soteriológico de la muerte redentora de Cristo	104
3.3.	El concepto de 'visión' en San Juan	110
3.3.1.	El verbo ὄρᾶω en <i>Jn 16</i>	111
3.3.2.	Verbos relacionados con la visión en otros pasajes del Cuarto Evangelio	114
3.3.3.	La visión como descubrimiento	119
3.4.	Los que miran en el contexto de <i>Jn 19,37</i>	122
3.4.1.	Principales opiniones	123
3.4.2.	Aporte de otros pasajes joánicos	126
3.4.3.	Relación con la profecía veterotestamentaria	128
3.4.4.	La promesa a Natanael	130
3.5.	La mirada a Cristo crucificado en la perspectiva del creyente	133
3.5.1.	El Discípulo Amado y la naturaleza de su testimonio	133
3.5.2.	María al pie de la cruz	137
3.5.3.	Naturaleza del testimonio comunitario en <i>1Jn</i>	140
3.6.	Síntesis conclusiva	142
4.	LA TIPOLOGÍA DEL PASTOR	147
4.1.	Introducción	147
4.2.	La figura del Pastor en Zacarías	148
4.2.1.	<i>Za 11</i> : Notas generales	149
4.2.2.	La alegoría del pastor	150
4.2.3.	Síntesis parcial	156
4.2.4.	El inicio y la conclusión <i>Za 11</i>	157
4.2.5.	Amenazas a los pastores	160
4.2.6.	<i>Za 12</i> en el contexto de la figura del pastor	165
4.3.	La interpretación de Zacarías en los evangelios	166
4.3.1.	Citas de <i>Za 9,9</i>	167
4.3.2.	<i>Za 13,7</i> en Mateo y Marcos	169
4.3.3.	La presencia de <i>Za 13,7</i> en el Cuarto Evangelio	171
4.4.	El trasfondo de Zacarías en <i>Jn 10</i>	172
4.4.1.	El discurso del Buen Pastor: ideas generales	173
4.4.2.	Contraposición a los malos pastores	177
4.4.3.	El rebaño disperso	180
4.4.4.	El Pastor que da la vida	183
4.5.	La figura del pastor: síntesis conclusiva	185
4.6.	El Pastor en <i>Jn 19,37</i>	186

ÍNDICE DE LA TESIS

II.

Influencia e interpretación

5. <i>Jn</i> 19,37 EN JUSTINO	191
5.1. San Justino y el evangelio de San Juan	191
5.1.1. La sangre y el agua	191
5.1.2. Analogías joánicas en el empleo del libro de Zacarías	194
5.2. Forma textual de las citas	196
5.3. Justino y el diálogo con los judíos	199
5.4. Las dos manifestaciones de Jesucristo	201
5.5. <i>Za</i> 12,10 y sus connotaciones escatológicas en Justino	203
5.6. El mesías de José	209
5.7. La metáfora de la luz	210
5.8. <i>Jn</i> 3,14 y la serpiente de bronce	212
5.9. Conclusiones sobre la interpretación de <i>Jn</i> 19,37 en Justino	214
6. <i>Jn</i> 19,37 EN IRENEO	219
6.1. La Tradición eclesial	220
6.2. La unidad de las Escrituras	224
6.3. Elementos del evangelio de San Juan	234
6.3.1. Referencias o alusiones a pasajes joánicos en Ireneo	234
6.3.2. Afinidades temáticas de Ireneo con el Cuarto Evangelio	242
6.4. Citas específicas de <i>Jn</i> 19,37	248
6.5. Interpretación de <i>Jn</i> 19,37 en Ireneo	253
7. PERSPECTIVAS POSTERIORES. BALANCE FINAL	257
7.1. África	258
7.2. Alejandría	259
7.3. Antioquía de Siria	260
7.4. Los Padres Capadocios	262
7.5. Gallia	262
7.6. Italia	263
7.7. Palestina	265
7.8. Los sentidos de las diversas interpretaciones	265
CONCLUSIONES	269
BIBLIOGRAFÍA	279

Bibliografía de la tesis

FUENTES

- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- The Jerusalem Talmud. First order: Zeraim. Tractate Berakhot*, Berlin, De Gruyter, 2000.
- ALLENBACH, J. et al., *Biblia Patristica: index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1975.
- ALONSO FONTELA, C., *El Targum al Cantar de los Cantares. Edición Crítica*, Vol. 92, Tesis Doctorales / Universidad Complutense de Madrid, Madrid, Universidad Complutense, Servicio de Reprografía, 1987.
- IRENEO: *Contre les hérésies. Livre V. Introduction*, Vol. 152, Sources Chrétiennes, Paris, Les éditions du cerf, 1969.
- *Contre les hérésies. Livre V. Texte et Traduction*, Vol. 153, Sources Chrétiennes, Paris, Les éditions du cerf, 1969.
- *Contre les hérésies. Livre I. Introduction*, Vol. 263, Sources Chrétiennes, Paris, Les éditions du cerf, 1979.
- *Contre les hérésies. Livre I. Texte et Traduction*, Vol. 264, Sources Chrétiennes, Paris, Les éditions du cerf, 1979.
- *Contre les hérésies. Livre IV. Introduction*, Vol. 99, Sources Chrétiennes, Paris, Les éditions du cerf, 1979.
- *Contre les hérésies. Livre IV. Texte et Traduction*, Vol. 100, Sources Chrétiennes, Paris, Les éditions du cerf, 1979.
- *Contre les hérésies. Livre II. Introduction*, Vol. 293, Sources Chrétiennes, Paris, Les éditions du cerf, 1982.
- *Contre les hérésies. Livre II. Texte et Traduction*, Vol. 294, Sources Chrétiennes, Paris, Les éditions du cerf, 1982.
- *Contre les hérésies. Livre III. Introduction*, Vol. 210, Sources Chrétiennes, Paris, Les éditions du cerf, 2002.
- *Contre les hérésies. Livre III. Texte et Traduction*, Vol. 211, Sources Chrétiennes, Paris, Les éditions du cerf, 2002.

- SAN JUSTINO: *Apologia I*, Vol. VI, *Cursus Completus Patrologiae*, Paris, J.-P. Migne, 1857.
- *Apologia II*, Vol. VI, *Cursus Completus Patrologiae*, Paris, J.-P. Migne, 1857.
- *Dialogus cum iudeo Triphone*, Vol. VI, *Cursus Completus Patrologiae*, Paris, J.-P. Migne, 1857.
- *Dialogue avec Tryphon. Édition critique*, Vol. 47, *Paradosis. Etudes de litteratures et de theologie anciennes*, Fribourg, Departement de Patristique et d'Histoire de l'Eglise de l'Universite de Fribourg, 2003.
- *Apologie pour les chrétiens*, Vol. 507, *Sources Chrétiennes*, Paris, Les éditions du cerf, 2006.

ESTUDIOS SOBRE SAN JUAN

- ASHTON, J., *The interpretation of John*, Philadelphia, Fortress Press, 1986.
- BARRETT, C., *El Evangelio según San Juan*, Madrid, Cristiandad, 2003.
- BAUCKHAM, R., *The testimony of the beloved disciple: narrative, history, and theology in the Gospel of John*, Gran Rapids, Michigan, Baker Academic, 2007.
- BEASLEY-MURRAY, G., *John*, Nashville, Thomas Nelson Publishers, 1999, Word biblical commentary.
- BOISMARD, M.-E., *L'Évangile de Jean: études et problèmes*, Vol. 3, *Recherches bibliques*, Bruges, Desclee de Brouwer, 1958.
- BORGEN, P., *Bread from heaven: An exegetical study of the concept of manna in the Gospel of John and the writings of Philo*, Brill, Leiden, 1981, *Supplements to Novum Testamentum*.
- BRAUN, F. M., *Jean le Theologen*, Vol. I, Paris, J. Gabalda, 1959.
- *II. Jean le Theologen. Les grandes traditions d'Israël et l'accord des écritures selon le quatrième évangile*, Vol. II, Paris, J. Gabalda, 1966.
- *III Jean le Theologen. Sa Théologie*, Vol. III, Paris, J. Gabalda, 1966.
- BRAUN, F.-M., *La foi chrétienne selon Saint Jean*, Paris, J. Gabalda, 1976, *Supplements to Novum Testamentum*.
- *L'Évangile et les épîtres de Saint Jean*, 2.^a ed., Paris, Editions du Cerf, 1981, *Supplements to Novum Testamentum*.
- BRODIE, T., *The Gospel according to John: a literary and theological commentary*, New York; Oxford, Oxford University Press, 1993.
- BROWN, R., *The Gospel according to John*, Vol. 29, *The Anchor Bible*, New York, Doubleday, 1966.
- «The 'Mother of Jesus' in the Fourth Gospel», en DUCULOT (dir.), *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, Vol. XLIV, Leuven, M. de Jonge (ed.), 1977, 307-310.
- *La comunidad del discípulo amado: estudio de la eclesiología juánica*, 2.^a ed., Salamanca, Sígueme, 1987.

- *The death of the Messiah: from Gethsemane to the grave: a commentary on the Passion narratives in the four Gospels*, New York, Doubleday, 1994, The Anchor Bible reference library.
- *El evangelio según Juan*, Madrid, Cristiandad, 1999.
- BUSSCHE, H., *Jean: commentaire de l'Évangile spirituel*, Bruges, Desclee de Brouwer, 1967, Bible et vie chrétienne.
- CARSON, D. A., «Johanine citations», en D. A. CARSON y WILLIAMSON (dirs.), *It is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honour of Barnabas Lindars*, London, Cambridge, 1965.
- *The Gospel according to John*, Grand Rapids (Michigan), William B. Eerdmans, 1991, The Pillar New Testament commentary.
- CULLMANN, O., *Cristología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1998.
- CULPEPPER, R. A., *Anatomy of The Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia, Fortress, 1983.
- DE LA POTTERIE, I., «Jesus et Nicodemus. De revelatione Jesu et vera fide in eum (Jo 3,11-21)», *Verbum Domini*, 47 (1969), 257-83.
- *La Passion de Jésus selon l'Évangile de Jean: texte et esprit*, Paris, Editions du Cerf, 1986, Lire la Bible; 73.
- DE LA POTTERIE, I., «Volgeranno lo sguardo a Colui che hanno trafitto», *Civiltà Cattolica*, 3266 (1986), 105-118.
- DODD, C. H., *According to the Scriptures*, London, Fontana Books, 1952.
- *Interpretación del cuarto evangelio*, Madrid, Cristiandad, 1978.
- EDWARDS, M., *John*, Malden, MA, Blackwell, 2004, Blackwell Bible commentaries.
- EVANS, C. A., «On the Quotation Formulas in the Fourth Gospel», *Biblische Zeitschrift*, 26 (1982), 79-83.
- FABRI, M., «Prologo e scopo del Vangelo secondo Giovanni», *Annales Theologici*, 27 (2007), 253-278.
- FEUILLET, A., «Le Ego Eimi christologiques du quatrième évangile», *Revue de Science Religieuses*, 54 (1996), 219-220.
- GARCÍA MORENO, A., *El Evangelio según San Juan: introducción y exégesis*, Badajoz, [s.n.], 1996.
- *Jesús el Nazareno, el rey de los judíos*, 2.ª ed., Pamplona, Eunsa, 2007.
- GLASSON, T. F., *Moses in the Fourth Gospel*, Vol. 40, Studies in Biblical Theology, London, SCM, 1963.
- GREINER, A., «Le serpent d'airain et le crucifié. Quelques réflexions relatives à deux textes bibliques conjointes», *Positions luthériennes*, 34,1 (1986), 22-27.
- GROSSOUW, W., «La glorification du Christ dans le quatrième Ev.», en *L'Ev de Jean, Études et problèmes*, Louvain, 1958, 131-45.
- HANSON, A. T., *The prophetic Gospel: a study of John and the Old Testament*, 2.ª ed., Edinburgh, T & T Clark, 1991.
- HOSKYNs, E., *The Fourth gospel*, 2.ª ed., London, Faber and Faber, 1956.
- KYSAR, R., «John, the gospel of», en FREEDMAN, D. (dir.), *Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday, 1992, 912-931.

- *John, the maverick Gospel*, Louisville (Kentucky), Westminster/John Knox Press, 1993.
- «The Making of Metaphor: Another Reading of John 3:1-15», en SEGOVIA, F. (dir.), *What is John?* Atlanta, Ga., Scholars Press, 1996-1998, 21-41.
- LIGHTFOOT, R., *St. John's Gospel: a commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1957.
- LINDARS, B., *The Gospel of John*, Grand Rapids, Eerdmans, 1982.
- LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del Evangelio de Juan. 1, Jn. 1-4*, Salamanca, Sígueme, 1989, Biblioteca de estudios bíblicos.
- *Lectura del Evangelio de Juan. 2, Jn. 5-12*, 2.^a ed., Salamanca, Sígueme, 1995, Biblioteca de estudios bíblicos.
- *Lectura del Evangelio de Juan. 3, Jn. 13-17*, 2.^a ed., Salamanca, Sígueme, 1995, Biblioteca de estudios bíblicos.
- *Lectura del Evangelio de Juan. 4, Jn. 18-21*, 2.^a ed., Salamanca, Sígueme, 2001, Biblioteca de estudios bíblicos.
- MOLONEY, F., *El Evangelio de Juan*, Estella, Verbo Divino, 2005.
- MORGAN-WYNNE, J.E., «The Cross and the Revelation of Jesus as ego eimi in the Fourth Gospel (John 8,28)», en LIVINGSTONE, E. (dir.), *Studia Biblica 1978 II: Papers on the Gospels: Sixth International Congress on Biblical Studies. Oxford 3-7 April 1978*, Oxford, Sheffield, 1980, 219-226.
- MORRIS, L., *The Gospel according to John*, Grand Rapids, Eerdmans, 1984.
- MUTSCHLER, B., *Irenäus als johanneischer Theologe*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, Studien und Texte zu Antike und Christentum 21.
- NEYREY, J., «The 'noble shepherd' in John 10: cultural and rhetorical ickground», *Journal of Biblical Literature*, 120/2 (2001), 267-291.
- PAMMENT, M., «The Fourth Gospel's Beloved Disciple», *The Expository Times*, 94 (2003), 363-367.
- PETERSEN, N., *The Gospel of John and the Sociology of Light. Language and Characterization in the Fourth Gospel*, Valley Forge, Trinity Press International, 1993.
- PIETRANTONIO, R., «El mesías asesinado», *Revista Bíblica*, 44 (1982/5), 1-64.
- RAMOS PÉREZ, F., *Ver a Jesús y sus signos, y creer en él. Estudio exegetico-teológico dela relación «ver y creer» en el evangelio según San Juan*, Roma, Analecta Gregoriana, 2004.
- RIDDERBOS, H., *The Gospel according to John: a theological commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 1997.
- SCHNACKENBURG, R., *Cartas de San Juan*, Barcelona, Herder, 1980.
- *El Evangelio según San Juan*, Vol. I, Barcelona, Herder, 1980.
- *El Evangelio según San Juan*, Vol. II, Barcelona, Herder, 1980.
- *El Evangelio según San Juan*, Vol. III, Barcelona, Herder, 1980.
- La cita de la Escritura en Jn 19,37, En *El Evangelio según San Juan. Exégesis y excursus complementarios*, Vol. IV, Barcelona, Herder, 1987.
- SEGALLA, G., *Giovanni*, Vol. 36, Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali, Cinisello Balsamo, Milano, San Paolo, 2009.
- SIMOENS, Y., *Secondo Giovanni: una traduzione e un'interpretazione*, Bologna, EDB, 1997.
- SMALLEY, S., *John: evangelist and interpreter*, Exeter, Paternoster, 1998.

- SMITH, D., *John*, Nashville, Abingdon Press, 1999, Abingdon New Testament commentaries.
- SÁNCHEZ-NAVARRO, L., «Estructura testimonial del Evangelio de San Juan», *Biblica*, 86 (2005), 511-528.
- THÜSING, W., «Wenn ich von der Erde erhört bin...» (Joh 12,32) Die Erhöhung Jesu nach Johannesevangelium, *Bibel und Kirche*, XX (1965), 40-42.
- *Die Erhöhung und Verberrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster, Leiden, 1970.
- TORREY, C., «When I am Lifted Up From the Earth, John 12:32», *Journal of Biblical Literature*, 51 (1932), 320-22.
- TRAETS, C., *Voir Jésus et le Père en Lui selon l'Évangile de saint Jean*, Roma, Fortress, 1967.
- VERGOTE, A., «L'exaltation du Christ en croix selon le quatrième évangile», *ETbLov*, 28 (1952), 545-553.

EL PROFETA ZACARÍAS Y EL ANTIGUO TESTAMENTO

- ALONSO SCHOCKEL, L., *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, 2.^a ed., Madrid, Trotta, 1994.
- BUTTERWORTH, M., *Structure and the Book of Zechariah*, Vol. 130, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, Sheffield, JSOT Press, 1992.
- CHARY, T., *Aggée-Zacharie, Malachie*, Paris, Sheffield Academic Press, 1969.
- CONDAMIN, A., «Le sens messianique de Zacharie XII», *Recherches de Sciences Religieuses*, Vol. 1 (1910), 52-56.
- CONRAD, E. C., *Zechariah*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.
- COOGAN, M. D., *The Old Testament: a historical and literary introduction to the Hebrew scriptures*, New York; Oxford, Oxford University Press, 2006.
- DEL AGUA, A., «A proposito de la obra de Maneschg sobre la tradición derásica de la serpiente de bronce (Nm 21)», *Estudios bíblicos*, 42 (1984), 203-16.
- DELCOR, M., «Un problème de critique textuelle et d'exégèse», *Revue Biblique*, 58 (1951), 189-199.
- DRIVER, G. R., «Linguistic and Textual problems: Minor Prophets», *Journal of Theology Studies*, 39 (1938), 393-405.
- FREED, E., *Old Testament quotations in the Gospel of John*, Vol. 11, Supplements to Novum Testamentum, Leiden, Brill, 1965.
- GREENFIELD, J. C., «The Arameam God Ramman/Rimmon», *Israel Exploration Journal*, 26 (1976), 195-198.
- HEINEMANN, J., «The Messiah of Ephraim and the Premature Exodus of the Tribe of Ephraim», *Journal of Biblical Literature*, LXVI (1947), 254-277.
- HOGLUND, K. G., *Acaehemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the missions of Ezra and Nehemia*, Vol. 125, Society for biblical literature, SBL Press, 1992.

- LAMARCHE, P., *Zacharie IX-XIV: structure littéraire et messianisme*, Vol. 4, Études bibliques, Paris, Lecoffre, 1961.
- MENKEN, M., «The Textual Form and the Meaning of the Quotation from Zechariah 12:10 in John 19:37», *Catholic Biblical Quarterly*, 55 (1993), 494-511.
- MEYERS, C. L., *Zechariah 1-8*, Vol. 2BC, The Anchor Bible, New York, Doubleday, 1987.
- *Zechariah 9-14*, Vol. 25C, The Anchor Bible, New York, Doubleday, 1993.
- MITCHELL, D., «The Fourth Deliverer. A Josephite Messiah in 4QTestimonia», *Biblica*, 86 (2005), 545-553.
- MITCHELL, H., *A critical and exegetical commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah*, Edinburgh, Clark, 1961.
- PERSON, R. F., *Second Zechariah and the Deuteronomistic School*, Vol. 167, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, Sheffield, JSOT Press, 1993.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense: estudios exegeticos*, Valencia, Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica, 1981.
- RABIN, C., *The Zadokite Documents*, Oxford, Clarendon, 1954.
- RAINER, A., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, Vol. I, Madrid, Trotta, 1999.
- *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, Vol. II, Madrid, Trotta, 1999.
- RUITEN, J. Cornelis de Vos Jacques van: *The land of Israel in Bible, history, and theology: studies in honour of Ed Noort*, Vol. 124, Supplements to Vetus Testamentum, Leiden; Boston, Brill, 2009.
- S. JERÓNIMO, «Commento a Zaccaria», en CIARLO, D. (dir.), *Commento a Zaccaria; Commento a Malachia / Girolamo*, Roma, Città Nuova, 2009.
- TORREY, C., «The Messiah son of Ephraim», *Journal of Biblical Literature*, LXVI (1947), 254-277.
- TUCKETT, C., *The book of Zechariah and its influence*, Aldershot, Ashgate, 2003.

PADRES DE LA IGLESIA. ESCRITORES ECLESIASTICOS

- AMANN, E., *Protoévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris, Letouzey ey Ané, 1910.
- BARBAGLIA, S., Ireneo di Lione e la comunicazione della fede cristiana in una coscienza canonica delle Sacre Scritture, En *Consonantia salutis. Studi su Ireneo di Lione*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2005.
- BARNARD, L., *Justin Martyr. His life and thought*, Cambridge, Cambridge, 1967.
- BLANCHARD, Y.-M., *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée*, Paris, Editions du Cerf, 1993.
- CAMERON, R., *The other Gospels. Non-Canonical Gospel Texts*, London, Westminster John Knox, 2003.

- DANIÉLOU, J., *Mensaje evangélico y cultura helénística*, Madrid, Cristiandad, 2002.
 — *Teología del judeocristianismo*, Madrid, Cristiandad, 2004.
 — *Los orígenes del cristianismo latino*, Madrid, Cristiandad, 2006.
- DE SANTOS OTERO, A., *Los evangelios apócrifos*, Madrid, BAC, 2003.
- GIRGENTI, G., *Giustino Martire. Il primo cristiano platonico*, Milano, Vita e pensiero, 2003.
- GOODENOUGH, E., *The Theology of Justin Martyr: An investigation into the conceptions of early christian literature and its hellenistic and judaistic influences*, Amsterdam, Philo, 1968.
- LAWSON, J., *The Biblical Theology of St. Irenaeus*, Oregon, Wipf & Stock, 1948.
- MARIA FERRARA, G., *L'indice verso il basso. Vedere e conoscere in Ireneo di Lione*, Vigodarzere, Progetto editoriale mariano, 2004.
- MARIN, M., «Note introduttive sulla presenza di Paolo nel Dialogo con Trifone di Giustino», *Annali di storia dell'Egesi*, 3 (1986), 71-97.
- MORESCHINI, C., *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina. I, Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia, Morcelliana, 1995.
- NAGEL, T., «Umschau and Kritik: Irenäus als johanneischer Theologe», *Biblische Zeitschrift*, 51/1 (2004), 154-156.
- ORBE, A., *Teología de San Ireneo. I, Traducción y comentario del Libro V del «Adversus haereses»*, Toledo, Estudio Teológico de San Ildefonso, 1985.
 — *Teología de San Ireneo. II, Traducción y comentario del Libro V del «Adversus haereses»*, Toledo, Estudio Teológico de San Ildefonso, 1987.
 — *Teología de San Ireneo. III, Traducción y comentario del Libro V del «Adversus haereses»*, Toledo, Estudio Teológico de San Ildefonso, 1988.
 — *Teología de San Ireneo. IV, Traducción y comentario del Libro IV del «Adversus haereses»*, Toledo, Estudio Teológico de San Ildefonso, 1996.
- OSBORN, F., *Justin Martyr*, Tübingen, J.C.B.Mohr, 1973.
- OTRANTO, G., *Esegesi biblica e storia in Giustino (Dial. 63-84)*, Bari, Istituto di Letteratura Cristiana Antica, Università, 1999.
- RATZINGER, J., La significación actual de los santos Padres, En *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona, Herder, 2005.
- SKARSAUNE, O., *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile*, Leiden, Brill, 1968.

OTROS AUTORES

- BÜCHSEL, F., παραδίδομι, en KITTEL, G. (dir.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Vol. II, Brescia, Paideia, 1962, cols. 1080-1090.
- DROBNER, H., *Manual de patrología*, Friburgo, Herder, 1994.
- FEUILLET, A., *The priesthood of Christ and his ministers*, Garden City, Doubleday, 1975.

- «La synthèse eschatologique de Saint Matthieu», *Revue Biblique*, LVI (1949), 340-364.
- GARCÍA CORDERO, M., *Biblia Comentada. Libros proféticos*, Vol. III, Madrid, BAC, 1961.
- LORTZ, J., *Historia de la Iglesia en la perspectiva del pensamiento. Antigüedad y Edad Media*, Vol. Tomo I, Madrid, Cristiandad, 2000.
- MICHAELIS, W., ὁράω, en KITTEL, G. (dir.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia, 1962, cols. 885-1050.
- MONDINI, B., *Storia della Teologia. Epoca Patristica*, Vol. 1, Bologna, Studio Domenicano, 1996.
- PITTA, A., Jesucristo, el Señor, proclamado en la Iglesia, En *La Palabra de Dios recibida y proclamada en la Iglesia*, Pamplona, 2008, XXIX Simposio Internacional de Teología.
- RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1971.
- *El espíritu de la Liturgia*, 3.ª ed., Madrid, Ediciones cristiandad, 2005.
- El sacerdote como mediador y servidor de Cristo a la luz del mensaje neotestamentario, En *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona, Herder, 2005.
- La estructura de la teología, En *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona, Herder, 2005.
- *Jesús de Nazareth*, Madrid, La esfera de los libros, 2007.
- SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ: *Santo Rosario*, 47.ª ed., Madrid, Rialp, 2003.
- VENARD, O., OP; Del canon bíblico a la vida cristiana, En *La Palabra de Dios recibida y proclamada en la Iglesia*, Pamplona, 2008, XXIX Simposio Internacional de Teología.

EL CONTEXTO JOÁNICO DE ZA 12,10

1. TEXTOS DENTRO DEL CUARTO EVANGELIO

1.1. *Pasajes joánicos en relación con Jn 19,37*

La lectura sincrónica del Cuarto Evangelio pone de relieve un diseño orgánico en el modo de presentar y entrelazar los diversos episodios de la vida de Cristo. A lo largo de las páginas que siguen se mostrará que San Juan dispone el material de su evangelio de modo que una serie de textos aparentemente inconexos convergen hacia el Gólgota y adquieren, a la luz del Misterio Pascual, un significado más profundo.

1.1.1. Jn 3,14 y la elevación de Jesucristo

Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es necesario que el Hijo del hombre sea levantado

Καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου (Jn 3,14)

El contexto próximo de este versículo es la conversación que Jesús mantiene por la noche con Nicodemo. Ante el desconcierto del maestro de la Ley, el Señor explica que es necesario nacer de nuevo para ver el Reino de Dios¹. Jesús insiste, esta vez apelando a un testimonio que viene ‘de lo alto’ (v. 13). Solamente el Revelador Divino está en capacidad de abrir a los hombres el arcano de los secretos de Dios, precisamente porque al participar de modo total y absoluto de la vida divina puede otorgarla y darla a conocer.

El versículo siguiente parece, a primera vista, un salto brusco y sin sentido con respecto a la temática que se ha desarrollado hasta ahora. Se abandona la idea de un Mensajero Celestial para establecer un parangón con la serpiente que Moisés levantó en el desierto (cfr. *Num* 21,8).

El carácter unitario de la perícopa se establece por la estrecha unión que la teología joánica establece entre la Encarnación de Jesucristo –que Juan describe en términos de descenso (*καταβαίνω*, *Jn* 3,13) y aproximación (*ἔρχομαι*, *Jn* 16,2)– y su glorificación, que se contempla como ascensión a lo alto (*ἀναβαίνω*). Jesucristo ha descendido para ascender. Descenso y ascenso están tan íntimamente entrelazados que la venida de Jesucristo es vista como un anticipo de su glorificación. Al hablar de la serpiente que es levantada en el desierto y ponerla en paralelismo con la misión divina de Cristo el evangelista hace un resumen condensado de la tarea de Jesús con respecto a los hombres: sale del Padre para retornar a Él por medio de su sufrimiento y muerte en la cruz y de este modo llevar en sí a toda la humanidad.

La elevación de la serpiente en el desierto se vincula con el pasaje de *Jn* 19,37 porque en ambos casos se menciona una elevación. Braun señala un detalle adicional. En el libro de los Números, que es la referencia veterotestamentaria de la serpiente de bronce, se dice que ésta fue elevada en el desierto. Juan omite este detalle, sugiriendo al lector un sentido de universalidad: el Hijo del Hombre será levantado sobre *todas* las cosas, en clara referencia a su glorificación como señor de la Creación².

Junto a la elevación de la serpiente en el desierto hay otro aspecto que vale la pena mencionar. El relato bíblico dice que los israelitas obtenían la salud y la vida al mirar la serpiente elevada sobre lo alto. Aunque se puede discutir mucho acerca del contenido y el alcance de la mirada en *Jn* 19,37 es muy difícil dejar en segundo plano un sentido soteriológico que permite enlazar ambas escenas.

Danielou ha mostrado que la referencia a la serpiente levantada en el desierto era un tema clásico en el judeocristianismo, que toma las imágenes para transformarlas en categorías míticas, a través de las que expresa sus concepciones; un grupo de tales imágenes «está constituido por las figuras de la cruz en el Antiguo Testamento. Es el caso de la serpiente de bronce que aparece el *Evangelio de Juan*»³.

El pasaje parece ser fruto de una elaboración muy cuidada, tanto desde el aspecto conceptual como desde el punto de vista formal. Para convencerse, basta recurrir a los textos bíblicos. *Jn* 3,14 condensa en sí elementos del texto masoré-

tico y de la versión de los LXX. El texto hebreo habla de un estandarte (סוּ), que sugiere inmediatamente la idea de un elemento vertical que se prolonga hasta lo alto⁴. La versión de los LXX, por su parte, recoge el vocablo σημείον (signo), término de amplísima resonancia en la teología joánica, que sirve para designar las acciones portentosas de Cristo que tienen por objeto llevar a los hombres hacia la fe. De este modo, la referencia a *Num* 21,9 dentro de la conversación con Nicodemo se constituye en una síntesis que auna el aspecto de signo con el de elevación que se producen con la muerte redentora de Cristo. La Cruz queda subrayada como lugar por antonomasia de la exaltación de Jesucristo.

De esta manera, la figura de la serpiente en el desierto se convierte en un primer indicio del modo en el que Jesucristo salvará al género humano. Para Nicodemo –que en cierto sentido representa a las autoridades religiosas judías en el marco del cristianismo primitivo– debe quedar claro que el «Hijo del Hombre» debe ser levantado en alto. Las características específicas de tal elevación serán precisadas más adelante en el Cuarto Evangelio.

1.1.2. *Jn* 8,28 y la exaltación por parte de los judíos

Les dijo, pues, Jesús: –Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces conoceréis que yo soy y que nada hago por mí mismo, sino que, según me enseñó el Padre, así hablo.

ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ εἰμι, καὶ ἀπ’ ἐμαυτοῦ πρῶτον οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ ταῦτα λαλῶ.

El versículo de *Jn* 8,28 debe situarse dentro de la unidad literaria más amplia que va desde 8,12 hasta 8,59. Se trata de una discusión de Jesús con los judíos en las inmediaciones del templo, en el marco de la fiesta de los Tabernáculos. El ritual judío preveía que dentro templo, en el atrio de las mujeres se colocasen cuatro candelabros de oro. Sobre cada candelabro, una gran copa llena de aceite ardía iluminando la ciudad. En este contexto, se abre un discurso de Jesús con una afirmación programática de un discurso de revelación: *Yo soy la luz del mundo* (*Jn* 8,12).

Los judíos responden a esta afirmación con duda y escepticismo (8,13.19.22). La resistencia a creer, que el evangelista apuntó sutilmente a lo largo de los capítulos anteriores, y que tuvo un despunte violento en el discurso del Pan de Vida (*Jn* 6), vuelve ahora a manifestarse. Esta oposición será cada vez más enconada, hasta que después de la unción en Betania (12,1-10), la decisión de dar muerte a Jesús se torna irreversible.

Estas tensiones parecen manifestar el choque entre la comunidad joánica y los judíos de aquella época. Uno de los temas que aparece en el diálogo toca nada menos que el núcleo de la identidad judía: la conciencia de ser descendencia de Abraham. Jesús explica que los verdaderos descendientes de Abraham son aquellos que siguen el ejemplo del patriarca y escuchan la voz de Dios. Es una manera de legitimizar la posición de la comunidad joánica, que ha prestado oídos al mensaje de Jesús, aunque para ello haya tenido que enfrentarse a la sinagoga oficial.

Jesús es reprochado porque da testimonio de sí mismo (cfr. *Jn* 8,13). Los judíos objetan en base a una norma jurídica de derecho procesal. Jesucristo lleva el argumento hasta el fondo de la cuestión. La condición más importante en un testigo es que éste sea veraz. La experiencia y la misma debilidad humana enseñan que el testimonio en causa propia es poco fiable porque los intereses que se proyectan sobre lo que está en juego tienden a oscurecer la verdad. Pero estas circunstancias cambian radicalmente cuando está en juego no sólo un conocimiento particular, sino la misma *condición* del conocimiento. La luz, solamente se puede ver mediante la luz, sólo el conocimiento permite conocer el conocimiento. No sólo está permitido que Jesús de testimonio de sí mismo, es absolutamente necesario. El hombre que se cierra a este testimonio queda encerrado en la oscuridad del pecado y de la muerte (cfr., dentro del mismo pasaje *Jn* 8,24).

De esta manera, la temática de la luz enlaza con la de la ‘búsqueda por parte de los judíos’ (*Jn* 8,21). Al no aceptar a Jesús como la verdadera Luz del mundo, se quedan a oscuras e incapacitados para encontrar el camino de la Vida. Esta situación vital es de algún modo reflejada en *Jn* 8,22-27: las preguntas y respuestas, los malentendidos y pasos en falso muestran de modo patente que los judíos no han comprendido quien es Jesús y con ello quedan fuera de la esfera de salvación. Sin embargo, Jesús promete un signo revelador.

En medio de esta situación tensa, resuena la voz de Jesucristo: «Cuando hayáis levantado al Hijo del Hombre, entonces conoceréis que yo soy» (*Jn* 8,28)⁵.

Comenta Schnackenburg: «Frente a la cerrazón actual de los interlocutores, Jesús pronuncia una palabra que apunta al futuro (γνώσεσθε). Cuando hayan elevado al Hijo del hombre, caerán en la cuenta de quién es. El contenido de ese conocimiento está formulado exactamente igual que en el v. 24 (ἐγώ εἰμι), existiendo una clara conexión entre ambos versículos: lo que ahora no creen (...), lo verán entonces»⁶.

La sentencia añade un aspecto más. Los judíos conocerán que Jesucristo lo ha recibido todo del Padre, con quien mantiene una identidad de vida y de operación. La cruz se convierte en un acontecimiento de revelación trinitaria, en el que el Hijo muestra quien es el Padre y cómo actúa.

Ratzinger lo expresa mejor: «Tras la pregunta de los judíos (...) Jesús se remite en primer lugar a Aquel que lo ha enviado y en nombre del cual Él habla al mundo. Repite de nuevo la fórmula de la revelación, el ‘Yo soy’, pero la extiende ahora a la historia futura. ‘Cuando levantéis al Hijo del hombre sabréis que Yo soy’ (Jn 8,28). En la cruz se hace perceptible su condición de Hijo, su ser uno con el Padre. La cruz es la verdadera ‘altura’, la altura del amor ‘hasta el extremo’ (Jn 13,1); en la cruz, Jesús se encuentra a la ‘altura’ de Dios, que es Amor. Allí se le puede ‘reconocer’, se puede comprender el ‘Yo soy’»⁷.

Se puede añadir una matización final respecto al verbo ‘exaltar’ (ὑψώω). Esta palabra aparece en otros cuatro pasajes del Cuarto Evangelio (3,14 [2x]; 12,32.34). Solamente aquí tiene sentido activo y el sujeto de la oración son precisamente los judíos. Son ellos quienes levantarán al Hijo del Hombre sobre la Cruz. Este versículo indica –en concordancia con los conocimientos históricos de los que disponemos– que son elementos del pueblo judío quienes han tomado parte activa en los acontecimientos que desembocan en la muerte de Cristo. Desde una perspectiva bíblico-teológica, Jn 8,28 permite adscribir un sujeto a la referencia innominada de Jn 19,37: *mirarán al que traspasaron*. Quienes han traspasado se identifican con los responsables de la muerte de Cristo, esto es, con las personas a las que Juan se refiere con el nombre genérico de «judíos»⁸.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* sintetiza el contenido de Jn 8,28 poniéndolo en relación con la revelación del nombre divino. A lo largo de la historia de Israel, Dios se muestra a sí mismo como el Dios fiel y clemente que permanece junto a su pueblo no obstante todas sus infidelidades. Este camino alcanza uno de sus puntos culminantes en Ex 3,14 cuando el Señor se designa a sí mismo como «Yo soy». El Catecismo continúa:

El Nombre Divino «Yo soy» o «El es» expresa la fidelidad de Dios que, a pesar de la infidelidad del pecado de los hombres y el castigo que merece, «mantiene su amor por mil generaciones» (Ex 34,7). Dios revela que es «rico en misericordia» (Ef 2,4) llegando hasta dar su propio Hijo. Jesús, dando su vida para librarnos del pecado, revelará que él mismo lleva el Nombre divino:

‘Cuando hayáis levantadao al Hijo del hombre, entonces sabréis que Yo soy’ (Jn 8,28)»(*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 211)

1.1.3. Jn 12,32: El valor soteriológico de la muerte redentora de Cristo

Y yo, cuando sea levantado de la tierra, atraeré stodos hacia mí

κάγω ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντα ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν (Jn 12,32)

Jn 12,32 debe enmarcarse dentro del contexto que proporcionan los vv. 20-36. En ellos se dirige una mirada a la muerte de Cristo, simbolizada gráficamente –es una de las pocas parábolas joánicas– con el grano de trigo que cae en la tierra y muere para producir fruto abundante.

El inicio del texto lo constituye la petición de los griegos a Felipe para ver a Jesús (Jn 12,20-21). La desaparición de los solicitantes dentro de la secuencia narrativa y su ausencia en el desarrollo de los diálogos posteriores ha suscitado algunas perplejidades. Es indudable que su función es servir como ‘pretexto’ para el discurso de Jesús. Sin embargo, no se debe descartar un papel más amplio. Los caracteres del Cuarto Evangelio presentan al lector diversos modos de responder al mensaje de Jesucristo⁹. En el caso que nos ocupa, los personajes poseen dos notas distintivas: pertenecen al mundo griego, no judío, y quieren ver a Jesús. Esta última afirmación tiene implicaciones profundas, porque ver a Jesús, aunque comience por una experiencia de sensorial desemboca en la contemplación del Padre (Jn 14,9), si las disposiciones de la persona permiten que la fe arraigue.

La respuesta de Jesús ante la demanda que presentan Andrés y Felipe enlaza con un tema muy propio de la teología joánica: la glorificación. La parábola subsiguiente del grano de trigo que muere y da fruto pone de relieve una de las dimensiones del concepto: la glorificación está estrechamente asociada a la muerte redentora de Cristo. Los versículos siguientes continúan con el desarrollo del tema: Jn 12,25-26 habla del reflejo que la muerte de Cristo debe tener en la vida del discípulo. La consecuencia de este imitar a Jesucristo en su muerte redentora es la comunión con Él y con el Padre. Ante el temor y la congoja que la demanda del sacrificio produce en el hombre, Jesús revela sus propios sentimientos y muestra que su Humanidad también tiembla (τετάρακται) ante la perspectiva de la Cruz (v. 27)¹⁰. Jesús clama a su Padre (v. 28) y es respondido. El evangelista proporciona también la interpretación que debe darse a la respuesta del Padre (v. 29). Después de este inciso, que

se aproxima a la naturaleza humana de Cristo y a su íntima comunión con la Primera Persona de la Santísima Trinidad, el evangelista retoma el enfoque soteriológico: la muerte redentora causa el 'juicio del mundo' y el cese del imperio del demonio (v. 30-31).

Los versículos que siguen a continuación tienen especial sintonía con la cita de Jn 19,37, por eso nos detendremos en ellos tratando de hacer un análisis más detallado que permita captar mejor el contenido.

Jesús dice que debe ser elevado (ὑψωθῶ) sobre la tierra. La conexión temática con Jn 3,14 y el empleo del mismo verbo no deja lugar a dudas: se trata de una elevación con carácter salvífico. El cuarto evangelio jamás pone la palabra «cruz» (σταυρός) o el verbo «crucificar» (σταυρόω) en boca de Jesús. Cuando el Señor quiere referirse a los eventos de su pasión redentora utiliza el término «glorificación» (δοξάζω), como es el caso del versículo poco antes comentado (v. 23). La idea queda aún más reforzada al comparar la muerte de Jesús a la muerte del grano de trigo, con lo que las ideas convergen de manera inequívoca hacia la Pasión de Jesucristo. El «ser elevado» se refiere de manera inmediata, casi visual, al hecho físico de ser levantado en alto sobre la cruz. El versículo (v. 33) no dejará espacio para ninguna duda.

El verbo ὑψωθῶ sintoniza con uno de los ejes que recorre el Cuarto Evangelio: la designación de Jesús como enviado del Padre. En efecto, el prólogo hace un recorrido sintético por la misión de Cristo: existía junto al Padre desde el principio (Jn 1,1) y desciende a la tierra para ascender nuevamente después. Es la temática que se insinúa en el encuentro con Natanael y la escalera de Jacob que conecta el cielo con la tierra (Jn 1,51) y que aparece también en el diálogo con Nicodemo (Jn 3,13) y en los discursos del pan de vida (Jn 6,62). Juan se habría valido del significado propio del verbo elevar (ὑψωθῶ), para incluir junto a este significado otro de impronta teológica: el de subir al Padre caracterizado como inicio del proceso de glorificación.

La ascensión de Jesús, se convierte de este modo en el comienzo de su glorificación. El movimiento de retorno de Cristo al Padre se inicia con su subida a la Cruz. El evangelista se ha encargado de subrayar que este evento tiene una esencial caracterización soteriológica¹¹. Se pueden aplicar con verdad aquellas palabras de San Ireneo: «la gloria de Dios es la vida del hombre»¹².

Tal concepción de la muerte redentora de Cristo podría explicar aquellas ideas propias de la teología judeo-cristiana en las que el significado de la Cruz parece desbordarse en signos con vida propia: «Para el judeocristianismo (...) la cruz es algo diferente del madero sobre el que se ha crucificado a Jesús. Es

una realidad espiritual, misteriosa, viva (...) Así lo escribe Justino, «ella es el signo (σύμβολον) más grande de la fuerza y la potencia de Cristo» (I *Ap.*, LV, 2)»¹³.

La Cruz adquiere una nueva dimensión que antes no tenía: se convierte en el trono triunfador de Cristo¹⁴. La Cruz es el medio indispensable para la exaltación del Hijo del Hombre. No hay gloria sin Cruz, es más: la misma Cruz es ya, de un modo misterioso, la gloria, que en el Cuarto Evangelio es «la revelación de Dios en su Hijo, que personalmente posee la gloria divina desde la eternidad (*Jn* 17,5), trayéndola como salvación a los hombres en su ministerio terrestre»¹⁵.

La particularidad propia de *Jn* 12,32 parece ser la descripción de los efectos de la δόξα sobre los hombres. El evangelista usa el término ἐλκύσω, que en castellano se traduce por ‘atraeré’. Las palabras finales del versículo precisan la modalidad de la atracción que Cristo crucificado ejerce sobre los hombres.

Braun destaca otro pasaje en el que aparece el mismo verbo: *Jn* 6,44-47¹⁶. En este pasaje, Jesús indica que nadie puede ir a Él si no es atraído por el Padre. La atracción se lleva por medio del conocimiento de Cristo, que puede considerarse como la causa eficiente que actúa sobre las facultades humanas. Este modo de describir el acceso de los hombres a Dios es un intento de coordinar la acción divina, eficaz y soberana, con la respuesta del hombre que debe ser necesariamente libre. *Jn* 6,46 precisa que la revelación –la respuesta a Dios siempre se da en el ámbito de la fe– se lleva a cabo por mediación de Jesucristo, el Único revelador del Padre. La elevación de Jesús debe completarse con la correspondencia humana. El verbo ‘atraeré’ (ἐλκύσω) designa en definitiva la función soteriológica del Hijo del Hombre: el Padre llama a los hombres en Cristo, invitándoles a compartir su vida divina¹⁷.

De esta forma ha quedado desglosado el rico contenido de *Jn* 12,32. Intentaremos ahora una síntesis conclusiva que muestre los aspectos esenciales de la cita. La elevación de Jesús alude a su alzamiento sobre la Cruz por parte de los judíos. Sin embargo el evangelista va más allá: contempla la crucifixión como el comienzo de la glorificación de Cristo, de su ascenso al Padre tras cumplir la misión que le fue encomendada. La tarea de Cristo es, por su propia naturaleza soteriológica y se orienta a mostrar el amor de Dios a los hombres, para que éstos, atraídos por Jesucristo entren en comunión con el Padre. El versículo entero parece ser una respuesta a los dos extranjeros que preguntan por Cristo: «Queremos ver a Jesús». El Señor les responde ampliando sus perspectivas y apuntando al lugar en el que la contemplación tendrá valor definitivo.

1.2. *El concepto de 'visión' en San Juan*

La lengua griega atribuye una gran importancia a los verbos relacionados con la visión. Este hecho es fácil de comprobar: basta referirse a los numerosos términos de los que dispone para matizar el acto de mirar: ὁράω, βλέπω, ὁπτάνομαι, θεάομαι, θεωρέω.

Cada uno de estos vocablos se usa para destacar diversos aspectos relacionados con la percepción sensible. Así por ejemplo, el verbo βλέπω, remarca las modalidades físico-sensoriales del acto de ver. El verbo θεωρέω puntualiza en cambio el mirar cuidadoso y diligente.

En Jn 19,37 la percepción visual juega un papel central. Esta es la razón que nos impulsa a examinar con detenimiento su papel de los verbos relacionados con la visión en el Cuarto Evangelio. El capítulo 16, que gira en torno a los discursos despedida de Jesucristo puede ofrecer algunos indicios que ayuden a captar mejor los matices a los que San Juan alude cuando habla de ver, y en el caso de Jn 19,37, de ver al traspasado.

1.2.1. El verbo ὁράω en Jn 16

Jn 3,14, Jn 8,28 y Jn 12,32 describen diversos aspectos de la Redención que Jesucristo consuma en el Gólgota. El capítulo 16 de San Juan proporciona algunos matices que perfilan el contenido del verbo ὁράω en el Cuarto Evangelio y que conducen a pensar que este término desborda el aspecto de la percepción sensible para colocarse en el ámbito del conocimiento salvador que el hombre adquiere por la fe.

El cap. 16, enmarcado dentro de los discursos de despedida, se abre con unas palabras de Jesucristo que advierten a los discípulos sobre las dificultades que tendrán que enfrentar por causa de la persecución de los judíos. El Señor se adelanta a hablar de estos acontecimientos porque más adelante ya no se encontrará entre ellos. Se introduce así el hilo conductor del discurso posterior, marcado por la ausencia física de Jesús y la presencia activa del Espíritu Santo.

La partida de Jesús se contempla como necesaria. La teología posterior ha desarrollado estas ideas poniendo de relieve que los sufrimientos redentores de Jesucristo devuelven al hombre la amistad con Dios. San Juan muestra que este ir de Jesús al Padre se da a través de su Pasión y muerte de Cruz y que es una realidad ya contemplada en los designios del Padre. Más adelante, el Señor describe las consecuencias que tendrá la venida del Espíritu Santo,

en lo que se refiere al pecado, a la justicia y al juicio (cfr. *Jn* 8,11) y que por su actuación llevará a los discípulos hasta la verdad completa.

En este momento, el Señor retoma el tema de su tránsito al Padre, con unas palabras que los apóstoles no aciertan a entender: «Todavía un poco y no me veréis (θεωρεῖτέ), y de nuevo un poco y me veréis (ὄψεσθέ), porque yo voy al Padre» (*Jn* 16,16). El texto griego presenta un matiz que la traducción ha perdido y que produce cierta contraposición entre la situación de los discípulos antes y después de la resurrección de Cristo. En el primer caso solamente ven, pero después mirarán.

Parece que Juan distingue de alguna manera entre θεωρεῖτέ y ὄψεσθέ, de tal modo que el primer verbo quedaría reservado para las experiencias de orden sensible y material¹⁸, mientras que ὄρω se emplea cuando se quiere designar una visión penetrada de conciencia. Como es natural, es imposible trazar una línea de demarcación precisa porque no se puede separar la experiencia sensible del conocimiento intelectual en la aprehensión cognoscitiva del hombre. La distinción entre θεωρεῖτέ y ὄψεσθέ se reitera también en *Jn* 16,17 y *Jn* 16,19 y no parece responder a un intento de evitar la repetición palabras –a la que San Juan es muy poco sensible– porque poco antes, en *Jn* 14,19, el redactor no ha tenido inconveniente en repetir el verbo θεωρέω¹⁹. Todo esto lleva a pensar que dentro del evangelio de San Juan, el verbo ὄρω está cargado de un peculiar valor cognoscitivo que también encontraría resonancias en *Jn* 19,37²⁰.

El cumplimiento de las promesas que Jesucristo hace a sus discípulos durante la última cena se realiza en *Jn* 20,20. El Señor les muestra las manos y el costado y, los discípulos le reconocen inmediatamente. Entre las apariciones de Cristo resucitado que recoge San Juan, solamente aquí la percepción del Resucitado es inmediata. Un ejemplo contrastante es María Magdalena, que debe ser interpelada por su nombre para reconocer al Maestro. En la escena de la pesca milagrosa los discípulos encuentran dificultades para identificar al Resucitado. E incluso así, la figura del Salvador queda rodeada de un halo de misterio, como se entreve en los titubeos de los apóstoles al preguntarle por su identidad, aunque perciben de alguna manera que se trata del Señor (cfr. *Jn* 21,12).

Los textos referidos, sugieren que las marcas de las manos y del costado, abiertos por el traspaso de los clavos y de la lanzada, son los signos distintivos que permiten a los discípulos –y en ellos a toda la comunidad joánica– reconocer a Cristo como aquel a quien traspasaron. Hay otros dos puntos que apoyan

esta tesis. El primero de ellos es de índole textual: la presencia del verbo ὀράω que aparecía en *Jn* 16,16 y *Jn* 19,37. Por otra parte, San Juan refiere que los discípulos «se llenaron de gozo al ver (ιδόντες. No es difícil ver en esta sentencia el cumplimiento de *Jn* 16,22: «os volveré a ver y se gozará vuestro corazón, y nadie os quitará vuestro gozo». De esta manera, la promesa de Jesucristo, garantía de que los discípulos le volverían a ver se torna viva y operante precisamente a través de la contemplación de «aquel a quien traspasaron».

Junto con esto, hay indicios de que en las primeras comunidades cristianas la contemplación de Jesucristo crucificado había alcanzado el rango de experiencia espiritual. Así escribe San Pablo, con la incisividad que le caracteriza, en *Gal* 3,1: «¡Gálatas insensatos! ¿quién os fascinó para no obedecer a la verdad, a vosotros ante cuyos ojos Jesucristo fue ya presentado claramente crucificado?» Puesto que la misma carta –cuya autenticidad paulina está fuera de toda duda– indica que fue el mismo Pablo quien dio vida y organizó la comunidad, probablemente convirtiendo a sus integrantes del paganismo, es prácticamente imposible que el llamado de atención vaya dirigido a testigos oculares de la Pasión de Jesucristo. Parece mucho más razonable pensar que Pablo se refiere a una profunda asimilación de la doctrina cristiana que se convierte casi en una experiencia.

1.2.2. Verbos relacionados con la visión en otros pasajes del Cuarto Evangelio

El redactor del Cuarto Evangelio tiene por objetivo consignar los signos que Jesús ha hecho para que para que los hombres crean que Jesús es el Hijo de Dios (cfr. *Jn* 20,30). Muchos de estos signos se ejecutan en presencia de sus discípulos. La contemplación de la obras y de las acciones Jesús despierta la fe en quienes le siguen. (cfr., por ejemplo *Jn* 1,46; 4,45; 6,14 etc.). Dicha contemplación sugiere la idea de que la ‘visión’ en San Juan trasciende el aspecto sensorial para trasladarse a un plano teológico. Más aún: el hecho de que en *Jn* 19,37 se indique que las Escrituras se cumplen en el acto de mirar induce a considerar atentamente si el ὄψονται (‘mirarán’) recoge en sí aspectos de revelación, contricción y contemplación.

Se comenzará fijando la atención en los versículos más significativos. Junto a pasajes en los que los verbos de visión no tienen connotaciones de tipo teológico (*Jn* 4,29; 5,6; 6,22; 6,24 etc.), hay perícopas del Cuarto Evangelio en la que este tipo de términos adquieren una densidad particular.

El primer pasaje que se tomará en consideración es *Jn* 6,62: «Pues, ¿si vierais al Hijo del Hombre subir adonde estaba antes²¹?» Jesús pronuncia estas palabras dentro del discurso del Pan de Vida. Poco antes ha hecho una promesa eucarística: quien coma su carne y beba su sangre vivirá por Él (cfr. *Jn* 6,54). Los judíos reaccionan escandalizados y la respuesta de Jesús son las palabras antes citadas.

A primera vista, parece que Jesús se refiere a su Ascensión a los cielos, pero esta interpretación no parece probable. Juan no menciona la Ascensión en ningún lugar de sus escritos. Esto no significa que la ignore. La aparente ausencia está motivada por su óptica teológica particular, que concentra la Ascensión e incluso, en cierto sentido, la Resurrección dentro del evento de la Cruz. Además, ἀναβαίνειν (subir) no indica el evento aislado de la Ascensión, sino la subida del Hijo del Hombre a su patria celestial que se cumple mediante la ὑψωθῆναι (exaltación) y el δοξασθῆναι (glorificación) que se realizan mediante la Pasión y muerte en la Cruz²². Las palabras de *Jn* 6,54 se refieren primariamente a la exaltación de Cristo en la Cruz. El verbo θεωρέω ha adquirido el significado de contemplar la acción de Dios que se manifiesta en la exaltación de Jesucristo.

Otro ejemplo análogo se registra en *Jn* 12,45. Este versículo aparece dentro de la proclamación que Jesús hace cuando está por finalizar el ‘Libro de los Signos’. En el versículo anterior (12,44), Cristo señala que quien cree en Él, cree en el que le ha enviado. Y ahora, con un paralelismo de evidente sabor semítico, añade: «y el que me ve a mí, ve al que me ha enviado»²³. Es patente que ‘ver’ y ‘creer’ se han colocado en un mismo plano, de modo tal que sus significados se superponen hasta convertirse en palabras sinónimas.

Son también significativos los textos que hablan de ‘ver’ en conexión con la manifestación del Espíritu que se lleva a cabo en la resurrección. Son palabras de Jesucristo dentro de los ‘Discursos de despedida’, concretamente en *Jn* 16,16.19. Las palabras ‘todavía no me veréis’ (οὐκέτι θεωρεῖτέ με) en *Jn* 16,16 indican el tiempo dentro del cual la acción del Espíritu todavía no es operativa y por esto los discípulos no pueden ‘ver’ a Jesús, es decir, experimentar un encuentro personal y vivificante.

Otro pasaje de interés, en relación al anterior, es 14,19²⁴. Aquí se debe resaltar la estrecha conexión entre ver y vivir en conexión con el Espíritu Santo: «No cabe pasar por alto el paralelismo con la sentencia del Paráclito [se refiere a *Jn* 14,17]: los discípulos conocen al Espíritu de la Verdad, porque estará con ellos y en ellos; así ven también a Jesús, porque él vive y ellos vivi-

rán. La semejanza se extiende hasta los mismos tiempos verbales (μένει-ἔσται y ζῶ-ζήσετε)»²⁵.

En Jn 14,19 se dice que los discípulos verán a Jesús, mientras que el mundo no le verá. No se refiere a la Parusía, tal como se desprende de Jn 14,22s: la venida de la que Cristo habla es la presencia íntima e inefable del Padre y del Hijo en el discípulo por la operación del Espíritu Santo.

Tenemos, por último, el texto de Jn 16,22²⁶. El mirar de Jesús (ὄψομαι ὑμᾶς) se encuentra con el de los discípulos (ὄψεσθέ με). Como ya se ha dicho antes, estas palabras *no* se refieren a la Parusía. Deben conectarse más bien con la promesa del Espíritu Santo que se ha formulado ya en Jn 14,21²⁷ y que penetra todo del diálogo con los discípulos. Es posible notar un paralelismo con las palabras ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν, de este mismo versículo. Expresan una nueva faceta de lo que significa ver a Jesús. Es posible ver a Jesús porque Él se deja ver. Jesús es la luz con la que se puede contemplar a Dios. Encontrar a Cristo en realidad, dejarse encontrar por él²⁸.

En el trasfondo de todos estos pasajes (6,40; 12,44; 14,19; 16,10.16s.19.22), se expresa la misma idea: el ‘ver’ indica aquí una percepción que no es sensible (en cuanto referida al testimonio de la actividad histórica de Jesús) ni tampoco meramente intencional (contemplación de esta historia) porque se trata precisamente de aquella decisión que es necesario tomar en el encuentro con Jesús, de aquella decisión que es el caminar de la fe²⁹.

Esta idea se corresponde con la ‘tercera etapa’ en el estudio de Traets³⁰. Este autor distingue varios ‘escalones’ en la contemplación de Jesús. El primero se refiere a las sensaciones más elementales: Cristo, en cuanto hombre histórico cae bajo el campo visual de quienes han convivido de un modo u otro con él. Un segundo paso, que implica cierta profundización en la fe, se da cuando el hombre percibe en Jesús una dimensión trascendente, que invita a una ulterior búsqueda y seguimiento. Si el hombre es fiel a las mociones de la gracia, llega a la fe plena en Jesús: «lo que ha entrevistado hasta este momento incoativamente, lo posee ahora más totalmente. Las dimensiones reales de la persona de Jesús llegan a ser para el hombre claridad, posesión»³¹.

El Cuarto Evangelio desarrolla estas ideas no sólo a través de los discursos, sino de un modo vivencial, dramático. El ‘signo’ que San Juan describe en el capítulo 9, el ciego de nacimiento que es curado cuando se lava en la piscina de Siloé, pasa a ser el paradigma del creyente. El ciego representa la condición humana incapaz de alcanzar por sí misma el conocimiento de Dios y con él, la vida³². Gracias a Jesucristo, el enviado –el redactor apunta que así se debe

traducir Siloé (cfr. *Jn* 9,7)– la humanidad es capaz de contemplar al Padre en Jesucristo a través de la fe³³.

1.2.3. La visión como descubrimiento

Los verbos de visión adquieren un papel aún más relevante si son considerados desde el punto de vista de la *trama* que desarrolla el evangelio. Se entiende por trama la estructura de las acciones dentro de una narración, tal como están ordenadas para obtener un efecto particular. Es característico de la trama introducir una serie de elementos que causan una transformación, desde una situación inicial hacia otra final.

No todas las tramas implican un cambio en los elementos externos de los personajes. En ciertas composiciones basta que el *conocimiento* que se tenga de una situación sea el elemento que cambie. Es lo que sucede en la tragedia de *Edipo*, cuando el protagonista finalmente toma conciencia de que es él mismo quien ha asesinado a su padre y se ha casado con su madre. Es el momento que Aristóteles designa con el nombre de *anagnorisis* y consiste en el descubrimiento súbito –a veces violento– de la verdad³⁴.

El Cuarto Evangelio muestra una buena dosis de anagnorisis. El lector es invitado a acompañar los signos de la divinidad de Jesucristo hasta que finalmente descubre que la grandeza de Dios se manifiesta precisamente en el oprobio humano de la Cruz. Revelación y redención se identifican dentro del pensamiento del Cuarto Evangelio³⁵, que desarrolla algo parecido a una trama de ‘revelación’. El momento cumbre de este desvelamiento es la muerte en la Cruz: es allí donde el Padre es glorificado a través de la glorificación de Cristo (*Jn* 17,1)³⁶.

Es en este punto donde la visión enlaza con la anagnorisis. Se ha mostrado ya que en San Juan el verbo mirar adquiere connotaciones teológicas. La visión no se considera desde un punto de vista físico-sensorial, sino que se examina desde la perspectiva que da el conocimiento. De esta manera ‘ver’ deja de ser un proceso fisiológico para designar un modo de conocimiento claro e inmediato. Algo semejante ocurre en el lenguaje de hoy en día, cuando se dice por ejemplo: ‘veo tus razones con claridad’. Las razones, en cuanto entes conceptuales no son visibles. Es simplemente un modo de expresar una percepción subjetiva de certeza, rayana en la evidencia. De modo análogo, cuando San Juan menciona el ‘ver’ está indicando un reconocimiento, una percepción originada en la fe por la cual el hombre confiesa la divinidad de Cristo y de su misión.

Todo lo dicho ilumina con nuevos colores la cita de *Za* 12,20. El concepto joánico de ‘visión’ le permite captar el contexto entero de la cita de Zacarías, porque el profeta muestra el llanto y el dolor de aquellos que miran a quien han traspasado. Se puede afirmar por tanto, que en Juan, dirigir los ojos hacia Cristo traspasado significa participar del llanto y del dolor que menciona Zacarías: el hombre es causante de la muerte de Jesucristo.

Lo anterior no debe entenderse como si el Cuarto Evangelio expusiera la idea de ‘expiación vicaria’. El evangelista enlaza con el llanto de los que han traspasado (cfr. *Za* 12,10) a través de un camino distinto. En Juan, la revelación plena y definitiva de Jesucristo ocurre en la Cruz. Aunque el Cuarto Evangelio no hable de ‘Pasión’ sino más bien de ‘glorificación’ no ignora la carga de dolor y sufrimiento que ésta implica para Jesús (*Jn* 12,27). Y señala además, que estos padecimientos son consecuencia de la dureza del corazón humano. Puesto que el hombre se resiste a creer, es necesario que el enviado del Padre otorgue una señal suprema y definitiva para remover el interior de los hombres: la muerte de Cristo en la Cruz.

El espectro de los verbos de visión en San Juan es muy amplio y requeriría varios estudios *a se* para poder captarse con alguna profundidad. Llegados a este punto es preciso hacer una síntesis que resuma y aune las múltiples dimensiones del mirar joánico en torno al texto que estamos analizando.

1.3. *Los que miran en el contexto de Jn 19,37*

Jn 19,37 señala el cumplimiento de unas Escrituras. Este cumplimiento debe interpretarse como la revelación de un hecho que muestra el sentido del diseño salvífico. La perícopa añade que las Escrituras se cumplen cuando un grupo cuyos rasgos definitorios no se indican mire al traspasado. ¿Quiénes son los que miran? El hecho de que el evangelista no especifique las características deja la puerta abierta a varias posibilidades. Recorreremos algunas opiniones.

1.3.1. Principales opiniones

a) Lamarche³⁷ piensa que aquellos que miran al traspasado son los judíos. Su interpretación está estrechamente asociada al pasaje de Zacarías que Juan ha citado (*Za* 12,10). Sostiene que la Escritura se cumple en dos etapas. Una primera se lleva a cabo en la muerte de Jesús, cuando los judíos le contemplan

muerto sobre la Cruz. Es el momento de la victoria aparente de las tinieblas. Pero se trata de una situación transitoria, porque la victoria momentánea será revertida cuando los judíos contemplen a Cristo en la Parusía, y la gloria del Crucificado se manifieste de modo incontrovertible. Los judíos gemirán y llorarán por causa de aquel a quien han traspasado. En esta segunda instancia la cita de *Jn* 19,37 enlazaría con el contexto de luto de *Za* 12,10. Aunque la división en dos tiempos pueda parecer artificial, está basada en otras dos alusiones de *Za* 12,10 en el Nuevo Testamento: *Mt* 24,30 y *Ap* 1,7. En ambos pasajes se menciona la Parusía relacionada con el llanto y el dolor de los habitantes de la tierra. Esta interpretación resalta las conexiones entre el evangelio de Juan y el resto del Nuevo Testamento, así como el posible contenido escatológico de la cita. Es un hecho bien conocido que Juan presenta una ‘escatología realizada’ de cuyo análisis no se puede prescindir.

b) Para Brown, aquellos que miran al traspasado pueden dividirse en dos grupos: los incrédulos, representados por los ‘judíos’ y aquellos que reciben la fe, personificados en el ‘discípulo amado’³⁸.

Los judíos se muestran como instigadores de la muerte de Jesús. Sin embargo, con las tramas que urden para derrotar a Cristo consiguen, de modo paradójico que se cumpla la voluntad divina manifestada en las Escrituras. En *Jn* 11,49-50 Caifás concluye que es necesario eliminar a Cristo y a su obra para evitar que todos vayan detrás de él. Pero al crucificar a Jesús dan cumplimiento a *Jn* 12,32: «Atraeré a todos hacia mí». De manera análoga, cuando pretenden retirar el cuerpo muerto del Señor de la Cruz, hacen que el soldado atraviese con la lanza el costado de Cristo. De aquí brotan la sangre y el agua, fuente de vida y de gracia para los hombres.

De modo paralelo, es posible registrar la actitud de los creyentes representados en el ‘discípulo amado’. La importancia que el redactor da a la transfixión (v. 34) y la conexión, con la tipología de la serpiente de bronce que Moisés levantó en el desierto³⁹, parecen indicar que aquellos que aceptan la palabra de Jesucristo encuentran, a través de la contemplación de la Cruz, gracia y salvación.

Aunque Brown no lo menciona explícitamente, en el trasfondo de su postura parece dibujarse el llamado ‘juicio joánico’. Jesucristo viene a la tierra para juzgar a los hombres (cfr. *Jn* 3,17-19; 5,22-30; 9,39). No se trata de una sentencia jurídica, sino más bien del desvelamiento claro y explícito de la actitud que los hombres toman frente a la revelación de Dios. Quien rechaza esta luz, se hace reo de un juicio condenatorio. Por el contrario, aceptar la Palabra

que viene de Dios, comporta participar de la vida divina. De esta manera, Cristo en la Cruz, revelación máxima del amor de Dios a los hombres es también ocasión de juicio, en cuanto que aquellos que se obstinan en no acogerse a su gracia salvadora serán condenados. Queda por tanto, establecida una tajante división –dualismo joánico– marcada por las disposiciones interiores de cada uno.

c) Para Schnackenburg, el punto clave es entender la cita de Juan como una profecía de salvación. El evento de contemplar a Cristo traspasado ofrece al hombre una oportunidad de entrar en comunión con Dios.

Los argumentos que ofrece son múltiples. En primer lugar señala, que al ‘mirar’, la vista se dirige al costado abierto de Cristo, del que manan sangre y agua. El aspecto concreto al que se refieran estos elementos puede interpretarse de distintos modos, pero siempre tiene un matiz de bendición y salud.

Por otro lado, el verbo ‘mirar’ (ὁράω), debería leerse en estrecha conexión con Jn 3,14. En dicho pasaje, se hace referencia a una sección del libro de los Números (*Num* 21,5-8), en la que los israelitas deben levantar la mirada hacia una serpiente de bronce para evitar la muerte corporal. La ‘exaltación’ de la serpiente de bronce se convierte en tipo de la exaltación del Hijo del Hombre. Así como en el libro de los Números es necesario mirar a la serpiente para librarse de la muerte, de modo análogo, es preciso mirar a Jesucristo en la cruz para obtener la salvación eterna.

1.3.2. Aporte de otros pasajes joánicos

Otro pasaje que ilumina la situación es Jn 8,28. Cristo dice a los judíos que reconocerán su divinidad (‘yo soy’, ἐγὼ εἰμὶ⁴⁰) cuando le levanten sobre la cruz. En la misma línea, siempre según Schnackenburg, es «singularmente importante» Jn 12,32: Jesucristo habla en este versículo de atraer a todos hacia sí. Estas palabras están estrechamente asociadas a la idea del grano de trigo que muere para ser fecundo (cfr. Jn 12,24) y que tienen claras resonancias con la Pasión del Señor.

El costado del que brotan sangre y agua no puede desvincularse tampoco de Jn 7,39, y su temática centrada en torno a las aguas que saltan hasta la vida eterna⁴¹.

Se puede decir, en síntesis que aquellos que contemplan al traspasado son los creyentes. La argumentación se articula en torno a dos puntos. Por un lado, aquellos pasajes joánicos que hablan de los efectos salvíficos de mirar a

Cristo (*Jn* 3,24, *Jn* 8,28 y *Jn* 12,24); de otra parte, señala la importancia soteriológica del costado traspasado, en conexión con las fuentes de agua viva de *Jn* 7,39. Estas dos líneas dirigen la mirada del creyente hacia un conocimiento salvador del Señor.

Braun⁴² desarrolla una línea de pensamiento similar a la de Schnackenburg, remitiéndose a los pasajes joánicos que hablan de la exaltación de Cristo (*Jn* 3,24, *Jn* 8,28 y *Jn* 12,24) y refiriéndose también a las fuentes de agua de *Jn* 7,39. Pero su análisis se centra más bien en las polémicas con los judíos, con quienes se desarrolla una tensa discusión en los versículos inmediatamente anteriores a *Jn* 8,28. Ante su obcecación incrédula se les reserva una última y definitiva señal: la exaltación de Cristo en la Cruz. En la muerte de Cristo se cumple la palabra de la Escritura: «mirarán al que traspasaron» (*Za* 12,10). Braun señala que esta interpretación conecta además con el contexto inmediato del pasaje de Zacarías, que refiere el arrepentimiento de Israel y el duelo por el ‘traspasado’. Dice también que no se puede restringir la aplicación de ‘mirar’ solamente a los judíos y que esta actitud debe extenderse al discípulo amado, los gentiles y todos los que creerán en Cristo con el pasar de los tiempos. De todas maneras la interpretación de Braun parece referirse a los ‘judíos’ como aquellos que de modo directo y principal deben mirar al crucificado. Esta mirada pasaría a extenderse después en círculos concéntricos hacia los que se encuentran alrededor.

1.3.3. Relación con la profecía veterotestamentaria

En un artículo publicado por Menken⁴³, la cuestión de quien es el traspasado empieza enfocándose desde la óptica veterotestamentaria. En efecto, la primera impresión que deja *Za* 12,10 es que aquellos que ‘traspasan’ se identifican con los que ‘miran’. Menken se pregunta si esto obliga a interpretar *Jn* 19,37 de modo tal que lleve a identificar a los judíos⁴⁴ con aquellos que miran a Cristo. La respuesta parece ser negativa. La tradición rabínica que interpreta el versículo de Zacarías aplicado al ‘mesías ben José’ entiende que los que ‘traspasan’ son los enemigos de Israel. Los que miran, por el contrario, son aquellos que esperan la intervención mesiánica. La misma distinción parece desprenderse de la paráfrasis targúmica⁴⁵. Queda claro, por tanto que no es necesario suponer identidad entre quienes ‘miran’ y quienes ‘han traspasado’.

Menken discute también algunos aspectos de orden gramatical. En primer lugar, el hecho de que el verbo ‘traspasar’ esté en aoristo (ἐξεκέντησαν),

mientras que el verbo mirar está en futuro (ὄρονται), exige que la lanzada preceda a la acción de mirar. Por el contexto narrativo, la acción de mirar puede ser ejecutada por tres sujetos: el discípulo amado; los judíos y los soldados. Es preciso detenerse un poco en estos tres grupos de personas a la luz del Cuarto Evangelio.

Los soldados son un grupo indiferenciado que aparece en segundo plano. No parece que el evangelista los considere relevantes en cuanto testigos de un hecho revelador. Pamment ha notado que, en general, los personajes que aparecen en el Cuarto Evangelio no suelen designarse por su nombre, a menos que aparezcan en varios relatos. Los testigos oculares constituyen una excepción, y suelen mencionarse por su nombre aunque aparezcan una sola vez⁴⁶.

Las opiniones anteriores iluminan las principales líneas de reflexión. De todos los elementos anteriormente mencionados, emerge uno que tiene carácter decisivo: el pasaje de Jn 8,28: «Les dijo por eso Jesús: Cuando hayáis levantado al Hijo del Hombre, entonces conoceréis que yo soy»⁴⁷.

Este versículo establece, en primer lugar, que son los ‘judíos’⁴⁸ el sujeto de la acción: son ellos quienes ‘elevan’ a Jesús. La oración condicional, introducida por el ὅταν expresa que la condición del conocimiento (γνώσεσθε) se alcanza cuando la acción de elevación se haya cumplido. Tanto el contexto como la gramática indican identidad entre quienes conocen y quienes levantan. Por eso puede concluirse, con bastante seguridad, que los destinatarios inmediatos son los judíos. Tal como se ha visto pocas líneas más arriba, Brown desarrolla esta idea mostrando como en la línea narrativa del Cuarto Evangelista los judíos, en su intento de dar muerte a Jesús, paradójicamente son quienes le glorifican. Sin embargo, parece que el evangelista tiene la intención de ampliar el círculo de aquellos que «miran al traspasado». La presencia del ‘discípulo amado’ y del testimonio solemne que ofrece, así como la figura discreta de la Madre de Jesús, permiten pensar que el grupo de quienes miran a Cristo se extiende hacia aquellos que le han seguido en su caminar terreno y hacia aquellos otros discípulos que se incorporarán a la Iglesia a lo largo de los siglos. Esta idea se refuerza aún más, si se tiene en cuenta que los verbos ver y creer están en una estrecha relación con el sustantivo ‘discípulo’.

1.3.4. La promesa a Natanael

Los comienzos del evangelio de San Juan ofrecen un punto significativo. Tras recorrer el prólogo, el lector se encuentra con el testimonio de Juan el

Bautista (*Jn* 1,29). A partir de aquí, se suceden una serie de escenas en las que se muestra a los primeros seguidores del Señor. Andrés y ‘otro discípulo’ conocen a Jesús. Andrés llevará después a su hermano Pedro ante el Señor. Es el mismo Jesús quien llama a Felipe y éste, a Natanael (*Jn* 1,35-51).

La exclamación de Jesús ante Natanael tiene un tono enigmático: «aquí tenéis a un verdadero israelita». Para entender el significado de estas palabras es preciso comprender qué significa ‘israelita’ (Ἰσραηλίτης) en este contexto. De acuerdo a *Gen* 32,29, ‘Israel’ significa ‘el que ha luchado con Dios’ (עַם-אֱלֹהִים שָׂרָה). Filón de Alejandría propone, sin embargo, una etimología diversa. En sus escritos, indica que ‘Israel’ significa ‘el que ve (*yrb*, ירה) a Dios’⁴⁹. Aunque no es posible probar que haya una influencia directa de Filón sobre Juan, Dodd⁵⁰ ha mostrado que los escritos comparten algo de la influencia helénica que Filón refleja. Es posible que al designar a Natanael como ‘Israelita’, Juan se esté refiriendo a que en Jesucristo los discípulos ven a Dios. Esta impresión queda reforzada por la conexión entre la mirada y salvación que se encuentra en *Jn* 3,14⁵¹.

Natanael proclama abiertamente que Jesús es el Mesías: «Rabbi, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel» (*Jn* 1,49). La respuesta de Cristo (1,50) acepta y acoge esta fe, pero al mismo tiempo muestra que es insuficiente: aunque Jesucristo es el mesías esperado, trasciende esta categoría. Es ante todo, el Hijo Único de Dios, el enviado del Padre. Esta fe nacerá en los discípulos al contemplar y aceptar con fe los signos (σημεῖα) que transparentan de algún modo el ser y la misión de Cristo⁵².

El encuentro de Cristo con Natanael señala el recorrido de aquellos que acompañan a Jesús en su caminar terreno. A través de las ‘cosas mayores’ (*Jn* 1,50) aprenderá a descubrir quién es verdaderamente Jesús.

Son los discípulos quienes, al ver los signos de Cristo, acaban descubriendo al enviado del Padre, al revelador por excelencia.

Dentro del entorno de los que siguen a Cristo y que son capaces de contemplarle en su verdadera dimensión, destaca la figura del Discípulo Amado. Es uno de los que ha seguido a Cristo desde el principio y goza de una intimidad particular con él. Y después del anuncio solemne de *Jn* 19,35: «El que lo vio da testimonio, y su testimonio es verdadero; y él sabe que dice la verdad para que también vosotros creáis»⁵³. Parece incluso que la visión del Señor de los que vienen después, es de alguna manera, una participación de este testimonio. Cabe pues preguntarse: ¿quién es el Discípulo Amado? ¿cuál es la naturaleza de su testimonio?

1.4. *La mirada a Cristo crucificado en la perspectiva del creyente*

1.4.1. El Discípulo Amado y la naturaleza de su testimonio

El evangelio de San Juan atribuye mucha importancia al ‘testimonio’. De hecho, al tenor de la conclusión de Jn 20,30, puede decirse que el objetivo del evangelio es presentar un testimonio verídico que impulse a quienes escuchan a creer.

No es objeto de este trabajo entrar en la compleja cuestión de la autoría del Evangelio de San Juan. Para desarrollar esta sección bastará con mencionar el carácter y la teología del ‘Discípulo Amado’ en el evangelio de San Juan.

El Evangelio es el testimonio de alguien que habla para todos aquellos que han reconocido que Jesús es el *Logos*, la Palabra de Dios que se ha hecho hombre: «Hemos contemplado su gloria» (cfr. Jn 1,14). Este ‘nosotros’ puede interpretarse como incluyendo todos aquellos creen y proporcionan un testimonio: Juan el Bautista, los discípulos, los samaritanos, el ciego de nacimiento... y otros. Todos ellos han contemplado la gloria de Cristo y el lector mira lo que ellos, los testigos, han mirado. Esta estructura narrativa consigue envolver al lector en el ambiente de la fe⁵⁴. Entre los testigos más importantes del Cuarto Evangelio está sin duda, el Discípulo Amado.

Una de las características más sobresalientes del Discípulo Amado es su carácter de testigo cualificado⁵⁵. Aparece en los puntos claves de la vida de Jesús, empezando por Jn 1,35. Ha seguido a Cristo desde el principio, y no es casualidad que antes haya escuchado el testimonio de San Juan Bautista como Cordero de Dios. Ha estado presente en la muerte de Jesús y da fe de lo que ha visto (Jn 19,35)⁵⁶. Esta línea podría alargarse incluso hasta Jn 21,20: el Discípulo Amado ha sido testigo del diálogo de Jesucristo con Pedro y de su encargo terminante: «¡Apacenta mis ovejas!»

Su testimonio también ofrece un carácter perceptivo. No sólo está presente en los puntos clave de la vida de Jesús, sino que muestra además una particular penetración en los acontecimientos que relata. Durante la Última Cena, su intimidad con Jesús parece sugerir que conoce de modo particularmente cercano los sentimientos del corazón de Cristo. Es el primero en saber quien es el traidor. Su respuesta ante la noticia –aparentemente pasiva– indica que es consciente y acepta los designios divinos acerca de la muerte del mesías. Esta singular profundidad en el conocimiento del misterio de Jesucristo parece arrancar de la experiencia del sepulcro vacío (Jn 20,8s).

Al igual que Pedro, el Discípulo Amado proporciona un testimonio de primera mano. El relato añade que ante la tumba desierta *vio y creyó* (εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν). La forma verbal traducida por ‘creer’ señala un campo semántico más amplio que el de aceptación cognoscitiva de unas verdades. Apunta a una decisión existencial que tiene carácter intelectual pero que a la vez informa la vida entera. El pasaje parece sugerir que Pedro tiene la primacía en el gobierno, pero el Discípulo Amado le precede en su capacidad de comprender los eventos salvíficos. Una interpretación similar podría obtenerse de *Jn* 21,7⁵⁷.

La estructura testimonial se evidencia ya desde el prólogo, que funciona como un esquema denso de los temas que San Juan desarrollará⁵⁸. Es significativo que *Jn* 1,14 use el plural (ἐθεασάμεθα). Esta información debe contrastarse con la que aparece en 21,24: «Éste es el discípulo que da testimonio de estas cosas»⁵⁹. Hay una aparente contradicción entre el sujeto plural del prólogo y la conclusión en singular. Esta tensión podría explicarse en términos de estratos redaccionales, pero una respuesta de esta naturaleza no resuelve los problemas de fondo. Ciertamente, el texto puede ser fruto de varias intervenciones diversas. No debe olvidarse sin embargo, que el escrito, tal como está, ha sido recibido y leído en la tradición de la Iglesia. Tiene, incluso con sus aparentes paradojas, un sentido; marca una referencia que ha alimentado la vida de piedad de los fieles. Debe leerse en su unidad y debe también ser interpretado y entendido bajo dicha unidad. Se intentará por tanto, proponer una explicación que pueda dar cuenta de la discordancia de número entre lo que el Discípulo Amado ha visto (εἶδεν, singular) y lo que transmiten los testigos del prólogo (ἐθεασάμεθα, plural).

Es útil comenzar con unas consideraciones generales acerca de lo que es un testimonio. El testimonio, de por sí, tiende a que los otros crean y formen así un ‘nosotros’ que vive su fe. Los signos de Cristo llegan a través de un testigo, pero es el ‘nosotros’ de la comunidad quien contempla la trayectoria terrena de Jesús y cree en Él para alcanzar la vida eterna. Estas consideraciones enlazan además con *Jn* 19,35. Este versículo expresa el sentir de aquel que ha contemplado a Cristo en la Cruz, y que es definido como ‘el que ve’ (ὄρακός). El perfecto expresa el testimonio ya dado, pero al cual uno se atiene y permanece fiel⁶⁰.

El ‘nosotros’ del prólogo indica además que quienes han contemplado al Logos han contemplado su gloria⁶¹. Es bien sabido que ‘gloria’ en San Juan es una noción estrechamente emparentada con la Pasión del Señor. Los discípu-

los contemplan y creen en Jesucristo. Pero no se trata de una contemplación cualquiera. Se trata de un captar los eventos salvíficos en la δόξα, en la gloria, esto es: a través de los eventos de la Pasión.

La dimensión comunitaria del testimonio aparece de modo patente en la Primera Carta del Apóstol San Juan. Es quizá el lugar en el que mejor se expresa el concepto de comunión con Dios a través de la idea de comunión con los testigos presenciales⁶².

Otro lugar significativo lo constituye Jn 3,11: «En verdad, en verdad te digo que hablamos de lo que sabemos, y damos testimonio de lo que hemos visto, pero no recibís nuestro testimonio»⁶³. El uso del plural en labios de Jesús es un poco desconcertante. No se trata de un recurso típico de San Juan. Tampoco tiene una explicación literaria. Sin embargo, siguiendo a Schnackenburg parece que esta peculiaridad puede entenderse a la luz de 9,4. En este versículo, Jesús habla de sí mismo, pero también dirige la mirada hacia los discípulos. «Esto quiere decir, aplicado a 3,11: la revelación escatológica, que no era posible a nadie sino a Jesús, viene sin embargo confiada a los discípulos y asumida y transmitida por ellos, de modo que al enmudecer el Jesús terrestre, sus discípulos y enviados siguen proclamando la misma revelación»⁶⁴.

1.4.2. María al pie de la cruz

Dentro de los personajes que se sitúan frente a la Cruz de Cristo hay uno que a pesar de su relevancia, pasa casi inadvertido: María. Las palabras que Jesús le ha dirigido poco antes, confiándola al cuidado del Discípulo Amado muestran claramente que María está junto a la cruz (Jn 19,26). Indican de modo implícito que mira y escucha los gestos y las palabras del Crucificado.

La presencia de María junto a la cruz, se relaciona con el inicio de los Signos en Caná de Galilea. La figura maternal de la Virgen interviene cuando Jesús manifiesta su gloria⁶⁵ por vez primera. Ahora, ante el signo supremo y definitivo de amor a los hombres se encuentra también allí. Parece tratarse de un fenómeno de ‘inclusión semítica’: la presencia de la Virgen en el inicio y en el final del ministerio público del Señor es un recurso literario que permite intuir su acción callada y eficaz a lo largo de toda la vida de Jesucristo.

En la hora de la muerte en la Cruz, Jesús llama a su madre ‘mujer’. Desde la antigüedad, los comentaristas han visto en estas palabras una referencia al *Gen* 3, donde también se designa a Eva, origen del género humano, como

‘mujer’. Al ponerla en paralelismo con Eva, Cristo quiere señalar la nueva maternidad de María. Este aspecto se subraya todavía más cuando esta relación materna se concreta en la figura del discípulo Amado.

Por tanto, la maternidad física se reinterpreta en términos de maternidad hacia todos los que, representados por el ‘discípulo amado’ siguen a Cristo. Esta impresión queda definitivamente confirmada cuando María es recibida como la Madre de aquel a quien ‘Jesús tanto amaba’. Pamment aporta otro dato: el Cuarto Evangelio no suele mencionar los nombres de aquellos personajes que cumplen una función paradigmática o prototípica⁶⁶.

La Virgen es, en consecuencia, junto con el Discípulo Amado, testigo privilegiado del evento salvífico de la transfixión. No sólo eso, sino que cumple una función específica e insustituible que se preanunció, de algún modo en el signo de las bodas de Caná. El texto parece sugerir que el discípulo adquiere tal condición por su identificación con Cristo *a través* de la mediación materna de María.

En la línea de las reflexiones anteriores –acerca del testimonio del Discípulo Amado y su importancia comunitaria– la presencia de María ofrece una nueva dimensión: el testimonio del Discípulo Amado está bajo el amparo materno de la Virgen⁶⁷.

1.4.3. Naturaleza del testimonio comunitario en *1Jn*

Un estudio pormenorizado de las relaciones entre *1Jn* y *Jn* en lo que respecta a autor, contenido y teología, iría más allá de los objetivos de este trabajo. Para las líneas que siguen, se presupone que hay una vinculación estrecha entre el Cuarto Evangelio y la Primera Epístola de San Juan. La bibliografía sobre la conexión entre ambos escritos es muy extensa y variada⁶⁸.

Se puede mencionar, en primer lugar, que hay varios indicios que permiten vincular el comienzo de *1 Jn* al prólogo del Cuarto Evangelio. Entre los rasgos característicos está la misma referencia a los orígenes (ἀρχή) (*1Jn* 1,1 y *Jn* 1,1). El inicio de ambos escritos coincide también en evitar la mención del nombre de Jesucristo. En lugar de ello, la atención del redactor se centra en la importancia del ‘Logos’ y en sus consecuencias para la vida del hombre: la posesión de la vida (ζωή, la vida), participación de la Vida Eterna que el Hijo recibe del Padre.

Hay muchos aspectos que destacan en *1Jn* y que merecerían un comentario pormenorizado. Para los efectos de este trabajo, bastará con referirse a

la experiencia de los testigos presenciales que han contemplado el ‘Verbo de la vida’ (1Jn 1,1). La contemplación directa de los eventos de revelación viene expresada por el verbo griego (ἀπαγγέλλομεν, portar un mensaje). Esta contemplación se refiere a la manifestación del Logos de vida, divino y eterno (ὁ ἦν ἀπ’ ἀρχῆς). El uso de la oposición entre perfecto y aoristo revela una nueva faceta: la experiencia de quienes oyen (ἀκηκόαμεν) y ven (ἑωράκαμεν) tiene cierta permanencia temporal marcada por el uso del perfecto. El origen de esta percepción tiene un antecedente histórico claramente evidenciado (los verbos que corresponden a la manifestación histórica del verbo: ἔθεασάμεθα y ἐψηλάφησαν están en aoristo, indicando por tanto un acontecimiento puntual en el tiempo). A través de las primeras líneas de esta carta se intenta transmitir una experiencia de vida para llegar a la comunión con los testigos (cfr. 1Jn 3) y a través de esta comunión alcanzar la intimidad divina. Esta es la razón por la que 1Jn aplica el ‘nosotros’ al conjunto de los creyentes en Cristo (2,1b.2.3.5.18b). Se trata de un principio de comunión que también se ha expresado en Jn 17,20: «No ruego sólo por éstos, sino por los que van a creer en mí por su palabra». Schnackenburg añade que la ‘comunión’ –κοινωνία– es una palabra del vocabulario joánico que designa la misión apostólica en forma sustantiva.

Junto con esto –y es otro vínculo importante con Jn 19,37– el ‘testimonio’ va ligado a un verbo de visión (cfr. 1Jn 1,2; 4,14; Jn 1,34; 3,11.32; 19,35).

Recientemente, Ratzinger ha expresado esta idea, refiriéndose al Cuarto Evangelio como un ‘recuerdo’ que, en comunión con la Iglesia, penetra siempre con mayor profundidad, en el misterio de Jesucristo:

Es el evangelista mismo quien nos ofrece indicaciones decisivas sobre cómo está compuesto su Evangelio, es decir, sobre la visión de la cual procede. Se basa en los recuerdos del discípulo que, no obstante, consisten en recordar juntos en el «nosotros» de la Iglesia. Este recordar es una comprensión guiada por el Espíritu Santo: recordando el creyente entra en la dimensión profunda de lo sucedido y ve lo que no era visible desde una perspectiva meramente externa (...). Precisamente en este tipo de «recuerdo» se basa el Evangelio de Juan, que sigue profundizando en el concepto de recuerdo como memoria del «nosotros» de los discípulos, de la Iglesia. Este recordar no es un simple proceso psicológico o intelectual, sino un acontecimiento pneumático (...). El Evangelio procede del recordar humano y presupone la comunidad de los que recuerdan, que en este caso concreto es la «escuela joánica» y, antes aún, la comunidad de los discípulos⁶⁹.

1.5. *Síntesis conclusiva*

Una de las facetas más características de San Juan es el modo en el que presenta la tarea redentora del Verbo Encarnado. Distanciándose de las concepciones mesiánicas contemporáneas, el Cuarto Evangelista muestra un salvador que redime a los hombres a través de su sufrimiento y su derrota aparente. Es posible que el evangelio de San Juan presente a Jesucristo con rasgos del mesías de José –cuyo destino era perecer en batalla– para oponerse a una concepción que ve al enviado de Dios como líder militar destinado a liberar al pueblo del yugo romano.

La idea de que el Redentor debe padecer y morir, y que estos sufrimientos son, al mismo tiempo, su victoria, se desarrolla poco a poco en la trama del Cuarto Evangelio, por medio de algunas alusiones concretas: 3,14; 8,28 y 12,32.

En un primer momento, durante la conversación con Nicodemo, Jesucristo explica que al igual que la serpiente en el desierto, el Hijo del Hombre debe ser levantado. El redactor no precisa ninguna característica precisa de esa exaltación, pero la comparación con el suceso de la serpiente en el desierto muestra que la elevación tiene sentido soteriológico. Además, al poner la elevación en relación con su misión divina, Jesucristo da a conocer que pertenece al designio de amor misericordioso del Padre.

El tema queda en suspenso hasta *Jn* 8,28. Allí el Señor revela nuevos matices de su exaltación. Deja entrever que serán los judíos, cuya hostilidad es cada vez más abierta, quienes le levantarán. Y además, que ese será precisamente el lugar de la manifestación de su potencia divina. Se abre un nuevo paréntesis hasta que el «Libro de los signos», está a punto de cerrarse. Las autoridades judías han decidido dar muerte Jesucristo y el panorama empieza a cubrirse de sombras. La petición de los griegos de ver a Jesús, abre nuevamente el tema de su exaltación que apunta decididamente a su Pasión y muerte en la Cruz, simbolizada por la muerte del grano de trigo. San Juan ha expuesto ya todas las facetas que tiene la exaltación de Jesucristo. La escena alcanza su culmen en 12,32. No mencionará nada más hasta que llegue el preciso momento en que se cumplan las Escrituras.

Para hablar de los efectos de la salvación sobre el hombre, el Cuarto Evangelio adopta un vocabulario cuyas categorías se refieren al conocimiento entendido como percepción visual. ‘Ver’ indica una percepción que no es sensible (en cuanto referida al testimonio de la actividad histórica de Jesús) ni

tampoco meramente intencional (contemplación de esta historia) porque se trata precisamente de aquella decisión que es necesario tomar en el encuentro con Jesús, de aquella decisión que es el caminar de la fe⁷⁰.

Se trata de una experiencia vital, íntima personal, aunque siempre enmarcada dentro del ámbito de la fe. No es un conocimiento de estilo gnóstico, sino una adhesión personal que no se funda en la evidencia, sino en el testimonio. Sin embargo, al mismo tiempo es tan cercana, que San Juan no duda en calificarla como visión. Esta experiencia es sólo en parte causada por el creyente. Más aún, se puede decir que la aportación de quien ha visto a Jesús en la fe, es meramente pasiva en el sentido de que se limita a no impedir la acción de Dios. Por otra parte, no es una acción anónima, como si Dios se redujera a un simple objeto que se capta con el entendimiento. Creer en Jesús encierra un hondo acontecimiento personal no sólo porque se cree *en* una persona, sino también porque se cree *a través* de una persona. El ámbito en el que se ve a Jesús, es siempre la ‘atmósfera’ del Espíritu Santo, que es quien opera la salvación en cada hombre.

La manifestación de Dios y el correlativo «ver» a Jesucristo se constituye en una relación personal e íntima, pero nunca autónoma. No solamente porque el hombre depende de la gracia para acceder al misterio de Dios, sino también porque el vehículo para llegar a ese conocimiento es el «nosotros» de los discípulos. El conocimiento del Verbo Encarnado se transmite a través del testimonio de los que han visto y convivido con Jesucristo (cfr. *1Jn* 1,1). En el Cuarto Evangelio, esta realidad se expresa a través del testimonio del Discípulo Amado que, protegido y amparado por María, ofrece a todos los hombres su testimonio.

Mirarán al que traspasaron. El mirar al que Juan se refiere es, en realidad, la mirada que se dirige a Dios a través de Jesucristo. El hombre, en y por la acción del Espíritu Santo contempla al Padre en su manifestación máxima de amor a los hombres: la muerte de Cristo en la Cruz.

Aun a riesgo de citar un texto excesivamente largo, pueden servir como colofón, las siguientes palabras que Benedicto XVI publica en su libro *Jesús de Nazareth*:

Los últimos profetas de Israel vislumbran, sin poder explicar mejor la figura, al Redentor que sufre y muere, al pastor que se convierte en cordero. Karl Elliger comenta al respecto: «Pero por otro lado su mirada [de Zacarías] se dirige con gran seguridad a una nueva lejanía y gira en torno a la figura del que ha sido

traspasado con una lanza en la cruz en la cima del Gólgota, pero sin distinguir claramente la figura del Cristo, aunque con la mención de Hadad-Rimón se haga una alusión también al misterio de la Resurrección, aunque se trate sólo de una alusión (...) sobre todo sin ver claramente la relación verdadera entre la cruz y la fuente contra todo pecado e impureza» (ATD vol. 25, 1964⁵, p. 72) (...) Juan relaciona todo esto con la visión de Zacarías de la fuente que limpia los pecados y las impurezas: del costado abierto de Jesús brotó sangre y agua (cfr. *Jn* 19,34). El mismo Jesús, el que fue traspasado en la cruz, es la fuente de la purificación y de la salvación para todo el mundo. Juan lo relaciona además con la imagen del cordero pascual, cuya sangre tiene una fuerza purificadora: «No le quebrarán un hueso» (*Jn* 19,36; cfr. *Ex* 12,46)⁷¹.

2. LA TIPOLOGÍA DEL PASTOR

2.1. *Introducción*

La civilización patriarcal y la del mismo pueblo de Israel, hasta mucho después de la conquista de Canaán, estaba marcada por prácticas y tradiciones heredadas de pastores. Incluso cuando la agricultura pasó a ser la actividad dominante, nunca se perdió la nostalgia por cierta idealización del ambiente pastoril. De ahí que, en la Biblia sean frecuentes las imágenes relacionadas con el ambiente bucólico. Podía compararse a YHWH con el sembrador y el viñador, pero resultaba más familiar imaginarlo como el pastor de su rebaño (*Gen* 49,24; *Sal* 23; 78,52-53).

Los patriarcas Moisés y David fueron pastores, por lo que el término «pastor» pasó a designar a los jefes de Israel; de los reyes impíos, se decía que eran pastores malvados (*1Re* 22,17; *Jer* 10,21; 23,1-2)⁷². La metáfora del pastor la encontramos con frecuencia para designar la acción protectora de Dios sobre su pueblo. Aparece sobre todo en el Éxodo. La salida de Egipto, el paso del mar Rojo, la travesía por el desierto, son contempladas como desplazamientos trashumantes del pueblo. También se aplica la imagen del rebaño que camina de retorno a Israel luego del destierro de Babilonia⁷³. En este punto, la tradición hebraica se muestra conforme con el contexto cultural de los pueblos que la rodeaban, como lo muestra la literatura sumeria de Babilonia, donde la figura del pastor aparece asociada con títulos reales⁷⁴.

Las secciones que vienen a continuación sitúan y comentan varias perícopas que hablan sobre el pastor y su referencia al rebaño en el libro de Zacarías.

De este modo se pretende trazar un panorama que permita ver cuales son los atributos que definen al pastor. En una etapa posterior, se podrá examinar en qué medida estos elementos influyen en el Cuarto Evangelio a la hora interpretar Jn 19,37.

2.2. *La figura del Pastor en Zacarías*

El libro de Zacarías desarrolla la temática del pastor principalmente en el capítulo 11. Junto a esta pieza esencial, aparecen otras referencias más dispersas. A lo largo de las páginas que siguen, se examinarán estos textos, tratando de situarlos en su contexto histórico y cultural.

El análisis se estructura en torno a la figura del pastor, tal como emerge del libro de Zacarías en el capítulo 11, y después alrededor de otros textos de tono conminatorio al pastor negligente.

2.2.1. *Za 11: Notas generales*

El capítulo 11 puede considerarse articulado por tres elementos: una introducción (1-3); la alegoría del pastor (4-16); acciones proféticas y amenazas contra el pastor inútil (15-17).

La introducción desarrolla de modo metafórico la fuerza definitiva que tiene la intervención de Dios en el campo de batalla. Enlaza con la victoria escatológica narrada en el capítulo precedente; presenta la acción de Dios como un fuego devorador (1-2), y a continuación, habla del lamento de los pastores (v. 3). De este modo queda propuesto el tema principal de la perícopa

La parte central del capítulo gira en torno a la relación entre un pastor y las ovejas. Comienza con un dirigido a pastorear las «ovejas de la matanza» (v. 4, רעה אֶת־צֹאן הַהַרְגָה). En el desarrollo de la trama, se entremezclan figuras tomadas de la historia de la salvación con algunos aspectos de carácter alegórico, en especial dos cayados que toman los nombres simbólicos de «gracia» (נֶטֶם) y «unión» (חֻבְלִים). Parece que la perícopa puede interpretarse como una visión retrospectiva de la historia de la nación judía, en la que las infidelidades personales derivan en consecuencias catastróficas para la nación.

El capítulo concluye con una orden que Dios dirige al redactor, probablemente un profeta, indicándole que ejecute una acción determinada: la de tomar sobre sí los utensilios o aparejos del pastor necio (v. 15). Esto es así

porque –según el texto– más tarde aparecerá un pastor indolente, que no se preocupará del rebaño (v. 16). El capítulo termina con una amenaza de castigo contra los pastores que han descuidado su misión.

2.2.2. La alegoría del pastor

Nos ocuparemos ahora de la parte central de *Za* 11, que comienza con una orden de YHWH: «Esto dice el Señor, mi Dios: Apacenta las ovejas de la matanza, las que sus compradores degüellan impunemente, mientras sus vendedores se dicen «¡Bendito sea el Señor! Yo me hago rico»; y sus pastores no se apiadan de ellas» (*Za* 11,4).

Dado que el oficio de pastor se asocia, como hemos visto, a la tarea de gobierno sobre el pueblo, este versículo puede interpretarse como una disposición divina a guiar a la comunidad. El contexto no ayuda a perfilar más detalles.

El individuo a quien se confía el encargo no viene mencionado previamente y aparece de modo inopinado. El empleo de la primera persona del singular –que comienza en el versículo 7 y se extiende hasta el 15– hace pensar que quien recibe la misión es el redactor –o autor ideal– del libro.

Para realizar su tarea, el pastor consigue dos cayados: «Apacenté, pues, las ovejas destinadas a la matanza, esto es a los pobres del rebaño. Me procuré dos cayados, a los que llamé Gracia y Vínculo» (*Za* 11,7). Estos nombres simbólicos pueden entenderse como una designación metafórica del cuidado que Dios ejerce sobre su pueblo.

Es posible que algunas facetas de *Za* 11 deban entenderse en coordinación con el argumento que presenta el salmo 42(43). En ese texto se traza la historia de Israel desde la perspectiva del auxilio que Dios presta al pueblo. Se habla de la conquista de la Tierra Prometida y, poco más adelante, de la imposibilidad de mantener ese don. En los versículos 12 y 13 se compara la suerte de Israel, derrotado por sus enemigos, a las ovejas que servirán de alimento y a un rebaño que Dios ha vendido a un precio irrisorio: «Nos entregas como ovejas al matadero y nos has esparcido entre las naciones. Has vendido a tu pueblo de valde; no exigiste ningún precio» (*Sal* 43,11-12). El entrelazamiento temático parece ser claro a pesar de ciertas variaciones en los vocablos. Además, en este mismo salmo, el paralelismo de los hemistiquios del versículo 11, sugiere que la matanza de las ovejas es una manera de designar la tragedia del exilio israelita.

Por medio de «Gracia» (חַנּוּן) se indica un designio gratuito de la misericordia del Señor sobre Israel. Tiene un contexto semántico muy amplio. Solamente se usa como sustantivo aquí. Como adjetivo, designa el esplendor de la gloria de YHWH (*Sal* 27,4); el favor divino que el Señor proporciona a quienes le sirven (*Sal* 90,17). Describe también la relación de amistad entre Jonatán y David (*2Sam* 1,23); el atractivo del conocimiento y de las riquezas (*Prov* 24,4); la elocuencia en el lenguaje (*Prov* 23,8); la felicidad de una vida llena (*Job* 36,11). Se aplica a la belleza de la música (*Sal* 81,3); a la conveniencia de la fraternidad humana (*Sal* 133,1); y a la dicha que produce la presencia del Señor (*Sal* 16,11)⁷⁵. Resume en definitiva, aquella riqueza multiforme bajo la que se expresa la felicidad humana.

El contraste entre los suaves cuidados de Dios y el triste destino de las ovejas sin su pastor se refuerza por el atributo del rebaño: se trata de ovejas «destinadas a la matanza» (אֶת־צֹאן הַהֶרְחָקָה). El precedente de este término puede rastrearse en Jeremías (cfr. *Jer* 7,32 y *Jer* 19,6). Allí, el profeta usa el vocablo para referirse al lugar en que, con una práctica idolátrica y cruel, los israelitas sacrificaban a niños. Dentro del texto de Zacarías, la construcción destaca el final duro e inevitable del inocente. A través de «Vínculo» (חֵבֶל) se alude al drama de la división interna de la nación, que en los libros de Reyes y Crónicas aparece como consecuencia de los pecados de los gobernantes.

Pocos versículos más adelante, el capítulo 11 de Zacarías narra el desenlace de la misión confiada al pastor. En los versículos 8 a 10 se anuncia que el pastor termina por impacientarse con las ovejas y resuelve no pastorearlas más. Esta intención se plasma en la realidad cuando el pastor rompe el cayado «Gracia»⁷⁶.

El versículo 8, presenta una tensión interna que parece difícil resolver. Hemos visto que en *Za* 11,4, el pastor recibe el encargo de atender a las ovejas. Sin embargo, aquí se ve al pastor con la potestad de quitar a otros pastores, indudablemente subordinados a aquel que recibe directamente el mandato de Dios. De momento, dejamos esta cuestión abierta: intentaremos resolverla cuando se hayan mencionado otros elementos que también comparecen en la narración.

Tras la decisión de dejar el rebaño, el pastor reclama su salario y se le otorgan treinta monedas de plata⁷⁷. Dos preguntas surgen en torno a la entrega del jornal del pastor. La primera de ellas se refiere al significado del salario en sí. La segunda gira en torno al valor recibido.

Intentaremos delimitar mejor los términos de la primera cuestión: la interpretación que debe recibir el hecho concreto de la entrega del sueldo. Estos

versículos del capítulo 11 parecen corresponder a un discurso alegórico. La actividad del pastor, y las relaciones con el mundo circundante sirven al profeta como punto de partida para desarrollar una metáfora en la que el pastor pasa a simbolizar la similitud amorosa de Dios y las ovejas el pueblo de Israel. Algunos elementos de la metáfora reciben su interpretación en el texto⁷⁸, otros en cambio deben deducirse a partir del contexto literario y cultural. Situados en esta perspectiva, pensamos que el salario del pastor es un modo figurativo explicar cómo valora el pueblo los cuidados recibidos por parte de Dios. Tal parece ser el tenor literal del *v.* 13, en el que Dios mismo dice al pastor: «Entrega al tesoro ese magnífico precio en que *me* han tasado»⁷⁹. Y el Señor prosigue en el mismo versículo indicando qué debe hacerse con ese dinero: depositarse en el tesoro del templo. Si el dinero es el precio de YHWH, es lógico que deba ser depositado en el lugar más directamente asociado a su presencia.

Antes de examinar la segunda cuestión, mencionamos un aspecto de índole textual. La traducción de los LXX se aparta del texto masorético en este pasaje. En la versión griega del Antiguo Testamento, la idea de que el dinero corresponde al precio de Dios, se sustituye por una frase en la que el pastor recibe la orden de verificar si su salario no está adulterado. He aquí la traducción castellana de los LXX: «Y me dijo el Señor: deposita [el dinero] en el horno de fundición y mira si el precio tasado por ellos es justo. Y toma las treinta monedas de plata y échalas en la casa del Señor, en la vasija»⁸⁰. Es posible que el traductor de los LXX se haya encontrado con una dificultad similar a la que ya se aludió en *Za* 12,10⁸¹: la idea de poner un precio a Dios, no es compatible con la trascendencia divina. Por tanto, se intenta proporcionar un sentido distinto a las palabras. En todo caso, el principio de *lectio difficilior* sugiere que debe preferirse el texto masorético.

Pasamos ahora a examinar la segunda cuestión, o sea qué significado otorgar al monto del jornal. Si admitimos que el salario es –en cierto sentido– el modo humano de medir la solicitud de Dios, su cuantía puede indicar el grado en el que los hombres valoran la cercanía del Señor. Se puede comparar el precio de treinta monedas con el que proporcionan otros pasajes bíblicos. Un ejemplo podría ser *Gen* 37,28, dónde se dice que Jacob fue vendido como esclavo por veinte monedas. Treinta siclos de plata, es según *Ex* 21,32 la multa que el propietario de un buey que cornea debe pagar al dueño del esclavo que fue atacado. En el profeta Oseas, treinta monedas es el precio que el profeta debe pagar por la adúltera (una parte en metálico y otra en especies)⁸². El importe mencionado en el capítulo 11 tampoco parece ser una cantidad ex-

cesivamente alta, como lo prueba el hecho de que el pastor pueda depositarla sencillamente en el tesoro del templo. Por tanto, parece razonable concluir que el valor otorgado al trabajo del pastor es equiparable a los servicios del esclavo. Dentro de este contexto, el adjetivo «magnífico» (אֲדִיר), aplicado al jornal, tiene un claro sentido irónico.

Mateo ha utilizado este pasaje de la Escritura como una «cita de cumplimiento». El texto de *Mt 27,9* dice: «Así se cumplió lo dicho por el profeta Jeremías, cuando dijo: ‘Tomaron las treinta piezas de plata, precio del apreciado, según precio puesto por los hijos de Israel, y las dieron para el campo del alfarero, como me ordenó el Señor’». Situados en el contexto del pastor, que recibe el encargo de YHWH de dirigir a la grey, puede pensarse que el evangelio de Mateo pretende indicar más que una coincidencia meramente verbal. A la luz del capítulo 11 se percibe un nuevo elemento en la traición de Judas: el desprecio de Cristo y su obra redentora. Quizá por esta razón, dentro de los sinópticos, el evangelio de Mateo es el único que consigna el rechazo expreso a Cristo por parte del pueblo (*Mt 27,25*: «Y respondiendo todo el pueblo, dijo: –Su sangre sea sobre nosotros y sobre nuestros hijos»).

Retornando al texto de Zacarías, la última acción que Dios ordena al pastor consiste en tomar la figura del pastor necio: «El Señor me dijo: ‘Procurate el zurrón de un pastor insensato, porque mirad que yo mismo voy a suscitar en el país un pastor que no se preocupará de la oveja perdida ni buscará a la descarriada ni curará a la herida ni sostendrá a la cansada, sino que se comerá la carne de la cebada y hasta le arrancará las pezuñas’» (*Za 11,15-16*). El significado de esta orden puede inscribirse sin mayores dificultades dentro de la categoría de «acción profética». Por medio de ella, el profeta se convierte en un testimonio que proclama el juicio de Dios, no solamente con sus palabras, sino con su vida misma. Se trata de un recurso especialmente presente en el libro de Ezequiel.

2.2.3. Síntesis parcial

Llegados a este punto se puede intentar una síntesis que aune las observaciones parciales realizadas hasta el momento. El pastor en el capítulo 11 puede interpretarse como una personificación literaria de los cuidados que Dios proporciona a su pueblo. La providencia del Señor tiene dos características fundamentales, simbolizada por los cayados de nombres simbólicos. La primera, denominada «gracia» se refiere al favor divino que Dios otorga a su

pueblo; la segunda corresponde a la unidad entre Israel y Judá. Se trata de dones en el estricto sentido de la palabra. Cuando se rechaza el gobierno de Dios, estos regalos desaparecen porque son un don que supera a las posibilidades humanas de conseguirlos.

El capítulo 11 presenta también la valoración que el pueblo hace de los dones recibidos, mostrando que son absolutamente despreciados y equiparados a los servicios de un esclavo. Frente a este rechazo, el Señor anuncia su veredicto: puesto que el pueblo se ha empeñado en rechazar la solicitud amorosa de Dios, quedará en manos de unos gobernantes necios que no se preocuparán del rebaño.

2.2.4. El inicio y la conclusión *Za* 11

La alegoría del pastor en el capítulo 11 de Zacarías debe entenderse dentro del marco que proporcionan los versículos de inicio y conclusión de la perícopa. Señalaremos algunos elementos que confieren al núcleo del capítulo de Zacarías una nueva intelección.

El capítulo inicia con los siguientes versículos (*Za* 11,1-3):

Abre, Líbano, tus puertas y que el fuego devore tus cedros. Gime, ciprés, porque ha caído el cedro: los árboles majestuosos han sido abatidos. Gemid, encinas de Basán, porque la selva impenetrable ha sucumbido. ¡Escuchad! Lamento de pastores, porque está arruinado su esplendor. ¡Escuchad! Rugido de leones, porque está arrasado el plantel del Jordán.

Se trata de una descripción metafórica que representa la acción de Dios como incendio abrasador que irrumpe en el Líbano. En el mundo bíblico, el Líbano emerge como una región montañosa densamente poblada por una tupida vegetación (cfr. *Sal* 72,16; *Is* 14,8; *Is* 37,24.40,16), dentro de la cual el cedro se destaca como el prototipo de la belleza y de la fuerza. La comparación brota naturalmente de las propiedades del árbol, caracterizado por una altura notable y por una vida extensa. Proporciona vigas largas, rectas, fuertes y durables; su madera tiene propiedades aromáticas⁸³.

Un fuego capaz de consumir la espesura de estos bosques representa, una fuerza irresistible, propia del dominio divino sobre el mundo de sus criaturas. Es posible que la imagen esté relacionada la fábula de Jotam (cfr. *Jue* 9), que concluye con un castigo simbolizado como unas llamas que queman los cedros

del Líbano. Una línea similar puede verse en *Nab* 1,4 donde la acción punitiva de YHWH hace que el Líbano se reseque. Se puede citar también *Ez* 31,3: uno de los enemigos tradicionales de Israel, Asiria, acaba por representar un cedro del Líbano que muere por la acción de Dios. En todo caso, esta manifestación de la omnipotencia divina.

El lamento de los pastores que se indica a continuación, emerge ante la devastación, puesto en paralelismo con los rugidos del león. Los rugidos del león son la expresión externa de una intensa conmoción interior (cfr. *Is* 5,29; *Ez* 19,7). Este llanto surge al percatarse de que una región de abundancia aparentemente inextinguible ha perecido como pasto de las llamas.

Pasemos ahora a examinar la conclusión del capítulo (*Za* 11,17):

Ay del pastor incapaz que abandona las ovejas! ¡Caiga la espada sobre su brazo y sobre su ojo derecho! ¡Que su brazo se seque del todo, y se apague por completo su ojo derecho!

Es, evidentemente, una sentencia de condenación, que puede interpretarse dentro del contexto bélico del mundo antiguo. De acuerdo a las usanzas militares de entonces las armas deben empuñarse con el brazo derecho. Por tanto, perder la facultad de usarlo equivale a convertirse en un elemento que no sirve para la batalla y que en consecuencia, debe ser removido de las filas del ejército. Otro tanto puede decirse del ojo derecho: se trata del ojo que no queda oculto por el escudo durante las maniobras militares y que permite seguir los pasos del enemigo. Perderlo significa quedar imposibilitado para responder ante los movimientos del adversario.

La conclusión del capítulo 11 de Zacarías parece llevar hasta sus últimas consecuencias la actitud del pastor necio: puesto que se ha portado de modo negligente en la misión que se le había confiado, su inutilidad se extenderá hasta el ámbito físico y somático.

Trataremos ahora de integrar estas observaciones respecto al inicio y a la conclusión del capítulo 11 con el cuerpo entero del capítulo. El capítulo 11 describe los cuidados y los intentos de YHWH de pastorear a su pueblo mediante los cayados de «Gracia» y «Unión». Cuando esta solicitud es rechazada, las ovejas quedan en manos de unos pastores que se aprovechan impunemente de ellas: «no se preocupará de la oveja perdida (...) sino que se comerá la carne de la cebada y hasta le arrancará las pezuñas» (*Za* 11,16). Sin embargo, este comportamiento no quedará sin su castigo. El profeta advierte que YHWH se

acerca, y que en el día de su venida quedará consumido aquello que parecía un verdor inextinguible (*Za* 11,1-3) y que además el pastor que ha obrado como un inútil quedará efectivamente reducido a la inutilidad (*Za* 11,17).

2.2.5. Amenazas a los pastores

Las características del pastor aparecen perfiladas en el capítulo 11 de Zacarías. Es la única sección, dentro del libro profético, en la que se describe la actividad y las actitudes del pastor. Sin embargo, junto a las descripciones del capítulo 11, también encontramos amenazas conminatorias contra los pastores, concretamente en *Za* 10,2b-3⁸⁴; *Za* 11,17⁸⁵ y *Za* 13,7a⁸⁶.

- El rebaño disperso en *Za* 10,2b-3

La perícopa de *Za* 10,3 es una amenaza terminante contra los malos pastores: «Contra los pastores se ha encendido mi enojo, y castigaré a los jefes y visitaré a los machos cabríos». Un elemento que puede subrayarse es, en primer lugar, la identificación de los pastores con los dirigentes del pueblo. Junto a esto, el texto establece un paralelismo entre el pastor y el macho cabrío, animal que en la fiesta de Yom Kippur, purga, mediante su inmolación, los pecados del pueblo. De este modo, el versículo sugiere que con su descuido, los pastores han acumulado sobre sí una maldad que Dios destruirá con una acción punitiva.

La causa del enojo de Dios es también evidente: los responsables de las ovejas han abandonado su tarea y esta omisión ha sido la causa de que el rebaño se disgregue. La dispersión es un modo simbólico de describir la desorientación que cunde entre el pueblo por haber seguido los consejos de los adivinos. Contemplar la perícopa dentro de un contexto un poco más amplio puede ayudar a aclarar los términos de la cuestión:

10²Porque los ídolos han dado vanos oráculos y los adivinos han visto mentira, predicen sueños vanos y vano es su consuelo. ³Por eso el pueblo vaga como un rebaño y sufre porque no tiene pastor. Contra los pastores se ha encendido mi enojo, y castigaré a los jefes y visitaré a los machos cabríos.

Como conclusión provisional, puede decirse que, los pastores han omitido su deber. El pueblo ha seguido malos consejos como consecuencia de este abandono. Intentaremos determinar cuál es el contenido específico de las ideas que causan confusión. El texto ofrece unas orientaciones que permiten conjeturar tales ideas: están relacionadas con la vida agrícola, y concretamente, con la nece-

sidad de las lluvias para que los campos produzcan frutos. La versión hebrea usa, en *Za* 10,1 un vocablo que designa la lluvia temprana (גֶּשֶׁם) necesaria para que la semilla recién plantada esté en condiciones de iniciar el proceso de germinación. Se remite por tanto a un contexto en el que el agricultor ha sembrado la semilla y espera ansioso la llegada de la lluvia para que aquella no se pierda.

Las precipitaciones pluviales, ligadas al sustento de la vida habían adquirido, en la mentalidad de Israel, un marcado carácter religioso porque resaltan de modo patente la dependencia humana de Dios. El hombre no puede producir lluvia, aunque sea una necesidad vital. Solamente puede aguardar e implorar la benevolencia de Dios. De ahí la interpretación de la lluvia como signo de la bendición del Señor. La sequía era una amenaza constante y temida, tal como se transparenta en el milagro del profeta Elías para la viuda de Sarepta (*1Re* 17,8-16).

Ante esta situación de expectación ansiosa, el autor inspirado invita a recurrir a Dios: «Pedid al Señor la lluvia temprana y la tardía. El Señor hace los rayos y la lluvia abundante en el campo del hombre» (*Za* 10,1). El profeta aprovecha la necesidad agrícola para instar al pueblo a que se dirija a Dios. No es el único caso dentro de la tradición bíblica, porque en *Deut* 11,14 se lanza una exhortación similar, empleando incluso los mismos términos para designar la lluvia (מִטְּרֵי-אֶרֶצְכֶם).

Por contraste al recurso a YHWH, otros procedimientos se presentan como vanos e inútiles: «Porque los *teraphim* hablan cosas vanas y los adivinos ven falsedades y sueños inútiles y vano es su consuelo» (*Za* 10,2). Se trata de un elenco ejemplificativo de prácticas idolátricas que los profetas se esforzaron por desterrar.

Junto a los elementos de castigo contra los pastores, la visita de Dios tiene una acción directa sobre el pueblo. La presencia de YHWH hará que el pueblo, que parece rebaño disperso como ovejas sin pastor, pase a ser como unos caballos dispuestos para la batalla (*Za* 10,3: וְשָׂם אוֹתָם כְּסוּס הוֹדוּ בְּמִלְחָמָה).

Recapitulando brevemente, se podría decir lo siguiente: la mención de los pastores en *Za* 10,2 se produce dentro de un contexto agrícola. Es de vital importancia plantar la semilla en el tiempo oportuno, porque de lo contrario, los brotes no podrán aprovecharse de las lluvias estacionales. El pueblo se ve tentado a recurrir a prácticas idolátricas y procedimientos adivinatorios que con la intención de asegurar la fecundidad de la siembra. Pero esta actitud, que constituye una infidelidad al Dios de la Alianza, desorienta alejándole de lo esencial: la cercanía de YHWH. El profeta lo compara a un rebaño que parte

(עֲרֵב) en la dirección equivocada. El pueblo, confuso y abatido, ha quedado disperso como un rebaño sin su pastor. Los responsables son los dirigentes del pueblo que, en su pasividad, nada han hecho por remediar la situación. El texto acaba con un acento de esperanza: la visita de YHWH castigará a los responsables y revertirá la situación del pueblo.

- *Za* 13,7: la espada contra el pastor

Levántate, espada, contra el pastor y contra el hombre que me acompaña! dice el Señor de los ejércitos. Hiere al pastor y serán dispersadas las ovejas; yo tornaré mi mano contra los pequeñitos.

Este versículo parece el inicio de una nueva unidad temática dentro del capítulo 13. Constituye el inicio de una serie de eventos que concluyen con la purificación del pueblo, que finalmente acaba invocando a Dios con un corazón sincero (cfr. *Za* 13,9).

Comentaremos dos elementos relacionados con este versículo: de una parte, la acción punitiva en contra del pastor; y de otro –en aparente contradicción con el primero– la cercanía de este personaje a Dios.

Comenzamos con las facetas relacionadas con la acción de castigo. No se especifica el sujeto que levanta la espada, aunque parece que se trata de una iniciativa que viene de Dios. Lo sugiere el contexto de los versículos siguientes, que se aplican bien a una descripción contemplada desde una perspectiva superior a las posibilidades humanas. De este modo, la espada adquiere connotaciones de juicio y de castigo (cfr. *Lev* 26,25; *Is* 1,20; *Is* 31,8). En la tradición bíblica, estos modos de decir se aplican habitualmente contra las potencias extranjeras. Sin embargo, en su vertiente escatológica, y sobre todo en fuentes exílicas o post-exílicas, puede designar una acción de Dios contra su propio pueblo (*Ez* 21,14-17)⁸⁷. Parece que la intención del redactor es describir una acción con un rigor sin atenuantes.

Junto a las connotaciones de juicio y de castigo que acabamos de mencionar, aparece otra faceta que está en tensión con el aspecto vindicativo del versículo. Los complementos de nombre con que se describe al pastor, tienden a indicar una especial intimidad y cercanía con Dios. En efecto, se se describe como «mi pastor» (רֹעִי) y como «mi compañero» (עֲמִיתִי). Si «pastor» debe interpretarse como rey de Israel, o al menos, como dirigente político del pueblo, estas expresiones deberían indicar la especial cercanía que une al jefe de la nación con Dios, en la misma línea temática que señala el salmo 2: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» (*Sal* 2,7).

De todas formas no encontramos en el contexto inmediato de los versículos, indicaciones que ayuden a explicar cómo debe resolverse esa tensión entre cercanía y castigo, que simplemente dejamos señalada.

Puede concluirse que en *Za* 13,7 se muestra nuevamente la amenaza de castigo al pastor aunque esta vez con un elemento un tanto discordante: una especial cercanía a Dios.

2.2.6. *Za* 12 en el contexto de la figura del pastor

Llegados a este punto, es conveniente reunir los elementos fragmentarios examinados hasta aquí para ver si a través de ellos puede contemplarse una imagen unitaria. El libro de Zacarías presenta a los pastores como responsables del mal que se extiende en el pueblo. Unas veces por pasividad (*Za* 10,2*b*), otras por negligencia (*Za* 11,7). Anejo a la responsabilidad, va el castigo. El Señor promete visitar a los malos pastores (*Za* 10,3*a*) y castigar con la espada al pastor (*Za* 13,7), para que su inutilidad, que hasta el momento ha sido solamente voluntaria, se convierta en definitiva e irreparable (*Za* 11,17).

A estos aspectos debe añadirse otro, que se observa principalmente en los versículos 4 a 16 de *Za* 11 y que, como sabemos, constituyen el núcleo de la alegoría del pastor. En ellos se ve que efectivamente, Dios ha dejado el gobierno de su pueblo en manos de malos pastores. La nación conoce, por las duras experiencias históricas que ha sufrido, lo que significa estar a merced de una voluntad que no se guía por los principios divinos.

Las palabras de Zacarías que San Juan refiere «Mirarán al que traspasaron» se ubican en el capítulo inmediatamente posterior a la alegoría del pastor. Esto quiere decir que la figura del pastor rechazado pasa a formar parte del contexto literario. Junto a él, hay otro elemento que configura la intelección del pasaje y que es el llanto y dolor con intensas manifestaciones colectivas. El profeta muestra que se trata de una reacción que es fruto de una intervención divina y que puede entenderse como el dolor de la conciencia ante las faltas y pecados. Estas negligencias están relacionadas de un modo que el texto no especifica con la muerte de alguien. De esta manera, el pastor rechazado, el traspasado y el llanto del pueblo pasan a formar parte de un marco conceptual capaz de recibir nuevos sentidos. El siguiente paso será observar el modo en el que los autores neotestamentarios reciben esos elementos y elaboran su propia interpretación.

2.3. *La interpretación de Zacarías en los evangelios*

Al igual que los restantes escritos del Antiguo Testamento, la Iglesia de los primeros siglos leyó el libro de Zacarías con sentido cristológico. Dentro de la amplísima variedad de matices que admite este tipo de interpretación, los primeros cristianos tomaron la profecía del Deutero-Zacarías y la refirieron mesiánicamente a Jesús, viendo en él al rey pacífico que se trueca en «pastor herido»⁸⁸.

Esta afirmación puede sostenerse, siguiendo la línea trazada por Schnackenburg⁸⁹, a través de las citas del Deutero-Zacarías en los evangelios.

Nos referiremos a dos pasajes que los autores neotestamentarios recogen: *Za* 9,9 y *Za* 13,7. El primero de ellos se refiere a la llegada del rey a Jerusalén («¡Exulta, hija de Sión! ¡Da voces de júbilo, hija de Jerusalén! Mira que tu rey vendrá a ti, justo y salvador, pero humilde, cabalgando sobre un asno, sobre un pollino hijo de asna») y el segundo al golpe que recibe el pastor y que causa la dispersión de las ovejas («¡Levántate, espada, contra el pastor y contra el hombre que me acompaña! dice el Señor de los ejércitos. Hiere al pastor y serán dispersadas las ovejas; yo tornaré mi mano contra los pequeños»).

2.3.1. Citas de *Za* 9,9

Dentro del libro de Zacarías, *Za* 9,9 se refiere, en su sentido inmediato, a la presencia del rey mesiánico en Sión. Se encuentra rodeado por la alegría del pueblo que acoge a su salvador. La presencia de este mesías va acompañada por promesas de victorias escatológicas, que llenan de júbilo a quienes las presencian.

Tanto el Cuarto evangelio como los sinópticos aluden *Za* 9,9 con una orientación similar. En todos los casos la cita se presenta como cumplimiento de las expectativas del pueblo, confirmando que Jesús es el rey-mesías que llega a la Ciudad Santa.

En Marcos no hay una cita explícita de *Za* 9,9. Sin embargo, el minucioso detalle con el que describe el procedimiento para conseguir un pollino y la posterior entrada de Cristo en medio del fervor popular constituyen una referencia inconfundible (cfr. *Mc* 11,2-7). El sentido mesiánico se refuerza por las palabras que Marcos coloca en boca del pueblo: «¡Bendito el Reino de nuestro Padre David que viene!»

Lucas tampoco recoge literalmente *Za* 9,9, pero al igual que Marcos, se detiene a describir los pormenores de la entrada de Jesús en Jerusalén (cfr.

Lc 19,30-35). En este caso, la interpretación mesiánica surge del contexto en el que el evangelista presenta la escena. *Lc 19,10* menciona que Cristo dirige a quienes pensaban que la manifestación del Reino de Dios era inminente. Inmediatamente después sigue de la parábola de las minas. En este relato aparece la referencia a un rey que va a recoger la investidura real y la trama que urden sus enemigos para impedirlo: hay aquí una sutil alusión a la llegada del mesías rey a la Ciudad Santa. Y acto seguido, el evangelista muestra a Jesús en su entrada triunfal. Por último, las aclamaciones populares tienen al igual que en Marcos, sentido mesiánico: «¡Bendito el rey que viene en nombre del Señor!» (*Lc 19,39*).

Mateo menciona explícitamente el pasaje de *Za 9,9*. Schnackenburg lo califica como «cita reflexiva», porque surge de una consideración posterior a los eventos que se narran. Mateo llega a la conclusión de que la figura de Jesús dirigiéndose a Jerusalén sobre un borrico constituye una nueva confirmación de que la Escritura se ha cumplido (*Mt 21,4-5*).

Finalmente, el Cuarto Evangelio también evoca a *Za 9,9*. De modo análogo a lo que registra Mateo, San Juan señala que en su momento los discípulos no reconocieron el significado divino del acontecimiento pero que luego, a la luz de la Resurrección, lo entendieron en toda su profundidad (*Jn 12,15-16*). Esta reflexión se inserta en el marco de la muchedumbre que acude para ver a Jesús y rendirle homenaje, al tiempo que se sigue desarrollando la trama de los fariseos que desembocará en la Pasión del Señor.

2.3.2. *Za 13,7* en Mateo y Marcos

Za 13,7 («¡Levántate, espada, contra el pastor y contra el hombre que me acompaña! dice el Señor de los ejércitos. Hierne al pastor y serán dispersadas las ovejas») es otro pasaje que aparece tanto en la tradición sinóptica como en el evangelio de San Juan. Mateo y Marcos recogen la cita con acentos prácticamente idénticos. El Cuarto Evangelista presenta una reminiscencia que hace pensar en una cita implícita de este versículo.

Los sinópticos enmarcan el pasaje dentro de la Oración en el Huerto (*Mc 14,27, Mt 26,31*). Jesús advierte a sus discípulos que le dejarán solo y añade un detalle importante: sucederá para las cosas sucedan como dice la Escritura. Se trata de una cita de cumplimiento que Marcos refuerza usando la primera persona: «heriré» (*πατάξω*), distanciándose del imperativo plural que transmiten los LXX (*herid, πατάξατε*). Mateo subraya la noción de cumplimiento

en la respuesta que Jesús da a Pedro cuando éste intenta liberarle por medio de la violencia: «¿Pero cómo entonces se cumplirían las Escrituras, de que es necesario que así se haga?» (*Mt* 26,54).

San Lucas, a diferencia de Marcos y Mateo, no cita *Za* 13,7. Schnackenburg afirma que la omisión puede explicarse a partir del pensamiento teológico desarrollado en este evangelio. Lucas dispone su material de tal forma que los discípulos dispersos se reúnen finalmente en Jerusalén, bajo la dirección del Resucitado. Desde esta perspectiva, los seguidores de Jesús se presentan como un rebaño ya disgregado que tornará a la unidad cuando se cumpla el Misterio Pascual⁹⁰.

El modo en el que los sinópticos mencionan *Za* 13,7 permite percibir las coordenadas concretas sobre las que se interpreta el pasaje. El momento exacto del cumplimiento de las Escrituras debe situarse cuando los apóstoles abandonan a Jesús. Y así, se cumple en Jesús el tipo del pastor herido del que habla el profeta Zacarías.

El entorno de la cita muestra el modo en el que la Iglesia primitiva resolvió la tensión que se advierte al comentar *Za* 13,7. En este versículo se ordena a la espada golpear al pastor íntimo de YHWH, a su compañero. Dentro del pensamiento que desarrollan los sinópticos, estas palabras se entienden en la perspectiva del siervo de YHWH. Jesucristo, el Unigénito del Padre íntimamente unido a Él, debe cargar sobre sí la maldad de los hombres.

Los sinópticos también apuntan a cierta interpretación moral de la dispersión, al describirla como «escándalo» (se usa el verbo *σκανδαλίζω*). El ver al mesías en mano de sus enemigos supone para los discípulos un golpe inesperado que les hace tambalear, caer y dejar sólo al Maestro.

2.3.3. La presencia de *Za* 13,7 en el Cuarto Evangelio

San Juan no cita explícitamente a *Za* 13,7. Sin embargo varias palabras, mencionadas en el entorno de la Pasión, pueden entenderse en referencia a este versículo. En todo caso, siempre muestran una perspectiva propia, entrelazada con otros temas que son específicos del Cuarto Evangelio.

En *Jn* 16,32 Jesús advierte a los apóstoles que le dejarán sólo. Estas palabras parecen corresponder a las que aparecen en los sinópticos cuando Jesús, adelantándose a los acontecimientos futuros, dice que los apóstoles le abandonarán y cita *Za* 13,7 (cfr. *Mc* 14,27, *Mt* 26,31). El paralelismo entre los relatos de la tradición sinóptica y el de Juan es patente: en ambos casos la escena se

sitúa cuando la conversación con los discípulos después de la Última Cena llega a su fin y se acerca el prendimiento de Jesús.

El paralelismo también se advierte en la connotación negativa que tiene la actitud de los seguidores de Cristo. Aunque Juan no utiliza el verbo «escandalizar», sino el vocablo «dispersar», es evidente que los apóstoles son desleales al irse «cada uno a sus cosas» (σκορπισθητε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια)⁹¹.

Junto al paralelismo, se advierte una diferencia de matiz: en los sinópticos el acento recae con fuerza sobre la desbandada de los discípulos. Juan en cambio, insiste en la soledad de Jesús, soledad que solamente se puede considerar como tal desde un punto de vista superficial y externo, porque Cristo es uno con el Padre. Quizá se trate de una reminiscencia de la designación del pastor como «compañero mío» en Za 13,7 (לִירְעֵי וְעַל-גֵּבַר עִמִּיתִי)

Otra diferencia del evangelio de San Juan con respecto a los sinópticos, estriba en el fundamento de la autoridad de las palabras de Cristo. Los sinópticos se apoyan en la infalibilidad de las Escrituras. Al Jesús joánico le basta la fuerza de sus propias palabras. No se trata de una contraposición con los evangelios de Marcos y de Mateo, sino de un desarrollo teológico. El autor del Cuarto Evangelio es perfectamente consciente de que la Escritura habla de Cristo y es palabra de Cristo.

Puede por tanto concluirse que San Juan entiende Za 13,7 en el mismo sentido de los sinópticos: viendo en Jesús al pastor herido que cae por el peso de la espada y a los discípulos como rebaño disperso ante la Pasión del Señor. Al mismo tiempo, destaca la unidad ontológica de Jesús con el Padre y retira enérgicamente cualquier indicio que lleve a interpretar los sufrimientos en sentido punitivo.

2.4. *El trasfondo de Zacarías en Jn 10*

Se ha señalado ya que uno de los temas que aparece en el libro de Zacarías es la figura del pastor. Se muestran algunas amenazas contra los pastores negligentes y especialmente en el capítulo 11, se describen algunas características de su actuación. Por otra parte, San Juan dedica el capítulo 10 de su evangelio a presentar a Cristo como el Buen Pastor. A lo largo de las líneas que siguen se intentarán presentar unas algunas temáticas en el discurso del Buen Pastor sobre el trasfondo del deutero-Zacarías. De esta manera se prepara el terreno para interpretar el discurso del Buen Pastor sobre las coord-

nadas de Zacarías. Más adelante trataremos de incorporar los resultados de esta búsqueda a la cita de *Za* 12,10 en *Jn* 19,37.

2.4.1. El discurso del Buen Pastor: ideas generales

El objetivo de esta sección es hacer un recorrido a través del discurso del Buen Pastor en el capítulo 10 del evangelio de San Juan. En modo alguno se pretende hacer un análisis exhaustivo o sistemático porque, aparte de que la bibliografía es muy extensa, hay ya muchos y excelentes comentarios. Aquí se destacarán solamente aquellos aspectos que pueden ayudar a proporcionar un marco general sobre el cual elaborar ulteriores reflexiones.

El trasfondo veterotestamentario de la perícopa es *Ez* 34. Allí denuncia Dios a los malos pastores de su pueblo, que no han cuidado del rebaño y lo han expoliado, olvidándose del débil, el enfermo y el descarriado (34,5-6). El Señor promete que apartará de su rebaño a estos pastores malvados y que el mismo será su pastor (34,11-16). Será juez entre las ovejas y los cabritos y colocará a su siervo David (es decir, al rey ungido) como pastor único de las ovejas⁹².

El discurso del Buen Pastor (*Jn* 10,1-17) se desarrolla en términos de una descripción comprensible de la vida pastoril. Desde el punto de vista de los intereses del narrador ciertos elementos han sido desarrollados en forma de sentencias metafóricas. No se recogen todos y cada uno de los rasgos, sino que algunos se explotan y se subrayan⁹³.

Comienza ilustrando la conducta de quien no accede al recinto de las ovejas por la puerta, describiéndolo como ladrón y salteador (κλέπτης ἐστὶν καὶ ληστής; *Jn* 10,1). A estos bandidos se contraponen el pastor legítimo (*Jn* 10,2.)

Más adelante, *Jn* 10,3 dice que el pastor llama a las ovejas una a una, por su nombre. Después de que han sido convocadas, las ovejas salen (ἐξάγει) tras el pastor. Desde este punto, hasta el v. 5 inclusive, «destaca sobre todo la idea de las relaciones estrechas que median entre el pastor y las ovejas»⁹⁴.

El v. 6 ilustra la reacción de los oyentes, que no comprenden la parábola. «El fallo no consiste primariamente en un problema de orden intelectual; se trata más bien de una negativa deliberada a aceptar el desafío que entrañan las parábolas»⁹⁵.

A continuación, se explicita el significado simbólico de la puerta, hasta que Cristo se identifica con ella en el v. 9. El trasfondo veterotestamentario

más cercano podría ser *Sal* 118,19-20. Cristo se refiere a sí mismo como la puerta de justicia, por la que entrarán los justos. Hay pues, una función mediadora de Cristo, que más adelante se explicita al afirmar que las ovejas entran y salen por la puerta. El salmo 118 ya ha sido comentado tanto por Juan (12,13 y par) como por los sinópticos (*Mc* 12,10 y par; *Mt* 23,39 y par). En la afirmación «Yo soy la puerta» puede percibirse una expresión simbólica del derecho y la legitimidad del Buen Pastor⁹⁶.

La imagen prosigue mostrando a las ovejas que entran y salen, lo que indica la libertad para encontrar la vida, simbolizada por los pastos, pues estos son los que mantienen con vida al rebaño. La expresión «encontrar pastos» (βομὴν εὐρήσει) pertenece a la tradición veterotestamentaria (*1Cro* 4,40), que expresa la solicitud amorosa de Dios (*Sal* 23,2) y que después se usa para indicar la salvación de Israel entre los pueblos (*Ez* 34,1-12) y por último la salvación escatológica (*Is* 49,9s). Juan la recoge porque está pensando en la vida divina otorgada por Cristo⁹⁷.

El v. 10 muestra la finalidad específica de ese guiar a las ovejas hacia la pastura: «para que *tengan* vida», formulación acorde con otras expresiones de carácter soteriológico «el que cree *tiene* vida eterna». La abundancia concuerda con otros pasajes en los que se habla de esta plenitud de vida: las aguas que saltan hasta la vida eterna (4,14; 7,38); el pan de vida (6,35.50.58)⁹⁸.

En *Jn* 10,11 se abandona la simbología de la puerta para adentrarse en la del pastor. Jesucristo añade al pastor el calificativo de «bueno» (καλός). Comienzan el desarrollo en torno a la entrega de la propia vida.

Los v. 12-13 son una referencia genérica a quienes no les importan las ovejas porque no son suyos, ni tienen con ella esa relación personal e íntima propia del Buen Pastor⁹⁹.

La sentencia ἐγώ εἰμι (*ego eimi*, «Yo soy») del v. 14 marca el paso de los aspectos negativos de condenación a los salvíficos¹⁰⁰.

La renovada aseveración de que el Buen Pastor da la vida por sus ovejas debe hacer patente la cima de la vinculación de Jesucristo con los suyos (cfr. *Jn* 10,15). Porque los conoce y los ama se entrega por ellos en donación suprema¹⁰¹.

En *elv.* 16 Jesús dirige la mirada a los gentiles «congregados de todo el mundo por la acción misionera implica también la idea de *unidad* (...). Esa idea viene provocada por la esperanza escatológica de que las doce tribus de Israel serán congregadas y reunidas desde todos los puntos de su diáspora (cfr. 11,52) (...). El pospuesto εἰς ποιμὴν no sólo subraya explícitamente la unidad,

sino que la fundamenta: el único rebaño se forma gracias al pastor único. Con ello se cumple el vaticinio de *Ez* 37,24 sobre el alcance universal de la nueva alianza»¹⁰².

El discurso finaliza reforzando la idea de que el Hijo entrega la vida libremente (cfr. *Jn* 10,17-18). No se trata de un movimiento de independencia frente al Padre; la aseveración preserva la libertad de Cristo frente a todas las maquinaciones de los hombres¹⁰³.

2.4.2. Contraposición a los malos pastores

- *El buen Pastor*

El libro de Zacarías lanza una fuerte amenaza contra los pastores negligentes e indiferentes ante el bien de las ovejas. La actitud pasiva de estos malos dirigentes es la causa de que el rebaño quede humillado y abatido (cfr. *Za* 10,2-3). Un lamento similar se dirige contra el pastor inútil, que abandona al rebaño (cfr. *Za* 11,17). En oposición a estos personajes que no llevan a cabo su misión, Jesucristo se presenta a sí mismo como el Buen Pastor (*Jn* 10,11, ó ποιμήν ὁ καλός).

El adjetivo «bueno» (καλός) parece llevar en sí cierta influencia helenística, de donde ha tomado parte de su carga significativa. El vocablo se diferencia de ἀγαθός, que también aparece con frecuencia en el Nuevo Testamento (por ejemplo en *Ef* 4,29 y *Hech* 11,24) en que pertenece a otro campo semántico. Aunque ambos adjetivos designan una cualidad positiva y deseable, καλός se opone a vergüenza y deshonor (αἰσχρός), mientras que el antónimo de ἀγαθός es maldad (πονηρός).

El Cuarto Evangelio utiliza el adjetivo καλός en el episodio de las bodas de Caná para calificar al vino de categoría superior. Situados en esta perspectiva, el discurso del Buen Pastor parece sugerir que Cristo no sólo encarna la figura de un jefe bueno y comprensivo sino que su persona y misión superan a la de los otros pastores¹⁰⁴.

Por lo tanto, del discurso del Buen Pastor surge la figura de un mesías que no solamente cumple los deseos expresados en el Antiguo Testamento, sino que los supera de forma insospechada.

- *Los falsos mesías*

Las descripciones del Deutero-Zacarías respecto a las ovejas dirigidas por malos pastores adquieren matices trágicos. Los acentos se tornan parti-

cularmente vivos en el capítulo 11 de Zacarías, donde el rebaño es llamado «ovejas destinadas a la matanza». Se ha puesto de relieve que la palabra que se traduce por «matanza» tiene una clara connotación de sacrificio idolátrico. Poco más adelante, se dice que el mal pastor «que comerá la carne de la cebada y arrancará sus pezuñas» (Za 11,16).

Estas palabras adquieren un realismo particular si se considera la situación de la nación judía a principios del siglo I d.C. Carente de autonomía política, se levantan cada vez con más frecuencia, líderes de corte nacionalista que prometen la independencia y promueven revueltas. El imperio reprime cada vez con más crudeza estos intentos, que acabarán con la destrucción de Jerusalén. Aquellos que participaron en estas acciones mueren sin remedio y ven sus esperanzas defraudadas.

La figura del Buen Pastor marca una profunda división con respecto a los mesianismos de tipo político que surgían en torno a Israel. Jesucristo contrapone el Buen Pastor a aquellos que intentan tomar su misión de modo ilegítimo, llamándolos ladrones y salteadores (κλέπτης καὶ ληστής).

La noción de salteador conlleva la idea de la violencia y, en tiempos del imperio romano, se aplica a la actuación ilegítima con fines políticos. Es la palabra que Flavio Josefo elige para designar a los zelotes, que luchaban por la independencia judía con un tono siempre marcado por el mesianismo. Por eso, el vocablo acaba por aplicarse con valor general, casi típico, a los diversos pseudomesías que han pretendido salvar al pueblo con acciones militares¹⁰⁵.

San Juan ilustra de modo real y concreto el contraste entre el mesianismo militar exaltado y la salvación que Cristo propone en la escena de la elección entre Jesús y Barrabás¹⁰⁶.

Los falsos portadores de esperanzas mesiánicas, simbolizados por ladrones y salteadores quedan convictos como usurpadores de una falsa pretensión soteriológica después de la de Jesús. El hecho de que el Pastor se haga cargo también de la función de puerta declara como ilegítimo cualquier intento de revelación o salvación al margen de su persona. Es en definitiva, otro modo de decir que Jesús es el único camino (14,6). En cuanto camino se declara como vía única de salvación. En cuanto revelador, desenmascara a todos los ladrones y salteadores¹⁰⁷.

Al oponerse a los mesianismos de tipo político, el evangelio de San Juan añade una nota al pastor que el libro de Zacarías no había definido aún. El pastor no es una figura militar que aplasta con fuerza a quienes se le oponen,

sino que su misión se efectúa, como se dirá más adelante, conduciendo a los hombres a la vida por medio del propio sacrificio.

2.4.3. El rebaño disperso

La dispersión de las ovejas es la primera consecuencia de la ausencia del pastor. El libro de Zacarías describe este andar desconcertado cuando menciona que el pueblo se ha desperdigado al seguir las prácticas idolátricas extranjeras (cfr. *Za* 10,2-3). De esta manera, queda planteada la expectativa de un pastor, que aune a las ovejas que han marchado cada una por su lado. El capítulo 10 articula el problema de la unidad en torno a dos ejes: de una parte el mutuo conocimiento entre pastor y ovejas, y de otra, el sacrificio de Cristo.

El Buen Pastor es quien reúne al rebaño disgregado. Cristo reúne a las ovejas porque le pertenecen. Y el fundamento de tal pertenencia es el conocimiento recíproco (*Jn* 10,14).

Conocimiento y pertenencia están íntimamente entrelazados.

Las ovejas no pertenecen al pastor como un objeto que se usa y se tira, sino que, por el contrario, el conocimiento es ya una forma de pertenencia. Esta es precisamente la diferencia entre el pastor y el mercenario. Para este último, las personas se reducen a cosas que se poseen. El pastor se muestra verdadero propietario porque las conoce y las ama y por tanto quiere que vivan su libertad en la verdad. «Le pertenecen mediante la unidad del «conocerse», en la comunión de Verdad, que es Él mismo». Por eso no se aprovecha de ellas, sino que les entrega su propia vida¹⁰⁸.

«Hay una segunda interrelación que debemos tener en cuenta. El conocimiento mutuo entre el Padre y el Hijo se entrecruza con el conocimiento mutuo entre el pastor y las ovejas. El conocimiento que une a Jesús con los suyos se encuentra dentro de su unión cognoscitiva con el Padre. Los suyos están entretnejidos en el diálogo trinitario (...) Entonces podemos comprender cómo la Iglesia y la Trinidad están enlazadas entre sí. La compenetración de estos dos niveles del conocer resulta de suma importancia para entender la naturaleza del «conocimiento» del que habla San Juan (...) El hombre sólo se conoce a sí mismo cuando aprende a conocerse a partir de Dios, y sólo conoce al otro cuando ve en él el misterio de Dios»¹⁰⁹.

La idea del conocimiento recíproco entre el Pastor y las ovejas lleva de un modo natural a considerar la unidad de Cristo con sus seguidores y de los

seguidores entre sí. No es una actividad teórico-racional, sino que debe entenderse en sentido veterotestamentario, como una relación que involucra a la persona y que tiende a la unión¹¹⁰.

Examinemos ahora lo concerniente al sacrificio de Cristo, que reúne en Él a la humanidad dispersa. De entre los múltiples textos veterotestamentarios que hablan sobre la misión del mesías dirigida a todos los pueblos, destacamos *Za* 9,10. Allí se dice que este rey «mandará paz a los gentiles y sus dominios se extenderán de uno a otro mar» En *Za* 9,11 se relaciona muy adecuadamente esto con la sangre de la alianza. Finalmente, en otro escrito de la escuela joánica (*Ap* 7,9), encontraremos otra descripción parecida del modo en que es aclamado Jesucristo: «una gran muchedumbre de todas las naciones portando palmas» y gritando alabanzas en honor de la salvación realizada por el Cordero¹¹¹.

El vínculo entre unidad y sacrificio puede vislumbrarse a partir de *Jn* 10,16: «Tengo otras ovejas que no son de este redil; a esas también me es necesario traerlas, y oirán mi voz, y serán un rebaño con un solo pastor». Y siguen continuación unas palabras que dan la impresión de discontinuidad: «Por eso me ama el Padre, porque yo pongo mi vida para volverla a tomar. Nadie me la quita, sino que yo la doy de mi propia voluntad. Tengo autoridad para darla, y tengo autoridad para tomarla de nuevo. Este mandamiento recibí de mi Padre». El hecho de que el redactor de Cuarto Evangelio haya considerado oportuno incluirlos a continuación del v. 16 sugiere que la muerte de Jesucristo era condición necesaria para que se produjera la reunión efectiva de las ovejas. La venida de los gentiles está íntimamente relacionada con la glorificación de Jesús en virtud de su retorno al Padre (12,20-23)¹¹². En la misma línea se lee en *Jn* 12,32: «Y yo, cuando sea exaltado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí» y más claramente aún *Jn* 11,51-52: «Profetizó que Jesús iba a morir por la nación; y no sólo por la nación, sino también para reunir en uno a los hijos de Dios que están dispersos»

Las esperanzas de unidad de Zacarías proyectadas en el capítulo 10 de San Juan hacen surgir una nueva característica del pastor: se trata de una figura mesiánica cuyo cometido es reunir nuevamente a los que estaban dispersos. Esta unión se realiza desde dentro del corazón del hombre, a través de los lazos de conocimiento y amor que Jesucristo establece con cada uno de sus discípulos, con cada oveja de su rebaño. La unión entre Maestro y discípulos no se queda a un nivel solamente espiritual: tiene una confirmación supra eminente en la entrega de Cristo en la Cruz.

2.4.4. El Pastor que da la vida

Hay otro elemento concerniente a la figura del Buen Pastor que resulta tan poderosamente novedoso que no tiene precedentes en el Antiguo Testamento. Se trata de las expresiones por las que Jesús indica que entregará su vida.

La expresión «dar la vida» es única y propia de San Juan en el NT. No se usa en lengua profana. Los LXX emplean una expresión similar (*Jue* 12,3; *1Sam* 19,5; 28,21; *Job* 13,14) pero carece del matiz de voluntariedad actual que presenta el Cuarto Evangelio. Además, Juan la presenta en referencia directa a Jesucristo y a su muerte voluntaria y libre. Por otra parte, «dar la vida» es una fórmula que se usa en conexión con el amor de Dios o del mismo Cristo (*Gal* 2,20; *Ef* 5,2). Aquí aparece en unión con el amor del Padre, de donde se percibe con nitidez el sentido del *Jn* 10,11: El Buen Pastor entrega libremente su vida por las ovejas, manifestando así su amor al Padre y dando la salvación a los suyos¹¹³.

En el sermón sobre el Pastor proporciona así una imagen inconfundible de Jesús, que ha entregado su propia vida. La cruz es un elemento esencial, y no un accidente desafortunado que se tolera porque no hay otro remedio. Cristo asume su entrega con plena voluntariedad. «Aquí se explica lo que ocurre en la Eucaristía: Jesús transforma el acto de violencia externa de la crucifixión en un acto de entrega voluntaria de sí mismo por los demás. Jesús no entrega algo, sino que se entrega a sí mismo. Así, Él da la vida»¹¹⁴.

La renovada aseveración de que el Buen Pastor da la vida por sus ovejas debe hacer patente, en este pasaje, la cima de la vinculación con los suyos. Por que los conoce y los ama se entrega por ellos en donación suprema¹¹⁵.

2.5. *La figura del pastor: síntesis conclusiva*

Al igual que los sinópticos, el evangelio de San Juan toma algunos pasajes del Deutero-Zacarías referidos a la pasión de Jesucristo. Siguiendo la orientación de la Iglesia primitiva, estos textos son interpretados en sentido mesiánico. Se abandona la concepción de un mesías militar triunfante para tomar otra dirección: la de un rey manso y humilde que reina a través de su entrega total a los designios del Padre.

En el Cuarto Evangelio resplandece la conciencia de Jesús de ser el enviado del Padre y que por tanto, no actúa jamás con designio propio: su voluntad es, sin reserva alguna, el designio que ha establecido la Primera Persona de la Trinidad.

Jesucristo muestra de modo explícito que en este designio del Padre brilla el deseo por la salvación de todos los hombres (Jn 3,17). La solicitud amorosa de Dios alcanza forma concreta cuando Jesucristo toma sobre sí la figura del Buen Pastor. De esta manera, todos los anhelos veterotestamentarios alcanzan su plena realización.

Cuando la figura de Jesucristo se contempla junto con las esperanzas que se proyectan en Zacarías hay dos elementos que pueden destacarse de modo especial: la contraposición de Jesucristo contra los malos pastores y la reunión del rebaño disperso.

En contraste con los malos pastores de los que se queja Zacarías, Cristo se muestra como el pastor que guía a su rebaño hacia las fuentes de la vida. Esta misión no se reduce a los aspectos externos de bienestar, sino que tiene sus raíces en una conexión mucho más profunda: el conocimiento íntimo y personal de cada uno de los elementos del rebaño.

Precisamente este modo de llevar su misión es lo que distancia el mesianismo de Jesús en el Cuarto Evangelio de otras concepciones de corte apocalíptico militar. La tarea redentora de Cristo se lleva a cabo en lo profundo del corazón humano y no en unas acciones exaltadas, que terminan por convertir al pueblo en «ovejas para la matanza» (Za 11,4), tal y como se ve en la trágica caída Jerusalén.

La unidad es efecto inmediato de esa relación vital entre el Pastor y su rebaño, entre Cristo y sus discípulos. Por eso, el Buen Pastor se caracteriza también como aquel que logra reunir al rebaño. En esta faceta se constituye como una respuesta los lamentos de Zacarías por el rebaño disperso, confuso y desorientado.

Junto a los elementos de continuidad que se perciben en el pastor tal como lo entienden Zacarías y el evangelio de San Juan, hay un factor que supone una ruptura notable. Solamente San Juan muestra que la generosidad del Pastor rebasa todo límite de cálculo humano, llegando hasta entregar su propia vida por el rebaño.

2.6. *El Pastor en Jn 19,37*

Pasemos ahora a integrar los elementos encontrados hasta el momento en la cita de Za 12,10 en Jn 19,37.

San Juan es el único entre los evangelistas que usa Za 12,10 dentro del contexto de la Pasión. Los motivos de esta colocación pueden encontrarse al examinar el libro de Zacarías. Za 12,10 se encuentra a continuación del

capítulo dedicado a la alegoría del pastor. Hasta cierto punto, resulta natural pensar que el «traspasado» de 12,10 es un pastor. La elección se explica más todavía si tenemos en cuenta que varios pasajes del deuterio-Zacarías fueron interpretados como referidos al Pastor Herido dentro de la Iglesia primitiva.

El capítulo de 12, de donde se han tomado las palabras «mirarán al que traspasaron» presenta, a partir del versículo 13 las lamentaciones de dolor en el pueblo. Resulta muy acorde con el evangelio de San Juan que esa contemplación dolorida se interprete como el reconocimiento de que Cristo crucificado es el pastor que ha dado la vida por sus ovejas.

La contemplación del pastor herido no es una mirada superficial. Tiene toda la carga cognoscitiva de un acontecimiento trascendental. Así lo afirma con énfasis el Discípulo Amado, que asegura que lo que ha visto es verdadero (cfr. *Jn* 19,35); y el verbo, usado en otros pasajes para referir el acceso a las realidades celestes (ὄραω, cfr. *Jn* 12,41). Puesto que el Cuarto Evangelio presenta con frecuencia la salvación por medio de categorías cognoscitivas, parece acorde con la teología de San Juan descubrir en la cita de *Za* 12,10 la mirada de las ovejas que reconocen a su pastor.

De este modo se puede explicar también una aparente discordancia. El sujeto de la cita de *Za* 12,10 aparece en plural. Si pretendemos aplicar esas palabras al discípulo que contempla, nos encontramos con una tensión inevitable, porque se trata de un sólo testigo. Esto puede aclararse a la luz del discurso del capítulo 10. El conocimiento es un acto eminentemente personal: cada oveja conoce a su pastor y a la vez, el pastor conoce a cada oveja y precisamente por eso es capaz de llamarla por su nombre (cfr. *Jn* 10,3). Sin embargo, esa relación recíproca entre Jesús y sus seguidores es precisamente lo que reúne a los discípulos. La tensión entre el «mirarán» de la cita y el «yo» de cada discípulo se resuelve en una comunidad en la que todos quedan unidos sin que por eso se pierda la individualidad de cada uno.

Resumiendo todo lo anterior, puede decirse que las Escrituras se cumplen al mirar al traspasado cuando se las considera bajo tres aspectos: a) llega a su realización plena la figura del pastor, que no sólo cuida sus ovejas sino que da su vida por ellas; b) la mirada que se dirige a Cristo es el reconocimiento de su vida y de su tarea mesiánica y, en definitiva, de su amor por los hombres; c) este mirar constituye el punto de partida de la congregación de los discípulos que es la Iglesia.

1. Es digno de mención que Juan emplee un verbo de visión (ὄραω, ver) para expresar el resultado de la salvación humana como participación del Reino de Dios.
2. Cfr. F. M. BRAUN, II. *Jean le Theologen. Les grandes traditions d'Israël et l'accord des écritures selon le quatrième évangéle*, Vol. II, París, J. Gabalda, 1966, 173.
3. Cfr. J. DANIELOU, *Teología del judeocristianismo*, Madrid, Cristiandad, 2004, 331.
4. *Is* 33,23 confirma esta suposición: en ella el vocablo está a designar el mástil de una nave. Cfr. la voz $\sigma\iota$ en L. ALONSO SCHOCKEL, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, 2.ª ed., Madrid, Trotta, 1994.
5. ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ εἰμι, καὶ ἀπ' ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ ταῦτα λαλῶ.
6. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Vol. II, Barcelona, Herder, 1980, 255.
7. J. RATZINGER, *Jesús de Nazareth*, Madrid, La esfera de los libros, 2007, 403-404.
8. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 255.
9. Cfr. R. A. CULPEPPER, *Anatomy of The Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia, Fortress, 1983, 145s.
10. Schnackenburg opina que este versículo entronca con la tradición que dio origen a la oración en Getsemaní en los sinópticos. En este sentido, la perícopa de *Jn* 12,27-30 constituiría una reelaboración joánica de la oración en el Huerto.
11. Cfr. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 492. Braun en cambio, opina que ὑψωθῶ solamente debe entenderse aludiendo al poder soteriológico de la Cruz de Cristo, sin referencia a su 'regreso' al Padre. He recogido la opinión de Schnackenburg porque me parece que recoge y amplía el sentir de Braun, quien desarrolla estas ideas en BRAUN, *Jean le Theologen*, 175.
12. Gloria Dei vivens homo (*Adversus Hereses, IV, 20*).
13. DANIELOU, *Judeocristianismo*, 330.
14. Así lo describe San Josemaría en la contemplación del quinto misterio doloroso del Rosario. Cfr. S. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Santo Rosario*, 47.a ed., Madrid, Rialp, 2003, 49.
15. Cfr. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 614.
16. El verbo ἔλκω aparece en cuatro ocasiones en el evangelio de San Juan: *Jn* 6,44; 12,32; 18,10; 21,11. En 18,10 indica la amputación de la oreja al criado por parte de Malco. En 6,44 y 12,32 tiene un claro sentido teológico. Es probable que 21,11 también posea un sentido teológico: muestra a Pedro llevando («atrayendo», los peces a Cristo).
17. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 318.
18. La única excepción sería *Jn* 17,24, en la que Jesucristo pide que sus discípulos vean (θεωρῶσιν) su gloria, quizá porque el evangelista trata de subrayar la dimensión experiencial de la contemplación.
19. *Jn* 14,19: el mundo no me verá (θεωρεῖ) más, pero vosotros me veréis (θεωρεῖτε).

20. Hay una tesis doctoral dedicada a estudiar la íntima relación entre ver y creer en San Juan: C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en Lui selon l'Évangile de saint Jean*, Roma, Fortress, 1967.
21. εἶν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον.
22. Cfr. W. MICHAELIS, ὁράω, en G. KITTEL (dir.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia, 1962, col. 1017, que se refiere a su vez a un comentario de Bultmann.
23. ὁ θεωρῶν ἐμὲ θεωρεῖ τὸν πέμψαντά με.
24. «Todavía un poco más y el mundo ya no me verá, pero vosotros me veréis porque yo vivo y también vosotros viviréis».
 εἶτι μικρὸν καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με, ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε.
25. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Vol. III, Barcelona, Herder, 1980, 210.
26. «Así pues, también vosotros ahora os entristeceréis, pero os volveré a ver y se os alegrará el corazón, y nadie os quitará vuestra alegría».
 καὶ ὑμεῖς οὖν νῦν μὲν λύπην ἔχετε· πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς, καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία, καὶ τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς αἶρει ἀφ' ὑμῶν.
27. «El que acepta mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama. Y el que me ama será amado por mi Padre, y yo le amaré y yo mismo me manifestaré a él».
 ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με· ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ Πατρὸς μου, καὶ γὰρ ἀγαπήσω αὐτὸν καὶ ἐφανίσω αὐτὸν ἐμαυτὸν.
28. MICHAELIS, ὁράω, col. 1021.
29. MICHAELIS, ὁράω, col. 1020.
30. TRAETS, *Analecta Gregoriana*.
31. Cfr. TRAETS, *Analecta Gregoriana*, 30, citado en F. RAMOS PÉREZ, *Ver a Jesús y sus signos, y creer en él. Estudio exegético-teológico de la relación «ver y creer» en el evangelio según San Juan*, Roma, Analecta Gregoriana, 2004, 96.
32. Como se ha dicho antes, vida, luz y conocimiento están íntimamente unidos dentro de la teología joánica
33. R. KYSAR, *The Making of Metaphor: Another Reading of John 3:1-15*, En F. SEGOVIA, director, *What is John?* Atlanta, Ga., Scholars Press, 1996-1998, 916.
34. Cfr. CULPEPPER, *Anatomy of The Fourth Gospel*, 80.
35. Esto no significa suscribir una influencia gnóstica para la teología del Cuarto Evangelio. En la gnosis el conocimiento salvador se adquiere por el descubrimiento de una realidad preexistente. En el evangelio de San Juan el conocimiento viene a través de Jesucristo y supera las dimensiones intelectuales: implica siempre una adherencia vital al Revelador del Padre.
36. Es preciso añadir algunas matizaciones. A diferencia de las obras clásicas del teatro griego, la anagnorisis penetra todo el Evangelio de San Juan y no solamente la parte final. De un modo u otro todos los caracteres (el centurión, la samaritana, Nicodemo, etc.) se ven enfrentados ante la alternativa que plantea la misión y la obra de Jesús. Por otra parte el prólogo anuncia ya desde su mismo inicio que Jesús es el Revelador del Padre (*Jn* 1,14). Para otros matices acerca de la anagnorisis en el evangelio de San Juan puede verse CULPEPPER, *Anatomy of The Fourth Gospel*, 88.
37. P. LAMARCHE, *Zacharie IX-XIV: structure littéraire et messianisme*, Vol. 4, Études bibliques, Paris, Lecoffre, 1961, 80-86. Freed sostiene una postura similar en E. FREED, *Old Testament quotations in the Gospel of John*, Vol. 11, Supplements to Novum Testamentum, Leiden, Brill, 1965.
38. Brown expone esta tesis en R. BROWN, *The Gospel according to John*, Vol. 29, The Anchor Bible, New York, Doubleday, 1966, 954-956. Manifiesta que tiene algunas dudas para aceptarla plenamente, pero no precisa cuáles.
39. Esta conexión ha sido señalada por muchos exégetas. Puede mencionarse, entre otros, a Schnackenburg y a Braun.
40. Los pasajes ἐγὼ εἰμι son característicos de la teología joánica. El redactor del cuarto Evangelio los usa para dar a conocer la naturaleza divina de Cristo. Cfr. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 73-85.

41. Cfr. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 361-362.
42. Cfr. F. M. BRAUN, *III Jean le Theologen. Sa Théologie*, Vol. III, Paris, J. Gabalda, 1966, 173-182.
43. M. MENKEN, «The Textual Form and the Meaning of the Quotation from Zechariah 12:10 in John 19:37», *Catholic Biblical Quarterly*, 55 (1993), 494-511.
44. Entendido como el grupo de los contemporáneos hebreos de Jesucristo que se oponen a su misión.
45. Tanto la cita targúmica como su comentario pueden consultarse en MENKEN, *Catholic Biblical Quarterly*, 55 (1993), 501.
46. M. PAMMENT, The Fourth Gospel's Beloved Disciple, *The Expository Times*, 94 (2003), 363-367.
47. ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ εἰμι, καὶ ἀπ' ἐμαντοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατὴρ ταῦτα λαλῶ.
48. En este pasaje deben entenderse como los dirigentes del judaísmo oficial.
49. Cfr. por ejemplo, *Fug.*, 208; *Abr.*, 57; *Legat.*, 4; *Congr.*, 51; *Migr.*, 39; *Leg.*, 3,186; *Post.*, 63,92; *Immut.*, 144; *Conf.*, 56; *Conf.*, 72-73.
50. Cfr. C. H. DODD, *Interpretación del cuarto evangelio*, Madrid, Cristiandad, 1978, 75-94.
51. El pasaje no habla explícitamente de mirar. Sin embargo, la relación con la serpiente levantada en el desierto es tan clara, que suple la mención expresa del verbo ὀράω.
52. M. FABRI, Prologo e scopo del Vangelo secondo Giovanni, *Annales Theologici*, 27 (2007), 253-278.
53. καὶ ὁ ἑωρακὸς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθὴ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε.
54. Cfr. CULPEPPER, *Anatomy of The Fourth Gospel*, 97-98.
55. Cfr. RICHARD BAUCKHAM, *The testimony of the beloved disciple: narrative, history, and theology in the Gospel of John*, Gran Rapids, Michigan, Baker Academic, 2007, 82-87. Desarrolla la tesis de que el Discípulo Amado, más que un «discípulo ideal» debe ser considerado como un «testigo ideal». Para los párrafos que siguen, me adhiero a estos planteamientos.
56. En este versículo, no se dice explícitamente que el testigo sea el Discípulo Amado. Sin embargo, *Jn* 20,30 remite explícitamente al testimonio de los discípulos para fundamentar lo que ha escrito. Puesto que el Discípulo Amado es el único que estuvo al pie de la Cruz, no es aventurado pensar que el personaje de *Jn* 19,35 no sea otro que el Discípulo Amado.
57. BAUCKHAM, *The testimony of the beloved disciple*, 82-87.
58. L. SÁNCHEZ-NAVARRO, Estructura testimonial del Evangelio de San Juan, *Biblica*, 86 (2005), 511.
59. Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα.
60. FABRI, *Annales Theologici* 27 (2007), 276.
61. ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν.
62. «Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y palpamos nuestras manos tocante al Verbo de vida –pues la vida fue manifestada y la hemos visto, y testificamos y os anunciamos la vida eterna, la cual estaba con el Padre y se nos manifestó– lo que hemos visto y oído, eso os anunciamos, para que también vosotros tengáis comunión con nosotros; y nuestra comunión verdaderamente es con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (*1 Jn* 1,1-3).
63. ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὁ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὁ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.
64. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Vol. I, Barcelona, Herder, 1980, 426.
65. *Jn* 2,11: ἐφάνέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ.
66. PAMMENT, *The Expository Times* 94 (2003), 363-367.
67. La figura de María, tal como está tratada en San Juan, ofrece paralelos interesantes con la presencia de la Virgen en los sinópticos, especialmente en San Lucas. Brown piensa que hay

un sustrato común entre Juan y los sinópticos a la hora de tratar la figura de María. Todos coinciden en recoger una escena en la cual los parientes de Jesús intentan llevárselo porque piensan que ha perdido el juicio (cfr. *Mc* 3,31-35; *Lc*; *Jn* 6,42). El contexto de *Mc* parece indicar que el evangelista intenta algo más que dirigir un reproche a una interferencia ilícita de los parientes en el ministerio de Jesús. En la línea de su «teología del discipulado», Marcos intenta señalar que los vínculos de la carne y de la sangre son sustituidos por aquellos que provienen del seguimiento de Cristo. Lucas recoge este mismo hecho, pero además de situarlo en circunstancias diversas, recorta de su texto la mirada que Jesús dirige a los que tiene alrededor. De este modo, el mensaje adquiere una modulación diversa. La cercanía de Jesús viene dada por el cumplimiento de la voluntad del Padre. Y precisamente por esta razón, María está indisolublemente unida a Cristo. Se vislumbra por tanto, un trasfondo común en Lucas y Juan, aunque este emerja de modos diversos (cfr. R. BROWN, «The 'Mother of Jesus' in the Fourth Gospel», en DUCULOT (dir.), *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, Vol. XLIV, Leuven, M. de Jonge (ed.), 1977). Brown también señala la participación de María en las bodas de Caná. No he recogido su argumentación porque se basa, más que en el texto mismo, en una reconstrucción hipotética que suprime el versículo *Jn* 2,4 del relato del Cuarto Evangelio.

68. Se puede mencionar, por ejemplo a R. Schnackenburg, *Cartas de San Juan*, Barcelona, Herder, 1980; que es de donde se han tomado las ideas que siguen, concretamente de las pp. 91-120.
69. RATZINGER, *Jesús*, 277-279.
70. MICHAELIS, *ὁράω*, col. 1020.
71. RATZINGER, *Jesús*, 323-324.
72. Cfr. R. BROWN, *El evangelio según Juan*, Madrid, Cristiandad, 1999, 709.
73. Cfr. ANTONIO GARCÍA MORENO, *Jesús el Nazareno, el rey de los judíos*, 2.^a ed., Pamplona, Eunsa, 2007, 267.
74. Cfr. GARCÍA MORENO, *Jesús el Nazareno*, 266.
75. Cfr. C. L. MEYERS, *Zechariah 9-14*, Vol. 25C, The Anchor Bible, New York, Doubleday, 1993, 263.
76. *Za* 11,8-10: ⁸En el plazo de un mes despedí a tres pastores; pero perdí la paciencia con las ovejas, y ellas también se cansaron de mí. ⁹Entonces dije: «No quiero apacentaros más: la que muera, que muera; la que se pierda, que se pierda; y las que queden, que se devoren entre sí». ¹⁰Tomé, pues, mi cayado Gracia y lo rompí, rompiendo así la alianza que había hecho con todos los pueblos.
77. *Za* 11,12: «Yo les dije: 'Si os parece bien, dadme mi salario; y si no, dejadlo'. Ellos pesaron mi salario: treinta monedas de plata».
78. Por ejemplo, como se dice en el v. 14, el cayado llamado «Unión», representa la hermandad entre Judá e Israel.
79. אֲשֶׁר יִקְרָתִי מִשְׁלִיָּהֶם וַיֵּאמְרוּ הִנֵּה אֵלַי הַשְּׁלִיכֶהוּ אֶל-הַיַּעַר אֲדָר הַיָּקָר
80. καὶ εἶπεν κύριος πρὸς με κάθεξ αὐτοὺς εἰς τὸ χωνευτήριον καὶ σκέψαι εἰ δόκιμὸν ἔστιν ὃν τρόπον ἔδοκιμάσθην ὑπὲρ αὐτῶν καὶ ἔλαβον τοὺς τριάκοντα ἀργυροῦς καὶ ἐνέβαλον αὐτοὺς εἰς τὸν οἶκον κυρίου εἰς τὸ χωνευτήριον.
81. En la tesis íntegra, dentro del capítulo 1, se explica con más detenimiento que la idea de traspasar a YHWH presenta una fuerte carga antropomórfica que no concuerda con la idea de trascendencia divina a la que llegó la religiosidad de Israel.
82. MEYERS, *Zechariah 9-14*, 275-276.
83. Cfr. MEYERS, *Zechariah 9-14*, 242.
84. ¹⁰^{2b}Por eso el pueblo vaga como un rebaño y sufre porque no tiene pastor. ³Contra los pastores se ha encendido mi enojo, y castigaré a los jefes y visitaré a los machos cabríos.
85. ¹¹¹⁷ «¡Ay del pastor inútil que abandona el ganado! ¡Que la espada hiera su brazo y su ojo derecho! ¡Que se le seque del todo el brazo y su ojo derecho quede enteramente oscurecido!».

86. 13⁷; Levántate, espada, contra el pastor y contra el hombre que me acompaña! dice el Señor de los ejércitos. Hiere al pastor y serán dispersadas las ovejas.
87. Cfr. MEYERS, *Zechariah 9-14*, 384.
88. Cfr. R. SCHNACKENBURG, «La cita de la Escritura en Jn 19,37», en *El Evangelio según San Juan. Exégesis y excursus complementarios*, Vol. IV, Barcelona, Herder, 1987, 179.
89. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*.
90. Cfr. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 179.
91. El verbo que Juan emplea para describir la partida de los discípulos –σκορπίζω– solamente aparece, además de este pasaje, en *Tob* 13,5. Es significativo que en este último lugar tenga una connotación negativa y que designe la dispersión del pueblo como consecuencia directa del pecado.
92. Cfr. BROWN, *El evangelio según Juan*, 710.
93. Cfr. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 351.
94. BROWN, *El evangelio según Juan*, 703.
95. BROWN, *El evangelio según Juan*, 703.
96. Cfr. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 352.
97. Cfr. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 365-366.
98. Cfr. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 366.
99. Cfr. GARCÍA MORENO, *Jesús el Nazareno*, 276.
100. Cfr. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 351.
101. Cfr. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 371.
102. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 373-374.
103. Cfr. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 372.
104. Cfr. J. NEYREY, «The 'noble shepherd' in John 10: cultural and rhetorical ickground», *Journal of Biblical Literature*, 120/2 (2001), 267-268.
105. Cfr. GARCÍA MORENO, *Jesús el Nazareno*, 269.
106. Cfr. GARCÍA MORENO, *Jesús el Nazareno*, 269. Ratzinger también desarrolla este argumento en RATZINGER, *Jesús*, 65-66. Brown prefiere identificar a los salteadores con los fariseos y sacerdotes contemporáneos a Cristo, cfr. BROWN, *El evangelio según Juan*, 705.
107. Cfr. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 361-362.
108. Cfr. RATZINGER, *Jesús*, 329-330.
109. Cfr. RATZINGER, *Jesús*, 331-332.
110. Cfr. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 370.
111. Cfr. BROWN, *El evangelio según Juan*, 794.
112. Cfr. BROWN, *El evangelio según Juan*, 712.
113. Cfr. GARCÍA MORENO, *Jesús el Nazareno*, 275-276.
114. Cfr. RATZINGER, *Jesús*, 329.
115. Cfr. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 371.

Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	7
ÍNDICE DE LA TESIS	15
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	19
LA CITA DE ZA 12,10 EN JN 19,37	27
EL CONTEXTO JOÁNICO DE ZA 12,10	27
1. Textos dentro del Cuarto Evangelio	27
1.1. Pasajes joánicos en relación con Jn 19,37	27
1.2. El concepto de «visión» en San Juan	35
1.3. Los que miran en el contexto de Jn 19,37	41
1.4. La mirada a Cristo crucificado en la perspectiva del creyente	47
1.5. Síntesis conclusiva	52
2. La tipología del pastor	54
2.1. Introducción	54
2.2. La figura del Pastor en Zacarías	55
2.3. La interpretación de Zacarías en los evangelios	66
2.4. El trasfondo de Zacarías en Jn 10	69
2.5. La figura del pastor: síntesis conclusiva	76
2.6. El Pastor en Jn 19,37	77
NOTAS	79
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	85

