

[1]

## EL MESÍAS ASESINADO

### El Mesías ben Efraim en el Evangelio de Juan

por

Ricardo Pietrantonio

#### Presentación

Las páginas siguientes contienen una parte representativa del texto de nuestra disertación doctoral intitulada “‘El Mesías Asesinado’: El Mesías ben Efraim en el Evangelio de Juan”, que presentáramos en 1981 y defendiéramos públicamente el 11 de Noviembre del mismo año, ante la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Santa María de los Buenos Aires. Hemos preferido reproducir “*in extenso*”, la introducción y la conclusión generales, para dar a nuestros lectores una idea de la totalidad del trabajo realizado. En cambio, del desarrollo de la tesis transcribimos sólo algunas secciones de la primera, segunda y cuarta partes y ninguna de la tercera parte, donde estudiamos los orígenes, la fecha y el carácter del Mesías ben Efraim.

#### 1. INTRODUCCIÓN: Hipótesis y desarrollo de la tarea

El título y sobre todo el subtítulo de la obra no son meramente aleatorios; son, en realidad, programáticos. El progreso de la investigación irá modelando y precisando las características de la obra, pero podemos adelantar que básicamente habrá dos grandes secciones: una dedicada al Evangelio según San Juan, objeto fundamental de nuestra preocupación; y la otra, al Mesías ben Efraim, que de hecho constituye el sustrato mayor y más amplio de toda la obra emprendida. No obstante, será característica de nuestro trabajo comenzar por el EvJn y finalizar nuevamente en él, pasando por un largo desarrollo de la noción “Mesías ben Efraim”.

[2]

## 1.1 Las hipótesis

Para comenzar, el EvJn 11,54 relata que Jesús permaneció tres meses, según su cronología, en una aldea llamada “Efraim”. En el NT es la única vez y el único lugar en que se recurre a tal nombre. ¿Tendrá su mención específica alguna razón histórico-teológica? Una primera aproximación nos indicará que el EvJn está diciendo mucho más de lo que parece a primera vista y que, por ello, el nombre esconde una expectativa mesiánica.

Inmediatamente después de este versículo, concluyendo el drama que se venía gestando desde algunos capítulos previos, Jesús, por propia decisión, emprende desde Efraim el camino hacia Jerusalén para morir conscientemente de muerte violenta. En su último viaje a la ciudad de los reyes de Judá realizará la obra que se le había asignado por medio de un sufrimiento vicario. Pero lo extraño es que, según Juan, ya antes había subido a Jerusalén, imponiéndose generalmente en las controversias sostenidas y que, en los casos en que habían intentado apresarle, había escapado. Esta vez, en cambio, el EvJn señala que Jesús asume conscientemente su misión, que llegó su “hora”, la que él conocía desde el principio, y que tiene la voluntad de morir.

Lo dicho tiene sus consecuencias. Y una de ellas es precisamente que la concepción mesiánica de Juan ostenta ribetes de sufrimiento: presenta un Mesías sufriente, no triunfalista, y, si se nos permite, tampoco de carácter político. Lo que sabemos del Mesías real davídico no encaja bien en este esquema joanino. ¿Cabría entonces alguna otra tendencia en el espectro de las expectativas mesiánicas que pudiese respaldar tal concepción del Mesías? Es nuestra hipótesis que tal tendencia existió en la figura del Mesías ben Efraim/ben José/ben Manasés.

¿Existió en realidad alguna vez tal tendencia? Está claro que sí. Se halla en algunas fuentes rabínicas que aquí analizaremos aunque no sea más que parcialmente. Y tiene además su trasfondo, según algunos eruditos, en ciertos textos veterotestamentarios y en algunos relatos pseudoepigráficos, lo que le confiere entidad a la investigación que vamos a realizar. El rasgo más sobresaliente de tal Mesías es que muere enfrentando las fuerzas de Gog.

Sin embargo, el hecho de que la tendencia haya existido en medio de las especulaciones mesiánicas, no asegura todavía que tuviera vigencia antes de la formación del NT y del EvJn. Por lo tanto, otra hipótesis plausible, que pretendemos demostrar, es que la expectativa mesiánica efraimita existía ya antes de que el EvJn fuera redactado y que, por ello, pudo ser utilizada con total

[3] libertad. En otros términos, si la figura del Mesías ben Efraim era conocida en el momento en que se realizó el ministerio de Jesús y, más aún, cuando se redactó el EvJn, el redactor, quienquiera que fuese, pudo muy bien hacer uso de tal expectativa para “acuñar” su cristología y darse a entender por la comunidad de sus lectores.

## 1.2 Las tesis

Pretendemos, por lo tanto, demostrar cuanto sigue: Una de las expectativas, de los tiempos de Jesús, estaba centrada en el Mesías ben Efraim, junto a otras tendencias también constatables, a saber, la davídica, la judaica, la israelita, la aarónica, la mosaica, etc. Partimos, pues, de una multiplicidad de elucubraciones. Y no admitimos una unicidad especulativa con respecto al Mesías antes de la destrucción del Segundo Templo. Tal aserto nos lleva luego a evaluar las opiniones, que por lo demás ya están pasando de moda, con respecto a la conexión que existía entre la pluralidad de las sectas en tiempos de Jesús y las tendencias especulativas sobre distintos temas, en nuestro caso particular, sobre el mesianismo; tales opiniones sostenían indiscriminadamente la existencia de un “judaísmo normativo u oficial” frente a un resto de “heterodoxias

Las fuentes rabínicas, qumránicas y pseudoepigráficas dan testimonio de la multiplicidad de elucubraciones primitivas; aunque la redacción de las mismas, posteriormente, fue elaborando dichas elucubraciones en función de concepciones más tardías. Si se admite esta particularidad de las fuentes, se concederá también que cualquier mención que se haya efectuado sobre un aspecto del mesianismo adquiere gran importancia para reconstruir el contexto que debió confrontar el NT.

La referencia que el EvJn introduce de Efraim “esconde” y, al mismo tiempo, “devela” que Jesús es el Ungido que colma, por lo menos, la expectativa mesiánica que implicaba sufrimiento y todas las otras que se relacionaban con otros temas cristológicos, las que no son objeto, en esta oportunidad, de nuestra particular investigación. Al utilizar el EvJn, repetidamente, el término “*Ioudaioi*” se está haciendo eco de otras expectativas mesiánicas, principalmente de las triunfalistas, es decir, de las políticas, a las que se opone con el recurso a Efraim. Esto no indica que el EvJn propicie una tendencia antijudía en el sentido romano antiguo, o en el del antisemitismo moderno, sino, más

[4] bien señala una contraposición con las esperanzas liberadoras exclusivamente temporalistas, a las que eran adeptos mayormente, aunque no solamente, los sureños apegados al culto del templo jerosolimitano.

### **1.3 Las pautas**

Seguiremos las siguientes líneas de investigación: Asumimos como “Evangelio según San Juan” el texto canónico actual y por su redacción nos guiaremos. Su estructura actual, pues, es fundamental en nuestra investigación. Sin embargo, no desconocemos la posibilidad, que ciertamente existe, de que sea una obra “compuesta” a base de fuentes diversas y redactada por varias manos, o sea, por una escuela redaccional. Como se verá en las notas, a veces entraremos en colisión con ciertas presuposiciones “introdutorias”. Nosotros admitimos, luego de un detenido estudio, que el EvJn es de carácter palestino y que su redacción final pudo tener lugar durante las guerras judías, entre los años 66-70 dC. No obstante, lo que más nos interesa es el texto en cuanto texto: éste no engaña al lector.

Con respecto al Mesías ben Efraim estudiaremos las fuentes de primera mano y usaremos los estudios anteriores para confrontarlos con nuestra comprensión. ¿Dónde se encuentra mencionado? ¿En qué contextos? ¿Cuándo pudo surgir? ¿Qué carácter manifiesta? ¿Cuál es su personalidad? ¿Por qué muere? Estas son algunas de las preguntas que intentaremos ir contestando a través del trabajo. Una vez establecido todo ello, aplicaremos los resultados al Evangelio según San Juan.

### **1.4 La tarea**

Nos resta explicar brevemente el esquema de exposición de esta disertación que tendrá cuatro partes, subdivididas posteriormente en secciones y párrafos. Exponemos además el contenido general como guía de lectura de esta presentación, aunque en la redacción original damos introducciones al comienzo de cada parte, sección o apartado, donde abordamos ampliamente el tema específico a tratar.

¿Por qué cuatro partes? Si se hubiese elaborado anteriormente alguna tesis, p. ej., en torno al Mesías ben Efraim en función de los estudios neotestamentarios, nos hubiéramos podido

[5] ahorrar varias secciones de la obra. Nosotros hemos elegido esta forma de presentación atendiendo a la novedad del tema, tanto en lo que respecta al Mesías ben Efraim, de escaso tratamiento en obras especializadas, como a su eventual presencia en el EvJn. Cada una de las partes ataca un aspecto determinado: la primera intenta ser una especie de *introducción o planteo* programático desde el EvJn; la segunda analiza las *fuentes* y por ello constituye una *búsqueda* exegética; la tercera quiere servir como *síntesis* de la expectativa mesiánica efraimita\*; y la cuarta es como una vuelta al *punto de partida*, una *aplicación* al EvJn. Sin embargo, en cada una de las cuatro partes se hallan secciones o apartados. Este itinerario circular nos pareció el más adecuado para darle coherencia a un tema de por sí complicado. Nos explicamos.

En la primera parte de la tesis abordamos cinco tópicos que centran el planteo de toda la obra: un análisis del EvJn 11,54 y las significaciones que tiene el término Efraim; luego el concepto *Ioudaioi* en todo el EvJn\*; en seguida, a fin de descubrir su uso en tiempos del NT, nos dedicamos a analizar el vocablo Efraim entre los qumranitas y samaritanos\*; finalmente elaboramos una breve exposición de la multiplicidad de tendencias mesiánicas en tiempos de Jesús\*.

En la segunda parte, abordamos todas y cada una de las referencias sobre el Mesías ben Efraim, interpretándolas exegéticamente, en cuatro tipos de literatura, a saber, en los Targumim\*, los Talmudim, los Midrasim y los Escritos Pseudoepigráficos. Este itinerario pretende darle consistencia al aserto de que el Mesías ben Efraim era una de las ideas especulativas en boga en tiempos de Jesús.

En la tercera parte\*, buscamos sintetizar los resultados de las exégesis, pero preguntándonos sobre el origen o surgimiento de la noción Mesías ben Efraim, como también sobre su fecha más probable. Luego en corte horizontal, elaboramos una síntesis sobre el carácter, la personalidad y los rasgos del Mesías ben Efraim. Con ello estamos introduciendo ya la próxima sección: la de las aplicaciones.

---

\* Los tópicos enunciados en estas páginas como “tarefas” han sido desarrollados ampliamente en el texto original de la tesis. En esta presentación reproducimos tan sólo unos pocos argumentos. De la tercera parte, en particular, no daremos ninguna muestra. Tampoco reproduciremos nuestros estudios sobre el concepto “*Ioudaioi*”, el nombre Efraim entre los qumranitas y samaritanos y la multiplicidad de tendencias mesiánicas en tiempos de Jesús.

[6]

En esta cuarta parte, retomando al punto de partida, aplicamos los resultados obtenidos acerca del Mesías ben Efraim al EvJn. La sección juanina más importante en este caso es, como intentamos demostrar, la segunda parte del EvJn, desde 11,55 en adelante, y por ello, haremos un proyecto de lectura global de la misma\*. Sin embargo, también dedicamos algunos apartados a las insinuaciones que creemos encontrar en la primera parte del Evangelio, un típico estilo joanino, por lo menos en tres lugares\*. Asimismo analizamos dos textos de suma importancia de la segunda parte del EvJn\*.

## 2. ANÁLISIS DE JUAN 11,54

Si hay una sentencia a la que se le haya prestado poca atención en la historia de la exégesis, ésta es la que se encuentra en el EvJn 11,54. Comentaristas y exégetas casi la han pasado por alto. Sin embargo, es curioso que así sea, ya que contiene, a nuestro parecer, muchos elementos importantes para la comprensión del desenlace del EvJn.

### 2.1 El versículo

Nos proponemos hacer algunos análisis detallados en las líneas siguientes, ya que su desmenuzamiento abrirá, insospechadamente, la puerta a la investigación que nos ocupa. Digámoslo ya. En el EvJn 11,54 se nos informa que Jesús permaneció aproximadamente tres meses, según la cronología juanina<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> Desde enero a marzo del año 30 dC. Si se hace un estudio de la cronología del EvJn se verá que no sólo se pueden ubicar lugares geográficos, sino también fechas, a veces aproximadas, otras más precisas, de los acontecimientos narrados. El ministerio de Jesús comenzó en el mes de marzo del año 28 dC y finalizó con su muerte y sepultura el 7 de abril del año 30 dC. Por lo tanto el incidente que narra el EvJn 11,54, además de abarcar tres meses, acaeció, según el evangelista, la misma cantidad de tiempo antes de la crucifixión. Para un extensivo e intensivo estudio sobre la base de datos directos cf. Bruce E. Schein, *Following the Way; The Setting of John's Gospel*, Minneapolis, 1980, p. 191 y passim. Schein señala que cuando se estudia el escenario del EvJn se debe prestar atención a la estación del año en que los eventos tienen lugar. El ambiente invernal en el valle del Jordán contrasta dramáticamente con el del verano. Las varias escenas que Jesús describe o el trabajo de los obreros rurales de su enseñanza, difieren radicalmente de febrero a octubre. Que el EvJn quiera señalar el tiempo del año al lector, queda claro por el gran cuidado que pone en designar las fiestas del año. El dato aportado en 2,20 acerca del templo determina un punto exacto desde el cual se puede fechar el resto del EvJn, sin importar en qué época se haya redactado. Cf. K. Schoch, "Christi Kreuzigung am 14 Nisan", en: *Bib* 9 (1928) 48-56; J. K. Fotheringham, "The Evidence of Astronomy and Technical Chronology for the Date of the Crucifixion", en: *JournTheolStud* 35 (1934) 146-162. También R. E. Brown, *The Gospel according to John (I-XII)*, Introduction, Translation and Notes, The Anchor Bible, New York, 1966, 1, p. 441.

[7] en una aldea llamada “Efraim”. En el NT es el único lugar (un verdadero *hapax legómenon*) donde aparece el nombre de esta aldea, o de esta zona.<sup>2</sup> La razón histórica dada por el EvJn es que sacerdotes y fariseos (11,47)<sup>3</sup> decidieron darle muerte (11,53).<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Cf. W. F. Moulton - A. S. Geden, *A Concordance to the Greek Testament, According to the Texts of Wescott and Hort, Tischendorf, and the English Revisers*, Edinburgh, 1963, 4 ed. p. 407; R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich, 1958, p. 103; Edwin D. Freed, “Samaritan Influence in the Gospel of John”, en: *CathBibQuart* 30: 1 (1968) 581: “me parece curioso que el nombre Efraim sea revivido en el NT sólo en el Evangelio de Juan”; R. Schnackenburg, *Das Johannes Evangelium*, Wien — Basel — Freiburg, 1971, II, p. 453 (ed. cast. II, p. 446).

<sup>3</sup> Cf. Raymond E. Brown, *Gospel*, 1, p. 439, quien dice que los fariseos no tenían poder para convocar al Sanhedrín sino sólo los sacerdotes, los ancianos y los escribas (Mc 14,53.43). Ahora bien, la mayoría de los escribas eran fariseos y el Sanhedrín no se hubiera movido para condenar a Jesús si los fariseos no hubiesen estado a favor. Juan no quiere ser preciso antes de la destrucción del templo. El judaísmo de los fariseos sobrevivió y fue este judaísmo el que presentaba un desafío al cristianismo y en esto está interesado Juan, cuando, según Brown, el evangelio fue escrito. La referencia a los fariseos es una cuestión de simplificación más que de error. No coincidimos con Brown en algunos detalles importantes, p.ej., en que Juan no quiera ser preciso sobre incidentes antes de la destrucción del templo; cf. infra y Juan Mateos -- Juan Barreto, *El Evangelio de Juan; Análisis Lingüístico y Comentario exegético*, Madrid, 1979, p. 520-521, donde señala que se debe prestar atención a la falta de artículo delante de la palabra consejo: una sesión del Consejo donde participan el poder político religioso (sacerdotes) y el partido que reunía la mayor cantidad de letrados del Consejo (fariseos).

<sup>4</sup> Curiosamente no dice que los “judíos” concertaron en darle muerte a Jesús, sino que fueron sólo los sacerdotes y los fariseos que habían sido informados por algunos “judíos” de lo que Jesús había hecho con Lázaro (EvJn 11,46) mientras que otros “judíos” creyeron en él (EvJn 11,45). Se equivoca C. K. Barret, *The Gospel according to John; An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1962, p. 337, cuando dice que el EvJn “históricamente muestra la decisión final de los judíos (¡Jews!) de matar a Jesús... aunque sea de valor histórico dudoso”. Cf. R. E. Brown, *Gospel*, 1, p. 441-444. La razón de esta curiosidad habrá que encontrarla en el hecho de que el EvJn no es antijudío, como se lo ha acusado, sino que precisa con esa palabra la región donde se desarrolla el incidente y los habitantes que concentraban su comprensión de “Israel” alrededor del templo y la ciudad de Jerusalén. La mejor y más precisa traducción del término “Ioudaioi” es, a mi parecer, *Judeos* —Judaítas—, habitantes de la Judea, aunque tal palabra (judeos) suene en castellano, por nuestro acostumbamiento al término judíos, un tanto grotesca. Cf. Santos Sabugal, *Xristós; Investigación exegética sobre la cristología joannea*, Barcelona, 1972, p. 236 n.6; también Bruce E. Schein, *Following the Way*. o. c., p. 195-196 (Apendix IV), quien sostiene igualmente una interpretación geográfica del término “Ioudaioi”. Cf. pf. I, 1,1-12 y notas correspondientes de la tesis original. Mucho antisemitismo se ha basado en una mala lectura, a veces intencionada, de los textos del Evangelio.

[8] Por lo mismo ya no podía andar abiertamente en Judea.<sup>5</sup>

Por eso *Jesús* no andaba ya en público *entre los judíos, sino que se retiró de allí a la región cercana al desierto, a una ciudad llamada Efraim, y allí residía con sus discípulos.*

La aparición de ciertos términos que serán estudiados más ampliamente en el decurso de este trabajo nos obliga, aunque no sea más que someramente, a analizar el versículo en sus detalles y, al mismo tiempo, a arribar a conclusiones más promisorias.

En el esquema del evangelista la reunión que el Sanhedrín efectúa para resolver la situación creada por Jesús y finalmente para darle un corte definitivo con su muerte, sigue a la perícopa de la resurrección de Lázaro (11,1-44) y en sí misma es una porción completa que explica el desenlace (11,47-53). El breve relato anterior (11,45-46) es el eslabón necesario entre la resolución tomada y la resurrección de Lázaro, mientras que lo que sigue (11,55-57) es una introducción a los sucesos que se desarrollarán en los capítulos 12ss.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Cf. Santos Sabugal, *Xristós*, o. c., p. 224 n. 45, 236, 242.

<sup>6</sup> C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge at The University Press, 1958 (1a. ed. 1953), p. 367. (Ed. castellana: *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Cristiandad, Madrid, 1978. de la 8a. ed. inglesa de 1968, p. 367).

[9] Por lo tanto, 11,54 concluye el episodio precedente; y el comienzo de 11,55 abre nuevamente otro episodio.<sup>7</sup> El versículo 11,54 no pertenece ni a la perícopa anterior ni a la posterior. Se halla sabiamente allí y “encubre”, pero al mismo tiempo “revela”, el misterio de la obra de Jesús,<sup>8</sup> porque apunta en ambas direcciones.

Han decidido darle muerte, una muerte que ahora Jesús, contrariamente a lo que había hecho antes, acepta. No escapa a Efraim por no querer morir. Su ida a Efraim tiene una significación más honda. 11,54 no es paralelo a 10,40.<sup>9</sup> Veamos.

---

<sup>7</sup> Ibid. 369 (ed. cast., p. 369). Las palabras: “Jesús se retiró de allí a la región cercana al desierto, a una ciudad llamada Efraim, y se quedó allí con sus discípulos” (11,54) cierran el episodio precedente, y las palabras: “se acercaba la Pascua judía” constituyen un nuevo comienzo y dominan todo el séptimo episodio...

<sup>8</sup> Cf. Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1956, p. 315, n. 4, rechaza el punto de vista de J. Wellhausen, de que se trata aquí de un fragmento de una “Grundschrift” que, según Wellhausen, no pertenece ni a la precedente 11,45-53 ni a la siguiente 11,55-57, porque en el EvJn no hay tal “Grundschrift” que repita la afirmación de 10,40 “al otro lado del Jordán” en la retirada a Efraim en 11,54. Cf. C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge at The University Press, 1963, p. 243-244 (ed. cast.: *La tradición histórica en el cuarto Evangelio*, Cristiandad, Madrid, 1978, de la 3a. ed. inglesa de 1965, p. 246-247); R. Schnackenburg *Johannes*, II, o. c., p. 452, afirma que “la última retirada a Efraim, antes de la Pascua, es un medio estilístico dramático, para caracterizar la atmósfera explosiva en Jerusalén y sus alrededores” (ed. cast., II, p. 446).

<sup>9</sup> Algunos comentaristas colocan ambos episodios al mismo nivel. Pero no son de la misma calidad. 10,39 dice que si bien procuraban prenderle, Jesús escapó. Hay una decisión por parte de Jesús, porque su hora no había llegado. 10,41-42 nos habla de una relativa actividad pública del otro lado del Jordán y de cierto suceso. Y además faltaba el séptimo signo, el más grande de todos, en el cap. 11: la resurrección de Lázaro. Evidentemente, 11,54 y 10,40 no son paralelos ni esquemáticos, como dice Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, o. c., p. 315, n. 4. Su visión del asunto deriva de la trasposición del texto canónico tomando como base y presuposición una secuencia temática —como si el género Evangelio fuera meramente un texto de carácter filosófico— abordando la interpretación desde ese punto de vista. Tal proceder hace violencia al texto presente. En mi propia interpretación dejo hablar al texto del EvJn por sí mismo, como bien dice B. E. Schein, *Following the Way*, o. c., p. 7ss. Cf. R. E. Brown, *Gospel*, I, o. c., p. 444; S. Sabugal, *Xristós*, o. c., p. 224, n. 45 y p. 242, n. 41. Tampoco intento leer el EvJn dentro del esquema más o menos tradicional de comparación con los Sinópticos, como si éstos representaran la visión más histórica de la vida de Jesús.

[10] La decisión del Consejo jerosolimitano tiene carácter final, *por eso (oun)*<sup>10</sup> se retira. Sus enemigos maquinan,<sup>11</sup> y él no escapa a Betania o Galilea<sup>12</sup> donde, aparentemente, tiene amigos, sino a Efraim.

---

<sup>10</sup> La mayoría de los manuscritos leen *oun*; sólo P<sup>66</sup>, de gran valor textual, lee *de*, y por lo tanto hemos elegido junto con todos los editores modernos la lectura que apoya la mayoría. Es una conjunción consecutiva (inferencial) coordinadora, menos causal que *gar*, y que en el EvJn es usada profusamente. Cf. F. Blass - A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament*, trad. Robert W. Funk, Chicago 1961 § 451. Denota el resultado de o una inferencia desde lo que precede, por lo tanto, consecuentemente; William F. Arndt - F. Willbur Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament, and other early Christian Literature*, t. y a. del *Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testament und der uebrigen urchristlichen Literatur*, Chicago - Cambridge, 1957, p. 597.

<sup>11</sup> Cf. J. H. Bernard, *St. John, The International Critical Commentary*, Edinburgh, 1928, p. 407; R. Schnackenburg. *Johannes*. II. o. c., p. 453 (ed. cast., II, 446) Jesús muy improbablemente pudo haber sabido en el mismo momento la sentencia de muerte por parte del Sanhedrín, como se pudiera suponer según la información juanina, aunque en el v. 57 será exhibida una “carta requisitoria”, una “orden de arresto” (*entolas*: ac. pl., está sostenido por  $\aleph$  B W mientras que *entolén*: ac. sing., por P<sup>66</sup> A D L  $\Theta$  y otros, mejor atestado, aunque NT Aland y otros modernos aceptan la primera; Cf. J. H. Bernard, II, 409) contra El. La información de que ya no andaba abiertamente entre los judíos se basa sobre la visión retrospectiva del evangelista: la fiesta de las tiendas (c. 7) y la de la dedicación (c. 10) habían agravado la situación, y por ello Jesús debía suponer que la afluencia de jerosolimitanos a Betania para la resurrección de Lázaro le traía el mayor peligro.

<sup>12</sup> Si bien Betania no sería lugar seguro en extremo, Galilea o el otro lado del Jordán, como en 10,40, le ofrecería prudente refugio para un escape de la muerte o de ser arrojado en prisión. Birger Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel*, Uppsala, 1974, dice en su elaborado como fructuoso análisis lingüístico que la “omisión de Galilea del último ciclo es sorprendente”, § 8, p. 28. No ha encontrado la explicación para una mención única, en un momento tan decisivo y dramático, de un lugar y una palabra que suena desconocida y desconcertante. R. Bultmann, *Evangelium des Johannes*, o. c., p. 315, n. 4, cree que 11,54 no es una repetición de 10,40, como decía Wellhausen (cf. n. 8) sino que enmarcan ambos versículos a la esquemática resurrección de Lázaro, p. 299.

[11] Pero no nos adelantemos. Jesús *ya no* (*ouketi*)<sup>13</sup> *anda públicamente* (*parrêsia*)<sup>14</sup> o con un coraje desmedido, prueba de gran seguridad, *entre los judíos*.<sup>15</sup> El evangelista dice ahora, en este preciso lugar, que *ya no*, porque anteriormente sí que volvía a andar públicamente en Judea, a pesar de sus retiradas y escapes. En este sentido 7,1 es extremadamente clarísimo: andaba rondando por Galilea porque no deseaba (aquí no se usa *ouketi* sino sólo *ou*) merodear por Judea, puesto que los judeos = judaítas lo buscaban para matarlo, algo que en ese momento Jesús no desea, ni ellos pueden realizar. El sentido no es igual que en 11,54. En el cap. 7 Jesús vuelve a ir a Judea; lo buscan para matarlo, pero Jesús no va para morir. Su arribo a Jerusalén lo realiza con sumo recato, *en kruptô*, 7,10. La actividad de los capítulos

---

<sup>13</sup> Este adverbio de tiempo se opone al simple *ou* del c. 7,1. Se podría traducir literalmente “ya no más” o “ya no”. Cf. W. F. Gingrich - F. W. Arndt, *Lexicon*, o. c., p. 596; S. Sabugal, *Xristos*, o. c., p. 252, 255; J. Mateos - J. Barreto, *Evangelio de Juan*, o. c., p. 526, sentido interruptivo del término griego.

<sup>14</sup> El término *parrêsia* aparece 9 veces en el EvJn y sólo una vez en los sinópticos (cf. R. Morgenthaler, *Statistik*, o. c., p. 130). Aquí no significa como era común en griego, el derecho o el coraje de aparecer en público, libertad de lenguaje, o apertura, sino, como fue el caso más tardíamente, se refiere a las acciones llevadas a cabo en público, es decir, a actuar en público; cf. R. Bultmann, *Evangelium des Johannes*, o. c., p. 219 y n. 1; J. H. Bernard, *St. John*, o. c., p. 407. En el EvJn el término está ligado con la obra de Jesús como autorrevelador mesiánico (cf. Santos Sabugal, *Xristós*, o. c., p. 244, 255) en la esfera pública, mientras que lo opuesto es *en kruptô*, “no públicamente, a escondidas, en un rincón” (cf. M- J. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean*, Paris, 1948, p. 199, 317). En 11,54 Juan dice de qué modo Jesús se retiró de la vista pública; cf. Heinrich Schlier, TDNT, V, p. 879-880; C. K. Barrett, *Gospel*, o. c., p. 257, 340, traduce por “openly”.

<sup>15</sup> Sin perjuicio del tratamiento más amplio y profundo en otro lugar del trabajo, que no podemos reproducir en esta presentación, aquí necesitamos hacer algunas indicaciones precisas que corroboran nuestra interpretación de *en tois Ioudaioi*. (*periepatei*) con la traducción “entre los judeos o en Judea”. *Ioudaioi* aparece 69 veces en el EvJn, mientras que los sinópticos en conjunto usan la palabra sólo 4 veces, si se exceptúa la frase *basileus tón Ioudaión*. C. H. Dodd, *Historial Tradition*, o. c., p. 242; R. E. Brown, *Gospel*, 1, o. c., p. LXXI, “el cuarto Evangelio usa ‘judíos’ casi como un término técnico para las autoridades religiosas, particularmente las de Jerusalén, que son hostiles a Jesús”. “No envuelve en 11,54 el sentido peyorativo frecuente en el relato juanino; designa mía bien, como lo demuestra el contexto inmediato (11,31.34.45.55) a los habitantes de Judea en general”, S. Sabugal, *Xristos*, o. c., p. 236, n. 6 e *Ibid.* 224, 237, 242, 255; C. K. Barrett, *Gospel*, p. 340.

[12] siguientes será pública y abierta, aunque se vuelva a esconder porque su “hora”, la de la muerte, no ha llegado. Pero en 11,54 ya no andará públicamente en Judea. Y cuando regrese (11,55ss) no será a escondidas, como antes se dijo en 7,10: *en kruptô*, sino abiertamente, para ir a morir. La decisión fue tomada por el Sanhedrín, pero Jesús es dueño de esa decisión. El decide por su propia voluntad entregarse para morir.

Lo que hemos establecido, a saber, que Jesús se retira de la vida pública de Judea, está corroborado por el adverbio de lugar *ekeithen, desde allí* (11,54b). Pero surge la pregunta por su significado en el contexto inmediato. Algunos comentaristas dicen que indica Betania,<sup>16</sup> aunque se podría pensar en una región más amplia; tomando en cuenta lo establecido, podría indicar Judea misma. De todos modos, sea Betania u otro lugar más amplio, lo cierto es que el adverbio de lugar acentúa nuestra interpretación; señala el ámbito geográfico e ideológico donde las autoridades de Judea tienen su sede.

La conjunción adversativa *alla*, por otro lado, marca una fuerte oposición, sintácticamente, a todo lo precedente.<sup>17</sup> En consecuencia se contraponen, dentro del contexto del versículo, dos regiones geográficas que, por extensión, adquieren un sentido simbólico.<sup>18</sup> En la historia del Pueblo de Dios de la Biblia, Judá y Efraim (José) simbolizan la lucha por la hegemonía de las simientes de Abraham, Isaac y Jacob. Ya nos ocuparemos de ampliarlo más adelante. Por ahora alcanza señalar, para introducir el punto central del hondo significado de 11,54, que antes de llevar al lector dentro del drama fundamental, y de hacerlo participar de él, el evangelista intenta adelantar una clave no demasiado

---

<sup>16</sup> C. K. Barrett, *Gospel*, o. c., p. 340, toma en cuenta 11,17ss donde se dice que Jesús fue a Betania para resucitar a Lázaro y, por lo tanto, *desde allí* significa Betania. Sin embargo, hay que tomar como referencia más inmediata la sesión del Sanhedrín (11,47-53).

<sup>17</sup> Cf. F. Blass - A. Debrunner, *Grammar*, o. c., § 448; J. Mateos - J. Barreto, *Evangelio de Juan*, o. c., p. 526.

<sup>18</sup> Cf. R. T. Fortna, “Theological Use of Locale in the Fourth Gospel”, en: *AngTheolRev* (Suppl.Ser. 3) (1974) 58-95; J. L. Espinel, “Jesús y el Pueblo Samaritano”, en: *CBib* 34 n. 269 (1977) 243-256, esp. 256, n. 25; M. Costa, “Nota sul simbolismo sacramentale nel IV Vangelo”, en: *RivBib* 13:3 (1965) 239-254.

[13] visible, como en una novela de misterio, sobre el significado mesiánico de la retirada de Jesús a Efraim, la tierra del acogimiento, contraponiéndolo a Judá, la tierra del rechazo.<sup>19</sup>

### 2.1.1 La zona de Efraim

La misteriosa aparición de Efraim en el evangelio juanino comienza a ser comprendida en su amplitud. En las líneas que siguen nos ocuparemos de ello. Primero veamos algunas de sus identificaciones geográficas o topográficas. Una buena cantidad de comentaristas se decide por la pequeña aldea de Et-Taiybe,<sup>20</sup> a unos 19 kms. en línea recta al norte de Jerusalén, y a unos 7 kms. al noreste de Bethel. Esta identificación tiene pocas probabilidades de ser corroborada ya que han sido elaboradas mejores búsquedas arqueológicas. La otra posibilidad, más cierta, está a favor de *Am Samieh*, apenas hacia el noreste de la aldea mencionada y más abajo en el valle.<sup>21</sup> Si recordamos el relato

---

<sup>19</sup> “Juan cuida por mantener a su lector anhelante” (H. van den Bussche, *El Evangelio según San Juan*, Studium, Madrid, 1972, p. 440). G. Reim, “John 4:44, Crux or Clue?”, en: *NTStud* 22:4 (1976) 476-480, arguye que este rechazo se convierte para el evangelista en el prototipo de cualquier rechazo de Jesús por parte de diferentes audiencias. Como artificio de composición, comentario, comporta una indicación del rechazo de su propia gente. J. Mateos - J. Barreto, *Evangelio de Juan*, o. c., p. 526: Como en ocasiones anteriores Jn da al alejamiento un sentido figurado, utilizando de nuevo el lenguaje del AT.

<sup>20</sup> Cf. R. Bultmann, *Evangelium des Johannes*, o. c., p. 315, n. 4; R. Schnackenburg, *Johannes. II*, o. c., p. 452-453 (ed. cast., II, 446-447); Alf. Wikenhauser *El Evangelio según San Juan*, Herder, Barcelona, 1967, p. 340; H. van den Bussche, *Evangelio*, o. c., p. 440; J. H. Bernard, *St. John*, o. c., p. 407-408; C. K. Barrett, *Gospel*, o. c., p. 340; Juan Leal, *Evangelio de San Juan*, en: *La Sagrada Escritura, Texto y Comentario*, BAC, Madrid, 1964, 1 “Evangelios”, p. 968; George W. Buchanan, “The Samaritan Origin of the Gospel of John”, en: J. Neusner (ed.), *Religions in Antiquity: Essays in Memory of E. R. Goodenough*, Leiden, 1968, p. 149-175 (espec. p. 165, n. 3); James O. Purvis, “The Fourth Gospel and the Samaritans”, en: *NovTest* 17:3 (1975) 161-198 (espec. p. 168); J. Mateos - J. Barreto, *Evangelio de Juan*, o. c., p. 526 n. 1; C. Kopp, *Holy Places of the Gospels*. New York, 1963, p. 254-256.

<sup>21</sup> W. F. Albright, “Ephrem Joh 11:54 = Wadi Samieh ad Septentrionem orientalem ab Et-Tajibeh prope Kafr Malik, The Ephraim of Old and New Testament”, en: *Journal of the Palestine Oriental Society* (Jerusalem) 3 (1923) 36-40; “Ophrah and Ephraim”, en: *Annual of the American School of Oriental Research* 4 (1922-23) 124-188. Albright arguye que Josué, luego de la conquista de Jericó, arribó a Siquen por el Wadi Samieh. Así también se deciden por la misma identificación Bruce E. Schein, *Following the Way*, o. c., p. 213-214; A. M. Schneider “Die Kirche von Et-Taiybe”, en: *Oriens Christianus* 6 (1931) 16-22.

[14] juanino y tomamos en cuenta su precisión geográfica,<sup>22</sup> coincidiremos en que la última identificación es más adecuada y plausible. Estando Et-Taiybe a 863 m. sobre el nivel del mar, y unos 90 m. más alto que Jerusalén, es más adecuado que Jesús haya

---

<sup>22</sup> Cf. Benedikt Schwank “Efraim in Joh 11,64”, en: *Erbe und Auftrag* 51:5 (1975) 346-351; también en M. de Jonge (ed.), *L’Evangile de Jean; Sources, Rédaction, Théologie*, Duculot, Gembloux, 1977, p. 377-888. Resumen en: F. Raurell, “El Evangelio de Juan; Fuentes, Redacción, Teología”, en: *EstFr.* 77 n. 356 (1976) 203-243; sobre Efraim, p. 239. Schwank sostiene que el EvJn es tan, a veces más, confiable que los sinópticos para las cuestiones topográficas. “Juan se puede leer en los mismos lugares en Palestina a diferencia de los otros y aún más que el de Lucas” (p. 377) (cf. C. O. Potter, “Topography and Archeology in the Fourth Gospel”, en: K. Aland y otros (ed.), *Studia Evangelica 1, Papers presented to the International Congress on the Four Gospel 1957*, Berlín, 1969, p. 329-837: “necesitamos un Sprachgefühl para apreciar una lengua extraña, así también un sexto o séptimo sentido para una propia apreciación de los datos de Palestina” (p. 330). Schwank llama la atención sobre algunos incidentes en el EvJn que se confirman por las excavaciones arqueológicas; el descubrimiento de Qumrán ha hecho probable que los primeros discípulos se hayan pasado del Bautista a Jesús, en el territorio de la Elite Religiosa, en la desembocadura del Jordán en el Mar Muerto, como confirma Hech 1,22; Jn 1,28. 35ss. En Jn 4,20, la samaritana habla de “esta montaña” sobre la cual sus padres habían adorado a Dios, sin que el nombre, Garizim, sea mencionado, como si se asumiera como obvio el reconocimiento. Las excavaciones arqueológicas han demostrado que en Tell - Er - Ras el templo samaritano estaba colocado más adelante de lo que se suponía y, en consecuencia, sus ruinas eran visibles desde el pozo de Jacob (cf. J. Bull - G. E. Wright, “Newly discovered Temples on Mount Garizim in Jordan”, en: *HarvTheolRev* 68 (1965) 234; H. C. Kee, “Tell-Er-Ras and the Samaritan Temple”, en: *NTStud* 13 (1966-67) 401; R. J. Bull, “An Archeological Footnote to ‘our Fathers worshipped on this Mountin’ Jn 4:20”, en: *NTStud* 23:4 (1977) 460-462; “An Archeological Context for understanding Jn 4:20”, en: *Bib. Arch* 38:2 (1976) 64-59: los restos del edificio B sobre el Monte Garisim pueden ser los del templo samaritano y podían haber sido visibles en el s. I dC, desde el pozo de Jacob).

Schwank arguye con respecto a Jn 11,54 que la mención de Efraim no parece tener como propósito una obvia intención literaria, teológica o estructural. Como en el caso de Cafarnaum, en 2,12 el evangelista se ha sentido obligado a mencionar primeramente sus datos, porque cree que Jesús estuvo allí, y en todo su evangelio no sólo está interesado en un simbolismo geográfico, sino que también se siente obligado por la tradición geográfico - histórica, aun en casos como el presente en que puede crear un problema con su línea de pensamiento teológico, ya que parece interrumpirlo. C. H. Dodd, *Historical Tradition*, o. c., p. 243 (ed. cast., p. 247), dice: “la incertidumbre sobre su exacta posición geográfica de ningún modo desfavorece la opinión de que Juan aquí esté reproduciendo información tradicional... desde el v. 11,55 en adelante el autor está haciendo una puesta en escena para los importantes eventos de la Pascua, componiendo libremente, pero en el v. 54 hay una razonable probabilidad de que esté preservando material tradicional”. C. K. Barrett, *The Gospel of John and Judaism*, SPCK, London, 1975, p. 36, dice que la precisión geográfica y topográfica de Juan es notable. Mucha de la aprehensión crítica se debe al apriorismo creado por los liberales quienes aún en el día de hoy confían (¡por la fe!) más en los sinópticos que en el EvJn para reconstruir la vida de Jesús. Aun un crítico como Dodd sostiene que “el Interés topográfico es marcado” (C. H. Dodd, *Historical Tradition*, o. c., p. 242; ed. cast., p. 247). Por otro lado, no coincidimos con la argumentación de C. K. Barrett, *Judaism*, o. c., p. 38, cuando sostiene que “la reconstrucción de una topografía, o de un itinerario biográfico, es tan difícil, sin embargo, que se puede dudar de si el evangelista, el último editor del evangelio en su forma presente, estaba interesado realmente en la topografía en absoluto”. Una posición distinta sostiene E. E. Schein, *Following the Way*, o. c., passim, muy autorizada por su estudio ‘in situ’. Cf. E. C. Hoskyns, *The Fourth Gospel* (ed. F. N. Davey), London, 1956, p. 412.

[15] ido en los meses invernales de lluvia a un valle que se encuentra a 400 m. sobre el nivel del mar, lugar más cálido y con innumerables cuevas y cavernas para protegerse.<sup>23</sup> Hay que tomar en cuenta que Jesús no tenía casa propia en ningún lado y que tal lugar, Am Samieh, le ofrecía un espacio conveniente como escon-

---

<sup>23</sup> R. E. Brown, *Gospel*, I, o. c., p. 441; R. Schnackenburg, *Johannes* II, p. 453 (ed. cast., p. 446), dice que el evangelista debe haber dispuesto de una noticia o información fidedigna que decía que Jesús permaneció en Efraim una vez (o quizás muchas)... La suposición de Kundsín de que se trata de esos lugares o ciudades que para la joven cristiandad eran memorables porque allí se habían asentado bien temprano congregaciones cristianas, lo cuestiona ya este lugar, porque nada indica una tal “*Traditionsbildung*”. Cf. B. Schwank, *Efraim*, o. c., p. 379; y también supra n. 11; George W. Buchanan, “*Samaritan Origin*”, o. c., p. 166. La problemática textual es explicable. El Codex Bezae (D) lee *Samphourin*, pero puede ser una corrupción del semítico *sem efrayim* (“cuyo nombre es Efraim”); P<sup>66</sup> omite, junto con Sy<sup>s</sup>, *polis*, lo cual indicaría toda la región de Efraim, ya que además omite *eis*. Cf. C. K. Barrett, *Gospel*, o. c., p. 340; R. E. Brown, *Gospel*, I, o. c., p. 441; Bultmann, *Evangelium des Johannes*, p. 315 n. 4.

[16] dite de sus perseguidores.<sup>24</sup> Hay mucha evidencia arqueológica de que el valle Am Samieh tuvo asentamientos desde el Bronce Antiguo hasta la época de las Cruzadas.<sup>25</sup>

Flavio Josefo nombra una fortaleza (*polijnion*) de ese nombre en la región montañosa (*ho oreinê*) en relación con Bethel.<sup>26</sup> En 2 Sam 13,23 aparece una ciudad de esa designación junto a Baalhazor y en el 2 Crónicas 13,19 otra vez en relación con Bethel; finalmente, en 1 Mac —*Aphairema* (11,34)— Aferema (Efraim), Lidda (Lod), y Ramatayim (Ramá). Eusebio reconoce el lugar y lo identifica con Efrón, 20 millas al norte de Jerusalén (*Onomasticon* 90, 18ss; 86, 1ss).<sup>27</sup> Por otro lado, el Mapa de Madaba, del s. VI dC,<sup>28</sup> muestra al noreste de Bethel a Efrón o Efratá, “desde donde el Señor vino”.<sup>29</sup> Esta última referencia parece corroborar con mayor seguridad la indicación del EvJn 11,54ss, que por otro lado daría la impresión, por encontrarse en un mapa “del otro lado del Jordán”, de que representa una buena y fuerte tradición del Medio Oriente acerca de la ida de Jesús desde Efraim hasta Jerusalén en su camino a la muerte.<sup>30</sup>

En varias partes de la literatura rabínica se encuentran referencias de esta localidad cisjordana. En M. Menah 8:1; B. Menah

---

<sup>24</sup> Cf. E. E. Schein, *Following the Way*, o. c., p. 143, 214; la villa es lo suficientemente apartada como para ser segura.

<sup>25</sup> Ibid., p. 214: “la alfarería esparcida por el valle indica en un vistazo que este lugar tiene una rica historia, que comienza en la era del Bronce”.

<sup>26</sup> Flavio Josefo, *Guerras de los judíos*, IV, 9, 9: “Luego (Vespasiano) tomó a Bethel y Efraim, dos pequeñas ciudades”; cf. R. E. Brown, *Gospel*, I, o. c., p. 441.

<sup>27</sup> R. Schnackenburg, *Johannes*, II, o. c., p. 453 (ed. cast., II, p. 446).

<sup>28</sup> R. H. Smith, *InterDictBib/Supplementary Volume*, Abingdon, Nashville, 1976, p. 141.

<sup>29</sup> R.T. O’Callaghan, *DictBibSuppl* V, 650-651; R. Schnackenburg, *Johannes*, II, o. c., p. 453 (ed. cast, II, p. 446); M.-J. Lagrange, *Evangile*, o. c., p. 317. El mapa dice: *Ephrón ê Ephratha entha êlthen ho Kurios*.

<sup>30</sup> cf. B. E. Schein, *Following the Way*, o. c., p. 212-213: “La iglesia bizantina, con seguridad, no ignoró la geografía juanina. El Mapa de Madaba localiza a Efraim al este de Bethel, no lejos de Rimmon en los cerros al lado del valle del Jordán. Muy interesante es que no hay una indicación de una iglesia en el mapa”.

[17] 83 b, 85 a; ExRab 9 (73c); GenRab 86 (55b) se hace mención de Efraim, aunque con fonéticas variadas.<sup>31</sup> De todo lo analizado podemos establecer con certeza que hay total probabilidad de identificar el Efraim del EvJn 11,54 en un largo período de la historia de Palestina, desde la época del Bronce hasta la Musulmana y, posiblemente, hasta la de las Cruzadas; cosa que se relaciona también con visos de probabilidad con los hallazgos arqueológicos ya mencionados.

### 2.1.2 El porqué de Efraim/judíos

Jesús se quedó, permaneció (*menein*) con sus discípulos en este lugar callado y acogedor durante el invierno, junto al desierto.<sup>32</sup> El verbo en este caso está en aoristo, pero el sentido mismo del verbo es por naturaleza “lineal” y no “puntual”, es decir, es “constativo” en su tiempo, más que temporal de acción momentánea,<sup>33</sup> lo que favorece una larga permanencia en Efraim.

Luego de haber establecido, por medio de este análisis, que Jesús, según el EvJn, se aísla de la vida pública de Judea para retirarse a Efraim, debemos preguntarnos ahora por el significado

---

<sup>31</sup> Cf. H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München, 1978 (7a. ed.), II, p. 546. Algunas de estas referencias aluden a la bondad de la tierra de Efraim, pareciendo que el significado del nombre, “fructuoso”, ha quedado en las referencias apuntadas.

<sup>32</sup> Cf. TDNT, II, p. 658; VII, p. 772; II, p. 332.

<sup>33</sup> C.H. Dodd, *Historical Tradition*, o. c., p. 235, 242 n. 3 (ed. cast., p. 240, 247 n. 19); cf. Juan Mateos, *El aspecto verbal en el NT*, Cristiandad, Madrid, 1977, p. 59-60. La inclusión por ciertos manuscritos en 11,54, sustituyendo *emeinen* por *diatriben*, como D, Θ, P<sup>45</sup>, P<sup>66c</sup>, puede tratarse de una asimilación por parte del copista de 3,22; C. K. Barrett, *Gospel*, o. c., p. 441; C. H. Dodd, *Historical Tradition*, o. c., p. 242 n. 3 (ed. cast., p. 247, n. 19). El verbo *diatribein* es un poco más débil que *menein*; el primero indica la estancia por algún poco de tiempo, mientras que el segundo, una permanencia más prolongada.. TDNT IV, p. 574; Blass - Debrunner, *Grammar*, § 332; Juan Mateos - Miguel Alepuz, “El imperfecto sucesivo en el NT”, en: *Cuestiones de Gramática y Léxico*, Cristiandad, Madrid, 1977, p. 78, 96, eligen *diatribô* y le dan sentido durativo por el imperfecto sucesivo. De cualquier modo, sea uno u otro el original, no cambia básicamente el tenor del versículo en su sentido fundamental.

[18] de esta afirmación: ¿tiene alguna importancia 11,54 en el EvJn y, sobre todo, a qué se debe la mención de Efraim?

Hemos constatado que para muchos investigadores este versículo y, principalmente, la mención de Efraim y todo 54b, son un gran misterio que introduce una fractura en el pensamiento del relato juanino. Parecería actuar, así lo entienden, como una maniobra dilatoria que distrae la atención de la cuestión fundamental. Benedikt Schwank,<sup>34</sup> entre otros, entiende que 11,54b actúa de ese modo debido a que el EvJn ha tratado de ordenar, por todos los medios a su alcance, la resurrección de Lázaro en función de la Pasión y la Resurrección de Jesús. Nada debe molestar al lector para que le quede esta impresión y, sin embargo, la misma se distrae con 54b. Si el EvJn lo coloca es porque lo ha recibido de la tradición. El deseo de B. Schwank de querer probar la exactitud geográfica del EvJn, cosa que compartimos en un todo, le ha hecho perder de vista lo remarcado por Birger Olsson (cf. nota 34) y, además, sus propias preguntas sobre por qué se menciona el nombre de una insignificante aldea, a la par que pequeña.<sup>35</sup> Y por qué colocar algo que se encuentra en la tradición, si el EvJn ha dejado de lado muchos otros datos.

Aquí cabe recordar lo que dice el EvJn al final del cap. 20 (vv. 30-31): “Jesús realizó en presencia de los discípulos otras muchas señales que no están escritas en este libro; éstas han sido escritas para que crean que Jesús es el Ungido, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengan vida en su nombre”. No es oportuno repetir lo que el EvJn señala en 21,25, ya que se cuestiona su inclusión en el Evangelio original, aunque nosotros discrepemos con tal actitud de la crítica. De todos modos, alcanza en este momento con la sentencia de 20,30-31. No podemos aceptar que, frente a tal aseveración, a saber, que dejó algunas cosas de lado, Juan incluya una sentencia que distrae, sólo porque la encontró

---

<sup>34</sup> B. Schwank, “Efraim”, o. c., p. 380, remarca los tres aspectos en las funciones que deben tenerse en cuenta cuando vemos una información concreta en el EvJn, a saber, que describa el suceso histórico, que tenga sólo una función interpretante en el sentido del autor y ambas al mismo tiempo (cf. Birger Olsson, *Structure and Meaning*, o. c., p. 261). Una posibilidad que con frecuencia se olvida en el análisis del texto juanino. En el caso de 11,54, agrega Schwank, lo más importante es lo primero, que describa el suceso histórico (p. 381). Pero Schwank se ha olvidado de lo segundo o de los dos al mismo tiempo.

<sup>35</sup> B. Schwank, “Efraim”, o. c., p. 379.

[19] en la tradición o en una fuente de información.<sup>36</sup> Además, lo afirmado por Schwank en este punto se contradice con el final de su interesante artículo. Dice allí que toda verificación sería mucho más factible si suponemos que el redactor, quienquiera que sea, fue un testigo ocular que vivió directamente los acontecimientos de esa Pascua.<sup>37</sup> Si se admite esa suposición, se debe concluir que el EvJn no está relatando algo que encontró en la tradición, sino colocando en su preciso lugar una información que tiene algún sentido.

Pero no nos demoremos más. ¿Cuál es ese sentido? El itinerario de la pesquisa nos ha hecho concluir que EvJn 11,54 tiene un contenido mesiánico, es decir, que la retirada al Efraim geográfico, en la redacción del EvJn, requiere una comprensión teológica, hondamente cristológica, enraizada en una de las expectativas mesiánicas de aquel entonces, la del *Mesías ben/bar Efraim/José*.<sup>38</sup>

Lo afirmado puede desarrollarse aún más. Santos Sabugal había concluido que la sección 7,1-11,54 contiene una unidad geográfica que pretende mostrar la progresiva autorrevelación

---

<sup>36</sup> Cf. C. K. Barrett, *Judaism*, o. c., p. 9-10. Aquí recuerda el argumento de Van Unnik de que los eruditos han olvidado la afirmación de 20, 30-31. En ella se acentúa el término Mesías-Ungido y lo fundamental del *Sitz im Leben* del EvJn son los debates sobre si Jesús es el Mesías o no. En otras palabras, cada perícopa apunta claramente a determinar esta condición. C. W. C. Van Unnik, "The Purpose of St. John's Gospel", en: *Studia Evangelica* I, Texte und Untersuchungen, 73, Berlín, 1959, p. 382-411, esp. p. 410; también Juan Leal, "El simbolismo histórico del Cuarto Evangelio", en: *EstBib* 19:4 (1960) 329-348, esp. p. 339: "la aptitud de los hechos para significar los misterios de la teología cristiana es, probablemente, una de las normas que han presidido la selección literaria que confiesa el autor al final del libro".

<sup>37</sup> B. Schwank, "Efraim", o. c., p. 383; el autor hace esta afirmación, aunque en el círculo de eruditos pueda parecer conservadora y reaccionaria.

<sup>38</sup> Ya George W. Buchanan, *Samaritan Origin*, o. c., p. 160-161, muy tangencialmente había sugerido que en el EvJn podía notarse la presencia de esta expectativa mesiánica; cf. James D. Purvis, *The Fourth Gospel and the Samaritans*, o. c., p. 178-181, por distintas razones, no del todo correctas a nuestro entender, niega esa posibilidad; pero Raymond E. Brown, *The Gospel according to John (XIII-XXI), Introduction, Translation, and Notes*, The Anchor Bible, New York, 1970, p. 955 menciona la posibilidad del Mesías b. Efraim/José en el EvJn.

[20] mesiánica<sup>39</sup> y que, por lo tanto, 11,54 es la culminación, dentro de esa unidad geográfica de gran valor teológico, de esa autorrevelación de Jesús como el Mesías. La continuación del EvJn, desde 11,54 en adelante, como observamos al avanzar en este análisis, también se relaciona con la mesianidad de Jesús que se apoya, como plataforma de lanzamiento, en lo dicho en 11,54. Aquí está clarísimo que se contraponen la tierra del rechazo, *Judea*, con la comarca del acogimiento, *Efraim*.<sup>40</sup> Cuando vuelva a Judea,

---

<sup>39</sup> Cf. S. Sabugal, *Xristos*, o. c., p. 242-255: creo que en este trozo, 7,1-11,54, no está la “gran y definitiva autorrevelación mesiánica de Jesús al mundo”, por lo menos, no sólo aquí, porque lo que sigue, principalmente los relatos de la Pasión, también aportan aspectos de esta autorrevelación. Sin embargo, Sabugal acierta y mucho; cf. p. 352-353.

<sup>40</sup> B. Schwank, “Efraim”, o. c., p. 380, señala que B. Olsson habla de un “simbolismo geográfico” en el cual Galilea se muestra como polo contrario a Judea, pero en su último “ciclo” (Rundweg) Jesús no va más a Galilea, de lo que se sorprende Olsson, aunque con lo señalado en el texto anterior inmediato se puede comprender por qué Galilea está ausente y se reemplaza ahora, antes de la muerte, de acuerdo con el esquema del EvJn. Referirse a Efraim anteriormente hubiera tenido una significación muy distinta.

Cf. Juan Leal, “El simbolismo histórico del cuarto Evangelio”, o. c., p. 346-347, remarca y critica a los que, por un lado, sólo tienen una actitud historicista, que desconocen “sistemáticamente el valor espiritual de la historia evangélica”, mientras que por el otro, se hallan quienes trabajan con un “puro simbolismo sin base sólida científica y literaria”.

Cf. Wayne E. Meeks, “Galilee and Judaea in the Fourth Gospel”, en: *JournBibLit* 85:2 (1966) 159-169, esp. p. 169: “El marco geográfico del EvJn tiene importantes funciones geográficas directamente conectadas con la cristología del Evangelio”; cf. pp. 166, 169.

Hay una fuerte contradicción —quizá producto del tiempo que media entre ambas— en las dos obras de C. K. Barrett ya mencionadas. Por un lado, en *Gospel*, o. c., p. 337, dice que “el complot es conocido por Jesús, quien se retira al desierto. El EvJn usa la sección presente con dos propósitos, histórico y doctrinal.

Históricamente muestra la decisión final de los judíos (Jews) de matar a Jesús... teológicamente saca a luz la verdadera significación de la muerte de Jesús, que está a punto de narrar”. Por el otro, en *Judaism*, o. c., p. 36, sostiene que “en mi opinión el EvJn muy raras veces emplea detalles geográficos para expresar asuntos teológicos... los repite porque los ha encontrado en la tradición” y más tarde en p. 39: “la narrativa, lejos de ser invenciones alegóricas, está engarzada en detalles topográficos”. En mi propia opinión los detalles topográficos, geográficos e históricos —sin importar si son del evangelista o si éste los tomó de la tradición— juegan un rol teológico. Así los entiende con relación a 11,54 Juan Mateos - J. Barreto, *Evangelio de San Juan*, o. c., p. 526-527.

Finalmente C. H. Dodd, *Historical Tradition*, o. c., p. 243 (ed. cast., p. 247) niega que la referencia a “la oscura aldea palestina” tenga “algún significado misterioso o simbólico”. Aunque cf. R. Schnackenburg, *Johannes*, II, o. c., p. 453 (ed. cast., p. 446) dice que “la última retirada antes de la Pascua, es un medio estilístico dramático, para marcar o caracterizar la atmósfera explosiva en Jerusalén y sus alrededores”. En contra de esto se expresa B. Schwank, “Efraim”, o. c., p. 379-380.

[21] será para morir voluntariamente y para convertirse en el Mesías Asesinado (!), el Mesías b. Efraim/José. El EvJn 11,54 nos lo ha insinuado de manera encubierta; en realidad, dice más de lo que aparenta. El valle, por lo demás, proveerá un buen centro de retiro y meditación temporario durante los tres meses de invierno para que Jesús y sus seguidores puedan prepararse para el desenlace.<sup>41</sup>

Estimo que esta conclusión se echa de ver ya en la sospecha que tuviera Edwin D. Freed varios años atrás al decir:

*Me parece curioso que el nombre de Efraim sea revivido en el NT sólo en el EvJn. Si la ciudad es alguna de las que los samaritanos reconocerían como suyas o si el nombre tiene carácter de ficción o simbólico, no lo podemos, en última instancia, decir. Pero de una cosa podemos estar seguros: el nombre de Efraim estaba fuertemente ligado con los samaritanos. Puede ser que con el nombre de Efraim en el EvJn tengamos una pista más del esfuerzo del escritor, quien quiere mostrar a Jesús como el cumplimiento de la esperanza de Israel de tener un pueblo unido, no sólo entre los judíos de Judá, sino también con los samaritanos, que pretendían descender de las tribus de Efraim y Manasés.*<sup>42</sup>

Esta aserción de Freed se ratifica, confirma y robustece por el uso de *huper* en los versículos previos al nuestro (11,50: en boca del sumo sacerdote de aquel año, Caifás, prediciendo que la muerte de Jesús sería a favor [*huper*] del pueblo [*laos*] y no que la “etnia” [*¿Judíos?*] perezca a manos de los romanos; 11,51-52: comentario del evangelista: no sólo a favor de [*huper*] la “etnia”, sino a favor de [*huper*] los hijos de Dios esparcidos [Efraim, Manasés y el resto] para congregarlos en uno; 11,53: desde aquel día concordaron en su voluntad de matarlo).<sup>43</sup> Como se sabe, *huper* indica intención “a favor de” alguien, muchos o alguna cosa.<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Cf. Bruce E. Schein, *Following the Way*, o. c., p. 214, 143-145.

<sup>42</sup> Edwin D. Freed, *Samaritan Influence*, o. c., p. 581; cf. J. Bowman, “Samaritan Studies”, en: *BibJRyLL* 40:2 (1958) 302.

<sup>43</sup> Cf. F.-M. Braun, “Quatre signes johanniques de l’unité chrétienne”, en: *NTStud* 9 (1963) 147-165. La unidad en cuatro signos de importancia secundaria en conjunto con los principales (10,15.17) forman un sistema coherente. 12,32 corrobora la predicción de Caifás y el comentario del evangelista. Cf. Severino Pancaro, “‘People of God’ in St. John”, en: *NTStud* 16 (1969-70) 114-119; Idem, “The Relationship of the Church to Israel in the Gospel of St. John”, en: *NTStud* 21:3 (1975) 396-405; George W. Buchanan, *Samaritan Origin*, o. c., p. 582-583: EvJn 11,45-53 muestra influencia samaritana en la redacción y por ello hay que considerar la reunión de los hijos de Dios en uno como una indicación de que los samaritanos también están involucrados.

<sup>44</sup> Eduard Schweizer, TDNT, VII, p. 140 n.309. Raymond E. Brown, *Gospel*, I, o. c., p. 440, entiende que *huper* debe entenderse no como *a favor de* sino *en lugar de* aunque admite que en el EvJn la primera acepción es la más normal. Para una interpretación mucho más amplia cf. R. Schnackenburg, *Johannes*, o. c., p. 449-453 (ed. cast., II, p. 441-446); J. Mateos - J. Barreto, *Evangelio de San Juan*, o. c., p. 524-525.

[22] 11,54 se aclara, entonces; Efraim tiene carácter expiatorio, redentor o salvífico, no así Judea, por lo menos aquí ya que en 4,22, parece indicar que sí. Pero en ese caso la salvación que “viene de Judea” es, al igual que en 11,54, el mismo Jesús quien, viniendo del sur, habla con la samaritana, en el pozo que Jacob le ofreció a su hijo José junto con la heredad del mismo (4,5-6).<sup>45</sup>

Hemos establecido como hipótesis plausible que Jesús se va de la tierra del rechazo, Judea, hacia Efraim, la tierra del acogimiento, porque quiere cubrir, según el EvJn, un aspecto que, de otro modo, se escaparía de su obra redentora. Si se quedara allí, en el sur, moriría sólo por causa de la sentencia de las autoridades religiosas.

Con lo dicho hemos cubierto nuestro primer planteo en esta primera parte del trabajo. En la cuarta parte de la disertación retomamos el asunto a esa altura de su desarrollo y lo ampliamos. Resumiendo: a partir de 11,54 el evangelio juanino asume un cariz distinto del que tenía hasta entonces. Jesús, por propia

---

<sup>45</sup> Malcolm Lowe, “Who were the Ioudaioi?”, en: *NovTest* 18:2 (1976) 125, da una explicación plausible y diferente. *Ioudaioi* puede significar “judíos en general” queriéndose decir “israelitas”, ya que la expresión “la salvación es de los Ioudaioi” es más bien rara en los labios de Jesús en el EvJn, puesto que en términos ordinarios hubiera dicho Israel —él acepta sólo este título—; si hubiese dicho a la samaritana “ustedes los samaritanos y nosotros los Israelitas”, ella se hubiera ofendido, se hubiera sentido insultada, ya que los samaritanos no se consideraban menos Israel que los de Judea. Cf. J. M. Casabó Suqué, “Los Judíos en el Evangelio de Juan y el antisemitismo”, en: *RevBiblica* 35:2 (1978) 120.

[23] decisión, a partir de 11,55 toma la iniciativa de ir a morir a la Ciudad Santa o, como sucedió, fuera de ella, para cumplir su cometido. En realidad, habría que considerar que el Libro de la Pasión en el EvJn no comienza en el cap. 13 o en el cap. 18 sino en este punto preciso. En otros términos, a partir de 11,55 Jesús ya es un Mesías que está condenado a morir asesinado (la sentencia ya se dio en 11,68). Toda la estructura así lo demuestra, como se puede ver en la última parte de nuestra presentación.

## 2.2 Resumen

Resumimos ahora las tres áreas de investigación que desarrollamos en nuestra disertación original: el término *Ioudaioi* en el EvJn; el término Efraim, tanto en la literatura qumranita como en la samaritana. Las tres secuencias se interrelacionan en nuestro trabajo porque pretenden demostrar que, por un lado, el EvJn utiliza *Ioudaioi* en un sentido geográfico-topográfico y, por el otro, el término Efraim era de uso extenso como “mote” para oponerse a Judá/Judea/Jerusalén y SUS posibles derivados.

El hecho de que se encuentre evidencia clara y también inequívoca en dos tipos de literatura que no tienen relación directa entre sí, como ser, la del Desierto de Judá y la Samaritana, induce a creer que el término Efraim de por sí no era desconocido durante el tiempo de la composición del NT en el sentido preciso que ya hemos indicado.

El punto de arranque de nuestra concepción es el de la pluralidad de ideas y expectativas, reflexiones y elucubraciones de antes de la destrucción del segundo templo en el año 70 dC. Sobre esa base no será difícil aceptar que términos como *Ioudatoí* y Efraim —tomando en cuenta la historia anterior— encerraban grandes luchas y contradicciones en el seno del Pueblo de Dios en el s. I dC.

En primer lugar nos encontramos con un texto del Targum Yerusalmi o Pseudo Jonatán de Ex 40,11. Lo confrontaremos estadísticamente con otras referencias sobre el Mesías en general en el Targum del Pentateuco total para finalmente elaborar algunas conclusiones a base de las exégesis del texto propuesto.

En segundo lugar, aparecerá una mención en el Targum Yerusalmi —que es una nota marginal del Targum Jonatán a los Profetas— sobre Zac 12,10, confrontándolo estadísticamente con todas las apariciones de la idea mesiánica en el Targum a los Profetas —esta vez sí del TJ— y, consecuentemente, a base de las exégesis, deduciremos las ideas principales de este texto.

Finalmente, intentaremos hacer una síntesis general retrospectiva del Mesías ben Efraim en toda la Biblia targúmica que fuera estudiada íntegramente en la versión original de la tesis.

### 3.1 En el Pentateuco del Targum

Al comienzo de nuestro rastreo hallamos en el Targum Palestino —llamado también Pseudo Jonatán o Targum Yerusalmi—<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> El Targum Pseudo Jonatán (PsJ) o Targum Yerusalmi (de Jerusalén) o Palestino —a veces mencionado con las siglas TJI o TPII— es una traducción completa (interpretación) al Pentateuco, que representa una versión babilónica de una tradición palestina, y cuya redacción final es muy tardía, aunque descansa en una tradición que va a época muy temprana —quizás a la era precristiana— pero que ha sido puesta al día permanentemente, lo que subraya la necesidad de decidir en cada caso, por medio de algún método histórico-tradicional, si la referencia a la que se alude es temprana o más bien tardía. Con respecto al Targum PsJ al Génesis, Etan Levine, “Some Characteristics of PseudoJonathan Targum to Genesis”, en: *Agustinianum* 11:1 (1971) 89-103, sostiene que la fecha final de redacción no puede ser más tardía que el s. II dC. Su nombre —primitivamente TJ— se debe a una confusión (la J estaba por Jerusalén y no por Jonatán ben Uzziel, pero algún copista lo malentendió y fue así llamado Targum de Jonatán al Pentateuco) y, por lo tanto, hoy día se lo conoce por Pseudo Jonatán. Cf. Artur Weiser, *The Old Testament, its Formation and Development*, New York, 1963, p. 381; J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, o. c., p. 26-28; R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque. Traduction des Deux Recensions Palestiniennes Completes avec Introduction, Parallèles, Notes et Index*, Paris, 1978, Tomo 1, p. 29-37; C. J. G. Montefiore – H.M. Loewe, *Rabbinic Anthology*, London, 1938, p. 47-48; Alejandro Díez Macho, *Neophyti 1, Targum Palestinense*, Mss. de la Biblioteca Vaticana, CSIC, Madrid - Barcelona, 1968, Tomo 1, Génesis, p. 96-114 y Tomo II, Exodo, 1970, p. 13-17; Alejandro Díez Macho, *Iglesia Primitiva*, o. c., p. 115ss; R. Le Déaut, *La Nuit Pascale; Essai sur la Signification de la Pâque Juive á partir du Targum d'Exode 12,42*, Roma, 1963, p. 26; Matthew Black, *An Aramaic approach to the Gospel and Acts*, Oxford, 1967, p. 22-23.

[25] una referencia específica del Mesías hijo de Efraim<sup>47</sup> como sigue:

---

<sup>47</sup> Joseph Heinemann, *The Messiah of Ephraim*, o. c., p. 7; Sigmund Mowinckel, *He That Cometh*, o. c., p. 290; H. J. Schoeps, *Paulus, Die Theologie des Apostels im Lichte der Jüdischen Religionsgeschichte*, Mohr, Tübingen, 1959, p. 117 (versión inglesa: Paul, *The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, The Westminster Press, Philadelphia, 1961, p. 137); G. H. Dalman, *Der Leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend*, Berlin, 1888, p. 18; Idem, *Der leidende Messias nach der Lehre der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend*, Inaugural-Disertation zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät der Königs. Universität zu Leipzig Kalsruhe, J. J. Reiss, 1887, p. 15; Samson H. Levey, *The Messiah*, o. c., p. 15; James Drummond, *The Jewish Messiah; A critical History of the Messianic Idea among the Jews from the Rise of the Maccabees to the Closing of the Talmud*, London, 1887, p. 357; H. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar*, o. c., II p. 292, 296, III p. 677, 832, IV p. 463, 792; V. Aptowitzer, *Parteilpolitik*, o. c., p. 105, 252 n. 79, 259 n. 103; Gesa Vermes, *Jesús, el Judío*, Muchnik Editores, Barcelona, 1977 (ed. inglesa de 1973), p. 265 n. 42; Sigmund Hurwitz, *Die Gestalt des sterbenden Messias, Religionspsychologische Aspekte der jüdischen Apokalyptik*, Zürich-Stuttgart, 1958, p. 123 y n. 1; Wilhelm Bousset - Hugo Gressmann, *Die Religion des Judentums in Späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen, 1966, p. 230-231; August Wünsche, *Die Leidendes Messias*, Leipzig, 1870, p. 111; David Castelli, *Il Messia secondo gli Ebrei*, de Mounier, Firenze, 1874, p. 231; P.-M. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 252; Israel Levi, "Le ravissement du Messie-Enfant", en: *RevEtJuives* 77 (1923) 7; J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einem grossen Teil des Rabbinischen Schrifttums* (1866-1867), Joseph Melzer Verlag, Köln, 1959, v. II, p. 75; Joseph Klausner, *The messianic Idea*, o. c., p. 496 y n. 56; Adalbert Merx, *Der Messias oder Ta'eb*, o. c., p. 49; Paul Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen und Leipzig, 1903, p. 229 (2a. ed., *Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, 1934).

[26]

Y ungirás la pila y su basa, y la consagrarás<sup>48</sup> para (a causa de) Josué tu siervo (ministro, Jefe del Sanhedrín de su Pueblo (con el?), por cuya mano (por la mano de quien) la tierra de Israel está destinada a (debe) ser dividida (partida), y de quien surgirá (descenderá) el Mesías hijo de Efraim, por cuya mano la casa de Israel está destinada a conquistar a (vencer, conquistar la victoria sobre) Gog y sus aliados (Bandas) al fin de los días.<sup>49</sup>

### 3.1.1 Estadísticas

A primera vista puede llamar la atención, negativamente, que de todo el Pentateuco sólo haya una referencia al Mesías Hijo de Efraim/José; pero, analizando un poco más profundamente *todas* las menciones a cualquier tipo de Mesías en esa obra, se descubre que en general escasean las referencias mesiánicas específicas,<sup>50</sup> si se toman en cuenta todos los Targumim conocidos.

---

<sup>48</sup> Tanto el TO como el TNI reproducen casi literalmente el texto bíblico de Ex 40,11; sólo el TPsJ lo expande e interpreta; cf. A. Díez Macho, *Neophyti I*, T. II p. 270-271; R. Le Déaut, *Pentateuque*, T. II, Exode-Levitique, p. 310-311; Samson H. Levey, *The Messiah*, o. c., p. 31, ha usado en su análisis el TO, TF, y TPsJ, pero ha omitido el TNI, y concluye que el TO (pero no el N, según mi investigación) es más escaso en su exégesis mesiánica, no así el PsJ que, sin embargo, no es consistente en su mesianismo.

<sup>49</sup> Cf. Alejandro Díez Macho, *Neophyti I*, Vol. III Levítico, p. 476, en la traducción inglesa de Etan B. Levine, *Parallels to Exodus of Pseudo-Jonathan and Neophyti*, Samson H. Levey, *The Messiah*, o. c., p. 15; R. Le Déaut *Pentateuque*, o. c., vol. II, p. 311; cf. Gesa Vermes, *Jesús, el Judío*, o. c., p. 265, n.42.

<sup>50</sup> Cf. Samson E. Levey, *The Messiah*, o. c., p. 31-32: “PsJ escarba en lo mesiánico mucho más fácil y libremente que O, y él interpreta en la medida en que su fantasía (imaginación) lo golpea. Sin embargo, considerando la vasta cantidad de recursos escriturísticos, no tiene una superabundancia de referencias mesiánicas” Haber descubierto esta escasez debe hacer valorar cuanta mención se lleve a cabo.

[27] Hay dos extremos que se hallan en el TO y el TPsJ. El TO es muy moderado en el tratamiento del tema mesiánico, pues, sólo lo hace en Gen 49,10-12 y Num 24,17, o sea, únicamente en *dos* textos. Por otro lado, el TPsJ lo hace en Gen 3,15; 35,21; 49,1; 49,10-12; Ex 17,16; 40,9.11; Num 23,21; 24,17-24; Deut 25,19; 30,4; en otros términos, lo hace en un total de *diez* textos. A su vez TN y TF (de la Gueniza del Cairo), se encuentran entre ambos —TO y TPsJ— y casi coinciden en todos los textos, a saber, TN efectúa referencias mesiánicas en Gen 3,15; 49,10-12; Ex 12, 42 (?); Num 11,26; 24,7; 24,17-19 (?), o sea, en *seis* textos, si contamos los dos dudosos marcados con un signo de pregunta; y TF lo hace en Gen 3,15; 49,1; 49,10-12; Ex 12,42; Num 11,26; 24,7; 24,17-19 (?), es decir, en *siete* textos si no descontamos el señalado con un signo de pregunta; mientras que la coincidencia con TN es casi total, aun en los casos de los textos dudosos (Num 24,17-19) y en la expansión de Ex 12,42, contra la casi textualidad de TO con el texto bíblico y la menor expansión del TsJ.<sup>51</sup>

Si, por otro lado, hacemos un recuento de todos los textos del Pentateuco que mencionan al Mesías en todos los Targumim, se verá que, sorprendentemente, sólo se emplean *trece* lugares textuales, de la siguiente manera: Gen 3,15: N, F y PsJ; Gen 35,21: PsJ; Gen 49,1: F y PsJ; Gen 49,10-12: O, F, N y PsJ; Ex 12,42: N y F; Ex 17,16: PsJ; Ex 40,9-11: PsJ; Num 11,26: N y F; Num 23,21: PsJ; Num 24,7: N y F; Num 24,17-24: O, N, F y PsJ; Deut 25,19: PsJ; Deut 30,4: PsJ.

Además los *dos* textos que son utilizados coincidentemente por todos los Targumim son: Gen 49,10-12 —donde se identifica al Mesías con la Casa de Judá, aunque el TO no lo dice tan específicamente y su identificación es ambigua—<sup>52</sup> y, Num 24,17-24 —donde el Rey Mesías surge de la casa de Jacob o Israel (¡no es

---

<sup>51</sup> Para un recuento de las referencias, cf. Samson E. Levey, *The Messiah*, o. c., p. 2-32 passim. Nos hemos aprovechado del trabajo proficuo de Levey, excepto en el caso del TN porque no lo usa.

<sup>52</sup> J. MacDonald, *Samaritan Chronicle No.II*, o. c., p. 67 (texto) p. 151-152 (traducción) 1 Rey I-XI, 1, P\*, traduce el v. 49,10 no como los Targumim PsJ, O, F y N: “hasta que venga el Rey Mesías” (cf. M. Aberbach - B. Grossfeld, *Targum Onkelos on Gen 49*, o. c., p. 14-15. El texto bíblico es confuso y ha dado lugar a muchas discusiones: *Biblia de Jerusalén* dice “hasta tanto que se le traiga tributo”; *Reina - Valera* dice “hasta que venga Silo”; *LXX* escribe “hasta que vengan las cosas reservadas para él” = Judá; *Vulgata* precisa “hasta que venga el que está destinado a ser enviado”; cf. G. H. Dix, “The Messiah ben Joseph, en: *JournTheolStud* 27 (1925-26) 142-143; GenRab 98:8 “Hasta que venga Silo”) sino por “hasta que él —Judá— venga (vaya) a quien le pertenece” o “hasta que venga —alguien—, a quien él —báculo— le pertenece”. Cf. BSanh. 98b: “¿Cuál es el nombre del Mesías? La escuela de R. Shila dijo ‘Silo’”. Cf. S. H. Levey, *The Messiah*, o. c., p. 8; S. Sabugal, *Xristós*, o.c., p. 51 n.112.

[28] lo mismo que decir Judá!) en un contexto en que los adversarios mencionados son Senaquerib y los Asirios (PsJ, O, F y N) retrotrayendo la interpretación a las dificultades surgidas alrededor de la caída de Samaria en el 721 aC, si bien Senaquerib<sup>53</sup> sitió a Jerusalén en el 705 aC y no a Samaria—. Sin embargo, el texto del PsJ a Num 24,22, y no el resto de los Targumim, habla de que “el rey de Asiria vendrá y te tomará cautivo”, lo que no sucedió con Jerusalén y Judá sino con Samaria y la gente de Israel, frente a Sargón. S. H. Levey<sup>54</sup> considera que en este texto se pueden notar las diferencias existentes entre los Targumim y su independencia mutua en la interpretación mesiánica.

Tomando en cuenta lo dicho precedentemente, lo más sorprendente es que la mención del Mesías ben/bar Efraim en Ex 40,11 (PsJ) no haya sido considerada por los investigadores como una referencia de suma importancia dentro de la escasa aparición del concepto Mesías en otros textos del Pentateuco y por lo mismo no le hayan dado más relieve a la idea efraimita. Si a lo expresado le agregamos que sólo *un* texto identifica con claridad al Mesías con la casa de Judá en todos los Targumim, y que el otro texto, donde coinciden los mismos, es una cita que en su interpretación aprovecha una figura que se relaciona con las dificultades del norte y con la casa de Jacob-Israel, nuestra sorpresa va en aumento.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> La mención de Senaquerib está sólo en PsJ y puede ser una relectura judía. El resto de los Targumim mencionan a los “*Asirios*’ que te tomarán cautivo” (N, O, F). El PsJ le endosa la cautividad de los Salmeos a Senaquerib, quizás con la intención de retrotraer la atención del lector no a los Asirios y Samaria sino a Jerusalén y Ezequías para así dar más importancia a Judá. Cf. S. H. Levey, *The Messiah*, o. c., p. 47-48 sobre Is 10,24-27: “El Targumista habría tenido en mente a Ezequías”.

<sup>54</sup> *ibid.*, p. 26.

<sup>55</sup> Cf. S. H. Levey, *The Messiah*, o. c., p. 31-32: “El Mesías hijo de Efraim es introducido, algo que no se encuentra en el mesianismo de los Targumim oficiales, tanto del Pentateuco como de los Profetas”. Por lo visto en nuestro texto no coincidimos con esta apreciación si por “oficial” se refiere a alguna versión “normativa” en tiempos de Jesús. ¿Cuál es o cuáles son los Targumim oficiales y de qué época son? Ya hemos argumentado en otro lugar más arriba en forma similar.

[29]

### 3.1.2 El contexto

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando observamos el contexto inmediato anterior del PsJ en Ex 40,9-10? Veamos primeramente el texto:

v. 9

*Tú tomarás el óleo de la unción y ungirás el Tabernáculo y todo lo que hay en él, y lo consagrarás a causa de (por) la corona del reino de la casa de Judá y del rey Mesías que está destinado a redimir a Israel al fin de los días.*

v. 10

*Y tú ungirás el altar del holocausto (sacrificio) y todos los utensilios y lo consagrarás como un altar del Santo de los Santos, a causa de (por) la corona del sacerdocio de Aarón y de sus hijos, y de Elías el sumo sacerdote que está destinado a ser enviado al fin (término) de los exilios (dispersiones).<sup>56</sup>*

Tomado en conjunto, Ex 40,9-11 (PsJ), en una primera lectura, parece indicar que hay tres personajes: Judá = Rey Mesías (v. 9), Aarón = Elías = sacerdocio (v. 10) y Josué = Mesías hijo de Efraim (y. 11). Así lo entiende Samson H. Levey.<sup>57</sup> Pero una

---

<sup>56</sup> Texto tomado de Alejandro Díez Macho, *Neophyti I*, Vol. III, Levítico (trad. inglesa de E. B. Levine, *Parallels to Exodus of PseudoJonathan and Neophyti I*, p. 476); R. Le Déaut, *Pentateuque*, o. c., II p. 311; S. H. Levey, *The Messiah*, o. c., p. 15. Como hasta el presente no he podido encontrar una edición crítica de la versión original del PsJ —la reproducción aramea es la de la Biblia Rabínica— sino sólo estas tres traducciones, no puedo deprimir la cuestión del plural o singular respecto de exilio(s), dispersión(es). Le Déaut y Levey traducen por un plural, mientras que Levine sólo en singular. Esta cuestión es importante ya que el plural indicaría que tanto el exilio del norte, como el del sur, son tomados en cuenta por el targumista, mientras que el singular sólo enfatizaría uno solo de los exilios y, en este caso, habría que investigar, de cuál se trata. Por el contexto, las referencias a Judá y Efraim inducen a pensar que debe ser plural y por ello se trataría de ambos exilios.

<sup>57</sup> *The Messiah*, o. c., p. 15: “El uso triple de la expresión ‘y ungirás’ y los objetos a ser ungidos, indican las tres personalidades centrales del drama mesiánico. El Tabernáculo representa la línea davídica, los constructores del templo; el altar representa el sacerdocio figurado por Elías; y la pila y la basa (de ella) representan lo más servil, al siervo Josué Efraimita, y a su descendiente, al Mesías hijo de Efraim”. Esta interpretación por parte de Levey se debe, como él mismo lo dice en p. 16, a que el Mesías Efraimita no es una figura muy prominente o clara en el pensamiento rabínico, pero no me parece que se desprenda del texto que estamos analizando, donde la actuación de Josué como la del Mesías hijo de Efraim son prominentes y, en el caso del último, su desempeño es escatológico.

[30] segunda lectura, más atenta, propone, sin embargo, otra interpretación del texto. En primer lugar, en 40,9 no se identifica obviamente al Rey Mesías con la casa de Judá, sino a ésta con “la corona del Reino”, es decir, que a la línea davídica le corresponde la corona; y además, en segundo, lugar, la realeza de la casa de Judá no oficia de redentor de Israel sino el Rey Mesías, que no está notoriamente relacionado con Judá sino con Efraim. Para esta comprensión me baso en las idénticas expresiones de los vv. 9 y 11, a saber: “el Rey Mesías está destinado a redimir a Israel al fin de los días”; “por la mano del Mesías el hijo de Efraim, la casa de Israel está destinada a conquistar a Gog al fin de los días”.<sup>58</sup> En otros términos, el Rey Mesías como el Mesías hijo de Efraim, ambos tienen una actuación escatológica, mientras que tanto la casa de Judá (le corresponde la ‘corona del Reino, v. 9), como Aarón y sus hijos (les corresponde la corona del sacerdocio, n. 10), tienen una actuación más bien temporal o presente. Quien ejerce una función, si se quiere, paralela al Rey Mesías (escatológica, propia del fin de los exilios, v. 10), es Elías, el Sumo Sacerdote (¿del Norte?). Por lo argumentado sugerimos que *en este texto* el Rey Mesías *es* el Mesías hijo de Efraim.<sup>59</sup> Y no sólo eso, sino que *puede*

---

<sup>58</sup> Para una ampliación del concepto *Gog kai Magóg*, cf. K. G. Kuhn, TDNT, 1 p. 789-791: “El nombre era común a todo el judaísmo tardío”. También J. Bonsirven, *Le Judaïsme Palestinien au Temps de Jésus-Christ*, (2 vols.) Paris, 1934-1935, p. 460-465 (II). Véase seguidamente el paralelismo entre las expresiones de los vv. 9 y 11

<sup>59</sup> Tal exégesis no es de ningún modo descabellada, ya que en otra situación y con otro texto (Gen 48,11.13-19) *la Carta a Bernabé* interpreta como heredero de la Alianza y como figura del Pueblo por venir a Efraim (XIII: 5-6). Esta Epístola está fechada por los eruditos entre el 96-130 dC, aunque J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*, o. c., p. 335, sugiere una fecha más temprana: c. 75 dC. Cf. Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, Católica, Madrid, 1965, p. 753-756: “Y llevó José a Efraín y Manasés, queriendo que fuese bendecido Manasés, pues era el mayor; y, en efecto, José le puso a la derecha de su padre Jacob. Mas Jacob vio en espíritu la figura del Pueblo por venir. ¿Y qué dice la Escritura? Y mudó Jacob... (Gen 48,13-19). Mirad por quién puso que este pueblo es el primero y el heredero de la Alianza”.

[31] *ser* que en otros textos la figura del Rey Mesías no corresponda a la casa de Judá, si no lo mencionan expresamente. Creo conveniente señalar que hay una especie de apriorismo cuando, frente a textos que no especifican claramente la procedencia de la figura mesiánica definida con el término Mesías, se asume que ella indica la procedencia davídica o judaica (de Judá). Un apriorismo de esta naturaleza no se justifica en absoluto. Si bien puede parecer una digresión injustificada, deseo tomar como ejemplo un texto del Targum: Num 11,26.

N

*Y Medad profetizó diciendo: He aquí que Moisés, el profeta, es arrebatado de en medio del campamento y que Josué, hijo de Nun, desempeña su jefatura tras él. Y los dos (Eldad y Medad) profetizaban a una diciendo: al fin de los días, Gog y Magog suben a Jerusalén y caen en las manos del rey Mesías...*<sup>60</sup>

PsJ

*Medad se puso a profetizar y dijo: He aquí que están subiendo del mar codornices y cubren todo el campamento de Israel y serán causa de caída para el pueblo. Y ambos (Eldad y Medad) a una profetizaban y decían: un rey sube de la tierra de Magog al fin de los días y reúne reyes ceñidos de corona y capitanes vestidos con armaduras, todas las naciones le obedecerán y entablarán combate en el país de Israel contra los hijos de la diáspora. Pero el Señor está preparado con relación a ellos en el tiempo de la aflicción y matará a todos ellos con el incendio del alma, con llamas de fuego que saldrán de debajo del glorioso trono...*<sup>61</sup>

El “rey Mesías” de N se transformó en “un rey de Magog” en PsJ —en este caso no me interesa qué Targum aparece cronológicamente primero—, de manera que la lucha escatológica queda

---

<sup>60</sup> A. Díez Macho, *Neophyti I*, o. c., Vol. IV, Números, p. 108-109; R. Le Déaut, *Pentateuque*, o. c., III p. 255. Para ver la coincidencia casi textual entre N y F, cf. S. H. Levey, *The Messiah*, o. c., p. 17.

<sup>61</sup> A. Díez Macho, *Biblia Polyglotta Matritensia*, Series IV, Targum Palaestinense in Pentateuchum, Additur Targum PseudoJonatan ejusque hispanica versio, L. 4, Madrid, 1977 (Pseudojonatan hispanica versio: Teresa Martínez Saiz), p. 108, Col. 1 N (versio Aramea), Col. 2 (F: 440 y 264, p. 109, Col. 1, 110) p. 109, Col. 2 PsJ: Ms.27031, Col. 3 Traducción castellana; R. Le Déaut, *Pentateuque*, o. c., IV p. 258; S. H. Levey, *The Messiah*, o. c., p. 17.

[32] en manos de Dios<sup>62</sup> y, por lo tanto, no es un texto mesiánico, aunque como ya vimos el PsJ interpreta mesiánicamente más pasajes que los otros Targumim. N coincide con F.<sup>63</sup>

Samson H. Levey arguye que el agente de la destrucción de Gog y Magog es el rey Mesías, de forma diferente que en el pasaje citado anteriormente (Ex 40,11) donde el agente activo es el Mesías Efraimita,<sup>64</sup> en otras palabras, asume que el rey Mesías es una figura distinta del Mesías hijo de Efraim. ¿Y cuál es el rey Mesías? Si se adopta como punto de referencia Gen 49,10-12 —donde todos los Targumim identifican al Mesías con la casa de Judá— también Num 11,26 (N y F) debería interpretarse en el sentido de que el Mesías mencionado es de la casa de Judá. Pero no es así de simple. Veamos por qué.

Que N en Gen 49,10-12 identifique al Mesías con Judá no significa que en Num 11,26 se trate del mismo, porque también PsJ en Gen 49, 10-12 señala a Judá como ancestro del Mesías y, sin embargo, en Ex 40,9-11 lo identifica con Josué-Efraim, como demostramos arriba; pero en Num 11,26 donde N y F tienen “rey Mesías” el PsJ sólo indica “un rey que viene de la tierra de Magog”, el que, si bien es escatológico, no es mesiánico. En otros términos, una referencia lejana, de otro contexto histórico, de un libro bíblico o de un targum distintos, no es indicio cierto para la interpretación de cualquier otro texto.

Además, si se emplea como referencia para interpretar Num 1,26 (N y F) el texto de Ex 40,11 (en su versión PsJ) *donde por mano del Mesías hijo de Efraim la casa de Israel está destinada vencer a Gog al fin de los días*, entonces el rey Mesías es de la casa de Efraim. ¿Por qué? La respuesta es evidente. En Num 11, 6 (N) *el rey Mesías triunfa sobre Gog y Magog al fin de los días*, como en PsJ en Ex. 40,11<sup>65</sup> lo hace el Mesías ben Efraim. Sin

---

<sup>62</sup> Cf. S. H. Levey, *The Messiah*, o. c., p. 18.

<sup>63</sup> Cf. A. Díez Macho, *Polyglotta*, o. c., p. 108 Col. 2; S. H. Levey, *The Messiah*, o. c., p. 17.

<sup>64</sup> Cf. S. H. Levey, *The Messiah*, o. c., p. 17.

<sup>65</sup> En Num 24,7 tanto N como F coinciden y el rey Mesías es exaltado sobre el reino de Saúl quien se apiadó de Agag (PsJ dice lo mismo pero no lo interpreta mesiánicamente: cf. S. H. Levey, *The Messiah*, o. c., p. 20) y el TS interpreta a Agag como el Gog de los últimos tiempos (cf. A. Díez Macho, *Neophyti I*, o. c. IV, Números, p. 234 n. 4) y Gog vuelve a aparecer en el mismo capítulo (24,17) en la versión del PsJ (cf. A. Díez Macho, *Polyglotta*, o. c., p. 239) en conexión con el Mesías que surge de Jacob-Israel.

[33] embargo, tampoco esta solución para la identificación respecto del texto que estamos analizando es concluyentemente satisfactoria, porque no se trata ni siquiera del mismo targum en un caso y en el otro.

Como hemos visto, el asunto no se reduce a asumir apriorísticamente identificaciones por algún contexto lejano, sino más bien a analizar cada texto individualmente y acercarse lo más posible a una solución.<sup>66</sup> En el caso de Num 11,26 (N) nos inclinamos a pensar que el rey Mesías *puede* ser identificado con la casa de Judá, pero mejor se identifica con Jacob-Israel (Num 24, 17), porque el N en su Pentateuco nunca menciona, como lo hace PsJ, al Mesías el hijo de Efraim y porque N, F y PsJ en Gen 49,11 describe al rey Mesías que procede de la casa de Judá como un guerrero que destruye reyes y dirigentes (¿será Gog?);<sup>67</sup> aunque, por otro lado, no lo asumimos como definitivo por la referencia a Gog en forma precisa y a Jacob-Israel, pero no a Judá. Cuando se trata de las apariciones del rey Mesías en el PsJ, sin embargo, no tenemos la misma actitud que frente a los otros Targumim, porque es más ambiguo en general,<sup>68</sup> con una ambigüedad que se encuentra en la época mesiánica (s. I aC - s. I dC). Al contrario, a veces, como señalamos más arriba, el rey Mesías es el Mesías hijo de Efraim y no el Mesías hijo de David, de Judá. Esta aparente digresión, aunque larga y tediosa, tiene su sentido, ya que ayuda a valorar la única referencia precisa al Mesías hijo de Efraim en el Pentateuco en la versión targúmica.

---

<sup>66</sup> S. H. Levey, *The Messiah*, o. c., p. 103, reconoce en el Targum Jonatán a los Profetas que no se pueden hacer generalizaciones porque hay muchas variaciones. “Cada pasaje, dice, debe ser juzgado por sí mismo sobre la base de sus propios méritos”. Las tradiciones que están detrás de los Targumim son muy complicadas y por ello se peca de ingenuo si se generaliza en demasía.

<sup>67</sup> Gog, sin embargo, es mencionado en relación con el Mesías ben Efraim y no con el de Judá en forma precisa. Judá, rey Mesías guerrero, puede hacer *sospechar* una referencia a Gog y por ello lo menciono.

<sup>68</sup> Cf. S. H. Levey, *The Messiah*, o. c, p. 31; H. Riesenfeld, *Jésus Transfiguré*, o. c., p. 81 dice: “La creencia en dos Mesías es característica del Targum PsJ y del Talmud Babilónico, mientras que no se encuentran en los otros Targumim o en el Talmud Palestinense”. La presuposición de los investigadores sobre la doble mesianidad en la época de Jesús no es compartida por nosotros.

[34]

### 3.1.3 Conclusiones exegéticas

Luego de haber repasado los distintos aspectos elaborados precedentemente, debemos ver qué conclusiones se pueden deducir del texto. En resumen son éstas:

1. El hecho de que tengamos una única mención en un Targum del Pentateuco sobre el Mesías hijo de Efraim, es tanto más valorable debido a la escasez de referencias específicas sobre el Mesías en general en la Torá.

2. La figura de Josué adquiere una función temporal de juez repartidor y en esto se asemeja al texto bíblico.

3. Además, Josué es el antecedente del Mesías ben/bar Efraim porque el primero es el ancestro del último, un modelo, y así también es figura escatológica.

4. El Mesías ben/bar Efraim es colocado en una función redentora o redimidora escatológica porque triunfa sobre las fuerzas de Gog, figura de las cosas últimas.

5. A veces, como en el caso presente de Ex 40,11, hay que interpretar la figura del rey Mesías como el Mesías ben/bar Efraim, ya que no se debe asumir que toda mención al rey Mesías en el Targum tiene que ser concebida en términos de la casa de Judá, por lo menos cuando la referencia no es explícita. Hacerlo de otro modo es leer *en* el texto más de lo que el propio texto quiere decir.

### 3.2 En los Profetas del Targum

En el Targum de Jonatán (TJ) a Zacarías 12,10 se encuentra una referencia al Mesías ben/bar Efraim<sup>69</sup> que reza de la siguiente manera:

---

<sup>69</sup> Cf. V. Aptowitz, *Parteipolitik*, o. c., p. 105, 252, 254; S. Mowinckel, *He that Cometh*, o. c., p. 290-291, 326, 329; G. Vermes, *Jesús el Judío*, o. c., p. 149-150; W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums*, o. c., p. 230-231; A. S. van der Woude, TDNT, IX, p. 527; J. Heinemann, *The Messiah of Ephraim*, o. c., p. 6; H. J. Schoeps, *The Theology of the Apostle*, o. c., p. 137; A. Wünsche, *Die Leiden des Messias*, o. c., p. 109-110; P.-M. Lagrange, *Le Messianisme*, o. c. p. 251 n. 2; I. Levy, *Ravissement*, o. c., p. 5, 9; H. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar*, o. c., II p. 583-584; C.C. Torrey, "The Messiah Son of Ephraim", en: *JournBibLit* 66 (1947) 272; Paul Volz, *Eschatologie*, o. c., p. 229; O. H. Dalman, *Der leidende und sterbende Messias*, o. c., p. 10s.

[35]

*Yo derramaré y haré morar sobre la casa de David y sobre los habitantes de Jerusalén espíritu de profecía y oración de justicia (verdad) e inmediatamente (luego, después) saldrá (vendrá) como Juez el Mesías hijo de Efraim para combatir una batalla contra Gog. Y Gog lo matará delante de la puerta de Jerusalén y mirarán a mí y preguntarán (pedirán, demandarán) a mí a causa de qué (o por qué) traspasaron los pueblos al Mesías hijo de Efraim, y harán lamentación sobre él como se lamenta el padre y la madre sobre el hijo único y harán duelo (se amargarán) sobre él como los que hacen duelo (se amargan) sobre el primogénito.<sup>70</sup>*

Este agregado al Targum de Jonatán, que J. Heinemann llama una Toseftá,<sup>71</sup> se encuentra en el margen del manuscrito usado por A. Sperber para su compilación, con las palabras introductorias “Targum Yerusalmi” —TY— que se posee sólo en forma fragmentaria y, en general, no ha sido aún tomado muy en cuenta.<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> Cf. Alexander Sperber, *The Bible in Aramaic*, Vol. III, The Latter Prophetes, p. 495. La traducción castellana es nuestra. G. Vermes, *Jesús el Judío*, o. c., p. 150, traduce parcialmente: “después el Mesías hijo de Efraim saldrá a librar batalla contra Gog, y Gog lo matará ante las puertas de Jerusalén”.

<sup>71</sup> J. Heinemann, *The Messiah of Ephraim*, o. c., p. 6: “su fin en batalla se destaca con prominencia también en la Tos - Targ sobre Zac 12:10”. Generalmente una Toseftá es un agregado a la Misná y no al Targum; cf. J. Bowker, *Targums and Rabbinic*, o. c., p. 61ss. Sobre el TJ en general ver *Ibid.* p. 16, 27; R. Le Déaut, *La Nuit Pascale*, o. c., p. 25.

<sup>72</sup> A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, Vol. III, p. x, Vol. II, p. ix —del Codex Reuchlinianus, en el margen del TJ con la frase introductoria “Yrush” o “Targ Yrush” – “Targum Yrusalmi”. S. H. Levey, *The Messiah*, o. c., p. 33: “hay otra versión aramea —al lado del TJ— de los Profetas, el Targum Yerusalmi, el Targum de Jerusalén, que es fragmentario, es inconsecuente, y ni siquiera está impreso en las Biblias Rabínicas”. J. Jeremias, *Pais Theou*, in *Late Judaism in the Period after the LXX*, en: Walter Zimmerli - Joachim Jeremias, *The Servant of God*, SCM Press, London, 1957, 1965 (revised edition), p. 75 n.318, dice que “la exégesis mesiánica de Zac 12,10, es antigua: Jn 19,37; Apoc 1,7”. El mismo artículo en TDNT, V p. 697 n.318.

### 3.2.1. Dificultades

El texto bíblico de Zac 12,10, que es usado por el EvJn y el Ap en versión griega, pero no en la de los LXX, tiene una cantidad de dificultades no resueltas, que hasta el presente no han recibido una solución satisfactoria.<sup>73</sup> La oración más embarazosa es aquella que dice: “y *mirarán a mí a quien han traspasado*”,<sup>74</sup> sobre todo por la preposición ‘*elai* (a mí) no tanto por razones gramaticales cuanto de índole teológica<sup>75</sup> ha sido “solucionada” por los copistas, en parte, por el agregado de una *vau*, para resolverla por ‘*elaiu*.<sup>76</sup> Para nuestro propósito este problema no acarrea grandes dificultades ya que lo que se pretende en este estudio es ver y analizar la traducción targúmica —valga la redundancia— y cómo se entendía el versículo en su sentido mesiánico por parte de los exégetas targúmicos. En otros términos, la problemática teológica del texto bíblico sobre-

---

<sup>73</sup> Cf. Sigmund Hurwitz, *Die Gestalt des sterbendes Messias*, o. c., p. 90. El texto bíblico, subraya Hurwitz, tiene dificultades gramaticales, teológicas e históricas. Las distintas versiones —LXX, Vulgata y Sir— coinciden entre sí en la preposición pero tampoco la interpretación entre ellas es unívoca y por lo mismo no coincide el TJ con el texto bíblico en todos los puntos.

<sup>74</sup> Cf. S. Hurwitz, *Ibid.*, p. 90-91 y n. 170, donde analiza detenidamente cada una de las palabras. Edwin D. Freed, *Old Testament Quotations in the Gospel of John*, Supp. to NovTest, Leiden, 1965, p. 109s.

<sup>75</sup> Cf. S. Hurwitz, *Die Gestalt des sterbendes Messias*, o. c., p. 93: “el texto tiene inequívocamente una forma ‘yo’ de la Palabra de Yavé... el objeto de la oración, o sea, al que matan, sería Yavé... un concepto para un judío enteramente blasfemo”.

<sup>76</sup> Cf. S. Hurwitz, *Ibid.*, p. 94-95: “hay códices que se apartan de la lección, que en lugar de ‘*elai*, leen ‘*elaiu* (a él, a quien)... esto ofrece menos dificultades y se encuentra en el EvJn y Apoc, Justino, Ireneo y Tertuliano”. Cf. P.-M. Lagrange, *Le Messianisme*, o. c., p. 251 n. 2, *RevueBibl* (1906) 57s; F. Buck, “Zacarías”, en: *La Sagrada Escritura. Texto y Comentario, Antiguo Testamento*, T. VI, La Editorial Católica, Madrid, 1971, p. 534; M. Delcor, “Un problème de critique textuelle et d’exégèse”, en: *RevueBibl* 58 (1951) 189ss.

[37] pasa la intención de nuestra investigación y, por ello, sólo veremos cómo está resuelta por el targumista.

Por otro lado, es conveniente que citemos también el Targum llamado “oficial”,<sup>77</sup> porque en este caso no menciona al Mesías hijo de Efraim, pero sí su solución del problema planteado arriba,<sup>78</sup> como sigue:

*Y derramaré sobre la casa de David y sobre los habitantes de Jerusalén espíritu de gracia y de compasión y preguntarán (buscarán) delante de mí acerca del que han proscrito y harán lamentación sobre él como se lamentan sobre el [hijo] único y harán duelo sobre él como los que lamentan sobre el primogénito.*<sup>79</sup>

Este Targum (TJ) parece coincidir mucho más con el texto bíblico (TB) que el anterior (TY), aunque también discrepa en algunos aspectos de importancia, como se puede notar en la siguiente comparación que colocamos más abajo. El TB está planteado en estos términos:

*Y derramaré sobre la casa de David y los habitantes de Jerusalén espíritu de gracia y de oración; y mirarán a mí,<sup>80</sup> a quien traspasaron;*

---

<sup>77</sup> Establecer la fecha de este Targum es difícil. No hace mucho tiempo S. H. Levey, “The Date of Targum Jonathan to the Prophets”, en: *VetTest* 21:2 (1971) 186-195, sostenía que el *terminus ad quem* se puede fundar con buena probabilidad. Toma como base el pasaje de 2Sam 22,28-32 y también el de Is 11,4 sobre Armilus, para sustentar la hipótesis de que reflejarían la situación cuando los musulmanes se convirtieron en la fuerza política dominante. Su centro teológico es igual al judío en adorar a un solo Dios y en esos textos el targumista “contesta” esa pretensión diciendo que Yavé y no Alá es el único. Sobre este argumento la redacción final se coloca luego del surgimiento del islam, o sea, después de la conquista árabe de Babilonia en el 640-641 dC. Por otro lado, el *terminus a quo* sería —de acuerdo con Levey— entre el 200-150 aC, comparable al tiempo de la emergencia de los LXX. Cf. también S. H. Levey, *The Messiah*, o. c., p. 39, 153 n.12; P. Churgin, *Targum Jonathan to the Prophets*, New Haven, 1907, p. 28ss; E. G. King, *Yalkut on Zechariah*, o. c., p. 91.

<sup>78</sup> El TJ no cambia la preposición sino el sentido de la frase como también han hecho muchos otros en la historia de la exégesis del pasaje. Cf. S. Hurwitz, *Die Gestalt des sterbendes Messias*, o. c., p. 93-94, donde señala una lista de algunos. H. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar*, o. c., II p. 583, el cambio entre ‘elai y ‘elaiu, se debe a querer erradicar cualquier tipo de antropomorfismo.

<sup>79</sup> Cf. A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, o. c., III p. 495. La traducción nos corresponde. señala una lista de algunos. H. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar*, o. c., II p. 583, el cambio entre ‘elai y ‘elaiu, se debe a querer erradicar cualquier tipo de antropomorfismo.

<sup>80</sup> Cf. A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, o. c., III p. 495. La traducción nos corresponde.

<sup>80</sup> Sigo la traducción de la versión castellana de Reina-Valera, un poco modificada, porque representa las traducciones que tradicionalmente se emplearon en otros idiomas. La *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975 (Nueva Edición Revisada), traduce así: “Y mirarán hacia mí. En cuanto a aquél a quien traspasaron...”, es decir, que el espíritu de gracia y de oración tiene relación con el mirar hacia Dios (mí), y la siguiente oración se encadene sólo con la lamentación. En la nota de pie BJ dice: “conservamos la lectura del TM marcando más netamente el corte después de ‘hacia mí’. Teodoción ha entendido: ‘hacia aquél a quien traspasaron’, y esa lectura es la que cita San Juan”. La *Nueva Biblia Española* dice: “al mirarme traspasado por ellos mismos, harán duelo como por un hijo único, llorarán como se llora a un primogénito”. F. Buck, *Zacarías*, o. c., p. 534, retiene la lectura tradicional: “y me mirarán a mí, a quien traspasaron. Y harán lamentación por él como lamentación por el hijo único; y le llorarán amargamente como se llora al primogénito”.

[38] saron, y llorarán como se llora por un hijo unigénito, afligiéndose por él como quien se aflige por el primogénito.

Es conveniente, ahora, analizar las similitudes y las discrepancias entre los tres textos que se han presentado, sobre todo en los cambios fundamentales. *En primer lugar observemos tales aspectos entre el TJ y el TY:* 1. En TJ no aparece para nada el Mesías ben/bar Efraim que pelea la batalla contra Gog, pero sí en el TY. 2. TY dice que Gog matará al Mesías ben/bar Efraim delante de la puerta de Jerusalén, lo que está ausente del TJ.

3. En TJ aparece “proscrito” en lugar del “traspasado” de TY ( y del TB), que se identifica con el Mesías ben/bar Efraim.

4. En TY aparece figurativamente la lamentación —el duelo— como de “padre y madre”, lo que no sucede en el TJ.

*En segundo lugar comprobemos los cambios fundamentales entre el TJ y el TB.* 1. En el TJ no está el “mirarán a mí” del TB, sino el “preguntarán a mí”, y así resuelve el problema teológico si el “a mí” se refiere a Yavé. 2. El TJ ha cambiado la frase del TB “a quien han traspasado” por “a quien han proscrito”.

*Y finalmente dirijamos la atención a los cambios precisos entre el TY y el TE.* 1. El TB no tiene “e inmediatamente saldrá como juez el Mesías ben/bar Efraim para combatir una batalla contra Gog. Y Gog lo matará delante de la puerta de Jerusalén” del TY, coincidiendo en esto TB y TJ contra TY. 2. TB y TY coinciden en contra de TJ en la frase “miraran a mí”, aunque luego esa expresión tenga distinto significado o sentido entre los dos primeros. 3. TY —casi igual que TJ— tiene la sentencia “preguntarán a mí a causa de” (TJ: “preguntarán delante de mí acerca del”), claro que con distinta significación, pero en el TB

[39] nada de esto aparece. 4. TB y TY coinciden en el verbo “traspasar” —en contra de TJ que dice “proscribir”—, aunque pese a todo, no coincidan con el sujeto (TB: anónimo o los habitantes de Jerusalén;<sup>81</sup> TY: los pueblos) ni en el objeto (TB: a mí = Yavé?; TY: el Mesías ben/bar Efraim). 5. TB y TJ no coinciden con TY en el sujeto (aunque en TY sea figurativo) del lamento sobre el hijo único: padre y madre.

Esta comparación sinóptica o paralela ha hecho surgir hacia la superficie algo que podía haber quedado escondido, a saber, la intrincada exégesis de la época targúmica —como se comprobó ya con el análisis del Pentateuco— lo que, a su vez, ayuda a valorar cualquier tipo de referencia mesiánica que aparezca, y conduce a no desecharla con la complaciente y descomprometida frase que a veces hemos oído: “no es parte del Targum Oficial”.<sup>82</sup>

### 3.2.2 Estadísticas

Es el momento adecuado para cotejar todo el TJ a los Profetas con esta simple aparición del Mesías ben/bar Efraim en el TY. Como ya se ha dicho, en esta última sentencia la referencia está tan aislada como la del caso del Pentateuco —nota marginal del TV en Zac 12,10, no surge en el TJ—,<sup>83</sup> lo que podría dar lugar a pensar que no tiene entidad suficiente, y aparenta ser aún menos importante si se considera que en el TJ las interpretaciones mesiánicas de textos, en general, son de mayor cuantía que en el Pentateuco. Sin embargo, no son abrumadoras. El TJ abunda en material escatológico, pero no en interpretaciones

---

<sup>81</sup> Cf. O. H. Dix, “The Messiah ben Joseph”, en: *JournTheolStud* 27 (1925-26) 138: “el profeta enumera a los que se lamentan (dolientes) —la casa de David, la casa de Nathan, la casa de Leví, los shimeítas, y cada familia de la ciudad, hombres y mujeres, cada uno aparte. Estas “casas” son notables, porque representan la familia real (David), los profetas (Nathan), el sacerdocio (Leví), y los cantores del templo (Semeí: 1 Cron 6,29-39), o sea, todos los representantes oficiales (funcionarios) del gobierno y la religión de la nación”.

<sup>82</sup> Cf. p.ej., 8.11. Levey, *TheMessiah*, o.c., p. 83; cf. nota 27 del presente trabajo.

<sup>83</sup> Cf. supra, n. 27.

[40] mesiánicas, como se puede comprobar con un repaso;<sup>84</sup> al igual que el TO, el TJ es más bien escueto.<sup>85</sup> Considerando tanto los Profetas Anteriores como Posteriores hay un total de 27 referencias específicas y, sin embargo, textos como Zac 9,9 y Mal 4,5 (TM 3,23) no son interpretados mesiánicamente. Si, por otro lado, contamos otros textos que, sin mencionar la palabra Mesías, tienen un evidente carácter mesiánico, el número se amplía a 34 referencias mesiánicas.<sup>86</sup> Si se desmenuza un poco más el análisis, se visualizan algunos otros detalles por demás interesantes.

No hay textos mesiánicos en los libros de Josué y Jueces entre los Profetas Anteriores, sino sólo en los libros de Sam y 1 Rey (1 Sam 2,7-10.35; 2 Sam 22,28-32; 1 Rey 5,13)<sup>87</sup> y, sin embargo, un párrafo que podría haber sido usado mesiánicamente como el de 2 Sam 7,11-16, no es tomado en cuenta por el targumista.<sup>88</sup> De estos, sólo *dos* son de clara identificación con la línea davídica, demostrando una vez más la compleja situación del período intertestamentario.<sup>89</sup>

Entre los Profetas Posteriores el I Isaías *es* el más abundante en hacer exégesis mesiánicas —siempre en la versión targúmica— ya que utiliza 4,1-6; 9,5-6; 10,24-27; 11,1-16; 14,29-30; 16,1-5;

---

<sup>84</sup> S. H. Levey, *The Messiah*, o. c., p. 102 y 33-103 passim.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 102 y 31

<sup>86</sup> *Ibid.*, passim.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 34-42.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 37: “En efecto, TJ parece salir de su camino en v. 14 para suavizar el antropomorfismo que, de acuerdo con los exégetas cristianos, hace al hijo de David el hijo de Dios, traduciendo así: ‘seré para él como un padre y él será como —aparentando— un hijo ante mí’. Parece que TJ está familiarizado con la exégesis cristiana de este pasaje y, por implicación, trata de neutralizarlo, aunque algunas autoridades opinan que tal motivo no está presente en la exégesis targúmica”. En la p. 152 n. 10 menciona a S. H. Hooke, *Judaism and Christianity*, ed. W. O. E. Oesterley, New York, 1937, I p. 240, quien sostiene que no hay influencia cristiana en la interpretación de los pasajes del siervo para refutar la hermenéutica cristiana, y a J. Bowker, *The Targums and Rabbinic*, o. c., p. xi, quien arguye justamente lo contrario, con lo que Levey está de acuerdo, aunque comenta que Bowker en este punto es demasiado dogmático y muy general en sus aserciones. La discusión de quién ha influenciado a quién no está cerrada al presente.

<sup>89</sup> Cf. S. H. Levey, *The Messiah*, o. c., p. 103 y passim; S. Sabugal, *Xristós*, o. c., p. 26-63.

[41] 28,5-6. En el T. isaiano es abrumadoramente mayoritaria la referencia a la línea davídica, principalmente a través de las menciones, claras o veladas, al rey Ezequías.<sup>90</sup> Sin embargo, en un texto surge la contraparte efraimita: 11,1-16.<sup>91</sup> Por otro lado, el Deutero Isaías identifica al Siervo con el Mesías (42,1-9; 43, 10; 52,13-53,12), aunque el targumista trata de hacer desaparecer del texto toda alusión directa a un posible sufrimiento expiatorio o redentor del Siervo-Mesías, logrando su intento a medias.<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> Cf. S. H. Levey, *The Messiah*, o. c., p. 43-58 y passim.

<sup>91</sup> Cf. *Ibid.*, p. 51, 53: es imperativo que Efraim vuelva al redil davídico. Me parece que las menciones veterotestamentarias a Efraim resultan una molestia para la exégesis judaíta y, por ello, a menudo, los documentos posteriores tratan de hacerle decir al texto bíblico que tuvo una intención de submisión por parte de Efraim hacia Judá en las referencias al primero. Ello me parece estar presente en el texto del AT, p. ej., en Is 11,13. Levey cree que el origen del mesianismo se encuentra en la crisis asiria y, puesto que los méritos de David permitieron a Judá sobrevivir, el targumista considera que el versículo citado (Is 11,13) es una advertencia para que Efraim deba retornar a Judá (p. 53). El TJ dice: “La envidia de la tribu de Efraim desaparecerá, y los que oprimen a la tribu de Judá serán destruidos. Los de la tribu de Efraim no tendrán más celos de la tribu de Judá, y los de la tribu de Judá no oprimirán a la tribu de Efraim”.

<sup>92</sup> Cf. S. H. Levey, *The Messiah*, o. c., p. 59-67. La aserción del autor: “en este pasaje (Is 53) se muestra sin lugar a dudas que en el pensamiento mesiánico judío del Targum no hay lugar de ningún tipo para un Mesías que sufre y muere” (p. 67), es más una expresión de deseos que una verdad absoluta. En primer lugar, el Targum prueba que el siervo era interpretado como el Mesías. En segundo término se prueba que el targumista tuerce totalmente el sentido del pasaje veterotestamentario. ¿Por qué y cómo lo tuerce? Levey (p. 102) lo dice: el siervo sufriente es reinterpretado como el Mesías glorioso que no sólo es el campeón de la justicia, el derecho y la Torá, sino que es el guerrero que despoja a los enemigos de su Pueblo y restaura la soberanía judía. Intercede ante Dios por los pecados de su gente y los atrae al sendero recto porque tiene el poder de dispensar retribución y castigo personal (!) ¿Por qué? Seguro que hay en su momento otras interpretaciones que molestan a su secta. En tercer lugar, la filtración de una referencia concreta a un Mesías muriente en Zac 12,10, que estamos analizando, prueba lo dicho antes en el párrafo anterior y que no se puede tomar como representante de todo el judaísmo intertestamentario a la llamada versión “oficial” o “normativa”, porque el NT —que está dentro de lo que podemos llamar judaísmo en forma amplia— interprete estos “cantos” del Siervo en forma distinta ¡y el NT es anterior a cualquier fuente rabínica! Lo que sí se puede aceptar es que dentro de todo el judaísmo intertestamentario había algunas tendencias sectoriales que no aceptaban en absoluto un Mesías doliente y que podía morir. Y en este sentido Levey tiene razón en su aserto.

[42] En Jeremías hay dos textos, entre un total de cuatro, que identifican al Mesías con el hijo de David (80,8-11; 33,12-26; además 23,1-8: el Mesías es rey justo; y 30,21: el Mesías surge de los del destierro).<sup>93</sup> Ezequiel interpreta mesiánicamente tres textos, pero nunca aparece la palabra Mesías específica y explícitamente<sup>94</sup> (17,22-24; 34,20-31; 37,21-28; 21,81-32 que, pudiendo ser interpretado mesiánicamente, lo traduce en relación histórica),<sup>95</sup> lo mismo que Amós (9,11), que también esboza la tendencia de restituir la línea davídica.<sup>96</sup> En ello se asemeja a Oseas en quien, de tres textos mesiánicos, dos corresponden a la línea de David (2,2 no se menciona la palabra; 8,3-5; 14,5-8).<sup>97</sup> A su vez, en el TMiqueas, de dos textos mesiánicos, uno es davídico (5,1-3: viene de Belén; y 4,8).<sup>98</sup> Habacuc no usa, pudiendo hacerlo, 3,13 para una interpretación mesiánica y en 3,17-18 la referencia es de carácter general.<sup>99</sup> El TZacarías —muy interesante— no menciona en su interpretación mesiánica a David en absoluto (!)<sup>100</sup> a pesar de tener varios textos con ese carácter (3,8; 4,7; 6,12-13; 10,4; 9,9-10 no lo traduce e interpreta mesiánicamente).<sup>101</sup>

---

<sup>93</sup> Ibid., p. 68-77; cf. p. 102. El énfasis está en la reunión de los exilados y la restauración del liderazgo en la dinastía davídica; el Mesías representa el pacto eterno entre Dios y David.

<sup>94</sup> Ibid., p. 78-87 passim; cf. p. 102. Ezequiel es renuente a tratar el tema del mesianismo, soslayando completamente la terminología targúmica ordinaria.

<sup>95</sup> Ibid., p. 85s.

<sup>96</sup> Ibid., p. 157 n.116.

<sup>97</sup> Cf. S. H. Levey, *The Messiah*, o. c., p. 88-91; cf. p. 102. El énfasis mesiánico está puesto en el arrepentimiento.

<sup>98</sup> Ibid., p. 92-93; cf. p. 102. En este caso el énfasis mesiánico se coloca en la seguridad; cf. E. G. King, *Yalkut of Zechariah*, o. c., p. 88: supone que el TMiqueas 4,8 se refiere al Mesías ben José, pero no es necesariamente convincente.

<sup>99</sup> Ibid., p. 94-96.

<sup>100</sup> Ibid., p. 97-101 passim; cf. p. 102. En el TZacarías el énfasis está situado en la reconstrucción del templo y en el TY Zacarías —no tratado por Levey— en el Mesías ben/bar Efraim.

<sup>101</sup> Ibid., p. 100: “Estos versículos están vertidos literalmente por el Targum con ninguna referencia mesiánica específica, confirmando la contención de que un Mesías humilde, sufriente y muriente no era aceptable para la mente judía”; otra vez nos remitimos a lo dicho en la nota 47 y agregamos que un silencio en este caso no prueba nada más que hay un silencio, recordando que este pasaje podía haber sido interpretado en la línea davídica y en Zacarías no aparece nunca —y este silencio también es significativo— como ya ha sido evidenciado más arriba, la figura de David no es mesiánica en el TZac. Lo que en realidad prueba el silencio exaltado por Levey es esto último y no que no acepte la idea de un Mesías sufriente que en TY surge nítidamente.

[43] Luego de haber hecho este rápido recorrido sobre todo el material mesiánico en los Profetas y si ahora tomamos el mismo, en su versión targúmica, confrontándolo con el material targúmico del Pentateuco, se concordará en que las menciones no son tan abrumadoras, porque de los cinco libros de la Torá se debe contar con que el Targum de los Profetas abarca ocho libros —contando a la manera hebrea— con más material general (Jos., Juec., 1-2 Sam., 1-2 Rey., Is., Jer., Ez. y los doce menores) y, por consecuencia, la única mención del Mesías ben/bar Efraim se torna muy importante, aún tomando en cuenta la abrumadora mayoría de menciones del Mesías ben David en el Primer Isaías.

Este breve aunque denso repaso ha ayudado a visualizar, una vez más, la complejidad de expectativas y figuras mesiánicas y, al mismo tiempo, a comprender que las interpretaciones “modernas” corrientes que suponen y hablan de “la” naturaleza del Mesías (David) o de una “doble” naturaleza (David-Efraím, Israel-Aarón, Judá-Leví, que también se hallan en las fuentes) como “la” línea o “las” líneas oficiales o normativas, se dan de narices contra la realidad de los textos.<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> Ha sido una tendencia general hasta hace poco en obras reputadas como clásicas, p. ej., S. Mowinkel, *He that Cometh*, o. c., passim; L. Ginzberg, *Eine unbekante jüdische Sekte*, Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, Breslau, 1914, Vol. 58, traducción inglesa: *An Unknown Jewish Sect*, The Jewish Theological Seminary of America, New York, 1976, passim; S. Hurwitz, *Die Gestalt des sterbenden Messias*, o. c., passim, esp. p. 41-87; J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, o. c., passim; J. Liver, “The Doctrine of the Two Messiahs in sectarian Literature, in the Time of the Second Commonwealth”, en: *HarvTheolRev* 62 (1959) 149-185 (cf. el mismo art, en: Leo Landmann (ed.), *Messianism in the Talmudic Era*, Ktav Publ. House, New York, 1979, p. 354-390) y muchos más, el haber interpretado las ideas mesiánicas partiendo del *apriorismo*, nunca del todo probado, de que hay unicidad en el origen, o sea, que la figura davidica en su origen tenía una “doble” naturaleza (p. ej., J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, p. 496, 498: “la doble naturaleza del Mesías debía ser simbolizada por un doble mesías”; cf. A. Marx, *Der Messias oder Ta'eb*, o. c., p. 46) en todo Israel, lo que ha dado como resultado que toda mención a cualquiera figura mesiánica que no entra en el molde apriorístico sea reputada como espuria, a tal extremo que, p. ej., G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, The Age of the Tannaim, Cambridge, 1962, II p. 370, llama a la figura del Mesías ben Efraim: “a curious aberration”; por otro lado, actualmente las tendencias han variado bastante, debido sobre todo, a los textos de Qumran. Cf. J. Heinemann, *The Messiah of Ephraim*, o. c., p. 1-8 passim, donde reconoce la multiplicidad de ideas mesiánicas, el cambio de perspectiva con la aparición de Qumrán y lo inconveniente de hablar de *la* naturaleza o *las* dos naturalezas del Mesías, no en el sentido teológico cristiano, sino en el sentido histórico de los mesianismos, y agrega: “por lo tanto, no necesitamos más estar sorprendidos por la real existencia del Mesías ben José, aparte de y al lado del Mesías ben David; este no es un enigma ni ‘a curious aberration’, sino meramente una de las tantas figuras mesiánicas que estaban en existencia en la era pre-cristiana o cristiana primitiva” (p. 5).

Con respecto al TJ, como hemos visto en el repaso general, las ideas mesiánicas presentan variedad y, como dice Levey, *The Messiah*, o. c., p. 103, no se pueden hacer generalizaciones, porque hay muchas variaciones. Cada pasaje debe juzgarse por sí mismo según sus propios méritos. Hay muchas mentes y puntos de vista y representa la expresión del pensamiento rabínico como un espejo. Tiene independencia de ideas que se encuentran también en otras fuentes rabínicas. Cf. supra nota 21. Cf. Paul Humbert, “Le Messie dans le Targum des Prophètes”, en: *RevTheolFil* 43 (1910) 420ss; 44 (1911) 5ss.

[44]

### 3.2.3 Conclusiones exegéticas

El itinerario recorrido nos ha permitido adquirir algunos nuevos aspectos del Mesías ben/bar Efraim que no se encuentran en el texto del Pentateuco —versión Targum— y que se agregan al perfil de su figura, ya establecida en el texto del Ex 40,11 (PsJ), a saber, su importancia dentro de las escasas referencias mesiánicas del Targum. Veamos.

1. Luego de la intervención divina para que haya profecía y oración en el Sur —casa de David, habitantes de Jerusalén— aparece el Mesías ben/bar Efraim para llevar a cabo su misión de lucha.

2. Prolongando el concepto de Josué como juez repartidor de Ex 40,11 (PsJ), *dyn*, el Mesías ben/bar Efraim, su descendiente (aunque no lo dice en este caso se deduce: Josué es de la tribu de Efraim, el Mesías ben/bar Efraim descende de Josué [Ex 40,11 PsJ]), también aparece como juez, *dyn*, es decir, hace una “visitación” —a la manera de las “visitas” divinas que juzgan—.

3. Como figura redentora o redimidora escatológica (Ex 40, 11 PsJ) el Mesías ben/bar Efraim, juez que visita, tiene el propó-

[45] sito de pelear una batalla final contra Gog: las fuerzas enemigas al final de los días, y en ello se asemeja a Ex 40,11 PsJ.

4. Sin embargo, aquí se agrega un aspecto no contemplado en Ex 40,11 PsJ: Gog lo mata, las fuerzas enemigas del final de los días ejercen violencia contra él. El Pentateuco dice, por el contrario, que el Mesías vencerá a Gog y a sus aliados al fin de los días.

5. La muerte del Mesías ben/bar Efraim por parte de Gog se produce delante de la puerta de Jerusalén, ¡fuera de la Ciudad Santa! Tampoco este aspecto está desarrollado en el Pentateuco.

6. Las gentes de Jerusalén mirarán entonces a Dios y le preguntarán, inquirirán a Yavé por qué los pueblos (Gog?) han traspasado o matado al Mesías ben/bar Efraim; por qué el Mesías tiene que morir; y si tiene que morir, por qué a manos de Gog, de los pueblos. En esta pregunta aflora claramente la dificultad de ciertos círculos con respecto a la muerte del Mesías.

7. El Pueblo de Dios hará un gran lamento sobre la muerte del Mesías ben/bar Efraim. Su muerte no pasa desapercibida. Esto demuestra que es un Mesías muy querido (!) por la gente.

8. El personaje mesiánico está presentado como hijo único y primogénito<sup>103</sup> —concepto no presente en el Pentateuco (Ex 40,11 PsJ)— por quien Dios se manifiesta. Esto se echa de ver en el cuestionamiento elevado a Dios por su muerte. ¿Se puede manifestar Dios por un Mesías muerto o asesinado?

9. El gran lamento de la gente de Jerusalén sobre la muerte del Mesías ben/bar Efraim está representado por medio de la figura del padre y de la madre que se lamentan, que hacen duelo, por la muerte de un hijo unigénito y primogénito. Es muy interesante que tal figura se use, sobre todo, por lo que implica respecto de la enseñanza neotestamentaria, especialmente joanea, y de la iglesia en general sobre el Hijo de Dios único en Jesús (cf. EvJn 3,16; Rom 8,32; EvJn 1,14.18; Heb 11,17; etc).

---

<sup>103</sup> Esta aserción del texto de Zac 12,10 (TJ y TY) recuerda al lector el incidente de Gen 22 sobre el “sacrificado” Isaac. La misma expresión, retomada por los intérpretes neotestamentarios es usada en ambos casos: *bar-jida’* o *bar iajid*, tanto en Gen 22,2.12 como en Zac 12,10. Cf. A. Díez Macho, *Neophyti I*, o.c. 124-127; Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York, 1950, Vol. I, p. 574.

[46]

### 3.3 Resumen de las ideas en los Targumim

Se puede concluir con seguridad que el Mesías ben Efraim tiene existencia propia en cada una de las secciones de los Targumim, ya que aparece en el Pentateuco, en los Profetas y en los Escritos.<sup>104</sup> Sin embargo, hay que reconocer que su escasa aparición estadística puede hacer endeble su importancia; aunque, no obstante, sus menciones tienen entidad suficiente para establecer su vigencia.

No se puede concluir, por otro lado, que toda referencia al Mesías, sin calificativo, haya que adjudicarla sin más al Mesías Judaíta o Davídico.

En el trasfondo del Mesías efraimita hay distintos modelos-ancestros que iluminan las características de esta figura; pueden ser Josué o quizás Aarón-Moisés o José mismo.

Una de sus características es la de tener una función redimidora escatológica, ya que triunfa ante Gog o perece ante él, y se relaciona con prodigios mesiánicos que tienen como destino el reinado final.

En su tarea se encuadra también la función de juez repartidor, lo que lo retrotrae al tiempo del éxodo y la conquista, previo al reino davídico-salomónico.

Por lo menos en un caso la muerte del Mesías ben Efraim se ejecuta delante de las puertas de Jerusalén, o sea, fuera de la Ciudad Santa.

En su lucha redimidora llega a ser un Mesías traspasado que recibe, luego de su ejecución, el duelo y el lamento de las gentes, convirtiéndose en un Mesías amado.

En otro caso se lo considera un hijo único y primogénito y se vislumbra detrás de esa afirmación un símil de Isaac el primogénito hijo único de Abraham.

Junto con el Mesías davídico se le adjudica una tarea reunificadora de Israel, o sea, hacer de la desunión un sólo cuerpo, otra vez con un comportamiento fraternal.

Está destinado a recibir la primogenitura, el reinado, la gloria y la majestad propias del Mesías; y de su modelo surgen grandes prodigios mesiánicos generales.

---

<sup>104</sup> En esta presentación sólo hemos reproducido el Pentateuco y los Profetas, pero aquí, en este resumen, hemos volcado todas las conclusiones de la disertación original.

En esta cuarta parte del trabajo analizaremos algunos aspectos del Mesías ben Efraim tal como aparecen en el EvJn. Retomamos aquí la iniciación interrumpida al final de la segunda parte de esta presentación. Como no es posible publicar en estas pocas páginas todo el argumento, hemos elegido dos especímenes: la estructura literaria y geográfica de la segunda parte del EvJn y el versículo clímax del Libro de la Pasión.

#### 4.1 Estructura literaria general de la segunda parte del EvJn

Veamos, pues, en primer lugar, la estructura literaria general de los caps. 11.19.<sup>105</sup> La estructura literaria del EvJn, luego de 11,54 —muy importante recordarlo—<sup>106</sup> adopta esquemáticamente la siguiente secuencia geográfico-topográfica:

- A. Desde Efraim hasta Betania: ungido por los pies como un cadáver (11,55-12, 11).
- B. Desde Betania hasta el Cedrón sin entrar en Jerusalén (12,12-36; 12, 37-50 es comentario y resumen del evangelista).<sup>107</sup>
- C. Desde el Cedrón —lugar del escondite— hasta Jerusalén, cena de incógnito con sus discípulos (13,1-14,31a).

---

<sup>105</sup> Dejamos de lado el cap. 20 (21) porque ellos abren otra secuencia de distinto carácter, aunque terminan dándole sentido a todo el EvJn con el relato de la resurrección de Jesús.

<sup>106</sup> No será ocioso volver a enfatizar que 11,54 concluye todo el episodio anterior y 11,55 abre uno nuevo con algunos versículos introductorios antes de la gran secuencia 12-19; cf. párrafo anterior, n. 6 y 7; las palabras de 11,55: “estaba cerca la Pascua de los Ioudaioi” reconoce el comienzo de otro episodio.

<sup>107</sup> Así lo entiende también R. E. Brown, *Gospel*, I, o. c., p. 481, donde coloca como título: “conclusión: evaluación y sumario del ministerio de Jesús”, y p. 484ss en el comentario que inicia con las palabras: “al cerrar el relato de su narración del ministerio de Jesús, el escritor se detiene para evaluar”. Este tipo de inserción no rompe el esquema sino que lo complete en su profundidad mayor. Se evalúa toda una secuencia más amplia dentro del inicio de una nueva e importante ya comenzada; es parte del estilo joaneos esbozar un tema levemente, dejarlo en suspenso y volverlo a retomar más tarde con un nuevo énfasis que profundiza e ilumina el tema esbozado anteriormente.



[49]

#### 4.1 Estructura detallada de A y B

- I 11,45-57 el camino de Betania a Efraim significa ir a *escondarse*: el proscrito Jesús se esconde porque Huye de los “Ioudaioi”, los de Judea.
- II 12, 1 el retorno desde Efraim a Betania significa el camino *a la muerte* y al sufrimiento voluntario
- III 12,1.8 en Betania una cena es compartida, la final, con unos amigos que han tocado *la muerte y la resurrección* (cf. 11, 1-44: aquí la gente ha visto el séptimo signo, el signo perfecto) y con ello las expectativas de victoria han sido elevadas a lo sumo; el *ungido por los pies* viene a Jerusalén.
- IV 12,9-11 *crecen* en número los llenos de expectativas; parece que aún el mundo entero lo seguirá; es el “rey final” (cf. Zac 9,8-10, 14,1-11; ¿no habían hablado los profetas de este gran momento cuando el rey final arribaría en *victoria*?).
- V 12,12-19 La gente sabe que *montado* en un asnillo el rey final —a la manera de Salomón— *entrará* en la Ciudad con gran triunfo. *Salen* a recibirlo (v. 18).
- VI 12-20-22 La *diáspora* de la Gente de Dios se le *acerca* —atrae a todos a la *unidad*— ¡el mundo va tras Él!
- VII 12,22-33 Entonces aquél que levantó tales expectativas se explica, *se explicita* a si mismo..., ¡y el mundo, la gente se *desengaña*! ¿Quién podía prever este *final*?
- VIII 12,34 ¡No llena sus expectativas! *Ni entra* en la Ciudad, *ni permanece* para siempre. ¿Acaso es Salomón, el hijo de David?
- IX 12,35-36 ¡*Huye y se esconde*! ¡*Qué desilusión*! (No cumple las esperanzas del hijo de David, no entra sobre un asnillo, como Salomón (cf. 1Rey 1-2).
- X 12,37-50 La gente *no le cree, no confía* en él porque ni ven ni oyen. No pueden *romper* con sus propias expectativas mesiánicas para poder comprender *otro* lenguaje más rico... ¡*más trascendente*!

Este despliegue estructural manifiesta el propósito juanino: dramáticamente va desarrollando los acontecimientos que van diciendo de a poco el final. Este no es previsible sino cuando se lo mira en su conjunto; el drama sube en voltaje y el lector rescata, como por cuentagotas, nuevos elementos que se articulan con acontecimientos, nociones, palabras, que han quedado como suspendidas.<sup>109</sup> Este método juanino ha llevado a los investigadores

---

<sup>109</sup> Cf. R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, o. c., I p. 140-147; R. E. Brown, *Gospel*, I, o. c., p. CXXXV-CXXXVI (y sus respectivas bibliografías; F. Clark, “Tension and Tide in St. John’s Gospel”, en: *Ir-TheolQuart* 24:2 (1957) 154-165: el método de Jn tiene algunos aspectos como los siguientes: circular, espiral, flujo y reflujo (marea); una isla está esbozada, luego se la deja en suspenso por algún tiempo para ser asumida de nuevo más tarde en forma paralela o antitética a la primera; desaparece otra vez de la secuencia lógica para reaparecer y progresar en el pensamiento; U. C. von Wahlde, “A Redactional Technique in the Fourth Gospel”, en: *CathBibQuart* 38:4 (1976) 520-533: usa un método de “repetición reasumida” (*repetitive resumptive*) a fin de indicar el carácter parentético del material usado por el autor; B. M. Newman Jr, “Some Observations regarding the Argument, Structure, and literary Characteristics of the Gospel of John”, en: *BibTrans* 26:2 (1975) 234-239: entre sus características literarias se encuentran la “inclusión”, el “quiasmo”, el “doble sentido”, “la comprensión errónea”, la “ironía”, la “explicación comentada”; P. Trudinger, “Subtle Word-Plays in the Gospel of John and the Problem of Chapter 21”, en: *JournRelThought* 28:1 (1971): hay intenciones en la ambigüedad del texto joane; M. C. Tenney, “The Footnotes of John’s Gospel”, en: *BibSac* 117:468 (1968) 350-364: las notas de pie pretenden clarificar por distintos medios estilísticos; H. Leroy, “Das johanneische Missverständnis als literarische Form”, en: *BibLeb* 9:3 (1968) 196-207: el enigma y la lengua esotérica es parte del método juanino; D. Deeks, “The Structure of the Fourth Gospel”, en: *NTStud* 15:1 (1968) 107-129: la estructura quiástica tiene propósito teológico y explica las repeticiones aparentes; el autor era un maestro de la técnica literaria refinada.

[50] a pensar inclusive en una trasposición del “material evangélico”, porque a menudo los temas parecen repetirse.<sup>110</sup> Pero no es así. Los temas se retoman, no se repiten y se perfeccionan en la nueva intervención.<sup>111</sup>

#### **4.1.2 Despliegue detallado de C .D -E: entronización del rey muerto**

1 13,1-14,3 1 Antes de la *Pascua* de los Judeos, Jesús, que había celebrado otra Pascua en Galilea (6,1-15), tiene una comida con los discípulos.

---

<sup>110</sup> R.E. Brown, *ibid.*, p. XXIV-XXXIX: ante el problema del estilo, inconsistencias en la secuencia, repeticiones, etc., se han propuesto varias soluciones que incluyen: desplazamientos accidentales de los Mss, multiplicidad de fuentes —y de ahí los estilos—, multiplicidad de ediciones; también posibles estratos redaccionales de acuerdo con distintos grupos que fueron adosándose a la comunidad joanea; R. Schnackenburg, *ibid.*, I p. 73-104.

<sup>111</sup> Cf. *supra* n. 5 sobre todo las obras que explican el estilo literario del EvJn como una técnica depurada; R. Schnackenburg, *ibid.*, p. 102-104, toma una actitud muy moderada; reconoce “tradiciones” preliterarias en el EvJn, más algunas literarias, pero que el evangelista(s) es el responsable de la redacción básica aunque hay una redacción final por otra mano que incorporó otros materiales; sin embargo, el encuentro de fuentes o redacciones anteriores dependen del punto de partida del investigador, más que del propio texto juanino.

- [51] El tesorero del grupo (12,1-8), que es un diablo (6,70; 13,2.21-30), *traiciona* a Jesús (18,1.11), quien lo predijo (6,70.71). Jesús atraviesa el mismo sitio por el que el gran rey huyó en desgracia (2 Sam 15,30-37), pero de distinto modo (14,30-31), con los suyos.
- II 15,1-16,35 En el camino al Monte o al Huerto Jesús se despide de quienes estuvieron a punto de abandonarlo en otra ocasión (6,66-67) y los instruye sobre la *persecución* y la *muerte* (15,18-16,4a),
- III 17,1-18,1 y ora por ellos y por los futuros seguidores como por él mismo para que todos sean uno.
- IV 18,1-11 Es apresado por la *traición* de uno de los suyos. Los soldados romanos y los alguaciles de las autoridades religiosas lo *prenden*.
- V 18,12-27 Jesús es llevado ante el Sumo Sacerdote, y seguido por un conocido (18,15); el Sumo Sacerdote predijo que debía *morir como sacrificio* por el Pueblo de Dios (11,45-53).
- VI 18,28-19,16 Luego Jesús, que había sido aclamado rey de Israel (1,47-5 1), Emperador del Mundo (4,39.42), que refutó ser hecho rey (6,3-15) de *este mundo* (18,56) hasta que fuera el momento, es coronado rey de los Judeos (19,14-ls) contra la voluntad de ellos (19,2 1-22),
- VII 19,17-27 y es *entronizado* (19,18) como había predicho (3,14; 8,24-28) *por medio de la muerte* (12,31-34); y ahora que ha llegado la hora, la “mujer” (2,3-4) ha llegado a ser “madre” (19,25-27).
- VIII 19,28-30 Cuando la fuente de agua corriente (4,10-15), que da la posibilidad de no andar sedientos a los que la beben (6,35; 7,38), tiene sed, la sed es apagada y todo se cumple y el agua que se transformara en vino (2,6-10) en el gran banquete —la sangre para beber (6,5 3-56)— fluye en la *entronización* (19,34), porque es *traspasado* (cf.19,37) y,
- IX 19,31-34 en el día de la preparación de la Pascua (19,14), en la hora en que los corderos son sacrificados (Ex 12,14), el cordero (1,29-36) que Dios había provisto (3,16) es muerto. El Cordero es protegido para que no tenga ni mancha ni herida (Ex 12,5-6) hasta esta hora, aunque fueron hechos atentados (8,50.59) para herirlo y así impedir su sacrificio (10,51.39). Luego del sacrificio (Ex 12,40.46) ni un hueso del Cordero es roto (19,33) sino que es *traspasado* (19,37).
- X 19,38-42 Después de un sepelio real, resucita en Judea (20) y comienza su reinado con sus discípulos en Galilea (21).

Este despliegue detallado de la estructura literaria de los caps. 18-21 revela el hilo conductor de la sección: *para llegar a la entronización es necesario pasar por la muerte en la Pascua de los Judeos*.<sup>112</sup> Si en la sección anterior Jesús anuncia con palabras

---

<sup>112</sup> Cf. R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, o. c., III p. 23-28: para un análisis de la estructura y del género literario de estos capítulos; O. Richter, “Die Deutung des Kreuzestodes Jesu in der Leidensgeschichte des Johannesevangeliums (Jo.13-19)”, en: *BibLeb* 9:1 (1968) 21-36: en la narrativa de la Pasión juanina se encuentran dos interpretaciones de la muerte de Jesús. Una enfatiza la soteriología: por morir libremente en la cruz de acuerdo con la voluntad del Padre, Jesús trajo salvación a la humanidad. Esta interpretación es teocéntrica y no parenética. La otra interpretación ve la crucifixión, predominantemente, desde el punto de vista de la parénesis: el sacrificio del Calvario es un acto del amor de Jesús para sí mismo y un ejemplo de su imitación. Queda pendiente si estas dos posiciones se pueden reconciliar. Parece que la interpretación parenética deriva de un redactor, mientras que la teocéntrica es del evangelista. 1 Jn, cuyo autor es probablemente una persona distinta del evangelista, confirma la misma conclusión, porque la epístola interpreta la muerte de Cristo parenéticamente.

[52] y con gestos cuál es el camino a seguir,<sup>113</sup> en ésta realiza aquel anuncio con creces. No hay atisbo de querer soslayar el “cáliz” que le toca beber; no es sólo que un edicto de las autoridades lo llevará a la muerte,<sup>114</sup> sino que aprovechará ese mismo designio para cumplir y consumir la obra que le fuera entregada por el Padre.<sup>115</sup> El clímax del sacrificio se vislumbra en la frase de la Escritura: “mirarán al que traspasaron” (19,37).<sup>116</sup>

#### 4.2 Mirarán al que traspasaron

El título cita la frase de Zac 12,10: “mirarán al que traspasaron”. Una oración que hemos encontrado varias veces en el curso de nuestra investigación relacionada con el Mesías Efraimita. Curiosamente también el EvJn 19,37 la cita en conexión con la muerte de Jesús en la cruz. Es convicción nuestra que este texto representa el clímax de toda la segunda parte del Evangelio. Y si esto es así, su estudio es valioso para conectar ambas figuras —la del Mesías ben Efraim y la de Jesús— con esa misma afirmación escritural. Para entenderla más cabalmente procederemos del modo siguiente:

---

<sup>113</sup> Nos referimos a lo expuesto en la disertación original, donde hemos desarrollado los caps. 11,55-12,50.

<sup>114</sup> Cf. la sección “Análisis del EvJn 11,54” nota 11: ya hemos demostrado que el edicto existió antes de la llegada de Jesús a Betania.

<sup>115</sup> Cf. EvJn 18,11: la obra que Dios le encarga realizar es el acabamiento (*teleioó*) en sí mismo del proyecto creador; cf. J. Mateos - J. Barreto, *Vocabulario Teológico del Evangelio de Juan*, o. c., p. 228.

<sup>116</sup> Cf. Dibujo presentado más arriba y la sección que seguirá: la lectura geográfico-estructural, como también los detalles, demuestran que el clímax es 19,37.

[53]

En primer lugar, analizaremos la frase por medio de un estudio de la estructura literaria dentro de las dos perícopas que la abarcan (19,31-42). Ello centrará, como se verá, la frase escritural en su punto focal.

En segundo lugar, nos detendremos a escudriñar las citas que aparecen en 10,35 y 19,36-37, porque se relacionan con el testimonio sobre el que ha sido traspasado. También se dirá que el testimonio no es sólo escritural sino ocular.

En tercer lugar, recorreremos el camino de la síntesis para aplicar todo lo precedente a la expectativa mesiánica efraimita. En realidad aquí llegamos al centro y corazón de todo este largo argumento que ha comenzado con EvJn 11,54. Es curioso constatar cómo un detalle, que se hubiera podido expresar en unas breves líneas, necesitó todo este recorrido para terminar en el apartado posiblemente más breve de todos.

#### 4.2.1 Estudio de la cita en el EvJn

Las dos perícopas que conforman 19,31-42<sup>117</sup> son el clímax de todo el Libro de la Pasión<sup>118</sup> que comienza en 11,55 con la salida de Jesús desde Efraim.<sup>119</sup> Ya Jesús ha muerto y ha consumado la obra (*tetelestai*: 19,30),<sup>120</sup> pero falta un dato que

---

<sup>117</sup> J. Mateos - J. Barreto, *El Evangelio de Juan*, o. c., p. 826, lo han visto con claridad: “esta perícopa (19,31-37) y la siguiente (19,38-42) forman las dos hojas de un díptico, delimitado por la doble mención de la preparación de la Pascua y de ‘los Judíos’ (19,31.42)”. “Cada perícopa comienza con una petición a Pilato, la primera, por parte de los ‘Judíos’ (19,31); la segunda, por José de Arimatea, discípulo clandestino (19,38)”. “Los términos que por su repetición unen las dos perícopas son, además, ‘el/los cuerpos’ (19,31.38bis.40) y el verbo ‘quitar’, objetivo de la petición (19,31.38)”. “El tema central es la transfijión del costado, del que manan sangre y agua. Se produce en este pasaje una acumulación simbólica”.

<sup>118</sup> Cf. R. E. Brown, *Gospel*, II, o. c., p. 911, quien esquematiza toda la secuencia que va desde 19,16a hasta 19,42 en cinco episodios con una introducción y una conclusión, las que parecen concordar entre sí en el esquema. De todos modos su diagrama no le quita verosimilitud al que vamos a presentar porque de un modo o de otro —y eso es lo llamativo— se llega al clímax en el mismo lugar.

<sup>119</sup> Del mismo modo parecen entenderlo J. Mateos - J. Barreto, *ibid.*, p. 33 y 529ss; lo llaman la “Hora del Mesías” (11,55-19,42), final de su Día, que se extiende durante todo el periodo que precede a la última Pascua (11,55), para transformarse en la Pascua del Mesías.

<sup>120</sup> Cf. R. E. Brown, *Gospel*, II, o. c., p. 907-908, 930-931; J. Mateos - J. Barreto, *ibid.*, p. 821, 823; cf. 733, 736; C. H. Dodd, *Interpretación*, o. c., p. 427-428, 441; *Tradición Histórica*, o. c., p. 132-133; R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, o. c., III p. 350-351; R. Bultmann, *The Gospel of John*, o. c., p. 673 n. 6; O. K. Barrett, *Gospel*, o. c., p. 459, 460: las palabras de Jesús en la cruz no coinciden en los evangelios, pero EvJn coloca como última palabra aquella que le da sentido a su muerte porque él la pone y nadie se la quita (10,18); así se va al Padre de donde salió; aún en la cruz, según el EvJn, Jesús está a cargo de la situación.

[54] luego señalaremos. Por ahora consignamos que las dos perícopas se complementan y tienen un mismo punto focal: el testimonio de carácter doble: un *heôrakôs* y la *grafê*. En un esquema es así: la perícopa 1 (19,31-34) se puede enfrentar con la perícopa 2 (19,38-42) y se descubre notoriamente que ambas tienen correspondencias perfectas entre sí, pero que, al mismo tiempo, el nexos entre ambas no se repite sino forma en sí un gozne o eje semántico. Veamos.

<i>Perícopa 1 (19,31-34)</i>	<i>Perícopa 2 (19,38-42)</i>
A. Preparación de la Pascua de los judíos <sup>121</sup>	E.
B. Pedido: corromper la ofrenda <sup>122</sup> quitar la ofrenda <sup>123</sup>	B'. Pedido: llevarse la ofrenda <sup>127</sup> quitar la ofrenda <sup>128</sup>
C. No se cumple: soldados la perfeccionan a) no rompen las piernas <sup>124</sup> b) efusión de sangre y agua <sup>125</sup>	C'. Se cumple: discípulos perfeccionan a) uno la quita b) otro la perfecciona <sup>129</sup>
D. No quitan la ofrenda <sup>126</sup>	D. Llevan la ofrenda donde nadie la pueda profanar <sup>130</sup>
E. _____	A'. Preparación de la Pascua de los Judíos. <sup>5</sup>

E. *Punto focal*: testimonios de un *heôrakôs* y la *grafê* (19,35-37)

<sup>121</sup> Jn 19,31.42; cf. 19,14: se trataba de la preparación de la Pascua y por ello de los corderos para el sacrificio pascual; cf. J. Mateos - J. Barreto, *El Evangelio de Juan*, o. c., p. 800, 827, 838, 1000; R. E. Brown, *Gospel*, II, o. c., p. 933, 882-883, 943-944; B. E. Schein, *Following the Way*, o. c., p. 174; R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, o. c., III p. 327; R. Bultmann, *The Gospel of John*, o. c., p. 664 n. 5; O. K. Barrett, *Gospel*, o. c., p. 461.

<sup>122</sup> Jn 19,31: *hina kateagôsin autôn ta skelê*; cf. Mateos-Barreto, p. 827.

<sup>123</sup> Jn 19,31: *arthôsin*; cf. ibidem.

<sup>124</sup> Jn 19,33: *ou kateaxan autou ta skelê*; cf. Mateos-Barreto, p. 828.

<sup>125</sup> Jn 19,34: *exêlthen euthus haima kai hudôr*; cf. Schnackenburg, *Ibid.* III, p. 356.; R. E. Brown, *Ibid.*, p. 935., 946-948.

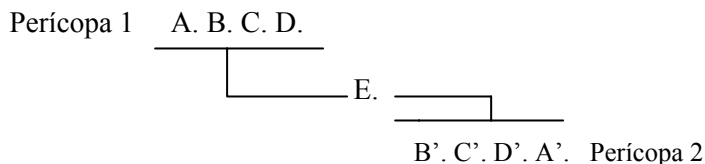
<sup>126</sup> No se dice que los soldados hayan quitado el cuerpo de Jesús; cf. 19,38; Mateos-Barreto, *Ibid.*, p. 834: *hina arê to sôma tou Iêsou*.

<sup>127</sup> Jn 19,38: *êrôtêsen... hina arê to sôma tou Iêsou*; cf. Mateos-Barreto, *Ibid.*, p. 834.

<sup>128</sup> Jn 19,38: *êren to sôma autou*.

<sup>129</sup> Jn 19,39.: .. *Nikodêmos... migma smurnês kai aloês...*; cf. Mateos-Barreto, *Ibid.*, p. 835-837.

<sup>130</sup> Jn 19, 41.: *ên... kêpos... mnêmeion kainon.. ekei., ethêkan ton Iêsoun*; cf. Mateos-Barreto, *Ibid.*, p. 838.



Se demuestra en el esquema que el lugar libre dejado por A' —que de darse conformaría un paralelo total— se llena con E, o sea, con el testimonio. Este es evidentemente el punto focal hacia el cual deben confluir las miradas de los lectores. En consecuencia, analizaremos las citas o testimonios con mayor detenimiento.<sup>131</sup>

En 19,35 se dice *ho heôrakôs memarturêken, kai alêthinê autou estin hê marturía, kai ekeinos oiden hoti alêthê legei, hina kai humeis pisteu[s]ête*. Se trata de un testigo ocular<sup>132</sup> con experiencia inmediata, personal,<sup>133</sup> que ha dejado impreso —no necesariamente escrito—<sup>134</sup> un testimonio de lo experimentado.<sup>135</sup> ¿Qué ha visto este *heôrakôs*?<sup>136</sup>

<sup>131</sup> El método de análisis estructural de superficie es valedero en tanto lo único que pretende es focalizar qué texto es el más importante en el esquema del relato. Si intentara reemplazar los otros métodos, sobre todo los histórico-críticos, entonces ya no serviría al propósito de su uso.

<sup>132</sup> Cf. J. Mateos - J. Barreto, *El Evangelio de Juan*, o. c., p. 101, 825, 830: el tipo de verbo denota la experiencia personal inmediata, incluida en castellano en el significado de “contemplar”; lo mismo piensa O. K. Barrett, *Gospel*, o. c., p. 463, pero no se arriesga a decir si él comunica la información como siendo *el* autor del Ev. o *al* autor del Ev.; no se sabe quién era esa persona; cf. R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, o. c., III p. 357-359, para una discusión más amplia.

<sup>133</sup> 17 J. Mateos, *El aspecto verbal*, o. c., p. 102 n.327: el aspecto que podría llamarse intensivo, de *theôreô* en relación a *blepô*, es el que aparece en el pf. *heôraka*. Referido a hechos, significa *haberlos presenciado/haber sido testigo* de un acontecimiento, por eso se usa asociado a *martureô*; cf. J. Mateos - J. Barreto, *Ibid.*, p. 101; O. K. Barrett, *Ibid.*, p. 463s; J. Mateos, *Ibid.*, p. 126 n. 395: la *categoría tiempo* marca la contemporaneidad del pf. con el presente del texto., en Jn 19.35: *ho heôrakôs memarturêken kai ekeinos oiden hoti alêthê legei* (*el que lo vio deja testimonio*); el presente *legei* en paralelo con el pf., muestra que el testimonio es presente: *que está diciendo la verdad/cosas verdaderas*; su permanencia en el futuro permitirá que los lectores lleguen a la fe: *hina kai humeis pisteu[s]ête*; cf. J. Mateos - J. Barreto, *Ibid.*, p. 101, 825.

<sup>134</sup> J. Mateos, *El Aspecto Verbal*, o. c., p. 123 n. 390, asegura que en este caso el testimonio es escrito; cf. H.-J. Venetz, “Zeuge des Erhöhten. Ein exegetischer Beitrag zu Joh. 19,31-37”, en: *FreibZeitPhilTheol* 23:1-2 (1976) 81-111: puede ser material tradicional pero no necesariamente del evangelista.

<sup>135</sup> Cf. O. H. Dodd, *Tradición Histórica*, o. c., p. 141.: la noticia sobre la sangre y el agua no está confirmada por ninguna cita del AT. Más bien se basa en un testigo ocular: *ho heôrakôs memarturêken*. Es posible que esto signifique que el mismo escritor pretenda haber sido testigo ocular del incidente; posible, pero a juicio de Dodd, improbable, por el modo poco natural le contarle; sin embargo, el escritor, sea en forma indirecta o directa, quiere mostrar a sus lectores que su relato está basado en el testimonio de un testigo ocular. No sólo eso sino que afirma que el testimonio es verdadero (*alêthinê*) y se ha de creer que el testigo es veraz (*hoti alêthê legei*); cf. p. 25-26; en p. 143 dice que las palabras “sangre y agua salió” tienen un profundo significado teológico, no únicamente simbólico, porque el autor se esfuerza en asegurar la veracidad de su testimonio con las palabras: *ho heôrakôs menarturêken*.

<sup>136</sup> C. H. Dodd, *Ibid.*, p. 142 n. 19: sobre qué quiere decir *ekeinos*; arguye que debe ser el testigo *ho heôrakôs*. La cuestión ha sido muy discutida; cf. también C. K. Barrett, *Gospel*, o. c., p. 463; R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, o. c., III p. 358; H. van den Bussche, *El Evangelio según San Juan*, o. c., p. 671-673; R. Bultmann, *The Gospel of John*, o. c., p. 678; C. C. Torrey, *Our Translated Gospels*, o. c., p. 52s: no debe traducirse *ekeinos* por *él* sino por *yo*: “y yo conozco que él dice la verdad”; habla el autor real del Ev., Juan, el hijo de Zebedeo, y que el evangelista, el discípulo desconocido de Juan, puede testificarlo por conocimiento personal.

[56] Por un lado, el no rompimiento del cuerpo, de los huesos de Jesús, lo que lo hace —a Jesús— una ofrenda perfecta ante el Padre, un cordero pascual que es ofrecido en el “altar” del Gólgota al mismo tiempo que los corderos pascuales son ofrecidos en el ‘altar’ del templo de Jerusalén el día de la preparación de la Pascua.<sup>137</sup>

Por el otro, la efusión de la sangre y el agua, la lanzada del sacerdote - soldado<sup>138</sup> que será contemplado abriendo el

---

<sup>137</sup> Cf. B. E. Schein, *Following the Way*, o. c., p. 179; R. Bultmann, *The Gospel of John*, o. c., p. 677, cf. nota 5 supra; M. Miguens, “Salió Sangre y Agua (Jn 19,34)”, en: *StudBibFrancLibAnn* 14 (1963-1964) 5-31: la hora de la muerte de Cristo parece coincidir con los sacrificios del templo.

<sup>138</sup> Cf. M. Miguens, *Ibid.*: en la teología de Jn los eventos de Jn 19,31-37 tienen gran importancia soteriológica. Por causa de Jn 11,51 y 18,13 parece que Jn considera la muerte de Cristo como un sacrificio ofrecido por el sumo sacerdote Caifás. Si se estudia el ritual sacrificial judío se verá que detrás de la sucinta fraseología joanea está presente el mismo ritual. La muerte de Jesús cumple las Escrituras porque los huesos no son quebrantados y la sangre fluyó inmediatamente de su costado y así se cumplió la “effusio sanguinis” litúrgica, sin la cual el sacrificio sería inválido. En Jn el que lleva a cabo la obra con su cuchillo sacrificial es el soldado con su lanza; cf. R. E. Brown, *Gospel*, o. c., II p. 951; el episodio final en la cruz podría querer enfatizar el tema de que Jesús murió en la cruz como víctima sacrificial.

[57] futuro.<sup>139</sup> Ambas cosas resumen todo el drama del Libro de la Pasión que el *heôrakôs* hace climáctico en este breve relato.<sup>140</sup> La víctima ha sido ofrecida en perfectas condiciones como la Ley manda.<sup>141</sup> Y ella tiene la finalidad de que los circunstantes crean también como el *heôrakôs*. Pero también hay un segundo testimonio.

En el EvJn 19,36-37 se dice: *egeneto gar tauta hina ê grafê plêrothê: ostoun ou suntribêsetai autou. kai palin hetera grafê legei: opsontai eis hon exekentêsan*. El testimonio ocular está corroborado por un segundo testigo como corresponde a cualquier buen testimonio:<sup>142</sup> la Escritura. Por un lado, el texto de Ex 12,46, de la *Torá*; y por el otro, el texto de Zac 12,10, de los Profetas.<sup>143</sup> La Ley y los Profetas se han cumplido en la cruz de Jesús. Veamos.

---

<sup>139</sup> Así lo entienden J. Mateos - J. Barreto, *El Evangelio de San Juan*, o. c., p. 826, 828-830, 827: esta perícopa tiene para el evangelista extraordinaria importancia; el tema central es la transfixión del costado, del que manan sangre y agua.

<sup>140</sup> Cf. R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, o. c., III p. 354: la exigencia hostil de los judíos realiza el plan de Dios, sirviéndose de Pilato y de sus soldados, que no son más que órganos ejecutivos, para llegar a un resultado completamente distinto, a una escena de revelación de importancia suma. Eso es lo que pretende descubrir el evangelista con su reflexiva exposición teológica. L. Dunlop, "The Pierced Side: Focal Point of the Johannine Theology", en: *BibToday* 86 (1976) 960-965: el agua y la sangre que sale del costado de Jesús son para Jn una revelación de la verdadera naturaleza de la muerte del Mesías; A. Lefèvre, "Die Seitenwunde Jesu", en: *GeistLeb* 33:2 (1960) 86-96: Jn 19,37 resume una larga y amplia tradición y detrás hay un amplio y vasto simbolismo.

<sup>141</sup> Cf. J. Massingberde Ford, "Mingled Blood from the side of Christ (Jn 19:34)", en: *NTStud* 15:3 (1969) 337-338: ciertas ideas rabínicas proveen el trasfondo de 19,28-36, de modo que el texto contiene alusiones directas a la Pascua: el hisopo (29), los huesos no quebrantados (33, 36) y la sangre mezclada (34). El testimonio del v. 35 puede ser un testimonio a los tres eventos en que Jn reconoce a Jesús como el Cordero Pascual. El Cordero es *kosher* y así puede limpiar los pecados. De acuerdo con un dicho rabínico "la sangre mezclada" es la de una persona crucificada cuya sangre brota. Y Juan puede significar que la sangre de Jesús salió a borbotones y así cumplió la condición levítica de matar a un animal de sacrificio.

<sup>142</sup> Cf. H. Strathmann, TDNT, IV, p. 474ss, esp. 500; H. Greenberg, IDB, IV, p. 864. AT: Deut 19,15; Num 35,30; Deut 17,6 (falsamente 1Rey 21,10.13); NT: Mt 18,15ss; 1 Tim 5,19; Apoc 11,3-4.

<sup>143</sup> Cf. C. H. Dodd, *Tradición Histórica*, o. c., p. 139: 19,31-37 ocupa el puesto de los "signos" que siguen a la muerte de Cristo. El núcleo efectivo del pasaje se encuentra claramente en la cita de dos textos del AT: a) *ostoun ou suntribêsetai autou* que ha sido tomado con más probabilidad del Sal 33, 21 (cf. 56-58) que de las disposiciones sobre la Pascua de Ex 12,46 o Num 9,12 (cf. C. H. Dodd, *Interpretación*, o. c., p. 238, 424, 427 n. 4) y b) *opsontai eis hon exekentêsan* de Zac 12,10 (p. 140) que proviene de una versión que difiere de los LXX y anticipa la de Teodoción. En Zac 9-14 tenemos la imagen del rey pacífico que entra en Jerusalén, y del pastor herido cuyo rebaño se dispersa. En el mismo sentido, exactamente, Juan nos ofrece aquí la imagen del Jefe martirizado, cuyo cuerpo herido constituye un espectáculo para sus asesinos. Sin embargo, con referencia a la primera cita la mayoría hoy día sugiere que se relaciona con el texto del Ex 12,46 o Num 9,12; cf. C. K. Barrett, *Gospel*, o. c., p. 464; J. Mateos - J. Barreto, *El Evangelio de San Juan*, o. c., p. 831; R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, o. c., III p. 359-360; con respecto a la segunda y su interpretación no coincidimos; ver texto más adelante y n. 33 y nota 7 del propio Dodd; R. E. Brown, *Gospel*, o. c., II p. 938.

[58] El doble testimonio de este segundo testigo, la Escritura, apunta en dos direcciones para perfeccionar la ofrenda del que ha sido “levantado”: por un lado, el Cordero ha sido preparado perfectamente para servir como Cordero Pascual<sup>144</sup> y, por el otro, su sangre y “agua”,<sup>145</sup> han rociado el altar y con ello han abierto el

---

<sup>144</sup> Cf. R. E. Brown, *Gospel*, o. c., II p. 952-953; B. E. Schein, *Following the Way*, o. c., p. 174-180.

<sup>145</sup> C.H. Dodd, *Tradición Histórica*, o. c., p. 58-59: la cita de Zac 12,10 no se debe a concepciones teológicas joanas porque el evangelista no considera teológicamente importante el hecho mismo de que el costado fuera traspasado. Lo simbólico es que brotara sangre y agua y en favor de esto el evangelista no cita ningún testimonio de la Escritura. Sin embargo, la cita de Zac 12,10 es la prueba de la Escritura del traspaso y de la sangre y el agua, algo que Dodd no ha visto; cf. *Interpretación*, o. c., p. 424; R. Schnackenburg, III, 360; R. E. Brown, II, 955; Algunos Mss. importantes de la tradición egipcia (**8**, B, C, que se sospecha con influencia antioquena, L, s. VIII y parecido a B, pero con influencia de la koiné, T, s. IX-X, 1010, s. XII, por lo demás), alguna occidental como ciertos Mss. de la Vulgata, la Versión Copta medio Egipcia en su dialecto, agregan en Mt 27,49: *allos de labôn logjên enuxen autou tèn pleuron, kai exêlthen hudôr kai haima*, lo que muestra la antigüedad de una arraigada tradición sobre el asunto del traspasado cómo un testimonio cristológico. En su apoyo está el uso de *hetera* para introducir la cita de Jn 19,37, lo que parece provenir de una *fuentes de Testimonia*; cf. R. Schnackenburg, III, 353; es notorio además que el Apócrifo Evangelio de Pedro III, 9 usa *heteroi kalamô evusson auton* (en otro contexto) ¿Será que había una colección de *Testimonia* sobre el asunto? La respuesta parece ser afirmativa. Cf. R. E. Brown, *Ibid.*, II p. 935; O. K. Barrett, *Ibid.*, p. 462; R. Schnackenburg, *Ibid.*, III p. 545 n. 83 y 546 n. 499.

[59] manantial que fluye para vida eterna:<sup>146</sup> el nuevo Éxodo es ahora definitivo.

El verbo que se emplea en la cita de Zac 12,10 *opsontai* cumple la promesa de Natanael en 1,51: ‘*veréis el cielo quedar abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar por este Hombre*’<sup>147</sup> *opsesthe ton ouranon aneógota kai tous aggelous tou Theou anabainontas kai katabainontas epi ton huion tou anthropou* (¿*bar-naša*?). Pero hay algo más.

¿Quién es este traspasado? Por supuesto que en el relato del EvJn es Jesús. Pero, ¿qué significa? Se han dado algunas explicaciones no del todo satisfactorias que no han expuesto el carácter mesiánico de la cita.<sup>148</sup> Siempre ha quedado en suspenso a qué figura mesiánica se refería. En Apoc 1,7 la misma cita se refiere al mismo Cristo venido en gloria en la Parusía y allí se dice que los que contemplan a Cristo se sentirán aterrorizados por el espectáculo que han promovido.<sup>149</sup> Sin embargo, en el EvJn tiene otra significación.

---

<sup>146</sup> Cf. O. H. Dodd, *Interpretación*, o. c., p. 349 n. 5: Jesús es la fuente de agua viva en relación a 19,34 y 7,37-38; es quizás un “signo” pero ciertamente no un “prodigio” (*teras*) cf. p. 425, 428, 437, 441; R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, o. c., III p. 362, discute algunas de las interpretaciones sobre el significado del traspaso del costado de Jesús y le da una connotación cristológica fundamental.

<sup>147</sup> Cf. J. Mateos-J. Barreto, *El Evangelio de Juan*, o. c., p. 832; es aquí donde se establece la comunicación definitiva de Dios con el hombre por la efusión del Espíritu que brota de Jesús. El es el Hombre sobre quien reposa permanentemente la gloria de Dios; en él está presente el Padre y de él mana el amor del Padre; sobre el Hombre/el Hijo del Hombre, ver p. 930 y 125 (traduce: *este Hombre*): arguye que refleja un modismo semítico que denota un individuo de la raza humana (cf. Gen 1,27 Targ *Neophyti* 1) y por ello puede ser un perífrasis de “yo” —como en castellano “un servidor”, expresión de tercera para expresar la primera persona— y así parece ser usado en el EvJn, para darle una unicidad con la especie humana; agrego que en el EvJn 1,51 la expresión “este hombre” tiene un notoria relación con Jacob - Israel y por ello es bueno no buscar la significación de la expresión —por lo menos en el EvJn— en la terminología apocalíptica.

<sup>148</sup> Cf. p. e. R. Schnackenburg, *Ibid.*, III p. 361s: se pregunta quiénes son los que deben contemplar al traspasado, si los soldados, los judíos o los hombres en general. ¿Es una profecía de desgracia o de salvación? R. E. Brown *Gospel*, o. c., II p. 954-956.

<sup>149</sup> C. H. Dodd, *Tradicón Histórica*, o. c., p. 140s n. 17: en Apoc 1,7 se cita a Zac 12,10 según la misma versión que la utilizada por Jn 19,37, aunque no con idénticas palabras. Pero el autor apocalíptico tenía ante sí un pasaje más amplio; la lamentación de las tribus de Zac 12,10-14 (que no está reproducido en Jn 19,37) queda resumida en la frase *kopsontai ep’ auton pasai hai fulai tês gês* reflejan el conocido testimonio de Gen 12,3. Esta profecía de Zacarías está ingeniosamente combinada con Dn 7,13 y referida así a la venida final de Cristo. El autor apocalíptico ha conservado un rasgo de la profecía original que no aparece en Jn, a saber, la idea de que la vista del cuerpo herido del Jefe martirizado llevará a sus asesinos a recapacitar sobre lo que han hecho y los moverá a compasión; cf. p. 413 n. 9; R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, o. c., III p. 361; H. van den Bussche, *El Evangelio según San Juan*, o. c., p. 675.

[60] El ver al traspasado no es sólo un espectáculo doliente del Jesús colgado y clavado en la cruz. ¡No! Esta forma de hablar indica claramente algo más hondo y de mayor significación dentro de la redacción juanina: ahora la *grafê* se ha cumplido y este hecho señala una figura mesiánica.<sup>150</sup>

Esta figura es la del Mesías ben Efraim/José que también en las esperanzas mesiánicas de la época había sido traspasado por las fuerzas de Gog. El mismo versículo de Zac se emplea en el Targum y en el Talmud.<sup>151</sup> Lo que el EvJn está diciendo ahora es que “verán al que ha sido traspasado” (*opsontai eis hon exekentêsan*) en la figura de Jesús, quien perfecciona, al igual que otros prototipos mesiánicos, la esperanza o expectación mesiánica. Su presencia no produce un espectáculo derrotista.

Dicho en otros términos, “verán al Mesías ben José/Efraim” en el Jesús que ha sido perforado por una lanzada ritual, aunque no fuera esa la intención original del hecho; este Jesús-Josué<sup>152</sup> cumple, perfecciona lo que dice Zac 12,10 y sus interpretaciones

---

<sup>150</sup> R. E. Brown, *Gospel*, II p. 955, dice que para evitar la dificultad de la impresión que el TM daba sobre Zac 12,10, donde el que era traspasado y la gente vería, sería Yavé, surgió una interpretación mesiánica, a saber, que el Mesías sería traspasado y la gente preguntaría a Yavé por él. En particular el Mesías de la tribu de José fue articulado en algunas especulaciones sobre este texto. Si esta tradición era conocida en el tiempo de la redacción del EvJn no será impensable que Juan encontrara en el cumplimiento de Zac 12,10 una afirmación de que Jesús era el Mesías.

<sup>151</sup> TY Zac 12,10 y Sukká 52a; también el Midrás Leqaj Tob sobre Num 24,17. Esta condición es de gran significación para nuestra contención acerca del Mesías ben Efraim/José en el EvJn; cf. J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, o. c. p. 204; H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*, o. c., p. 71.

<sup>152</sup> El Mesías ben José que descende de Josué es colocado en una función escatológica o redentora porque en ese caso triunfa sobre las fuerzas de Gog y cumple una función de justicia reparadora.

[61] de la época, porque es la ofrenda perfecta, el Cordero de Dios, el sacrificio consumado por amor y no por una batalla perdida.<sup>153</sup> En este sentido, en el EvJn Jesús no es un mero Mesías Efraimita, aunque su modelo juegue un gran papel —toda la segunda parte así lo demuestra—,<sup>154</sup> sino que cumple y perfecciona al mismo tiempo aquello que se esperaba en las especulaciones, porque la vida es más que una especulación: Jesús es la vida dada por sus amigos y como Mesías cumple todas y cada una de las expectativas mesiánicas de la época, inclusive la del Mesías ben José/Efraim.

#### 4.2.2 Conclusión de la sección

Hemos podido comprobar que los vv. 35-37 del capítulo 19, donde se halla la cita “mirarán al que traspasaron”, es el centro o punto focal de toda la perícopa 19,31-42 y por ello reviste suma importancia en el esquema del Evangelio juanino.

La frase del título tiene que ver con el tema de la Pascua, que es cuando Jesús fue inmolado en la cruz; por ello, la contemplación del traspasado produce vida.

Detrás de la figura del Jesús traspasado se encuentra la otra figura traspasada, el Mesías ben Efraim/José, pero a su vez aquella supera a ésta en significación y sentido final.

---

<sup>153</sup> En muchos de los textos rabínicos el Mesías ben José/Efraim es un Mesías que está conectado con la lucha en guerras, pero esa no es la única y exclusiva función del Mesías efraimita, como hemos constatado.

<sup>154</sup> Hay dos puntos extremos en la segunda parte del EvJn 11,54 y 19, 37; ambos se refieren a los términos Efraim y traspasado y ellos unen los dos puntos de referencia textual en la intención del evangelista o del narrador; Jesús sale de Efraim para ir a la muerte que se convierte, fehacientemente, en muerte redentora para la salvación de todo el que la contemple. Todos y cada uno de los pasos que Jesús va estableciendo en su camino a la “exaltación en la cruz” apuntan en esa dirección.

## 5 CONCLUSIÓN RESUMEN GENERAL Y CONCLUSIONES DE LAS HIPÓTESIS

Muchas de las afirmaciones que se encontrarán en los párrafos siguientes no han sido desarrolladas en el decurso de esta presentación. Sin embargo, creemos útil publicarlas “*in extenso*” para beneficio del lector.

En el EvJn juega un papel muy importante el Mesías ben Efraim, sobre todo por su característica de Mesías asesinado, dentro de la amplia gama de expectativas a las que el propio Evangelio quiere dar respuesta. Jesús es *el* Mesías (20,31) porque llena las esperanzas preestablecidas —las muchas señales que hizo (20,30)— en esas variadas y pluriformes especulaciones de la época. Si nuestra presuposición es correcta, a saber, que el EvJn tomó su forma definitiva durante las Guerras Judías —años 66-70 dC— la desorientación que producía la variedad de modelos, incluida la figura efraimita, tenía que encontrar una respuesta que sintetizara en la persona de Jesús todas y cada una de ellas. Al evangelista le convenía adecuadamente la noción de un mesías moribundo, precisamente en momentos en que predominaba entre los miembros del Pueblo de Dios una tendencia triunfalista frente a las luchas de liberación contra Roma. La situación podía conducir al desmembramiento de la comunidad cristiana; por ello, la segunda parte del EvJn aprovecha la noción existente del Mesías asesinado, así como en otros lugares, como ha sido suficientemente demostrado en varias investigaciones, utiliza otras nociones, para superarlas a todas.

Se ha podido establecer que el rasgo característico y fundamental que ostenta el Mesías ben Efraim y que no poseen otros arquetipos mesiánicos, es el de la muerte violenta que produce la salvación de las fuerzas malignas opuestas a la voluntad de Dios. El destino del Mesías ben Efraim/José está signado por una muerte fuera de los muros de la ciudad de Jerusalén, en sus puertas o en sus callejuelas. La figura efraimita está dispuesta al sacrificio y al sufrimiento y, por ello, la metáfora de Zac 12,10 reaparece más de una vez (TJ Zac 12,10; TB Sukka 52a; Leqaj Tob Num 24, 17); el Mesías ben Efraim es un traspasado por el cual se lamentan los que lo contemplan o saben de su muerte.

La existencia de la especulación mesiánica efraimita no se puede poner en duda; tiene entidad suficiente. Su fecha de origen,

[63] si bien no puede precisarse con seguridad, puede colegirse por evidencias que existían, por lo menos, al tiempo de la composición del NT. Por lo tanto, su utilización por parte del EvJn no resulta extraña. Tampoco su origen, su círculo de surgimiento, pueden precisarse con los datos que poseemos; sin embargo, se ha establecido que la figura misma del Mesías Efraimita tiene o reconoce una compleja elaboración, como todas las otras especulaciones mesiánicas.

La noción debe haber sufrido distintas modificaciones, según los sucesos de la época; uno descubre que hay una especie de transformación de su carácter según las situaciones coyunturales; la característica que nunca perdió es su destino de muerte, ya que ésta se halla testimoniada en todas las clases de literatura que hemos analizado (en el Targum, Talmud y Midrás).

Por el hecho de que en los textos su figura aparece en forma sorpresiva (su mención es casi incidental) se ha concluido que era una especulación muy conocida durante la composición del NT.

Distintos modelos-ancestros han sido aplicados a su figura y ellos han colaborado en la tipificación de su tarea, cuyo rasgo más notorio es su función escatológico-expiatoria dentro de su destino para la muerte. Pero, al mismo tiempo, su tarea está signada por la obra de reunificación de Israel, conjuntamente con el Mesías ben David (TH Cant 4,5; 7,4; MídSal 60,3; 87,6).

Si bien no en muchos textos, hemos encontrado que el Mesías ben Efraim es también preexistente y que permanece oculto desde la eternidad hasta el momento de su manifestación, luego de la cual, pasando por graves sufrimientos, es exaltado y entronizado (Pesikta Rabbati 36-37).

Como es el caso en todas las especulaciones mesiánicas, también con la aparición del Mesías Efraimita se espera que se desencadene una serie de prodigios demostrativos de su potencial y portadores de bendición y bienestar a favor de Israel en la era mesiánica (TPsJ Deut 33,13-17; Pes Rab 37,1).

El lugar en que se manifiesta primero el Mesías ben Efraim es la Alta Galilea, donde reúne a sus seguidores para marchar hacia Jerusalén a reedificar el templo y ofrecer sacrificios (MidLeqaj Tob Num 24,17).

Todas estas características parecen hallarse presentes en el EvJn. Esto se ha probado, según nuestro entendimiento, con los análisis que hemos realizado sobre EvJn 11,54 donde se contra-

---

• Esta afirmación se demuestra en la III parte de la tesis original.  
• Esta afirmación se demuestra en la III parte de la tesis original.

[64] ponen los términos Efraim y Judíos (*Ioudaioi*), además con la elucidación del uso del último término en todo el Evangelio y la connotación del primero de ellos en la época neotestamentaria, por lo menos entre los qumranitas y los samaritanos. Lo insinuado en la primera parte del EvJn con el título Hijo de José y con la procedencia de Jesús desde Galilea, queda ampliado por el evangelista al decir que Jesús se retiró a Efraim para luego volver para morir, sin entrar triunfalmente en Jerusalén en su último viaje,<sup>•</sup> y con la contemplación del traspasado al final de la semana de Pasión.

Hemos establecido que la expresión Hijo de José es más un título mesiánico que un patronímico.<sup>•</sup> Insinúa en la primera parte del EvJn el tema que será retomado en 11,55, pasaje que refiere el regreso de Jesús desde Efraim, y así la expresión se transforma en un punto de partida del sentido mesiánico efraimita que el evangelista quiere imprimirle a su escrito.

Cuando el EvJn sugiere que Jesús procede de Galilea está usando también la tradición que dice que el Mesías se reúne en la **Alta** Galilea (Mid Leqaj Tob Num 24,17); y, al mismo tiempo, con ello se opone a cualquier expectativa davídica y sureña con todo el carácter triunfalista que la caracteriza.

Mientras la turba en 12,34 afirma que el Mesías permanece para siempre, el Jesús del EvJn se esconde (**12,36**) antes de colmar las esperanzas de la misma con el objeto de servir de contrasigno para desalentar cualquier asimilación de su obra con la davídico-salomónica. Jesús, ya para ese entonces, es un rey cadáver, un mesías muerto, que viene a traer la salvación por su misma muerte, como el grano de trigo que se transforma, al desaparecer, en espiga fructuosa. (Recuérdese que etimológicamente, según la Biblia, Efraim viene de una raíz que significa fructificar: Gen **41,52**).

Al final de la segunda parte del EvJn se utiliza, como punto focal, la visión del traspasado de cuya herida mana la vida. Así se colma y supera la otra visión del traspasado, propia de la especulación del Mesías ben Efraim/José.

Finalmente hemos podido comprobar que el tema dominante, luego de la retirada a Efraim según 11,54, es la muerte voluntaria que abre para los creyentes un nuevo futuro. El hilo conductor, como ya hemos dicho, es la entrega consciente y voluntaria del Mesías rechazado, que expía los pecados como Cordero de Dios que es.

---

<sup>•</sup> Esta afirmación se demuestra en la III parte de la tesis original.  
<sup>•</sup> La tesis original dedica sendos capítulos a EvJn 12 y a 1,45 y 6,42.