

TESTIMONIO DE JUAN EL BAUTISTA (Jn 1, 19-36).  
ANÁLISIS EXEGÉTICO DE Jn 1, 29

José Antonio Jáuregui

*Y éste fue el testimonio de Juan, cuando los judíos le enviaron desde Jerusalén sacerdotes y levitas a preguntarle quién era. Él confesó sin reticencias, confesó que no era el Mesías. Le preguntaron: —Entonces, ¿eres Elías? Respondió: —No lo soy. —¿Eres el Profeta? Respondió: —No. Le dijeron: —¿Quién eres? Tenemos que llevar una respuesta a quienes nos enviaron; ¿qué dices de ti? Respondió: —Yo soy la voz del que clama en el desierto: Allanaad el camino del Señor (según dice el profeta Isaiás). Algunos fariseos de los enviados le dijeron: Si no eres el Mesías ni Elías ni el profeta, ¿por qué bautizas? Juan les respondió: —Yo bautizo con agua. Entre vosotros está uno que no conocéis, que viene detrás de mí; y yo no soy quién para soltarle la correa de la sandalia. Esto sucedía en Betania, junto al Jordán, donde Juan bautizaba. Al día siguiente ve acercarse a Jesús y dice: —Ahí está el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo. De él dije yo: detrás de mí viene un varón que existía antes que yo, porque está antes de mí. Aunque yo no lo conocía, vine a bautizar con agua para que se manifestase a Israel. Juan dio este testimonio: —Contemplé al Espíritu, que bajaba del cielo como una paloma y se posaba sobre él. Yo no lo conocía; pero el que me envió a bautizar me había dicho: Aquel sobre el que veas bajar y posarse el Espíritu es el que ha de bautizar con Espíritu Santo. Yo lo he visto y atestiguo que él es el Hijo de Dios (o quizás mejor la lección variante: Elegido de Dios). Al día siguiente estaba Juan con dos de sus discípulos. Viendo pasar a Jesús dice: —Ahí está el cordero de Dios.*

Basta leer el magistral primer capítulo («Jesucristo, Cordero de Dios») de la obra de Antonio García-Moreno, *El Cuarto Evangelio. Aspectos teológicos*, Ed. Eunat, Pamplona 1996, pp. 23-67) para caer en la cuenta de la ingente cantidad de esfuerzos exegéticos que se han hecho para explicar la verosimilitud histórica de este testimonio del Bautista y lo que de propia teología ha querido cubrir el Evangelista bajo la autoridad del Precursor del Señor.

Reza así el texto de Jn 1, 29,

*«Al día siguiente, viendo a Jesús que se le acercaba, exclamó: “Este es el Cordero de Dios, el que quita el pecado del mundo”».*

J. Becker, en su comentario a Jn<sup>1</sup> encuentra un tropiezo en el v. 29b:

*«Esta frase —escribe— es en su contexto superflua y temáticamente extraña. Más aún, su primera mitad la volvemos a encontrar en el v. 36 y su segunda mitad concuerda con expresiones paralelas de Jn 6, 51c; 10, 11.15; 11, 51s.; 15, 13; 17, 19; 1 Jn 1, 7; 2, 2; 3, 5.16; 4, 10. Estos pasajes que entienden la muerte de Cristo como muerte salvífica por el pecado de los hombres (idea de sacrificio expiatorio y vicario) forman parte de la teología de la comunidad joánica, “pero no son del Evangelista”. Por consiguiente en el v. 29b ha intervenido la Redacción eclesiástica (RE)... Desde luego, no procede de la fuente de los signos (FS) porque esta fuente desconoce la muerte de Cristo».*

También a propósito de los vv. 35s., observa Becker un montaje escénico desmañado. El v. 36b (*«He ahí el Cordero de Dios»*) forma una inclusión con Jn 19, 36 (*«No le quebrarán ningún hueso»*), una cita alusiva al rito del cordero pascual según Ex 12, 34. A propósito de los vv. 35-37 resulta superfluo preguntar qué motivación pudieron tener los discípulos para dejarse interpelar por la advocación *«Cordero de Dios»*, incomprensible antes de conocer el relato de la pasión.

Confirman esta apreciación las tres confesiones de fe de Andrés (Pedro), Felipe y Natanael en los vv. 41.45 y 49. Estas confesiones de fe desarrollan un mesianismo de Jesús más afín a tradiciones análogas de los Sinópticos<sup>2</sup>. Pero ni el cordero de Dios ni la idea de la pre-existencia recogen un eco en estas confesiones.

El veredicto de J. Becker es tajante: *«Esta frase es redaccional y fue acuñada tardíamente porque su contenido procede claramente de la tradición litúrgica de la comunidad joánica».*

El problema está en saber cómo pudo llegar ahí una concepción de la muerte de Cristo que parece inconciliable no sólo con la

1. J. BECKER, *Das Evangelium des Johannes*, Kapitel 1-10 (ÖKT Band 4/1; Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn-Echter Verlag, Gütersloh-Würzburg 1979), 89s.

2. Cfr. Mt 16, 13s. para la confesión de Andrés; Lc 16, 29 y Hch 26, 22 presentan como el v. 45 una referencia general al A.T.; el v. 49 remite al Ps 2, 6s.

expectativa mesiánica del Bautista sino, incluso, con la concepción soteriológica general del IV evangelio. ¿Entró por medio de una redacción eclesiástica, a modo de una especie de «Nihil obstat» impuesto por la gran Iglesia para canonizar un escrito de una secta, convirtiendo el testimonio de Juan Bautista en un verdadero «puzzle» incoherente y desmañado? Así piensan R. Bultmann, J. Becker y otros de esta escuela. ¿O se presenta, más bien, como un fenómeno de relectura de materiales tradicionales atribuidos a Juan Bautista para hacer de éste el portavoz de una profunda y sincera visión cristiana del gran misterio de la persona de Jesús? Así opinan R.E. Brown, X. Léon-Dufour, E. Boismard, I. de la Potterie, H. Van den Bussche, J. Zumstein y otros muchos. Resuena en este pasaje con fuerza el gran problema del largo, sutil y complejo proceso de la historia de la formación de este evangelio, considerado hoy día como un evangelio fascinante porque en él transparecen los estratos de un estatuto eclesial en constante proceso de remodelación<sup>3</sup>.

## 1. HACIA UNA LECTURA COHERENTE DEL TEXTO EN SU CONTEXTO

Una vez superada la tendencia fundamentalista que veía en el texto del IV evangelio la expresión literal de los acontecimientos narrados fielmente tal como sucedieron por Juan, hijo de Zebedeo, testigo presencial, la exégesis contemporánea ha visto la «Cuestión joánica» como un problema de naturaleza hermenéutica<sup>4</sup>. Con objeto de hacer una lectura coherente del texto se orientó hacia el llamado principio hermenéutico del doble horizonte. Referido a nuestro pasaje puede formularse así:

*«Es necesario distinguir entre el sentido que la expresión pudo tener para Juan el Bautista y sus oyentes y el sentido que la expresión tenía a fines del siglo I para Juan el Evangelista y sus lectores».*

3. Cfr. J. ZUMSTEIN, *La Communauté johannique et son histoire*, en KAESTLI-POFFET-ZUMSTEIN (eds.), *La Communauté johannique et son histoire, La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles* (Labor et Fides, Genève 1990), 359-374 («... el evangelio de Juan, hasta su terminación, fue un evangelio "in fieri", un evangelio en el que la interpretación vuelve una y otra vez..., y procede por redimensiones sucesivas de un tema inicial. Yendo al fondo de la realidad del trabajo de la escuela joánica, se trata... de leer el evangelio, como una Escritura... y a la vez, como un despliegue interpretativo») (p. 366).

4. F. MUSSNER, *Die johanneische Schweise und die Frage nach dem historischen Jesus* (QD 28, Herder, Freiburg 1965), 10.

Con este principio se intentó no sólo reconstruir las palabras auténticas del testimonio histórico de Juan el Bautista, sino también rastrear el substrato tradicional que desembocó en la relectura joánica de aquel testimonio, expresado en nuestro texto «*He aquí el Cordero de Dios, el que quita el pecado del mundo*». La investigación se orientó en cuatro direcciones:

- 1) el cordero del sacrificio por el pecado;
- 2) el cordero pascual;
- 3) el cordero de Is 53, 7, es decir, el Siervo paciente de Dios;
- 4) el carnero joven, jefe y guía de las ovejas, es decir, el Mesías, como «Rey de Israel».

Destacaron dos grandes exégetas del N.T. Joachim Jeremias en el ámbito centro-europeo y Ch. H. Dodd, en el anglo-sajón. El primero, en su búsqueda sistemática de los ipsissima verba elaboró brillantemente un argumento lexicográfico del término Cordero de Dios; el segundo prefirió hurgar en el trasfondo apocalíptico del término «Cordero», afin a la presunta expectativa mesiánica apocalíptica de Juan el Bautista.

### 1.1. Argumento lexicográfico de J. Jeremias

Esta teoría fue elaborada brillantemente por J. Jeremias<sup>5</sup>. Juan Bautista señaló a Jesús como «*El Siervo de Dios*» anunciado por Isaías. Pero, como en arameo la misma palabra *talya'* podía significar tanto *siervo* como *cordero*, el traductor griego se equivocó optando por «*cordero*» en lugar de «*siervo*», influenciado por una tradición cristiana muy antigua que vio en Jesús la realización del cordero pascual (cfr. 1 Pe 1, 18-19) o tal vez como el antitipo del cordero de Is 53, 7 (cfr. Hch 8, 32)<sup>6</sup>.

5. J. JEREMIAS, art. «*amnos*», en TWNT V, 687 nota 260.

6. J. Jeremias se apoyó en una hipótesis anterior presentada por C.J. BALL, *Had the Fourth Gospel an Aramaic Archetype?*, en «The Expository Times» 21 (1909) 92s. Este autor había propuesto que «*amnos*» es una traducción equivocada del arameo *talya'*, en el sentido del hebreo *taleh*. Esta palabra hebrea —decía— significa «*cordero*», pero *talya'* en arameo corresponde al griego *país*, y puede significar tanto «*muchacho*» como «*siervo*». Adoptando esta sugerencia C.F. BURNEY, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (Clarendon Press, Oxford 1922), 107s. concluyó que la expresión griega *ho amnos tou Theou* tradujo un original arameo *thy' d'lh'*, equivalente a la expresión de Isaías *'bd jhwh* «*el Siervo de Dios*». En esta dirección abundaron una serie de autores: B. GARTNER (*Talya' als Messiasbezeichnung*, SEA [1953-54] 98-108) señalaba el Targum al Ps 118, 22-29 donde *talya'* significa sucesivamente «*muchacho*» y «*cordero*» y, por cierto, desde una perspectiva netamente mesiánica. A favor de la identificación «Cordero de Dios»-«Siervo de Dios» abun-

Esta teoría no tardó en encontrar una crítica de Ch. H. Dodd. Objeta que «*amnos*» en la Biblia de los LXX nunca es traducción del hebreo *taleb*. Además el Siervo de Isaías es conocido en hebreo como el *'ebed Jahweh* (arameo *'abda*). No hay ninguna prueba de que *talya'* (hebreo *taleb*) se usara jamás para designar al Siervo. Incluso las versiones siríacas del término griego *paîs* lo traducen por *'abda*, excepto donde le atribuyen el significado de hijo.

«*Nos faltan pruebas —concluye Dodd— de que la Iglesia de habla aramea (o Juan el Bautista) pudiera hablar de 'ebed Jahweh como tly' d'lb' y de que un traductor bilingüe, que hubiera entendido talya' en el sentido de "cordero", debiera escoger amnos como su equivalente*»<sup>7</sup>.

R.E. Brown<sup>8</sup> consideró que Ch. H. Dodd desmontaba así definitivamente el argumento lexicográfico de J. Jeremias, si bien otros autores, como veremos, no fueron de la misma opinión.

## 1.2. Argumento apocalíptico: Ch.H. Dodd

Ch. H. Dodd intentó por otro camino una lectura coherente de este difícil versículo de Jn 1, 29. Trató de demostrar que para el evangelista, lo mismo que para el Bautista, el *Cordero de Dios* equivale al carnero joven de la Apocalíptica, jefe y guía de las ovejas, es decir, el Mesías entendido como «Rey de Israel», y que en este sentido lo incluyó en el testimonio de Juan Bautista.

Defiende Dodd que este título «*El Cordero de Dios*» lo tomó el Evangelista de una tradición que se halla tras el Apocalipsis de Juan, entre un substrato de locuciones de la Cristiandad de Éfeso donde se formó el evangelio. Ve una dificultad en el término del Apocalipsis para designar al Cordero: no es «*amnos*» como en Jn 1, 29, sino «*arnion*», un diminutivo de «*aren*», pero esta dificultad no le resulta insalvable<sup>9</sup>.

daron también E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes* (J.C.B. Mohr [P. Siebeck], Tübingen 1953, 2ª ed.), 54s.; O. CÜLLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, en *La foi et le culte de l'Église primitive* (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1963), 33s.

7. En una reseña publicada en *JThS* 34 (1934) 284s. y en su obra *Interpretación del IV evangelio* (Cristiandad, Madrid 1963), 240s.

8. R.E. BROWN, *El Evangelio según Juan I-XII* (Cristiandad, Madrid 1979), 242. («Nos parece que Dodd ha refutado definitivamente este punto de vista»).

9. «De hecho en los Apocalipsis judíos se usa tanto «*amnos*» como «*aren*, *krios*, *probaton*» para designar al carnero del rebaño. En contraste con la opción del Apoc por «*arnion*», bien pudieron otros cristianos de habla griega haber escogido «*amnos*» para designar al carnero astado joven con preferencia sobre el diminutivo «*arnion*» (o.c.).

Por otra parte, la imagen del cordero apocalíptico y destructor encaja bien con lo que sabemos acerca de la predicación de Juan Bautista tal como aparece descrita en Lc 3, 7.9 y en Mt 3, 12 (par. Lc 3, 17).

Dodd lo tiene más difícil a la hora de explicar la cláusula «*el que quita el pecado del mundo*». No interpreta el verbo «*airein*» en el sentido de «*llevar, cargar sobre sí el pecado del mundo*». Esto —dice— implicaría una interpretación de la muerte de Cristo como un sacrificio expiatorio. La expresión griega «*airein ten hamartian*» significa *quitar* en el sentido de «*eliminar el pecado*». Encuentra confirmada esta interpretación en varios textos de literatura apocalíptica intertestamentaria<sup>10</sup>.

Así, pues, la expresión «*Cordero de Dios que quita el pecado del mundo*» en el sentido de «*El Mesías de Dios que pone fin al pecado*» es plenamente inteligible sobre la base en la creencia mesiánica del Cristianismo primitivo con su substrato judío<sup>11</sup>.

Hay que confesar que esta construcción de Dodd aparece bien documentada con erudición lexicográfica acerca de los términos utilizados en los Apocalipsis judíos y también en el Apocalipsis de Juan, para designar al Mesías regio triunfador de los últimos tiempos, aun cuando el Apoc utilice 28 veces el término «*arnion*» con preferencia al «*amnos*» de Jn 1, 29.36. Y además arroja como resultado una lectura coherente del pasaje de Jn 1, 29-36 junto con una valiosa rehabilitación del valor histórico del testimonio tradicional del Bautista. La confirman las confesiones mesiánicas de Andrés (v. 41) y de Natanael (v. 49).

R. Schnackenburg, en su comentario a Jn<sup>12</sup>, admite la posibilidad de que el vidente asumiera la imagen del «*Cordero de Dios que*

10. TestLev 18, 9 («*Por su sacerdocio cesará el pecado, y los impíos dejarán de hacer el mal*»); PsSal 17, 29 («*No permitirá que la injusticia more en medio de ellos y ningún hombre conocedor de la maldad habitará con ellos*»); ApocBar 73, 1-4 («*Y sucederá cuando él haya sometido lo que hay en el mundo y se haya sentado en paz en el trono de su reino para siempre... Juicio e injurias y disputa y venganzas y sangre y pasiones y envidia y odio cualquier otra cosa como éstas irán a la condenación cuando sean quitadas*»).

11. Dodd cita Hch 3, 26; 5, 31; Mt 1, 21 y, sobre todo, 1 Jn 3, 5 (ἐφανερώθη ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ) añadiendo una interpretación muy particular de este texto, según la cual se refleja aquí la función del Mesías judío consistente en abolir o destruir el pecado, al margen completamente de cualquier sugerencia de una muerte redentora. Sobre este argumento insistirá agudamente el P. I. de la Potterie, como veremos más adelante.

12. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan I* (Herder, Barcelona 1980), 325. Se apoya en un artículo de C.K. BARRET, *The Lamb of God*, NTS 1 (1954/55) 210-218.

*quita el pecado del mundo»* y la elaborara sobre la base de una tradición apocalíptica, pero ésta no explica toda la densidad de sentido cristológico que tiene el Cordero de Dios de Jn 1, 29.

El mismo Dodd era consciente de esta limitación de su argumento ya que considera posible que el evangelista, siempre sutil y complejo de pensamiento, recordara que el Siervo era una víctima expiatoria y pensara en el sentido sacrificial. Pero añade:

*«si fue así, lo hizo en un sentido altamente sublimado»*

y cita como ejemplos de este mismo sentido sublimado Jn 6, 51c; 10, 15 y 17, 19, aunque añade con énfasis:

*«Ninguna de estas líneas posibles de significado se prosiguen después en el Evangelio».*

Pero aquí es donde Dodd pone el dedo en la llaga de la debilidad de su propia argumentación. Si bien es cierto que el Evangelista no tiene una predilección por esta idea, de hecho entró con mucha fuerza en todo ese substrato tradicional de la Cristiandad de Éfeso, donde, según Dodd, se formó el evangelio. Lo confirman las cartas joánicas y el Apocalipsis.

Ya R. Bultmann, en su comentario a Jn, advertía de la dificultad de equiparar ese «*amnos tou Theou*» de Jn 1, 29 con el «*arnion*» sin genitivo específico del Apocalipsis<sup>13</sup>. Desde luego, nunca se lee en el Apoc «*arnion tou Theou*». Pero, sobre todo, no es nada evidente el sentido original del término. También más recientemente U.B. Müller abunda en este mismo sentido ambiguo del «*arnion*»<sup>14</sup>. Unas veces recalca funciones de soberanía (5, 5s.; 6, 16) o funciones bélicas del cordero (17, 14). Pero otras resalta la muerte del cordero (5, 9; 14, 4) y lo entiende como salvación de los hombres redimidos. Müller no duda en afirmar que:

*«la consideración primordial que invitó al autor del Apoc a aplicar a Cristo la imagen del cordero fue su muerte. El cordero “inmolado” lleva en su cuello la cicatriz de la degollación (5, 6.9.12; 13, 8). La idea de la muerte se hace patente donde se habla expresamente de la sangre del cordero (5, 9; 7, 14; 12, 11). Cuando el Apoc habla de la re-*

13. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1964), 65s.

14. U.B. MÜLLER, *Die Offenbarung des Johannes* (ÖTK 19, Gütersloh-Würzburg 1985), 160s.

*dención de los pecados por la sangre de Cristo (1, 5), de la sangre como rescate por los hombres perdidos sin ella (5, 9), parece que está presuponiendo la eficacia expiatoria de esta sangre y, por tanto, de la muerte expiatoria del cordero, si bien esta idea no se explicita».*

Llega a afirmar Müller que esta importancia fundamental de la muerte del cordero lo confirma el hecho de que su muerte es el presupuesto decisivo de sus funciones soberanas y ve en esta concepción un influjo de la tradición cristiana primitiva (Phil 2, 6s.; Hebr 5, 7), aunque expresada de forma distinta (cfr. Apoc 5, 9; 5, 5-6; 17, 14).

La función redentora del Cordero y las tareas escatológicas del Señor y Juez forman una unidad en el Apoc y constituyen por tanto un terreno de arenas movedizas para depurar desde ahí el origen y el sentido del término apocalíptico «*arnion*».

En este sentido, a la hora de decidir el lugar de procedencia del término «*arnion*» en el Apoc, resulta interesante que Müller se oriente en las dos direcciones por donde discurrió siempre la tradición cristiana en la interpretación del *Amnos tou Theou* de Jn 1, 29. Primero, se orienta hacia Is 53, 7, que compara al Siervo de Dios con una oveja conducida en silencio al matadero, y segundo, en la dirección que entendió a Cristo como el cordero pascual, de acuerdo con la tradición cristiana primitiva recogida en 1 Cor 5, 7 («*Porque Cristo, nuestra pascua, ha sido inmolado*») y en 1 Pe 1, 18s., donde el autor recuerda a los cristianos que han sido rescatados con la preciosa sangre de Cristo «*como un cordero sin defecto ni mancha*». Un texto que indudablemente alude a Ex 12, 5, donde se exige que el cordero pascual sea sin defecto.

Cualquiera de las dos que sea la procedencia del término «cordero» en el Apocalipsis de Juan, no puede ser casual la coincidencia con la problemática que se afirma con tanta fuerza en la 1 Jn (1, 7; 2, 2; 3, 5.16; 4, 10) y entra también en otros textos de Jn (6, 51c.; 10, 11.15; 11, 51s.; 15, 13; 17, 19), paralelos de Jn 1, 29.36 y también de 19, 36. Toda esta coincidencia parece que apunta a ese trasfondo tradicional que dejó sus huellas en fórmulas litúrgicas y de predicación eclesial bien conocidas de la comunidad donde se formó el evangelio. Si esta coincidencia es cierta, podría decirse que el argumento de Dodd se vuelve contra él porque precisamente allí donde él veía el origen apocalíptico puro, original del término «*arnion*», *cordero*, brota con fuerza el sentido soteriológico de la muerte de Cristo que viene a ser probablemente parte del último estrato literario añadido del IV evangelio.



Resurge aquí la pregunta que nos persigue desde el principio. ¿Cómo pudo entrar en este cuerpo teológico de Jn —y desde el testimonio de Juan Bautista— una concepción de la muerte de Cristo que parece contradecirlo abiertamente? Becker —como hemos dicho— explicaba la procedencia de Jn 1, 29b diciendo:

*«Esta frase es redaccional y fue acuñada posteriormente porque su contenido procede claramente de la tradición litúrgica de la comunidad joánica».*

Pero esta respuesta satisface sólo a medias. Aun concediendo que es redaccional y que constituye una adición tardía, cabe preguntar: ¿Cómo llegó la comunidad juanea a aceptar esta lectura de la muerte de Jesús como una interpretación legítima y coherente del testimonio histórico del Bautista y de la teología de la salvación prevalente del IV evangelio? Supuesto que la salvación según el evangelista se realiza gratuitamente por la Verdad que nos hace libres (Jn 8, 32), por la Palabra que trae la vida y nos juzga, ¿a qué viene ahora la muerte de Cristo, la sangre, como un precio para quitar el pecado del mundo? ¿Es posible reconstruir los pasos por donde llegó, a través de la tradición litúrgica y de la predicación cristiana, a la comunidad joánica este sentido redaccional del testimonio de Juan? Este desplazamiento chocante y paradójico han tratado de explicarlo muchos autores.

### 1.3. *Explicación de E. Boismard e I. de la Potterie*<sup>15</sup>

Asumen el principio metodológico del doble horizonte y elaboran su argumentación en dos partes:

- 1º) Sentido que pudo tener la expresión «*He aquí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo*» en boca de Juan Bautista para sus oyentes;
- 2º) Sentido que pudo tener para Juan el Evangelista y sus lectores.

1º) Apoyados en la hipótesis del argumento lexicográfico de Jeremias, aceptan que Juan el Bautista, hablando en arameo, no designó a Jesús como «*el Cordero de Dios*», sino como «*el Siervo de Dios*».

15. M.E. BOISMARD, *Du Baptême à Cana (Jean 1, 19-2, 11)* (Lectio Divina 18, Cerf, Paris 1956), 46s.; I. DE LA POTTERIE, *He aquí el Cordero de Dios*, en ID., *La Verdad de Jesús* (BAC 405, Ed. Católica, Madrid 1979), 23-35.

Pero, habida cuenta que el Bautista, de conformidad con la presentación sinóptica, apuntaba con este título al libro de la consolación de Isaías 40s. y no al cántico cuarto del Siervo en Is 53.

Lo demuestra Boismard con los siguientes argumentos:

a) *«Argumento de crítica textual»*. El testimonio registrado en el texto original de Jn 1, 34 tuvo que rezar: *«Yo le he visto y he dado testimonio de que él es el “Elegido de Dios”»*<sup>16</sup>. En este texto de Isaías están asociados los dos títulos que parece haber usado Juan Bautista: Siervo de Dios y Elegido de Dios. Lo que le permitió reconocer al Siervo de Dios en Jesús fue el descenso del Espíritu de Dios en el momento del Bautismo. Es natural que el Bautista confesara que Jesús era el Elegido de Dios, conforme al vaticinio de Is 42, 1.

b) *Argumento lexicográfico: Sentido del verbo αἴρω*. De esta conclusión, extraída con buena crítica textual y confirmada por la tradición sinóptica (cfr. Mc 1, 1; Lc 4, 16s.), pasa Boismard a explicar el sentido que en boca de Juan Bautista pudo tener la cláusula ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. Hay que traducirlo, con la mayor parte de los autores *«que quita el pecado del mundo»*, y no *«que carga» sobre sí el pecado del mundo»*<sup>17</sup>, que es lo que hace el Siervo de Dios, según Is 53.

El P. De la Potterie reconoce la dificultad de reconstruir desde esta cláusula con certeza las palabras mismas del Bautista, pero apoyado en el trasfondo bíblico y extrabíblico de la misión del Siervo en Is 42<sup>18</sup>,

16. Boismard y De la Potterie optan por esta lectura. Es la *lectio difficilior* y responde mejor a la buena norma de crítica textual, según la cual lo excepcional se contamina de lo habitual, que en este caso era la lectura *«el Hijo de Dios»* de la tradición sinóptica sobre el Bautismo. La lectura *«El Elegido de Dios»* remite indudablemente a Is 42, 1 (*«He aquí mi siervo, yo lo sostengo; “mi Elegido”, mi alma se complace en él; he puesto sobre él mi Espíritu para que lleve la Ley a las naciones»*).

17. Es la opinión de la mayor parte de los exégetas. Pruebas: es el sentido prevalente en el IV evangelio, con la sola excepción de Jn 5, 8-12 (posible influjo de Mc 2, 9-12). En Is 53, 11.12 la LXX, para traducir la expresión *«llevar los pecados de los hombres»* utiliza otro verbo distinto de Jn 1, 29. Es, finalmente, decisiva para Boismard la prueba derivada de 1 Jn 3, 5 (ἐφανερώθη ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ), un texto que lo interpreta, por cierto, en un sentido muy discutido, como hemos de ver.

18. Is 42 no dice expresamente que el Siervo quitará el pecado del mundo, pero tiene expresiones que indican que traerá la lucha contra el pecado por el conocimiento de la Ley y de la Sabiduría. Asimismo después del exilio es muy frecuente el motivo de la purificación de los pecados por la Ley y la Sabiduría (cfr. Ecclo. 24, 22; Ps 119, 11; Hen 5, 8; 1 QS 4, 20-23).

concluye con un cierto grado de probabilidad que la tarea del Siervo asignada a Jesús por Juan Bautista iba a consistir en hacer triunfar el derecho, la justicia, la verdad. De esta manera iba a lograr la victoria escatológica sobre el pecado que el Judaísmo esperaba de los tiempos mesiánicos.

2º) El sentido que tuvo esta expresión de Jn 1, 29 para el evangelista lo esclarecen Boismard y De la Potterie por una comparación con el texto paralelo de 1 Jn 3, 5-6. (*«Y sabéis que Aquel se manifestó para “quitar” los pecados... quien habita en él no peca»*), interpretado a la luz de 1 Jn 3, 8-9. (*«Para esto se manifestó el Hijo de Dios, “para destruir las obras del diablo”. Todo el que ha nacido de Dios no conoce el pecado, porque su semilla permanece en él; y no puede pecar porque ha nacido de Dios»*).

En estos textos resuena el tema de la verdad que estaba en las raíces bíblicas del testimonio de Juan Bautista, y por consiguiente, la semilla sembrada en el hombre que le incapacita para pecar porque habita en Cristo no es la obra expiatoria de Cristo, sino su verdad: la verdad que libera, la palabra de Dios que penetra en nosotros y nos impide pecar, como lo confirma el texto paralelo de Jn 8, 31-47. Después de todo este rodeo exegético aplica a Jn 1, 29 la conclusión: Jesús *«quita el pecado del mundo»* llevando a los hombres su palabra, su enseñanza, su verdad.

Según esta explicación, Jesús habría sido designado como *«el Cordero de Dios que quita los pecados»* en el sentido de que concede a los hombres el poder de no pecar más. Hasta aquí podría dar este análisis una explicación del testimonio del Bautista coherente con la tradición sinóptica sobre la expectativa mesiánica del Precursor y con la concepción joánica de la salvación por la Palabra y por la Verdad.

Pero esta explicación de *«quitar el pecado del mundo»* no le convence a Schnackenburg y con razón porque se apoya indebidamente en 1 Jn 3, 5, un texto que es una reminiscencia de Jn 1, 29b y en cierto modo lo comenta:

*«En efecto, la primera mitad del v. 5 (ἐφανερώθη ἵνα τὰς ἀμαρτίας ἄρῃ, se manifestó para quitar los pecados), parece referirse al acto redentor, único e irrepetible de Cristo, que constituye el fundamento del futuro apartamiento del pecado (v. 8b): El cristiano, librado de los pecados por Cristo (v. 5a) y unido con Cristo, el exento del pecado*

(v. 5b), *permaneciendo en él, ya no vuelve a pecar. Así, pues, la idea del acto expiatorio, único y universal de Jesús, late en las exposiciones de 1 Jn 3 y, sobre todo, no puede ser eliminado de Jn 1, 29. El Cordero de Dios no elimina el pecado “en el mundo” (así Boismard, o.c., p. 51, n. 24), sino “el pecado del mundo”, es decir, de la humanidad entera, lo cual no se puede entender sin pensar en la cruz*<sup>19</sup>.

#### 1.4. Intentos de explicación de este paso en 1 Jn 1, 29b

Muchos autores han intentado resolver el espinoso problema de explicar cómo pudo pasar nuestro texto desde un sentido presuntamente coherente con la mentalidad de Juan el Bautista y con la teología joánica de la salvación por la Palabra y la Verdad (sentido defendido por Boismard), al sentido expiatorio contenido en la fórmula joánica, es decir, a ver en Jesús al «Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» con su pasión y su muerte en cruz.

En esta búsqueda de las raíces tradicionales del término «Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» con un sentido expiatorio de su muerte no hay un consenso entre los autores, aunque todos hurgan en el acervo de tradición cristiana primitiva expresada en las fórmulas litúrgicas y kerigmáticas.

##### 1.4.1. *El Cordero como Siervo paciente de Yahweh en Is 53*

El Cristianismo primitivo tuvo que hacer un buen esfuerzo de reflexión y escudriñamiento de las Escrituras para encontrar en ellas una explicación revelada al escándalo desconcertante de la muerte en cruz del Mesías. La relación directa entre la muerte de Cristo y el perdón de los pecados está expresada en textos muy antiguos de tradición prepaulina (cfr. 1 Cor 15, 3; Rom 3, 25; 4, 25)<sup>20</sup>. El Cristianismo primitivo asoció la idea de la expiación a la profecía del Siervo paciente de Yahweh (Is 52, 13-53, 12). Es natural que la investigación haya buscado en este cántico las raíces del término «Cordero de

19. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan I* (Herder, Barcelona 1980), 324.

20. Cfr. L. SCHENKE, *La Comunidad primitiva* (Sígueme, Salamanca 1999): «Rom 4, 25 es uno de los enunciados más antiguos que recurrieron a Is 53 para la interpretación del acontecimiento de Cristo, aunque sin una referencia explícita a la frase bíblica... El contenido teológico de la fórmula se mueve en el marco de la expiación y de la justificación» (p. 511).

*Dios*»<sup>21</sup>. Se trata de saber si el uso que hace Jn 1, 29 del «*Cordero de Dios que quita el pecado del mundo*», un texto que indudablemente incluye en la mente del redactor el sentido expiatorio vicario de la muerte de Cristo, lo hizo pensando en el Siervo paciente de Yahweh de Is 53.

R.E. Brown ve numerosos argumentos a favor de que el evangelista interpretara el Cordero de Dios sobre el trasfondo de la descripción isaiana del Siervo:

a) Is 53, 7 describe de hecho al Siervo de Dios:

*«como la oveja conducida al matadero, como el cordero (ἀμνός) ante el esquilador, enmudecía y no abría la boca»*<sup>22</sup>;

b) Además Is 53, 4 hace notar que el Siervo de Dios «*lleva nuestros pecados*». Este «*llevar*» (φέρειν LXX) no equivale a «*quitar*» (αἶρειν) los pecados de Jn 1, 29b. Schnackenburg comenta:

*«Es verdad que αἶρειν podría entenderse como “tomar sobre sí las penas de los pecados”, pero con ello no se alcanzaría todavía la idea cristiana de que “Jesús borró vicariamente la deuda de los pecados de los hombres”, idea que parece estar contenida en 1 Jn 3, 5»*<sup>23</sup>.

Schnackenburg zanja summa summarum la cuestión sentenciando que por este camino de la imagen del cordero de Isaías 53 no se acaba de explicar toda la riqueza teológica cristiana que tiene el «*Cordero de Dios que quita el pecado del mundo*» de Jn 1, 29<sup>24</sup>.

21. Schnackenburg advierte de que «ha sido muy cuestionada la interpretación mesiánica del sufrimiento. Si bien puede considerarse segura la interpretación mesiánica del último cántico del Siervo (Is 53) en el judaísmo precristiano, se formulan, sin embargo, serios reparos contra su interpretación en el sentido de un Mesías expiatorio» (o.c., p. 324). Schnackenburg cita en este sentido la obra de E. LOHSE, *Märtyrer und Gottesknecht* (FRLANT 64, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954), 108.

22. Este texto se aplica a Jesús en Hch 8, 32. La comparación era bien conocida para los cristianos (cfr. Mt 8, 17 = Is 53, 4; Heb 9, 28 = Is 53, 12). Así. R.E. BROWN, *El Evangelio según Juan I-XII* (Cristiandad, Madrid 1979), 241.

23. En o.c., p. 324. También Brown opina que la expresión «*cargar con el pecado*» no puede usarse para identificar al Cordero con el Siervo paciente de Dios, como a veces se ha hecho, a pesar de que la LXX usa indistintamente αἶρειν y φέρειν para traducir el hebreo *nasa'*. Ya hemos visto arriba todo el argumento fallido de Jeremías para explicar el paso del Siervo al Cordero.

24. Disiente de esta opinión H. VAN DEN BUSSCHE, *El Evangelio según san Juan* (Studium, Madrid 1972), excluyendo con mucha decisión el camino que va por la teología del Cordero pascual (pp. 143-147).

Ch. Dodd ve varios indicios a favor del Siervo de Dios de Is 53<sup>25</sup>, pero ve el problema en el término *rahel, cordero*, que utiliza Is 53, 7 como una comparación incidental y no como título del Siervo. Por otra parte, el silencio de Cristo ante Pilato, que es el punto de comparación con el *cordero* de Is 53, 7, si bien está recogido en Jn 19, 9, no responde a la presentación juanea de Jesús ante Pilato (18, 34-37), ni ante Anás (18, 20-23).

#### 1.4.2. *La tipología del Cordero pascual*

Esta explicación parte del supuesto de que la imagen de Jesús, verdadero cordero pascual era bien conocida en el Cristianismo primitivo y, además, tiene gran importancia en lo que concierne a la presentación juanea de la muerte de Jesús según Jn 19, 36<sup>26</sup>, un texto que forma una intencionada inclusión con Jn 1, 29<sup>27</sup>. Aparte de este paralelismo teológico intencionado, los textos de tradición cristiana antigua a los que apelan son 1 Cor 5, 7s: («*Ha sido inmolado Cristo, nuestra pascua*»); 1 Pe 1, 18s. («*¿... con qué os rescataron? No con oro..., sino con la sangre preciosa del Mesías, cordero sin defecto y sin mancha, escogido desde antes de la creación del mundo...*»).

Bultmann, Schnackenburg y Becker coinciden en sacar de aquí una conclusión unánime: «*Por consiguiente, el cordero pascual establecido por Dios es Jesús y su muerte realiza una expiación vicaria por los pecados*». Otros autores no han aceptado esta argumentación basada en la tradición del Cordero pascual y su incidencia en el cuarto evangelio.

25. Jn 12, 38 cita explícitamente a Is 53, 1. La idea del Siervo tenía una especial significación para el evangelista. Jn 1, 29 podría aplicarse al Siervo de Is 53 porque su vida se convierte en un sacrificio por el pecado y él «*lleva*» la iniquidad de muchos. Pero Dodd no acepta que pueda ser éste el sentido de la frase en la pluma del evangelista.

26. Este texto habla del rito del cordero pascual neotestamentario, que, según la cronología joánica, muere a la misma hora en que se inmola el cordero pascual judío, al que alude este versículo con una cita implícita a Ex 12, 34, donde se ordena que al cordero pascual no se le quebrará ni un hueso. Schnackenburg afirma que en otros pasajes del IV evangelio podría estar latente una teología asociada con la pascua. Esta teología tenía, sin duda, su Sitz im Leben en la celebración cristiana primitiva de la pascua. Se refiere al c. 6 con el midrash del maná, punto de inserción de una celebración pascual del Cristianismo primitivo. Cita a B. GÄRTNER, *John 6 and the Jewish Passover* (Gleerup, Lund 1959).

27. Cfr. J. BECKER, *o.c.*, p. 101 («*Wie 1, 1f. in 20, 28 aufgenommen wird, so bilden auch 1, 36 und 19, 36 eine Klammer*»).

#### 1.4.3. *Tipología del Justo perseguido: Henri van den Bussche*

Henri van den Bussche acepta el sentido expiatorio de la muerte de Cristo anunciada por el testimonio de Jn 1, 29, pero considera falsa la pista que arranca de 1 Cor 5, 7 para leer nuestro texto desde la tipología del Cordero pascual. Este texto, bien conocido en nuestra liturgia pascual actual, no desempeñó en la cristiandad primitiva el papel que nosotros le atribuimos<sup>28</sup>.

Tampoco le convence el argumento cronológico basado en Jn 19, 36s.<sup>29</sup> El descubrimiento de los rollos del mar Muerto ha hecho más discutido el problema cronológico de la fecha de la muerte de Jesús. La explicación que el mismo evangelista da de las circunstancias de la muerte de Jesús sugieren una pista más precisa. Juan vio en la omisión del crurifragio y en la lanzada el cumplimiento de una profecía del A.T. Se ha dicho siempre que esta cita remite a un texto de la legislación del Ex 12, 46 sobre el rito del cordero pascual. Pero Van den Bussche, siguiendo a Ch. Dodd, ve aquí una cita más probable del Ps 34, 21 («*Cuida de todos sus huesos, ni uno solo se quebrará*»), versículo que presenta una similitud mayor con el texto de Jn 19, 36. Confirma esta opinión el hecho de que todas las citas —menos una quizás— de la segunda parte del IV evangelio están sacadas del salterio<sup>30</sup>.

Además la idea expuesta en el Ps (34, 21) se adapta mejor no sólo a nuestro texto (Jn 19, 36) sino también al conjunto de la teología juanea. El salterio pretende, en efecto, que Yahweh protege al justo perseguido, de forma que ninguno de sus huesos es quebrantado. En Jn 19 el Padre no permite que el cuerpo de Jesús sea destrozado

28. Este texto de Pablo era un caso aislado, y además la tipología del cordero pascual no interviene sino de manera secundaria y accidental. El proceso argumental de Pablo iba por otro derrotero y el término de comparación usado por Pablo por medio del Cristo, nuestra pascua, inmolado no ha dejado huella en la literatura del N.T. Una opinión de la que disienten muchos, por ejemplo, R. Schnackenburg.

29. Considerado como un texto teológico de Juan para poner en relación la muerte de Jesús con el momento preciso en que eran inmolados los corderos la víspera de la Pascua. Se ha supuesto incluso que la cronología juanea modificó la fecha de la muerte de Cristo (un viernes, 14 de Nisán, día de la Parasceve) con la intención expresa de sugerir a sus lectores la idea de la sustitución del cordero pascual del A.T. por Cristo inmolado.

30. Cfr. Jn 13, 18 cita el Ps 41, 10; Jn 15, 25 cita el Ps 35, 19 y Ps 69, 5; Jn 19, 24 cita el Ps 22, 19; Jn 19, 36 cita el Ps 34, 21; Jn 19, 37 parece una cita oscura de Zac 12, 10; Jn 19, 28 cita el Ps 69, 22.

por el quebrantamiento de los huesos porque ha de permanecer entero para la resurrección... La misma idea de una muerte que conduce a la victoria se encuentra también en Zac 12, 10. Al texto original hebreo le falta claridad, pero la cita en Jn no ofrece lugar a dudas: los que atraviesan a Jesús habrán de mirarle como a un vencedor, para recibir de él, del costado que han atravesado, la salvación por el agua y la sangre, símbolos del bautismo y de la eucaristía. Si la lanzada sirvió para comprobar la muerte, la sangre y el agua aseguran su efecto vivificante (cfr. Jn 7, 38-39)<sup>31</sup>.

Así, pues, —concluye Van den Bussche— las dos citas de Jn 19, 36-37, armonizadas entre sí, no parecen llevarnos a la tipología del cordero pascual; al contrario, *aluden a la figura del Siervo doliente, glorificado a causa de sus sufrimientos*.

Confirma van den Bussche su postura a continuación: En el pensamiento del Evangelista la muerte de Jesús hace realidad las palabras del testimonio de Jn 1, 29 («*El Cordero de Dios que quita el pecado del mundo*»), de acuerdo también con la idea repetida en 1 Jn 2, 2; 3, 5; 4, 10. Jesús sin pecado muere por el pecado de los demás. El pecado, en singular, designa el estado fundamental de pecado, el dominio total del mismo sobre el mundo entero. La muerte expiatoria de Jesús... penetra hasta los fundamentos de la existencia humana en los que el pecado se ha infiltrado. Además, Juan encarece la idea de «llevar» los pecados, precisando efectivamente que Jesús los «quita», lo cual, lejos de excluir la idea de sustitución por la de expiación, la afirma con toda claridad. Al llevar los pecados del mundo, Jesús los suprime. *Esta visión joánica de la muerte de Jesús no se puede vincular a una tipología del cordero pascual...* En cambio, no se le puede negar ese significado a la figura del Siervo doliente, *sobre todo considerado tal como se le ha creído realizado en el N.T.* Ciertamente que esta idea no fluye de Is 53, 7 donde no se habla de sufrimiento como expiación de los pecados de los demás. Pero Juan, con el título «*Cordero de Dios*», intenta algo más que una cita; quiere evocar toda la figura de Is 53, 5.11. De este modo la designación del Mesías por el Bautista, bajo la pluma de Juan, remite a la muerte en cruz y subraya su valor de redención total y universal.

31. En el N.T. hay otras dos alusiones al mismo texto de Zacarías: Mt 24, 30 y Apoc 1, 7, y en ambos casos para ilustrar la victoria escatológica del Mesías. En Apoc 1, 7, por cierto (obsérvese el verbo *ekkenstein*, como en Jn 19, 37), la apoteosis del Hijo del hombre se expone en contraste con su aparente derrota.



1.4.4. *Desde la tipología del Siervo en Is 42 a Is 53,  
I. de la Potterie*

El P. de la Potterie<sup>32</sup> aborda el espinoso problema de explicar cómo pudo pasar el texto de Jn 1, 29 desde el sentido que le dio Juan el Bautista al sentido que leyó en él la tradición joánica, es decir, a ver en Jesús al Cordero de Dios porque quita el pecado del mundo con su pasión y muerte.

No remite, curiosamente, a los textos clásicos de 1 Cor 5, 7 («Cristo, nuestra pascua, ha sido inmolado») ni a 1 Pe 1, 18s. («Con qué os rescataron?... con la sangre preciosa del Mesías, cordero sin defecto y sin mancha...»)<sup>33</sup>.

Reconstruye los pasos observando la asociación que se fue imponiendo entre la idea del bautismo de Jesús y su pasión/muerte en la tradición de la Iglesia primitiva, tal como se refleja:

a) *en la tradición sinóptica* (Mc 10, 38s.; Lc 12, 50) donde se interpreta su pasión con una referencia al Siervo paciente de Is 53;

b) *en la tradición litúrgica de la oración comunitaria* (Hch 4, 27), donde se menciona la unción bautismal en contexto de pasión del Siervo Jesús<sup>34</sup>;

c) *en la predicación cristiana primitiva* (Hch 10, 38).

d) Desde aquí da el salto a la tradición joánica pues encuentra la misma asociación entre el bautismo y la pasión plasmada en 1 Jn 5, 6 («Este es el que ha venido por el agua y la sangre, Jesucristo...»).

Así fue cómo el Cristo-Siervo del bautismo, ungido como un profeta, según la imagen del Siervo de Is 42, 1 pasó *espontáneamente* a significar el Siervo paciente que muere por los pecados, según la

32. I. DE LA POTTERIE, *a.c.*, en ID., *La Verdad de Jesús, Estudios de Cristología joánica* (BAC 405, Ed. Católica, Madrid 1979) 23-35.

33. Tampoco argumenta desde 1 Jn 3, 5, texto que Schnackenburg, con Bultmann y Becker, considera un seguro punto de partida para interpretar Jn 1, 29b en el sentido de una muerte expiatoria, vicaria de Jesús. De la Potterie interpreta este texto como Boismard, a juicio de Schnackenburg, indebidamente.

34. Acierta el P. de la Potterie en la interpretación tradicional del Ps 2, 7. En el judaísmo pasaba por mesiánico y antes de Lc se citaba como prueba de la filiación divina de Jesús. Era una invitación a interpretarlo mesiánicamente en todo su conjunto. Era natural que incluso las palabras iniciales del salmo donde se habla del Ungido de Dios quedaran referidas a su pasión. Cfr. E. KRÄNKEL, *Jesus, der Knecht Gottes* (F. Pustet, Regensburg 1972) 111.

imagen de Is 53. En la Iglesia primitiva el tema del Siervo hacía pensar *espontáneamente* en la pasión y muerte de Jesús.

Para explicar la fluidez de este paso espontáneo en la Iglesia primitiva se apoya en la hipótesis ya explicada de J. Jeremias acerca de la ambigüedad del término *talya'*, que provocó el cambio del término Siervo por Cordero. Pero, el evangelista, cuando optó por este término, más que en Is 53 pensaba en el Cordero pascual, como lo pone de manifiesto toda la elaboración teológica del tema del cordero pascual en los textos de la pasión del Señor en 19, 36 (cita de Ex 12, 46 y Num 9, 12) y en el argumento cronológico del día de la muerte de Jesús según Jn 19, 31. Jesús muere cuando los sacerdotes inmolaban el cordero pascual en el templo el día de la preparación de la Pascua.

De la Potterie no arguye desde el sentido sacrificial del cordero de la pascua judía. Arguye más bien desde la tradición rabínica, según la cual el cordero pascual, comido por primera vez la noche de la salida de Egipto, recordaba a todo judío la gran actuación con que en otro tiempo Dios había salvado a su pueblo. A partir del exilio, este rito había adquirido un significado mesiánico: la verdadera salvación, de la que la liberación de Egipto no era más que una figura, debía cumplirse en el reino futuro. Si Jesús muere en la cruz como el verdadero cordero pascual, esto significa que es ésta la hora de la salvación definitiva.

Pero además de esto, cree ver de la Potterie en la fórmula «*Cordero de Dios*» una reminiscencia del «Siervo de Dios» de Is 53. «De esta forma continuaba mejor el punto de vista de Juan Bautista, quien había pensado en Jesús como Siervo; pero, al mismo tiempo, dejaba ver, con el cambio de “Siervo” por “Cordero”, que quería mostrar a Jesús desde el principio del evangelio como el verdadero cordero de la pascua».

En resumen, el testimonio de Juan Bautista en Jn 1, 29 es una síntesis perfecta de los dos grandes medios de la salvación aportada por Jesucristo: la Palabra y la Cruz.

Puede ser que este argumento reproduzca acertadamente los pasos por los que el testimonio de Juan el Bautista, calcado, según Boismard, sobre la imagen del Siervo de Dios de Is 42, 1-7, llegó a ser en la pluma del evangelista testimonio anticipado de un mesianismo de cruz. Pero ni la tradición lucana (Lc 12, 50), ni los textos litúrgicos (Hch 4, 27s.) y kerigmáticos aducidos (Hch 10, 38) ni la

expresión redaccional del evangelista (Jn 1, 29b.36) sugieren esa fluidez *espontánea* en el paso de una a otra concepción mesiánica.

a) *En la tradición sinóptica* el texto de Lc 12, 50 se interpreta generalmente como una condición previa de la pasión con una referencia probable a Is 53. Pero no se tiene en cuenta que es labor redaccional de Lucas el engarce del v. 50 con el v. 49 y no mera asimilación del sentido que tiene la expresión en Mc 10, 38. También se ha demostrado que todas las referencias a Is 53 en la obra de Lucas (Lc 22, 37; Hch 3, 13; 8, 32-33) tienen la función de presentar en el abajamiento y el sufrimiento de Jesús el presupuesto de su exaltación, y no la relación entre la muerte de Jesús y la remisión de los pecados<sup>35</sup>.

b) *En la tradición litúrgica*: El único texto que aduce es Hch 4, 27. La argumentación, apoyada en una tradición muy antigua que empalmaba la filiación divina de Jesús del Ps 2, 7 con la confabulación de Herodes y Pilato para ungir a Jesús con un bautismo de muerte en cruz. De la Potterie arguye con el presupuesto de que el título «*Tu santo siervo Jesús*», mencionado en los vv. 27 y 30, es prueba de que la comunidad primitiva reconoció en Jesús al Siervo de Dios de Is 52, 13-53, 12 que padece vicariamente por su pueblo. Pero en este contexto, por el hecho de ser Jesús el «*Pais Theou*» no se identifica con el Siervo de Dios del segundo Isaías.

Muchos autores (Meinertz, Holtzmann, Sevenster), a partir de esta interpretación del «*Pais Theou*» habían concluido la implicación de los conceptos Siervo de Dios —pasión/muerte— perdón de los pecados. Pero esta conclusión no fluye porque falla la primera premisa. Lucas es sumamente reacio a la idea de un valor soteriológico de la muerte de Cristo<sup>36</sup>.

c) *Tradición kerigmática*: Es curioso que de la Potterie no aluda a Hch 8, 32s. Es el primer pasaje del N.T. en el que se aplica a Jesús explícitamente la idea de Siervo paciente de Dios (puesto que no es tan seguro que aludan a Is 53 los textos de Rom 4, 25; Mc 10, 45; 14, 24). Pero curiosamente —o más bien intencionadamente— se echan de menos en el texto de Hch 8, 32s. los pasajes de Is 53 don-

35. Cfr. A. GEORGE, *Le sens de la mort de Jésus pour Luc*, RB 80 (1973) 186-217. Reproducido bajo el título *Le sens de la mort de Jésus*, en ID., *Études sur l'oeuvre de Luc* (Sources bibliques, Ed. Gabalda et Cie., Paris 1978), 210.

36. Cfr. E. KRÄNKL, *Jesus, der Knecht Gottes* (F. Pustet, Regensburg 1972), 111; A. GEORGE, *a.c.* en *o.c.* (nota anterior), pp. 191-193.

de el Siervo asume la muerte vicariamente como expiación por su pueblo (cfr. Is 53, 4.5.6.8b)<sup>37</sup>.

d) Por lo demás ni Lc 4, 16s., ni Hch 10, 38 sugieren en esa unción profética o mesiánica del Espíritu una relación con la muerte de Jesús.

e) La hipótesis de Jeremias y de la tipología del Cordero en la teología de Juan son apoyos cuya fuerza de convicción depende de la capacidad que el estudioso tenga de superar las dificultades que hemos expuesto a lo largo de este artículo. Pero si fue necesario todo esto para pasar de un sentido a otro de la figura del Siervo, no resulta fácil creer que el paso se dio tan espontáneamente.

f) Esta misma impresión queda confirmada en la redacción misma del texto que venimos tratando de desenmarañar desde el principio. Se debió indudablemente a un largo y complicado proceso de formación. El paralelismo entre la presentación del Cordero de Dios que quita el pecado del mundo con el preexistente invita a pensar que esta interpretación del Cordero de Dios entró aquí a partir de un conflicto, de una polémica con el ambiente circundante. En esta dirección se orienta una nota final de R. Schnackenburg que él no elabora y, sin embargo, resulta muy iluminadora<sup>38</sup>. Con esta última aportación no pretendo poner en duda que la redacción de Jn 1, 29 se apoya sobre un logion que se remonta al mismo Juan el Bautista, aunque su reconstrucción literal resulte difícil. Tampoco pretendo excluir un nexo entre Juan y los Sinópticos. Es muy probable que esta expresión redaccional la sacó el redactor de un acervo litúrgico y de predicación tradicional, aunque hemos visto que no resulta nada fácil identificar esos textos y reconstruir los pasos que llevaron a la formulación juanea del Cordero de Dios con toda la profundidad teológica que implica. Pero es preciso dar con una explicación que haga aceptable en la comunidad juanea la no contradicción entre los dos polos opuestos y aparentemente contradictorios de los que resulta la salvación en Jesucristo: por su Palabra y por su cruz a precio de sangre.

37. Cfr. E. KRÄNKL, *o.c.*, p. 111.

38. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan, I*, p. 327 dice textualmente: «Merece consideración otro aspecto que asoma en trabajos recientes: una relación con el sacrificio de Isaac (Gen 22), puesto que la *Akedat Yizhak* en la haggada judía fue puesta en relación tanto con el siervo de Yahve doliente de Is 53, como con el sacrificio pascual». Cita entre otros a R. LE DÉAUT, *La nuit pascale* (PIB, Roma 1963), 133-208.

#### 1.4.5. Tipología del sacrificio de Isaac de la haggada pascual

F.M. Braun<sup>39</sup> enfoca todo el tema de la Soteriología joánica desde el problema de la coherencia<sup>40</sup>:

«Si Jesús salva a los hombres por su Palabra de Verdad, si los hombres se juzgan a sí mismos por sus decisiones frente a ella, ¿para qué la muerte de un Salvador?» (p. 137). Braun responde: «Plantear la cuestión en estos términos sería romper el hilo del pensamiento joánico, según el cual la revelación del Logos encarnado y la elevación de Cristo en cruz dependen del mismo plan. Ambos términos son inseparables» (*ibid.*).

Desde esta perspectiva aborda Braun todos los textos donde se expresa el sentido que Juan tenía de la muerte de Cristo<sup>41</sup>. Braun muestra la extrañeza que le provoca el hecho de que a la mayor parte de los autores se les haya escapado la analogía entre la inmolación del Hijo único en Jn 3, 16 y el sacrificio de Isaac en Gen 22, 2; 22, 12<sup>42</sup>. Braun intenta demostrar que la presentación joánica depende directa o indirectamente de Gen 22. Aporta las pruebas siguientes:

a) De hecho es antigua la interpretación que puso en relación el sacrificio de Isaac (Aqeda = atadura, binding) con el sacrificio de la cruz.

I. Levy defendió esta relación<sup>43</sup>. La crítica consideró que su documentación era tardía y su tesis no prosperó. Pero se ha confirmado gracias a los fragmentos de la Geniza del Cairo y al Codex Neofiti I, que comprende materiales contemporáneos de los primeros años de la era cristiana. Uno de estos materiales, del que se deriva el *Mousfat* del *Rosh Hashbanah*, contiene precisamente una frase que permite con-

39. F.M. BRAUN, *Jean le Théologien III* (J. Gabalda et Cie., Paris 1966).

40. «La misión del Hijo único tuvo por efecto concentrar en la humanidad de Cristo la luz verdadera para hacerla triunfar de las tinieblas y para que los hombres, al acogerla, se salvaran: tal es el fruto de la encarnación. Pero, al mismo tiempo, Jn no proclama menos que Jesús tenía que morir... para que todos los hijos de Dios dispersos se congreguen en la unidad (11, 51s.)».

41. Jn 1, 29; 3, 16; 6, 51; 10, 11.15.17s.; 11, 50-52; 12, 24; 17, 19; 1 Jn 2, 2; 4, 10.

42. La correspondencia entre Gen 22, 2; 22, 12 y Jn 3, 16 está en tres puntos: 1º) un hijo único ha sido entregado a la muerte por su padre; 2º) este hijo (Gen 17, 19) es aquel de quien dependían las promesas de la alianza; 3º) la extensión de esta alianza a todas las naciones de la tierra proviene del sacrificio del único.

43. Cfr. I. LEVY, *Le sacrifice d'Abraham et la mort de Jésus*, REJ 64 (1912)161-163. Se apoyaba en piezas haggádicas y especialmente en el cántico adicional de las cuatro noches (*mousfat*), asignado a la fiesta de *Rosh Hashbanah*.

cluir que en aquel tiempo tan alejado, el tema de la Aqeda era ya bien conocido, y que la tipología subyacente a Hebr 11, 17-19, a Rom 8, 32 e incluso de Eph 5, 2 se inspiraba en él<sup>44</sup>.

b) En el relato del Gen 22 queda un tanto eclipsado el papel de Isaac. Todo el protagonismo es de Abraham. En cambio la teología judía de la Aqeda insiste en la libre decisión de Isaac por la que se ofrece al sacrificio. Isaac es ya un hombre de 37 años, en plenitud de fuerzas. El mismo se ató<sup>45</sup>. Si bien el texto de Jn 3, 16 está más cerca del relato bíblico que de las elaboraciones posteriores, en el conjunto del evangelio el Hijo único, entregado a la muerte, es el Cristo elevado a la cruz (3, 14), que a las órdenes del Padre, ha renunciado a su vida por sí mismo para volverla a tomar (10, 17s.); y que habiendo aceptado el cáliz que le había ofrecido su Padre, se dejó atar por los soldados romanos y los guardias judíos (18, 12)<sup>46</sup>.

c) A partir de estos datos, Braun arguye: Habida cuenta de la influencia de la tradición rabínica en la mentalidad de Juan, la tipología de Juan se enriqueció de lo que había elaborado la Haggada a propósito de Isaac. El evangelista trató de poner de relieve un dato de la fe cristiana proyectándolo sobre un trasfondo en el que los judíos podrían reconocerlo muy bien. Mostrar a escala mundial cómo Jesús, por realizar la hazaña atribuida al hijo de la promesa, había llevado a cumplimiento la figura concretizada en la persona de Isaac, era hacer asimilable, en lo posible, al espíritu de los judíos el misterio de la cruz. En estas condiciones sería paradójico pensar que el evangelista, remitiéndose a Gen 22 a través de la tradición judía que atribuía a la Aqeda de Isaac un valor sacrificial, se hubiera mostrado refractario a la noción del sacrificio de la cruz, tal como se había profesado en

44. En Hebr 11, 17-19 lo más característico es que el Unigénito (v. 17), ofrendado y recuperado, es figura en parábola de Cristo muerto y resucitado (v. 19). El verbo «*proseferen*», *ofreció*, está escogido con idea para recordar la «*prósfora*», *oblación*, asociada a la «*Thysia*», *sacrificio* de 10, 5, a los sacrificios expiatorios (holocaustos) por el pecado (10, 6), es decir, la oblación del cuerpo de Jesucristo, ofrecido de una vez por todas (10, 10) para la remisión del pecado (10, 18; cfr. 5, 2). Por otra parte, Eph 5, 2 («*Vivid en el amor como Cristo os amó y se entregó por nosotros como oblación y víctima [prophoran kai thysian] de suave aroma*») es un eco de Rom 8, 32 («*El que no perdonó a su propio Hijo, antes bien lo entregó por todos nosotros...*») en un contexto donde se trata de Cristo muerto y resucitado por nosotros (cfr. 8, 34-39).

45. Cfr. Targum del Pentateuco sobre Ex 12, 11 (Neofiti I), donde se lee: «Isaac tenía 37 años cuando fue ofrecido sobre el altar».

46. Compara Jn 18, 24 con Mt 26, 50; Mc 14, 46 y Lc 22, 54.

la comunidad primitiva y, particularmente, en la carta a los Hebreos, tan afín a Jn por otra parte.

Sobre este substrato tradicional y desde la polémica subsiguiente con el rabinismo de la época puede explicarse la relectura que hizo el evangelista de una imagen presuntamente utilizada por Juan el Bautista aglutinando en sí varios temas de orden salvífico. Entre ellos la tipología del Cordero pascual es evidente para Braun<sup>47</sup>.

Confirma este argumento la afinidad con el sacrificio de Isaac. Según la tradición rabínica, la inmolación voluntaria de Isaac, que se había atado voluntariamente al altar, superaba todos los sacrificios ordenados por la Ley: Isaac era «el cordero para el holocausto» (Gen 22, 8) del que Abraham había dicho «Dios proveerá». Según Mekilta a Ex 12, 13, cuando la salida de Egipto, había sido perdonado el pueblo porque Dios había visto la sangre de Isaac a través de la sangre de los corderos esparcida por las puertas de los israelitas. Braun arguye así:

*«Este midrash tardío no puede atribuirse a una reacción rabínica contra la doctrina cristiana de la redención. Con anterioridad a la fundación de la Iglesia, la Pascua judía relacionaba ya el sacrificio de Isaac con la liberación de Israel»<sup>48</sup>.*

Lo prueba con argumentos extraídos a) del Targum palestinese; b) del libro de los Jubileos.

a) Según el poema del Targum palestinese que está entre las fuentes del cántico litúrgico del *Rosh Hashana*, el sacrificio de Isaac figura entre los acontecimientos de la historia de la salvación de los que se hacía memoria durante la vigilia pascual.

b) Más antiguamente aún, el libro apócrifo de los Jubileos (s. II a.C.) pone en relación los grandes acontecimientos del pasado con las fiestas del año. Allí se lee que Abraham, puesto a prueba por el Mastema (Satán), llegó a un «paraje elevado» (18, 2), identificado con el monte Sión (18, 2-9), el día quince del primer mes (17, 15; 18, 3), el de Nisán. A continuación Isaac, habiéndole sido devuelto (18, 11-16), instituyó la fiesta de los ácidos (18, 18s.).

47. Sigue en este punto a R. LE DÉAUT, *Liturgie juive et Nouveau Testament* (PIB, Roma 1965) 79-84. Aporta como pruebas: 1) la importancia de la Pascua en el desarrollo de la vida de Jesús. Menciona 9 veces la Pascua (2, 13.23; 6, 4; 11, 55; 12, 1; 13, 1; 18, 28.39; 19, 4). 2) el argumento cronológico del día y hora de la muerte de Jesús con la cita escriturística de Ex 12, 46 y Num 9, 2 en Jn 19, 36.

48. *O.c.*, III, p. 162.

De estos argumentos concluye Braun:

*«Estas observaciones proporcionan una sólida confirmación a la suposición, según la cual Jesús, el Cordero de Dios (Jn 1, 29.36), prefigurado en Isaac (Jn 3, 16) y enviado a la muerte la víspera de la Pascua, haya sido asimilado por el evangelista a la víctima de la que Abraham había profetizado que Dios proveería allí (Gen 22, 8; Jub 18, 7)».*

Braun da todavía un paso más. Trata de demostrar que Jesús aparece en todo el IV evangelio como el verdadero cordero de la nueva alianza y del nuevo éxodo. Sería prolijo reproducir aquí todas las pruebas. Pero no se pueden omitir sus conclusiones que afectan directamente a nuestro tema:

1<sup>a</sup>) No se puede concluir del A.T. que la inmolación del cordero pascual era un sacrificio propiamente dicho.

2<sup>a</sup>) Pero la cláusula de relativo *«el que quita el pecado del mundo»* (Jn 1, 29b) parece que ha sido añadida para significar la virtud purificadora de la muerte de Cristo, que sustituye a las víctimas de la Ley (cfr. 1 Jn 1, 7.9; 2, 2; 3, 5; 4, 10).

3<sup>a</sup>) Sin embargo, la insistencia del evangelista sobre el poder atribuido al Cordero de *quitar*, y aun de *cargar con el pecado del mundo*, se explica mejor por referencia a la inmolación de Isaac, considerada como causa meritoria de la manumisión del yugo egipcio y de todas las liberaciones ulteriores.

4<sup>a</sup>) Lo confirma 1 Pe 1, 18s. donde reaparecen la idea y la imagen.

Braun añade una consideración final que afecta al problema de la coherencia general de la Soteriología juanea:

*«Cuando se nos dice que la tipología de Isaac constituye evidentemente una de las bases escriturísticas que nos ayudan a ver en la muerte de Cristo un verdadero sacrificio y que dicha tipología aclara el título de Cordero aplicado a Jesús se quiere decir que el sacrificio de la cruz era necesario para nuestra redención. El pecado del mundo en singular (he hamartía) representa menos las faltas individuales (hai hamartiai) que el rechazo de la luz, rechazo que entrega el mundo al poderío del demonio. Por su muerte en cruz, Jesús ha derrotado el imperio de Satán: el Príncipe de este mundo ha sido echado fuera (12, 31)... Por su relación con el sacrificio de Isaac, la asimilación de Jesús con el Cordero pascual matiza que, al dar su vida voluntariamente, nos ha obtenido, a precio de sangre, pasar de las tinieblas egipcias a la tierra de promisión de la luz y de la vida»* (p. 165).



UNA REFLEXIÓN FINAL

Hemos intentado a lo largo de este análisis presentar una lectura coherente de Jn 1, 29 en su contexto del IV evangelio. El lector tiene la impresión de encontrarse ante un texto históricamente inverosímil y literariamente incoherente, una amalgama de expresiones que han dejado tras de sí una larga y compleja historia de formación. La exégesis contemporánea ha aplicado el principio hermenéutico del doble horizonte, distinguiendo entre lo que pudo significar este testimonio sobre Jesús en la mente de Juan el Bautista y lo que nos revela la relectura del Evangelista. Sin renunciar a la posible reconstrucción histórica del acontecimiento, se aborda el tema como un problema de naturaleza hermenéutica<sup>49</sup>: Se han aplicado muchas hipótesis para evitar la contradicción «evidente» del contexto mediato y reconstruir los pasos por los que un testimonio innegable del Bautista llegó a significar lo que la tradición cristiana en oriente y occidente leyó en él. Ninguna ha sido unánimemente aceptada, como hemos podido ver a lo largo de esta exposición. Puede ser que los resultados parezcan un tanto decepcionantes. No se llega a consensuar una solución que explique genéticamente los pasos por los que llegó un presunto testimonio histórico de Juan Bautista hasta su formulación orientada, según sentencia mayoritaria, a una concepción de la muerte de Jesús de carácter expiatorio y vicario, completamente ajeno a la mentalidad mesiánica del Bautista y en tensión con la concepción salvífica prevalente del IV evangelio.

A la vista de estos resultados, nos vemos confrontados con un proceso de interpretaciones y reinterpretaciones de la fe en el ambiente joánico que puede observarse en muchos pasajes del IV evangelio. El testimonio del Bautista con toda su complejidad literaria y su larga historia de formación viene a ser un ejemplo elocuente de cómo los relatos de la primera parte del evangelio tratan siempre de captar al lector en un primer nivel de afirmación para transportarlo hacia el conocimiento pleno del Revelador. El testimonio del Bautista se divide en dos partes. El primer día (Jn 1, 19-28) el Bautista anuncia a Jesús como a uno que es mayor que él y a quien no es digno de desatarle la correa de su sandalia. Coincide con el testimonio de los Sinópticos (Mt 1, 7-8 par.; Hch 13, 25). Pero el segundo día (1, 29-34) el Bautis-

49. Responde a la primera tesis formulada por F. MUSSNER, *o.c.*, p. 89, «Der johanneische Christus spricht "johanneisch"».

ta profundiza su testimonio. De una delimitación negativa pasa a una apreciación positiva: el Espíritu le ha revelado que es el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo y el Hijo preexistente de Dios (1, 29.34.36). El lector es invitado de esta manera a pasar desde el testimonio clásico del Bautista al testimonio propiamente joánico —un testimonio que despliega la verdadera dimensión del creer—. Este itinerario del creer se vuelve a encontrar en todos los capítulos de Jn 1-12<sup>50</sup>. Y encuentra su razón de ser más explícita en el primer colofón del IV evangelio (20, 31), que resume perfectamente la intención del autor.

*«Se ha escrito esto para que creáis (mejor) que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su Nombre».*

50. Cfr. J. ZUMSTEIN, *L'évangile johannique, une stratégie du croire*, RSR 77 (1989) 217-232.