

El sentido soteriológico del cordero de Dios en la exégesis católica (lo 1, 29.36)

Introducción histórica

El contenido teológico del "Cordero de Dios que quita los pecados del mundo", divide hoy a los exegetas católicos. Unos sostienen que solamente se habla en él de inocencia y santidad y otros que se anuncia también la muerte redentora del Mesías. La diferencia sustancial consiste en admitir o excluir el sentido vicimal de la metáfora.

Negó resueltamente el sentido vicimal el *P. M. J. Lagrange* desde el año 1925, fecha de la primera edición de su comentario al IV Evangelio, y luego más tarde en posteriores ediciones y en el Evangelio de N. S. Jesucristo¹.

Le siguió el año 1931 *Fritz Tillmann*, que en la primera edición de 1914 había admitido el sentido vicimal².

Posteriormente hemos encontrado a *Lusseau-Collomb*³, *P. Prat*⁴, *Cristiani*⁵, *Braun*⁶, *A. Charue*⁷, *F. Ceuppens*⁸, *Nacar-Colunga*⁹, *Guillermo Dorado*¹⁰.

¹ *Evangile selon St. Jean*, París, 1925-1927.—*L'Evangile de Jésus-Christ*, París, 1929.

² *Das Johannesevangelium*, Berlín, 1914, p. 52-55 trata seriamente la cuestión y está decididamente por el sentido vicimal, que relaciona con Is 53. En cambio en la edición de Bonn, 1934, está por la exclusión del sentido vicimal.

³ *LUSSEAU-COLLOMB, Manuel d'Etudes bibliques*, t. IV, París, 1932, p. 357.

⁴ *Jésus-Christ*, I, París, (1933) 2.^a, 1947, p. 174.

⁵ *Jésus-Christ*, 2 vol. Lyon, 1934. Versión españ. Bilbao, 1944, p. 116.

⁶ *Evangile selon St. Jean*, París, 1935. Sin embargo, en la 2.^a edición, París, 1946, p. 323, retira esta sentencia y sigue abiertamente la explicación vicimal, como él mismo dice también en un artículo posterior: *Le Baptême d'après le IV Evangile*; *Rev. Thomiste* 48 (1948) 349 not. 1. En este mismo artículo (p. 349-369) distingue dos etapas en la

Paralela a esta línea negativa ha corrido la de los defensores del sentido victimal con el P. Luis G. da Fonsaca en la re-
censión que hizo el 1926 del Comentario del P. Lagrange ¹¹,
F. X. Porporato ¹², F. Solc ¹³, P. Federkiewicz ¹⁴, I. Vosté ¹⁵,
J. Renié ¹⁶, P. Joüon ¹⁷, G. Ricciotti ¹⁸, E. Levesque ^{18 bis}, A. To-
rres ¹⁹, J. Volkaer ²⁰, M. Overney ²¹, Eric E. May ²², Daniel-
Rops ²³, J. Straubinger ²⁴, J. Bover ²⁵, A. Fernández ²⁶, A. Mé-
debielle ²⁷, L. Pirol ²⁸, S. Lyonnet ²⁹ y P. Sträter ^{29 bis}.

predicación del Bautista. En la primera, hasta el bautismo de Jesús, ha-
bla del Mesías como Rey glorioso y como Juez. En la segunda etapa,
desde el bautismo de Jesús en adelante, habla del Mesías Redentor y
Víctima. Estos dos aspectos diversos estaban en la profecía de Isaías y
Juan los ha fusionado con especial luz del cielo.

⁷ *Epîtres catholiques*, XII, Paris, 1938, p. 537.

⁸ *Theologia Biblica*, vol. III *De Incarnatione ac Redemptione*, Romae,
1939, p. 12-14.

⁹ *Sagrada Biblia*, Madrid, (1944) 2.ª, 1947, p. 1371.

¹⁰ *Praelectiones Biblicae N. T.*, vol. I, Taurini, 1947, n. 287, p. 416-17.

El P. Simón en su primera edic. no había tocado este punto. El P. Pra-
dcs había seguido la sentencia tradicional del cordero-victima. Cf. ed.
1930, p. 238.

¹¹ *Biblica* 7 (1926) 220-222. Se detiene en probar que el sentido vic-
timal no entró en la exégesis católica por los Protestantes, como afirma
el P. Lagrange.

¹² *Ecce Agnus Dei*, Jn. 1, 29: VerDom 10 (1930) 329-337.

¹³ *Gesù Agnello di Dio*: Scuola Cattolica 3 (1932) 359-360.

¹⁴ *Ecce Agnus Dei*, Jn. 1, 29, 36: VerDom 12 (1932) 41-47; 83-88;
117-120; 156-160; 168-171.

¹⁵ *De passione et morte Iesu Christi*, Romae, 1937, p. 293-4. Al final
de su vida parece haber cambiado de sentencia. Cf. "Angelicum" 25
(1948) 53-54, juzgando la obra del P. May.

¹⁶ *Manuel d'Etudes Bibl.*, IV, Paris, 1938, p. 325.

¹⁷ *L'Agneau de Dieu*, Jn. 1, 29: "Nouv. Rev. Théolog." 67 (1940)
318-321.

¹⁸ *Vita di Gesù Cristo*, Milano-Roma, 1941, n. 278, p. 321.

^{18 bis} *Abrégé chronologique de la Vie de N. S. Jésus-Christ*, Paris,
1941, p. 9. 121-122.

¹⁹ *Lecciones Sacras*, II, Cádiz, 1945, p. 132-139.

²⁰ *Ecce Agnus Dei*: The Clergy Monthly 9 (1945) 103-109.

²¹ *Evangile selon St. Jean*, Fribourg, 1947.

²² *Ecce Agnus Dei. A philological and exegetical Approach to John*,
1, 29, 36, Washington, 1947.

²³ *Jésus en son temps*, Paris, 1948, p. 102.

²⁴ *El Nuevo Testamento*, Buenos Aires, 1948.

²⁵ *Nuevo Testamento*, Madrid, 1948.

²⁶ *Vida de Jesucristo*, Madrid, 1948, p. 117-121.

²⁷ *Expiation*: DBS III, 202-209.

²⁸ *Agneau pascal*: DBS I, 159.

²⁹ *Biblica* 30 (1948) 115.

^{29 bis} *Quomodo Maria Iesum ut victimam agnoverit*: VerDom 25
(1948) 47. Explica Io 1, 29, 36 en el sentido victimal y dice que el Bau-
tista conoció probablemente este sentido de labios de la misma Virgen
María.

Se puede decir con razón que hoy la exégesis católica no conviene en el sentido fundamental de este bello texto del IV Evangelio, que tantas veces repite la Iglesia en su Liturgia.

Pero de esta división se puede también decir lo que a otro propósito decía el Señor en su Evangelio: "Ab initio non fuit sic" (Mt 19,8).

Efectivamente, después del magnífico artículo de Federkiewiez el 1932, y sobre todo después de la tesis doctoral del Padre Capuchino Eric E. May, publicada el 1947, se debe dar como un hecho adquirido la unanimidad sustancial de la exégesis católica desde los primeros siglos de los Padres hasta el siglo XIX³⁰.

Nosotros hemos podido revisar los textos de los Padres y exegetas católicos que citan ambos autores y aun leer nuevas obras, y coincidimos enteramente con sus conclusiones, que podemos precisar todavía más en los siguientes asertos:

Aserto I.—Todos los Padres que explican este texto definen o dan por supuesto el sentido victimal del Cordero de Dios. Nosotros hemos encontrado hasta 17, de los cuales algunos en varias obras hablan del Cordero de Dios como víctima. Damos a continuación sus nombres y en nota ponemos la obra y la referencia a la Patrología de Migne.

*Pseudo-Ignacio*³¹, *Tertuliano*³², *Orígenes*³³, *S. Cipriano*³⁴, *Eusebio de Cesárea*³⁵, *Firmico Materno*³⁶, *S. Atanasio*³⁷, *San Gregorio Nazianceno*³⁸, *S. Gregorio de Nisa*³⁹, *S. Ambrosio*⁴⁰, *San Juan Crisóstomo*⁴¹, *S. Jerónimo*⁴², *Teodoro de Mopsues-*

³⁰ Véase PORPORATO: VerDom 10 (1930) p. 331; FEDERKIEWIEZ: VerDom 12 (1932) 41; MÉDEBIELLE: DBS III, 205-206; MAY, p. 20-39.

³¹ *Epist. ad Philipp.* 8, 3: MG 5, 929.

³² *Ad Jud IX*: ML 2, 663.

³³ *Comment. in Jo. I*: MG 14, 86; VI. col. 290-1. *In Num. Homil.*, 24: MG 12, 756-758.

³⁴ *Epist. ad Fortun. de exhort. ad marty.* VII: ML 4, 965-6; *Testimon.* II, 15: ML 4, 738-9.

³⁵ *Demonstr. Evang.* I, 10, 37: MG 22, 87-89.

³⁶ *De Error. prof. relig.* 28: ML 12, 1042.

³⁷ *Serm. contr. omnes haer.*: MG 28, 503.

³⁸ *Orat. XXX*: MG 36, 132.

³⁹ *Orat. in Ch. Resurrect.*: MG 46, 611.

⁴⁰ *Enarr. in psalm.* 39, 14: ML 14, 1113; 40, 1 col. 1119; 118, 3, 26; ML 15, 1298; 118, 5, 4; col. 1318; 118, 5, 4; col. 1388; 118, 12, 35; col. 1445; 118, 12, 47; col. 1449. *Exposit. in Luc.* II, 40: ML 15, 1648-9; V, 102; col. 1749; VI, 109; col. 1786; VII, 237; col. 1853; X, 103; col. 1922.

⁴¹ *Comment. in Mt. Hom.* 11, 12, 27, 36: MG 57, 197, 203, 345, 415-6. *Homil. in Jo. XVII* (al. XVI): MG 59, 108-9, 116. *Homil. 38 in 1 Cor.*: MG 61, 325, 335.

⁴² *Comment. in Is.* 53: ML 24, 527-8.

tía⁴³, S. Agustín⁴⁴, S. Cirilo de Alejandría⁴⁵, Teodoreto⁴⁶ y Ammonio de Alejandría^{46 bis}.

No existe ningún Padre que excluya el sentido victimal. Los 17 que nosotros citamos abiertamente lo suponen o defienden.

El sentido victimal, tal y como lo exponen los Padres, es completo, esto es, se extiende hasta la muerte del Señor y aun hasta la muerte en Cruz.

San Cipriano llama a Cristo "summus martyr". San Ambrosio dice que Cristo quita el pecado del mundo "per hostiam sui corporis" y que el Cordero de Dios es "mundi hostia".

Mencionan expresamente la cruz Firmico Materno, S. Ambrosio y S. Juan Crisóstomo. Algunos debían negar entonces que el Baulista hubiera podido conocer el misterio de la Cruz. San Juan Crisóstomo responde primero con este texto del Cordero de Dios y luego con el ejemplo de David e Isaías, que lo conocieron con muchos pormenores y a gran distancia.

San Ambrosio nos habla del fin de la muerte del Señor: quitar el pecado del mundo.

San Agustín habla en varias ocasiones de la sangre del Cordero, la cual mencionan la generalidad de los Padres citados.

Primero Orígenes y luego después S. Jerónimo distinguen lo que hay llaman los teólogos elemento material y formal de la redención, los dolores corporales del Señor y su voluntad amorosa de padecer.

San Gregorio Niseno encuentra el complemento del sacrificio del Cordero en la Sagrada Eucaristía. Y Orígenes primero y luego S. Gregorio Niseno, S. Agustín y Teodoreto nos hablarán también de Cristo víctima y sacerdote o pontífice. Víctima en su humanidad, dice Orígenes, sacerdote en su divinidad.

Los términos que usan los Padres no dejan la menor duda de su pensamiento en este texto: la sangre del Cordero, el Cordero víctima, sacrificio, hostia, su pasión y su muerte.

Eso mismo significan los textos del A. y del N. T. con que lo comparan o explican, en todos los cuales se habla también de inmolación y sacrificio.

⁴³ *In Ev. Jo.*: MG 66, 734-5.

⁴⁴ *In Jo. Tract.* IV, VII: ML 35, 1410, 1439. *De peccat. merito et remiss.* I, 23: ML 44, 128. *Contr. duas epist. Pelag.* IV, 4: ML 44, 614-5. *De Consens. Evang.* II, 4, 11: ML 34, 1076.

⁴⁵ *In Jo. Evang.* II: MG 73, 191.

⁴⁶ *Interpret. epist. ad Hebr.* 4, 14: MG 82, 707.

^{46 bis} *Scholium in Io.*: MG 85, 1494.

Todos los Padres antes citados, a excepción de S. Agustín, conmemoran el célebre pasaje de Isaías 53,4-10, donde se habla de los sufrimientos del Siervo de Yavé, el cual, en el silencio o entrega al sacrificio es comparado con el cordero que no bala.

Es también muy general en estos Padres el recuerdo del Cordero pascual, como tipo del sacrificio de Cristo. Orígenes, por ejemplo, dice expresamente que el Bautista entendió que el cordero pascual era figura y tipo del sacrificio de Cristo.

Además del canto IV del Poema del Siervo de Yavé y de los diversos textos referentes al cordero pascual, hacen alusión a Jeremías 11,19 Orígenes, S. Cipriano, S. Jerónimo, Firmico Materno y Eusebio. Este último dice que Jeremías habló aquí "inducta persona Christi".

Firmico Materno recuerda el sacrificio de Abraham (Gen 20,15).

Recorre a los salmos en que David anuncia la Pasión y Muerte del Mesías S. Juan Crisóstomo.

Del N. T. se citan también varios textos, Orígenes, S. Cipriano y Firmico Materno se refieren a la primera visión del Apocalipsis (5,6-10).

Encontramos también varios de S. Pablo. Orígenes compara el Cordero de Dios con el Siervo de que habla S. Pablo en el capítulo II de la carta a los Filipenses. Y dice que el hacerse siervo fué menos que hacerse cordero, pues esto equivalía a entregarse al sacrificio.

Eusebio, S. Jerónimo, S. Juan Crisóstomo y S. Cirilo de Alejandría recuerdan aquel hacerse pecado y maldición de que habla S. Pablo (Gal 3,13; 2 Cor 5,21). San Juan Crisóstomo menciona además la escritura de deuda que Cristo clavó en la cruz (Col 2,14.15).

San Jerónimo recuerda el texto de 1 Cor 5,7, donde Cristo es llamado el cordero pascual de los cristianos. San Agustín encuentra el contenido teológico del Cordero de Dios en Rom 5,8-12, donde se habla de la muerte de Cristo por todos nosotros, cuando todavía éramos pecadores y cómo su sangre es la que nos ha salvado.

Teodoreto hace un paralelo con Hebr 4,14.

Del Evangelio de S. Juan también leemos algunos textos.

Orígenes menciona Io 10,18, donde el Señor habla de la libertad con que entrega su vida.

San Juan Crisóstomo dice que Jesús profetizó su próxima inmolación, cuando dijo: Ego sanctifico me ipsum (Io 17,18), y explica la victoria de este cordero inmolado con Io 16,11, que trata de la derrota de Satanás.

Los Padres suponen claro y evidente el sentido victimal del Cordero de Dios y por eso no se detienen a probarlo.

Llegan hasta ver más clara la pasión y muerte del Señor en este texto de S. Juan que en las profecías del A. T.

San Cipriano no distingue entre las profecías mesiánicas del A. T. y el Cordero de Dios. Recorre los diversos pasajes en que se habla de Cristo como cordero inmolado y entre ellos pone sencillamente este nuestro de Io 1,29.

San Juan Crisóstomo responde a los que encontraban dificultad en la profecía de Isaías con el testimonio del Bautista: Si te parece duro el A. T., oye a Juan que profetiza ambas cosas: la muerte y su causa, cuando dice: Ecce Agnus Dei.

Las enfermedades y dolores que toma el Siervo de Yavé las entiende en sentido moral. Y confirma esta explicación con las palabras de Juan.

El P. Lagrange cita a S. Agustín y aun a S. Juan Crisóstomo como si explicaran el Cordero de Dios en el solo sentido de inocencia y santidad. Cualquiera puede leer los textos que nosotros citamos de ambos Santos Padres y confrontar por sí mismo el error lamentable de tan preclaro exegeta. Ya el artículo de Pedro Federkiewiez en el 1932 era decisivo, pero recientemente la tesis del P. May ha zanjado la cuestión para siempre. Ninguno que se precie de objetividad crítica histórica puede invocar los nombres de S. Agustín y S. Juan Crisóstomo para excluir el sentido victimal⁴⁷.

El P. Braun⁴⁸ menciona también a S. Jerónimo como defensor de la pura inocencia. No cita ningún texto en particular. Nosotros le remitimos al Comentario del libro de Isaías; allí podrá ver cómo expresamente sostiene el sentido victimal de Io 1,29. Una cosa es admitir el contenido de inocencia y otra excluir el victimal. Bastantes Padres encuentran simbolizadas en el Cordero las dos ideas, como después hemos de ver, pero la inocencia va en función del carácter victimal.

Aserto II.—Los autores medievales siguen la misma línea exegética que los Padres, de los cuales dependen claramente. En ninguno se encuentra la exclusión del sentido victimal y expresamente lo suponen o defienden hasta 21, que nosotros hemos consultado y cuyos nombres damos, por orden de antigüedad:

47 FEDERKIEWIEZ, art. c., p. 42; MAY, op. c., p. 60-63.

48 En la 1.^a edic. de S. Jb., pues en la 2.^a (1946) ha retractado su sentencia.

Siglo VIII: S. Germán⁴⁹, S. Beda⁵⁰ y S. Paulino⁵¹.
 Siglo IX: Alcuino⁵², S. Teodoro Estudita⁵³, Cristián Druthmar⁵⁴, Haymo de Halberstadt⁵⁵ y Juan Escoto Erigena⁵⁶.
 Siglo XII: Teofilacto⁵⁷, Eutimio Zigabeno⁵⁸, S. Bruno de Asti⁵⁹, Ruperto de Tuy⁶⁰, Atulfo⁶¹ y Teófanos Cerámico⁶².
 Siglo XIII: Hugo de S. Caro⁶³, Sto. Tomás⁶⁴, S. Buenaventura⁶⁵ y S. Alberto Magno⁶⁶.
 Siglo XIV: Ludolfo de Sajonia⁶⁷ y Nicolás de Lira⁶⁸.
 Siglo XV: Dionisio el Cartujano⁶⁹.

Todos estos autores, cuando explican el Cordero de Dios usan términos propiamente sacrificales, como sangre, hostia, inmolación, muerte y cruz.

Los textos bíblicos con los cuales lo relacionan o explican se refieren, por lo menos según ellos, al sacrificio de Cristo.

Prevalecen como en los Padres las citas a la profecía de Isaías y al Cordero pascual.

Se refieren también a Jeremías 11,19 y a la primera visión del Apocalipsis.

Sobre las citas de los Padres encontramos otras nuevas.

Tiene poco valor la referencia a Is 16,1 que leemos en Hugo de S. Caro y en S. Buenaventura conforme al texto de la Vg., pero que en el original hebreo se refiere a los corderos que los Moabitas debían pagar como tributo al rey de Jerusalén.

En cambio, tiene grande importancia la referencia a 1 Petr 1,18-20, que encontramos por primera vez en S. Beda y que

49 *Orat. in Praesent. Deip.* 2: MG 98, 307.

50 *In S. Jo. Evang. Exposit.*: ML 92, 649. *Homil. in nativ. S. Andree Apost.*: ML 94, 256-7.

51 *Contr. Felic.* 2, 11: ML 99, 432.

52 *Comment. in Jo. libr. I, 2*: ML 100, 755.

53 *Antirrhetic.* II, 38, orth: MG 99, 378-9; Cf. HURTER I, 724-726.

54 *Exposit. in Jo*: ML 106, 1515.

55 *Homil. de temp. XVI, in Oct. Epiph.*: ML 118, 115-6.

56 *Comment. in Evang. Jo*: ML 122, 310.

57 *Enarrat. in Ev. Jo*: MG 123, 1171.

58 *Comment. in Jo*: MG 129, 1134.

59 *Comment. in Jo*: ML 165, 457-8; *Exposit. in Pt. Exod.*: ML 164, 253-4.

60 *Comment. in Jo*: ML 169, 240-1.

61 *Exposit. Ev. sec. Jo*: ML 79, 1241. Cf. HURTER I, 559.

62 *Homil. in Ev. Dom.* 50: MG 132, 902.

63 *Evang. sec. Jo: Opera Omnia*, VI, Coloniae Agrip., p. 286.

64 *In Jo. Lect.* XIV, 15.

65 *Comment. in Jo.: Opera Omnia*, VI, ad Claras Aquas, 1893.

66 *Opera Omnia X*, Parisiis, 1890.

67 *Vita Jesu Christi*, I, Parisiis, 1878. I Part. c. 23, p. 208.

68 *Bibllor. Sacr. Tom. V cum glossa ordinaria et Nicolai Lyrani explanationibus*, Lugduni, 1545, p. 189.

69 *In 4 Evangelistas Enarr. In Io 1, 29*, Coloniae, 1533.

luego repetirán Alcuino, Halberstadt, S. Buenaventura y será corriente en los autores postridentinos y modernos.

¿Cómo quita Cristo el pecado?, se preguntan. Y responden que el modo lo declaró S. Pedro: con su sangre de Cordero immaculado.

Una característica y nota original de la Edad Media es la referencia y comparación con el sacrificio diario del Templo, llamado *tamid* o *iuge*, y que encontramos por primera vez en Hugo de S. Caro, y luego en Sto. Tomás, S. Alberto Magno y Ludolfo de Sajonia. En los autores postridentinos será frecuente.

Al sentido de la inocencia le han dado tal vez más importancia que los Padres. De los 21 autores leídos por nosotros, 13 mencionan la inocencia. Esto ya lo habíamos visto en los Padres, pero lo particular de los autores medievales es que consideran al cordero también como símbolo de la inocencia, cosa que no encontramos en los Padres. Desde luego no se debe olvidar que todos ellos lo miran principalmente como símbolo del sacrificio.

San Beda puede bastar, por ser el primero que junta los dos símbolos. Se pregunta por qué el Bautista llamó a Cristo cordero y responde que por su singular inocencia y porque con su sangre había de redimir al mundo. Esta manera de hablar la encontramos en los autores posteriores y en muchos modernos y contemporáneos.

El P. Joñon cree que el cordero ha llegado a ser símbolo de inocencia, porque nosotros lo identificamos con Cristo⁷⁰; creemos que han influido mucho más los textos de la Escritura, que juntan el cordero y la inocencia. Los autores medievales de hecho citan bastante 1 Petr 2,22. El primero en que hemos encontrado este texto para declarar el contenido del Cordero de Dios es S. Bruno de Asti. Lo citan también Halberstadt y S. Alberto Magno.

Aserio III.—Los autores de los siglos XVI, XVII y XVIII no se diferencian sustancialmente de los Padres y de los autores medievales. En todos se impone el contenido victimal; muchos hablan también de la inocencia y aun de la divinidad, como ya habían hablado los Padres y luego los medievales.

Por eso es insostenible crítica e históricamente la afirmación de que la exégesis del Cordero de Dios en el sentido victimal prevaleció en el campo católico, a partir de Lutero⁷¹.

⁷⁰ A. c., p. 320.

⁷¹ LAGRANGE, in Jo. 1, 29, al principio.

En todos los autores modernos, que nosotros hemos leído, no hemos encontrado nada nuevo ni en el fondo ni en la forma, que no estuviera ya en los autores que precedieron a la Reforma protestante.

Es más, S. Pedro Canisio y Salmerón expresamente dicen que el sentido viclimal estaba ya en la exégesis antigua católica. Si algo nuevo se encuentra en estos autores es la refutación del sistema protestante sobre la fe sola que justifica, sin la caridad y las obras.

Los autores que nosotros hemos leído, todos partidarios del contenido viclimal, son los siguientes, en orden de antigüedad:

Siglo XVI: Cayetano⁷², Titilmano⁷³, J. Gagneo⁷⁴, J. Fero⁷⁵, Jansenio de Gante⁷⁶, J. Maldonado⁷⁷, A. Salmerón⁷⁸, J. Molano⁷⁹, Fr. Luis de León⁸⁰, F. Toledo⁸¹, M. Sa⁸², S. Pedro Canisio⁸³.

El P. Lagrange menciona a Maldonado como precursor prudente de aquellos críticos racionalistas que afirman haber coloreado el Evangelista el pensamiento del Bautista con luces propias para acabar negando la historicidad del Cordero de Dios. Creemos que no existe razón histórica para esta afirmación. Maldonado solamente dice que el Evangelista tiene ciertas palabras propias, con las cuales se recrea. Una de ellas es el cordero. Pero no dice más. ¿Las inventó él o las tomó de sus Maestros? Para decir que Maldonado fué precursor de la moderna teoría crítica, habría que probar que él sostiene que esas palabras no las había oído de Juan o de Jesús. Y esto segundo es lo que suponían los autores contemporáneos de Maldonado, y lo que dice en el siglo XVII Sylveira.

72 THOMAE DE VIO CAJETANO, in 4 Evangelia, Lugduni, 1639.

73 Paraphrastica elucidatio in sacr. J. Christi Evangelia sec. Mt et Jo., Lugduni, 1556.

74 In Sacr. J. Christi Evang., París, 1634.

75 In Sacr. J. Christi Ev. sec. Jo. comment., Compluti, 1578.

76 Commentaria in Concordiam ac totam Historiam evangelicam, Lugduni, 1530.

77 Commentarii in 4 Evangelistas, Mogunliae, 1854.

78 Comment. in Evang. et Act., Coloniae Agrip. 1602, t. 4.

79 De Agnis Dei, Oratio: Migne MTC, XXVII, 433-4.

80 Obras completas castellanas, edic. revisada y anotada por FÉLIX GARCÍA, Madrid, 1944, p. 816-818.

81 In Sacr. Jo. Evangelium, Romae, 1588.

82 Scholia in 4 Evang., Lugduni, 1602.

83 Commentariorum de Verbi Dei corruptelis, t. 2. Lugduni, 1584.

Siglo XVII: *B. Perera*⁸⁴, *G. Estio*⁸⁵, *S. Barrado*⁸⁶, *C. de Fonseca*⁸⁷, *S. Tirino*⁸⁸, *C. A. Lapide*⁸⁹, *J. Gordon*⁹⁰, *J. Menocchio*⁹¹, *F. Ribera*⁹², *J. de Sylveira*⁹³ y *J. B. Duhamel*^{93 bis}.

Siglo XVIII: *Bossuet*⁹⁴, *B. a Piconio*⁹⁵, *B. Lamy*⁹⁶, *A. Natali*⁹⁷, *J. Hardouin*⁹⁸, *Th. Erhard*⁹⁹, *A. Calmet*¹⁰⁰, *F. Ligny*¹⁰¹.

Calmet es el primero que sugiere la idea de que tal vez el Bautista habló por primera vez del Cordero de Dios a la hora del sacrificio matutino y luego, la segunda, a la hora del sacrificio vespertino.

Hardouin cree que el Bautista pensó en el macho cabrío que, cargado con los pecados del pueblo, era arrojado al desierto el día de la gran expiación.

Aserio IV.—Todos los autores católicos, desde 1800 hasta 1925, siguen explicando el Cordero de Dios como víctima, sin que se advierta todavía ninguna lucha interna.

Nosotros hemos leído los siguientes autores:

*C. Fouard*¹⁰², *E. Le Camus*¹⁰³, *P. Didon*¹⁰⁴, *J. Corluy*¹⁰⁵, *H. Lesêtre*¹⁰⁶, *F. Vigouroux*¹⁰⁷, *F. C. Ceulemans*¹⁰⁸, *J. Knaben-*

84 *Selectae dip. in S. Scripturam*, Lugduni, 1608.

85 *Annotationes in praecipua ac difficillima S. Scripturae loca*, Antuerpiae, 1652.

86 *Comment. in Concordiam et Hist. 4 Evang.*, Moguntiae, 1609.

87 *Primera Parte de la Vida de Cristo N. Señor*, Alcalá, 1601.

88 *In Univers. S. Script. Comment.*, III, Venetiis, 1772, p. 83.

89 *Commentaria in 4 Evang.*, Taurini, 1935.

90 *N. Testamentum latine et graece cum commentariis*, III, Lutetiae Parisiorum, 1632.

91 *Commentarii totius S. Script.*, II, Venetiis, 1743.

92 *In S. Jesuchristi Evang. sec. Jo.*, Lugduni, 1623.

93 *In textum evang. commentaria*, Venetiis, 1738.

93 bis *Biblia Sacra cum annotationibus*, 2 t. in fol., Matriti, 1778, t. II, p. 404.

94 *Elévations sur les mystères*, XIV sem. II élév. *Oeuvres Complètes*, II, Paris, 1885.

95 *Opera omnia*, II, Paris, 1872.

96 *Commentarius in Harmoniam*, Venetiis, 1735.

97 *Expositio litteralis et moralis Evang.*, II, Venetiis, 1782.

98 *Commentarius in N. T.*, Amstelodami, 1741.

99 *Isagoge cum commentariis*, Augustae Vindelicorum, 1735.

100 *Commentarius litteralis*, VII, Lucae, 1736.

101 *Histoire de la Vie de N. S. J. Ch.*, I, Avignon, 1774.

102 *Vie de N. S. J. Ch.*, Lyon-Paris, 1880.

103 *La Vie de N. S. J. Ch.*, I, Paris, 1884.

104 *Jésus-Christ*, I, Paris, 1891.

105 *Commentarius in Evang. S. Joannis*, Gandavi, 1889.

106 *Notre S. J. Christ*, Paris, 1892.

107 *Agneau de Dieu*: DB I (1895) 271-2.

108 *Commentarius in Evang. sec. Joannem*, Mechliniae, 1901.

*bauer*¹⁰⁹, *M. Hagen*¹¹⁰, *J. Belser*¹¹¹, *L. Murillo*¹¹², *M. Lepin*¹¹³, *M. Sales*¹¹⁴, *J. F. Blanc*¹¹⁵, *A. Brassac*¹¹⁶, *D. Buzy*¹¹⁷, *A. Reatz*¹¹⁸, *L. Fillion*¹¹⁹, *A. Durán*¹²⁰, *A. Lepicier*¹²¹, *Schuster-Holzammer*¹²².

La exégesis del P. Murillo revela ya cierta intención apologetica, sin duda mirando a la crítica, que él conocía muy bien.

M. Lepin defiende el 1910 la historicidad.

D. Buzy acepta la exégesis victimal, pero la califica simplemente de más probable.

En esta época empieza a ser corriente el problema particular y secundario, como le llama el P. Andrés Fernández, sobre el texto o paso bíblico particular que ha tenido presente el Bautista.

Hasta ahora lo ordinario era que los autores citasen diversos textos con el propósito de explicar el sentido del Cordero de Dios y sin preocuparse si el Bautista había mirado a uno o a otro o a todos ellos. Todos los autores citaban el cordero pascual y la profecía de Isaías. En el siglo XVIII encontramos uno que excluye el cordero pascual.

Ahora en el siglo XX es frecuente que cada uno se pronuncie por un texto o por otro, como fuente de inspiración en el Bautista y como término de particular y concreta referencia. Belser excluye el cordero pascual y prefiere la profecía de Isaías. Murillo, al contrario, se inclina por el cordero pascual.

Pero todos salvan el sentido victimal del cordero en el testimonio del Bautista. Y es que este problema es el esencial y que no depende su solución del otro, distinto y muy secundario.

Por eso no se puede argüir falta de tradición y unanimidad, porque haya diversas preferencias en cuanto a los tex-

109 *Evangelium sec Joannem*, Parisiis, 1906.

110 *Lexicum Biblicum*, I, Parisiis, 1905. Sub voce *Agnus*.

111 *Einleitung in das N. T.*, Freiburg i. Br., 1905, p. 372.

112 *El Cuarto Evangelio*, Barcelona, 1908.

113 *La valeur historique du IV Evang.*, Paris, 1910, I, 278-283.

114 *La S. Biblia. N. T.*, I, Torino, 1911.

115 *L'Agneau de Dieu*, Rome, 1913.

116 *Manuel Biblique. N. T.*, III, Paris, 1920, p. 504.

117 *S. Jean Baptiste*, Paris, 1922, p. 172-174.

118 *Jesus Christus*, Freiburg, 1924.

119 *Vie de N. S. J. Ch.*, II, Paris, 1922, p. 67.

120 *Evangile selon St. Jean*, Paris, 1923. Edic. revisada por J. Huby, 1938.

121 *Diatessaron*, I, Romae, 1924. Edic. 1930, p. 176-178.

122 *Historia Biblica*, II, Barcelona, 1935, p. 141. Edic. alemana 8.ª 1924.

tos de posible inspiración o referencia, si el contenido del cordero es siempre el mismo: el sacrificio por los pecados de los hombres.

Aserio V.—El sentido victimal no excluye el sentido de pureza e inocencia en el cordero, sino que ambos se presentan juntos en la tradición, con esta diferencia: El sentido de víctima se halla en todos los autores citados; el de inocencia, en muchos de ellos y siempre en función del primero. Muchas veces no es más que un simple adjetivo que califica al cordero y se toma de los textos bíblicos. Otras veces es una consecuencia del Cordero de Dios o de su eficacia en borrar el pecado. Así la miran S. Juan Crisóstomo y S. Ambrosio. San Agustín, en cambio, ve en la inocencia una condición para que la sangre purifique.

En los Padres no aparece el cordero como símbolo de inocencia; en cambio los autores medievales y todos los que ven- gan detrás lo suelen ya mirar como tal.

Aserio VI.—La sentencia que afirma la inocencia, con exclusión del sentido victimal, empezó primero en el campo racionalista, durante el siglo XIX, y por el P. Lagrange entró en la exégesis católica el año 1925.

La mayoría de la Crítica admite el sentido victimal, pero rechaza la historicidad¹²³. Algunos pocos racionalistas negaron el sentido victimal¹²⁴. Y éste ha sido el camino seguido por el P. Lagrange, con el fin de eliminar la profecía sobre la muerte del Redentor en labios del Bautista.

Que el P. Lagrange haya sido el puente por donde ha entrado esta exégesis, se deduce de todos los asertos anteriores, que se pueden resumir en uno: la exégesis del cordero víctima estaba en pacífica posesión hasta el año 1925, como lo prueban las declaraciones de los Padres y de todos los autores católicos siguientes, sin que se cite uno solo en contrario.

Es verdad que el P. Lagrange cita a su favor a S. Agustín y a S. Juan Crisóstomo y el P. Braun habla de S. Jerónimo. Pero se trata ciertamente de un error, debido sin duda a que no leyeron el texto completo.

Hoy más que nunca está en pie lo que afirmaba Porporato el 1930 y luego después han confirmado Federkiewiez, Mede-

¹²³ El primero que puso en duda la historicidad fué Wette; luego la rechazó Strauss. Cf. FEDERKIEWIEZ, a. c. p. 168. Después de ellos la generalidad de los críticos niega la historicidad. Cf. MAY, op. e. p. 39-40.

¹²⁴ Hay dos opiniones. Unos niegan el sentido victimal de todo el texto, como Gabler, Herder, Kuinoel, Paulus. Cf. FEDERKIEWIEZ, p. 43. Otros admiten los sufrimientos del Mesías, pero niegan que Juan conociera su muerte. Por ejemplo: Lücke, B. Weiss, Edersheim, Strack-Bill.

bielle y recientemente los PP. May, Bover y Andrés Fernández: que toda la exégesis católica ha estado siempre por el cordero víctima.

El mismo P. Lagrange no se sintió nunca firme en su teoría y por eso el 15 de diciembre de 1933 escribía al P. Malvy, felicitándose de que el P. Fernando Prat hubiera coincidido con él: "aun en puntos en que no se sentía muy firme (très solide), como en lo referente al Cordero de Dios de S. Juan Bautista" ¹²⁵.

Vamos ahora a ver las razones internas en que se apoya la sentencia tradicional. Pero antes conviene asentar la base, que es la historicidad del testimonio del Bautista.

PRIMERA PARTE

LA HISTORICIDAD DEL CORDERO DE DIOS

El problema sobre la historicidad del Cordero de Dios nació en el siglo XIX. Hasta entonces todos, católicos y protestantes, suponían que el Bautista era el verdadero autor de estas palabras. El primero en negarlo abiertamente fué Strauss, a quien siguió después la mayoría de los Críticos ¹²⁶. Unos se lo atribuyen a la Comunidad cristiana y otros al mismo Evangelista, en el afán de reflejar en labios del Precursor la propia fe en la eficacia redentora de la muerte de Cristo ¹²⁷.

Los católicos admiten sin discrepancia la historicidad, partiendo de la base segura de la autenticidad, que garantizan todos los papiros antiguos ¹²⁸.

Han tratado expresamente sobre la historicidad del testimonio del Bautista M. Lepin y Pedro Federkiewiez ¹²⁹.

El P. May la supone probada, cosa que le ha reprochado J. Levie en la recensión que hace de su tesis ¹³⁰.

Dos son las razones que alega la Crítica contra la historicidad y las dos se fundan o suponen en el contenido soteriorológico del texto.

Tanto la muerte del Mesías como su alcance universal re-

¹²⁵ Nouv. Rev. Théolog. 67 (1940-45) 318. Citada por Joubert y publicada por MALVY el 1938 en la misma Revista.

¹²⁶ FEDERKIEWIEZ, a. c. p. 168.

¹²⁷ MAY, op. c. p. 39-42.

¹²⁸ Cf. MAY, p. 2-4.

¹²⁹ *La Valcur historique du IV Evang.*, 1910. I, p. 278-283; FEDERKIEWIEZ, a. c. p. 168-171.

¹³⁰ Nouv. Rev. Théol. 71 (1940) 648.

basaban las ideas de la época y contrastan con la predicación del Bautista, que nos han conservado los tres Sinópticos.

La conclusión es que Juan no pudo pronunciar esas palabras.

El P. Lagrange se impresionó con esta argumentación, y para salvar la historicidad optó por eliminar el sentido victimal.

Por este camino ha llegado a la misma meta que se propuso alcanzar la Crítica: eliminar una profecía sobre la pasión y muerte del Señor, pero enfrentándose al mismo tiempo con la tradición católica y protestante y aun con la generalidad de los Críticos, que suponen evidente el contenido victimal del texto.

1. *Historicidad general del texto.*

La inspiración bíblica nos obliga a admitir cuanto el autor inspirado afirma como histórico y objetivo. ¿Afirma el Evangelista que el Precursor pronunció estas palabras?

Hoy día nadie se maravilla de la libertad con que a veces han redactado los Evangelistas la historia y los discursos del Señor.

Conocida es la solución de Maldonado a aquella célebre antilogía de Mt 10,40 y Mc 6,8. En el primer Evangelio se niega a los Apóstoles que lleven bastón, y en el segundo se les permite: "Contrariis verbis eandem uterque sententiam elegantèr expressit: Uterque enim non Christi verba, sed sensum exponens voluit significare, Christum Apostolis praecepisse, ne quid haberent, praeter ea, quae essent in praesentem usum necessaria. Id Mtus. significavit dicens: *Ne virgam quidem*. Marcus significavit dicens: *Sed virgam tantum*"¹³¹.

Lo menos que se puede conceder al IV Evangelio, como libro inspirado, es que nos ha dado las ideas y los hechos de sus personajes.

El testimonio del Bautista y su contenido general hay que salvarlo si queremos salvar la inspiración del libro.

La sustancia del testimonio depende del sentido que nos den sus palabras. Si con la tradición retenemos el sentido victimal, habrá que admitir que Juan señaló a Jesús como el Redentor que con su muerte satisfará por los pecados del mundo. En la sentencia contraria, será solamente la inocencia del Cordero y su obra de general purificación.

¹³¹ *In Mt* 10, 40.

2. *La imagen del Cordero.*

La imagen del Cordero no pertenece a la sustancia estricta del testimonio, sino a la *forma interna* en que ya encuadrada la doctrina.

No queremos apoyarnos en la inspiración del libro para probar la historicidad de esta forma, que, admitida o rechazada, puede no alterar el contenido fundamental del testimonio.

Afortunadamente, aun prescindiendo de la inspiración, se puede probar su historicidad.

El Evangelista dice llanamente que Juan señaló a Jesús como cordero y en el contexto no existe ningún indicio para pensar que la imagen fué una añadidura del escritor.

El Evangelio atribuye al Bautista tanto la idea como la imagen. Es más, luego, en la síntesis que se hace en 1,36, se suprime todo menos la imagen.

En todo este primer capítulo, que cuenta la vocación de los primeros discípulos, se observa una minuciosidad extrema de circunstancias que delatan al historiador testigo que cuenta lo sucedido.

El testimonio repetido sobre el Cordero de Dios tiene como fin próximo la historia sobre la vocación de los dos primeros discípulos. Uno de ellos es precisamente el Evangelista. El recuerdo de su primer contacto con Jesús tuvo que quedar muy grabado en la memoria y en el corazón. Y esos recuerdos de infancia, que han decidido el camino definitivo de la vida, no solamente no se borran, sino que quedan siempre frescos, como en su primer amanecer. El corazón, por otra parte, no suele permitir que la pluma cambie lo que a él le ha impresionado.

El Evangelista debió recordar y amar con cariño de juventud aquellas palabras sobre el Cordero de Dios que le habían puesto en contacto con su Maestro adorable.

Si de la persona del Evangelista pasamos a la del Precursor, la conclusión será la misma.

La imagen del cordero es popular y bíblica. Asequible, por tanto, a los oyentes, e inconfundible. Es una imagen breve, sencilla, compenetrada con la idea.

Aunque el Bautista no alcanzara la altura literaria del discípulo, su lenguaje es figurado, a juzgar por lo que nos han dejado los otros Evangelios. Lo cual no debe tampoco extrañar en un oriental y en un judío tan lleno de la profecía de Isafas.

En la síntesis que hacen los Sinópticos de la predicación

de Juan, tenemos varias imágenes. El Mesías Rey que viene de lejos a su pueblo. La penitencia y purificación en forma de valles que hay que colmar y de montes que hay que rebajar. La malicia de los hipócritas descritos como raza de víboras. La visita justiciera del Mesías en forma de segur puesta a la raíz del árbol o de criba que viene a separar la paja del trigo. La comparación expresiva de atar o desatar las sandalias para pintar la excelencia del Mesías y la propia pequeñez. En fin, el Espíritu de Dios contemplado en imagen de paloma en el bautismo. ¿Tendrá algo de extraño que Juan contemple también al Mesías en forma de cordero? Las metáforas y las imágenes cuadran muy bien con su temperamento ardiente, expresivo y enérgico.

No estamos de acuerdo con la teoría de Joaquín Jeremías¹³² y propuesta ya antes por C. J. Ball y C. F. Burney¹³³, según la cual el Bautista habría usado una palabra (Taleh), que podía responder en griego lo mismo a Siervo (país) que a Cordero. El Bautista habría resumido en una frase todo el poema del Siervo de Yavé y Jesús sería en sus labios "El Siervo de Yavé, que quita el pecado del mundo".

Al Evangelista le llenó más la imagen del cordero y por eso nos dió esta traducción particular.

En esta teoría se salva aun casi toda la historicidad de la misma imagen del cordero, que estaba contenida también en la palabra aramea, usada por Juan, pero supone que el discípulo le ha dado colorido propio.

Esta hipótesis ha tenido poca aceptación y es rechazada por los mismos Críticos. Y con razón. Si el discípulo ha conservado la imagen del cordero, es que su Maestro habló en este término. El cordero era una palabra que pertenecía al lenguaje popular y todos lo entendían con facilidad. El Bautista en su predicación debió ser más explícito y concreto de lo que aparece en los Evangelios. Por otra parte, como ya hemos indicado, el discípulo debió quedar muy impresionado por este testimonio que le orientó hacia Jesús. Si nos ha transmitido la imagen del cordero, es que ésta y no otra fué la palabra usada por el Maestro.

¹³² TWzNT I (1933) 344-346; *Annos tou Theou-Pais tou Theou: ZfNTW* 34 (1935) 115-123.

¹³³ *Had the Fourth Gospel an Aramaic Archetype? Exp.*, t. 21 (1909-10) 91-93. *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford, 1922, 101-108; Cf. MAY, op. c. p. 108, not. 368.

3. *Qui tollit peccatum mundi.*

Esta segunda parte tiene más adversarios en la Crítica.

Si se admite como una declaración ulterior de la idea encerrada en la imagen del cordero, el dogma de la inspiración se puede salvar, aunque se tuviera como una apostilla del discípulo. No se trata, pues, de una cuestión teológica. Es más bien literaria y crítica. ¿Pronunció Juan esta segunda parte, aclarando él mismo la imagen del cordero o es más bien una recta interpretación de su discípulo?

La Crítica no alega razones de orden positivo contra la historicidad, sino que se funda en la imposibilidad de que Juan previera la redención universal por medio de la muerte del Mesías.

Estas razones no tienen fuerza en la hipótesis de la pura inocencia. Por esto la historicidad hay que defenderla en la exégesis tradicional del cordero-víctima.

Ante todo conviene ponderar la trabazón íntima que existe entre los dos hemistiquios del verso, no sólo gramatical, sino lógica sobre todo.

Sin esta segunda parte la imagen del Cordero quedaría muy imprecisa en labios del Bautista, el cual, en su predicación al pueblo, tuvo que ser más explícito. Se concibe difícilmente que Juan se contentara con señalar a Jesús como cordero, sin que de una manera o de otra, en privado o en público, antes o después, desentrañara el contenido de su metáfora. Así vemos que lo hacía Jesús con sus parábolas.

San Marcos dice expresamente que Juan predicaba mucho y otras cosas que no están escritas en su narración (Mc 3,18).

Los cuatro Evangelios son muy fragmentarios y del de San Juan consta que es una selección, donde se ha omitido todo lo que habían tocado los primeros.

Si la profecía sobre la pasión en labios del Bautista no está expresada en los Sinópticos, se explica desde que ellos nos dicen que no lo han conservado todo. Y se explica también que el último Evangelio la haya puesto habiéndola omitido aquéllos.

Sin embargo, como nota M. Lepin, la idea de la expiación encuadra muy bien en la narración de los Sinópticos. Jesús acababa de ser bautizado entre pecadores, venía del ayuno y de la penitencia del desierto, donde el día de la gran Expiación era arrojado el macho cabrío, que llevaba sobre sí los pecados del pueblo. Jesús había estado cuarenta días sufriendo bajo el peso de nuestros pecados. Juan, que conocía los

misterios del reino y de las profecías, al ver la humildad, la pobreza, la penitencia de Jesús, pudo pensar muy bien que era la víctima de la Humanidad y señalarlo como el Cordero de Dios.

El segundo motivo de la Crítica es que la predicación de Juan no podía rebasar las ideas mesiánicas de su tiempo. El Padre Lagrange reconoce que en principio Juan se pudo muy bien adelantar a los suyos.

Pero hay que decir que no solamente pudo adelantarse, sino que de hecho se adelantó. Lo contrario sería crear un Precursor que no ha existido nunca.

Juan aparece en los cuatro Evangelios como una figura veneranda de viejo profeta, que se alza muy por encima de los sabios y grandes de Israel. Basta recordar su concepción y su nacimiento, su primera aparición en el desierto, los celos y sospechas que despierta en Jerusalén, las preguntas que le hacen sobre su autoridad y misión, el temor de Herodes, el panegírico de Cristo y se verá que fué mucho más que cualquiera de los de su tiempo.

¿Tendrá algo de particular que este Profeta viera lo que vieron Isaías y David, lo que vió el anciano Simeón?

Si el mesianismo degenerado de los medios rabínicos rechazaba el Cristo doloroso, el mesianismo auténtico de la revelación bíblica y de las almas escogidas no veía otro. Juan había venido enviado por Dios y como tal le convenía un conocimiento auténtico de la persona y de la obra del Mesías.

Así lo ha pensado siempre la tradición cristiana, que nunca ha dudado de la historicidad del testimonio, por muy alto que le pareciera su contenido doctrinal.

Un argumento importante de la historicidad nos lo da la comparación del Apocalipsis con el Evangelio. En ambos libros tenemos la imagen del cordero aplicada a Cristo. Pero mientras en el Apocalipsis se habla claramente y con términos propios de su sangre y de su inmolación, en el Evangelio esta idea queda flotante y como encerrada dentro del contenido propio de la metáfora y del contexto.

¿No será esta diferencia de expresión una prueba de la fidelidad histórica del Evangelista? A fines del siglo I podía él hablar sin ambages del Cordero inmolado, pero el Precursor tenía que hacerlo veladamente, dejando latente el sacrificio en la envoltura de la metáfora para no herir los ánimos todavía no preparados.

El discípulo, cuando hace de historiador, aunque escriba también a fines del siglo I, respeta la expresión velada del Maestro y no desarrolla la metáfora. En cambio, cuando es-

cribe por cuenta propia en el Apocalipsis, da a la imagen todo su sentido propio y realista, tal y como él lo entendió. Si la imagen del Cordero de Dios fuera del Evangelista, éste la hubiera expuesto con los mismos términos cruentos que había usado ya en el Apocalipsis y que le había sugerido el hecho histórico del Calvario.

4. *La parte literaria del Evangelista.*

Tanto la idea como su forma interna creemos que es del Precursor. ¿Y la forma externa? ¿La disposición última redaccional y gramatical?

Suponemos que el Bautista fué más extenso en su testimonio. Como el autor del Evangelio nos ha resumido el verso 29 en el 36, así ha podido también resumir el mismo verso primero y dejarnos en él la sustancia de una exposición más diluida. Tanto en el primero como en el segundo hemistiquio el predicador pudo añadir otras palabras y aun frases enteras que facilitarían más la comprensión de su pensamiento.

El Evangelista habría retenido nada más que el sustrátum del testimonio sobre el Cordero de Dios.

La forma externa, con su bello paralelismo y su densidad, bien puede ser también obra del discípulo. Juan pudo señalar a Jesús como Cordero de Dios que quita el pecado del mundo y decirlo en otro orden, disponiendo el pensamiento en otro plano literario menos conciso y poético, pero dando siempre la imagen y la idea que el discípulo nos ha conservado.

El Bautista hablaría en arameo y el Evangelista, al pasar al griego su predicación, lo ha hecho con exactitud sustancial de fondo y forma interna, pero en la externa se puede haber permitido aquella libertad que la índole de la nueva lengua, sus gustos literarios de brevedad y densidad, de círculos concéntricos cada vez más amplios y la armonía de todo el conjunto le han podido aconsejar.

SEGUNDA PARTE

CONTENIDO SOTERIOLÓGICO

Establecida la historicidad del texto, vamos ahora a estudiar su contenido.

El contenido que nos ha dado la tradición católica es triple: sacrificio, inocencia y divinidad de Cristo. Todo esto lo han encontrado los Padres y los autores posteriores en las

palabras del Precursor. ¿Qué razones tenían ellos para interpretarlo así? Este va a ser nuestro trabajo: reflejar en lo posible la exégesis literal de los Padres y autores católicos.

1. *La persona del Bautista.*

El Precursor que nos pinta aquí el IV Evangelio es el mismo que han descrito los Sinópticos. Una figura veneranda de profeta y maestro, que se impone a los mismos sabios de Israel. Juan ha recibido una misión especial de Dios. No es la luz, pero ha venido a dar testimonio de la luz para que todos crean en ella. Esto ya le coloca en un plano superior al resto del pueblo.

Juan sabe que el Mesías ha llegado ya y está en Israel. Los demás no lo sabían.

Interrogado oficialmente por una comisión de sacerdotes y levitas, venidos de parte de los dirigentes de Jerusalén, declara que él no es el Mesías.

Interrogado de nuevo afirma en términos precisos la dignidad del Mesías: "Yo bautizo en agua, pero en medio de vosotros está uno a quien vosotros no conocéis, que viene en pos de mí, a quien no soy digno de desatar la correa de la sandalia" (Io 1,26-27).

Era el testimonio sobre la excelencia de Cristo, casi en los mismos términos que los Sinópticos.

Al día siguiente un nuevo testimonio, pero ya delante de Jesús: "He aquí el Cordero de Dios, el que quita el pecado del mundo. Este es aquel de quien yo dije: en pos de mí viene uno, que ha pasado delante mí, porque era primero que yo" (1,29-30).

Estas palabras contienen una doble superioridad de Cristo: superioridad de misión y superioridad de naturaleza.

En la misión del Precursor entra conferir el bautismo, pero sólo a Cristo corresponde quitar de hecho el pecado.

La extraordinaria eficacia de la misión de Jesús se explica por su preexistencia eterna, a saber, por su naturaleza divina.

La misión y la naturaleza divina de Jesús la ha conocido Juan en virtud de una comunicación especial de Dios, el mismo que le había enviado a preparar los caminos del Mesías (Io 1,31-33).

Juan ha conocido que Jesús es el Hijo de Dios. Este título, oscuro para otros, tiene para Juan todo su alcance divino y pleno, como prueba el contexto. La revelación del Espíritu, la preexistencia de Jesús nos dicen que Juan ha conocido también su divinidad. Y todos tienen que reconocer que Juan ha

visto desde el principio el carácter trascendente y mesiánico de Jesús. ¿Tendrá algo de particular que Dios le revelara también el modo concreto cómo había de realizar el Mesías su misión salvadora? ¿No será muy conforme a la economía de Dios que revelase la pasión y muerte al que tenía que dar testimonio más inmediato del Mesías, habiéndosela revelado a David y a Isaías tantos siglos antes?

Toda la tradición cristiana ha admirado el carácter profético del Bautista. San Atanasio lo llama siempre el Gran Bautista. El *Pseudo-Ignacio*, *Orígenes*, *Firmico Materno*, *S. Juan Crisóstomo*, *Alulfo*, *Teófanes Cerámico* y *Ruperto de Tuy* dicen que habló en esta ocasión como verdadero profeta.

Orígenes cree que, por una mayor plenitud y perfección de ciencia, que recibió de la Sabiduría y del Verbo divino, conoció que el cordero pascual era tipo y figura de Cristo¹³⁴.

Este testimonio sobre el Cordero de Dios es para Eusebio el broche de oro, el sello de todas las profecías sobre el sacrificio expiatorio del Mesías¹³⁵.

San Juan Crisóstomo prueba por comparación con David e Isaías que Juan conoció el misterio de la cruz¹³⁶.

La voz del Bautista está llena de una doctrina divina y por el don de profecía ha penetrado en el interior de Cristo¹³⁷. La voz del Espíritu de Dios habla por su boca¹³⁸.

El Evangelio y la tradición nos dicen que el Bautista queda por encima de los maestros de Israel y aun por encima de los mismos discípulos de Jesús¹³⁹.

2. *El texto del Cordero de Dios en general.*

Si ahora examinamos el texto mismo del Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo, veremos que consta de dos partes o hemistiquios.

La primera es general y figurada: *Ide o amnos tou Theou*.

La segunda, propia y más concreta: *O airôn lên amarftan tou kosmou*.

En la primera parte Cristo es designado como Cordero de Dios.

En la segunda parte se determina su obra de universal purificación.

134 MG 12, 756.

135 MG 22, 87.

136 MG 57, 415-46.

137 TEÓFANES CERÁMICO, MG 132, 902.

138 RUPERTO DE TUY ML 169, 240-42.

139 Cf. JOHNSON, a. c. p. 320; MAY, op. c. p. 124, 127, 128.

Las dos partes están íntimamente trabadas entre sí por la ley general del paralelismo hebreo, y aquí, en particular, por un mismo adverbio demostrativo que refiere el doble artículo a una misma persona: He aquí el Cordero... el que quita...

La segunda parte se une también a la primera por el participio en griego (o *airôn*), o el relativo en latín (*qui tollit*).

El segundo hemistiquio, por tanto, es complemento y determinación del primero, o lo que es lo mismo, concreta y precisa el sentido de la metáfora.

Cuatro ideas fundamentales se pueden distinguir:

1.^a, *Agnus*; 2.^a, *Dei*; 3.^a, *Tollens peccata*; 4.^a, *Mundi*.

Relacionando entre sí estas cuatro ideas, podemos formar dos binas, que mutuamente se corresponden y explican.

1.^a *Agnus-tollens peccata*.

2.^a *Agnus Dei-tollens peccata mundi*.

Así tenemos que *tollens peccata* corresponde a *Agnus*. Y *mundi* corresponde al genitivo *Dei*. Porque Cristo es Cordero, por eso quita el pecado, y porque es el Cordero de Dios, quita los pecados de todo el mundo.

Estudiemos ahora cada uno de estos miembros en particular para penetrar, como resultado final, en el pensamiento del Precursor.

3. *El Cordero.*

Cristo designado como Cordero es una metáfora. ¿Cuál es su sentido real en la mente del Bautista?

Su sentido adecuado y perfecto lo da el conjunto del verso, porque el Cordero está determinado por el genitivo *Dei* y por la proposición relativa "*qui tollit peccata mundi*".

Sin embargo, vamos ahora a estudiar la idea que la mera metáfora del cordero pudo o debió encerrar para el Bautista y sus oyentes. La imagen del cordero podía encarnar en tiempos de Jesús una idea particular. ¿Podemos averiguarla?

Disponemos para ello de la literatura apócrifa y de la Sagrada Escritura.

Aunque nosotros dudamos que el Bautista hubiera leído los libros apócrifos, estos podían reflejar una imagen recogida del pueblo o que había penetrado en él. Y por eso conviene ver si el cordero tenía un sentido determinado en esta literatura.

En los Apócrifos del A. T. hay textos anteriores a Cristo y otros introducidos posteriormente por mano cristiana. Estos últimos no sirven para conocer el sentido que tenía la imagen

del cordero en los tiempos del Precursor. Y son, sin embargo, los que más directamente se aplican al Mesías.

En el Testamento de José el Mesías es designado como Cordero que nace de una virgen: "Agnus Dei gratia salvans omnes gentes" ¹⁴⁰.

En el Testamento de Benjamín el Mesías es designado igualmente como Cordero de Dios y Salvador del mundo, que inmolado es entregado por los malos; el que no tiene pecado muere por los pecadores. Todos los autores convienen en que se trata de una interpolación cristiana, que solamente sirve para ver en qué sentido se tomaba el testimonio del Bautista en aquellos primeros siglos de la Iglesia ¹⁴¹.

En el libro de Henoch el Mesías es figurado por un toro blanco que vence a las demás fieras. Sin fundamento, alguien ha querido leer cordero en vez de toro ¹⁴².

El resultado, por tanto, es que la imagen del cordero aplicada directamente al Mesías no se encuentra en el texto auténtico de los Apócrifos del A. T.

Como comparación o imagen de los buenos existen tres casos.

"Los justos en su inocencia son, entre pecadores, como corderos" ¹⁴³. La idea del salmista es que el justo en su inocencia, aunque no se puede valer por sí, cuenta con el auxilio del Todopoderoso, que es su pastor. Se suele citar este paso para probar que el cordero era imagen de inocencia antes del Bautista. La lectura de todo el salmo y el contexto inmediato no da la inocencia, sino la debilidad. El justo por su inocencia es impotente para defenderse del malo, como lo es el cordero. Pero Dios lo defiende. El cordero es aquí tipo de debilidad. Nada más.

En el "Testamento de José", las tribus en su apostasía son comparadas a los ciervos; en su conversión, a los corderos, "que el Señor conduce a pastos buenos y a la luz" ¹⁴⁴. Aquí es la docilidad y fidelidad del cordero la que entra en escena. Los israelitas, cuando se hacen fieles y dóciles a Dios, son gobernados por él, como los corderos por su pastor. En cambio, a los ciervos rebeldes Dios no los guía por los pastos de la vida.

En el libro de Henoch, Moisés, en su huída al desierto, es

¹⁴⁰ 19, 8; MG 2, 1139; SZEKELY, *Bibliotheca Apocrypha*, Frigurgi i. Br., 1913, p. 402; Cf. MAY, p. 22; FREY, *Apocryphes* DBS I, 383.

¹⁴¹ 3, 8; MG 2, 1143; SZEKELY, p. 403.

¹⁴² 90, 37-38; F. MARTIN, *Le Livre d'Hénoch*, Paris, 1906, p. 235-5, not. 38.

¹⁴³ Ps. SALOM., 8, 28; Cf. VITEAU, Paris, 1911, p. 299.

¹⁴⁴ 19, 3; SZEKELY, p. 402.

comparado con la oveja que huye lamentándose y gritando, hasta que Dios o el pastor viene en su ayuda¹⁴⁵. Vuelve de nuevo a salir la debilidad e impotencia de este animal.

Es, por consiguiente, gratuita la tesis de que el cordero era en tiempos del Precursor símbolo de inocencia o del poder del Mesías, según los textos de los Apócrifos¹⁴⁶.

En la Sagrada Escritura hay dos clases de textos: unos donde el cordero se relaciona con el Mesías y otros de carácter más general.

De los textos relacionados con el Mesías el más significado es el de Is 53,7, que podemos así traducir conforme al original hebreo: "Fue maltratado, pero accedió a ello y no abrió su boca. Cual cordero que es conducido a la carnicería y cual oveja delante de sus trasquiladores, calló él y no abrió sus labios"¹⁴⁷.

Este verso es ciertamente mesiánico y forma parte del canto IV del poema del Siervo de Yavé, donde se cuenta la pasión y muerte del Mesías y su obra de universal purificación.

Los Padres aluden todos a él, si exceptuamos a S. Agustín, y citan también los versos que preceden y siguen. Todos ellos nos hablan del sacrificio del Mesías por el pecado de la Humanidad.

El cordero no figura aquí al Mesías, sino que entra como término de comparación. La cualidad que ha escogido el profeta es la docilidad y entrega del cordero. Y con ella compara la entrega al padecer del Mesías, su voluntad y su silencio, como índice de su obediencia. Más que el elemento material del sacrificio, es lo que los teólogos llaman el elemento formal lo que se compara. Como el cordero se deja llevar al sacrificio sin protestar, que es lo que expresa su silencio, así el Mesías se dejará llevar a la muerte sin reserva y con absoluta docilidad a la voluntad de Dios.

El Mesías *padece por nuestros pecados*. Hasta doce veces menciona el profeta en esta perícopa la causa de los dolores del Mesías¹⁴⁸.

Aunque el cordero no es aquí figura del Mesías, pero entra como término de comparación para declarar algo sustancial de su sacrificio expiatorio: la voluntad de padecer.

Los otros dos textos son mesiánicos en sentido típico. Uno es el de Jeremías 11,19, que conforme al original hebreo po-

¹⁴⁵ 89, 16; Cf. F. MARTIN, p. 207.

¹⁴⁶ Cf. FEDERKIEWIEZ, p. 85.

¹⁴⁷ R. CRIADO, *La Sagrada Pasión en los Profetas*, Cádiz, 1944, p. 125.

¹⁴⁸ Cf. KNABENBAUER-ZORELL, *In Isaiam*, París, 1923, II, p. 347; MAY, p. 106-108; FEDERKIEWIEZ, 117-8.

demos traducir: "Yo era como un cordero doméstico (*mansuetus* Vg.) que es llevado a la carnicería".

El texto se refiere directamente a Jeremías, como observa Maldonado. Y el medio de la comparación es la confianza y entrega total del cordero a los suyos, aun en el sacrificio.

Ya desde antiguo se ha considerado este texto como mesiánico, por lo menos típicamente: "Omnium ecclesiarum iste est consensus, ut sub persona Ieremiae a Christo haec dici intelligant, quod ei Pater monstraverit, quomodo eum oporteat loqui et ostenderit illi studia iudaeorum et ipse quasi agnus ductus ad vicliman non aperuerit os suum"¹⁴⁹.

Eusebio, antes que S. Jerónimo, dijo también que Jeremías habla "inducta persona Christi"¹⁵⁰. Y este es el sentir del Padre Knabenbauer, que explica plenamente el sentido típico-mesiánico¹⁵¹.

El sentido de la comparación en los dos grandes profetas es el mismo. El cordero se toma como término de comparación para hacer resaltar la docilidad y entrega total del Mesías al sacrificio.

Los dos profetas han visto en el cordero algo relacionado con el sacrificio y que podía ilustrar muy bien lo más propio del sacrificio mesiánico: su voluntad, su obediencia sin reserva.

El tercer paso bíblico de sentido mesiánico también es la narración del cordero pascual. Todos los Padres han mirado al cordero pascual como tipo del sacrificio de Cristo, y por eso lo citan para ilustrar el testimonio del Bautista. En esto no han hecho más que seguir la línea iniciada por S. Pablo, que llama a Cristo nuestro Cordero pascual, y al Discípulo Amado, que vió en la orden de que no se rompiese ningún hueso al cordero una profecía de la protección que Dios había de tener sobre Cristo en el ara de la cruz.

El cordero pascual era ciertamente un sacrificio, cualquiera que fuese su carácter. De aquí los términos de sacrificio, sacrificar la Pascua, y sobre todo el rito de la sangre, propio de todo sacrificio.

En los tres pasos mesiánicos, el cordero o es sacrificado, y en su propio sacrificio figura el del Mesías, como ocurre en el cordero pascual, o es tomado como término de comparación para declarar algo propio del sacrificio del Mesías.

Podemos, pues, decir que el cordero era apto para sugerir el sacrificio del Mesías.

¹⁴⁹ S. JERÓNIMO ML 24, 785.

¹⁵⁰ MG 22, 87.

¹⁵¹ *In Jer.*, l. c., París, 1889, p. 170.

La generalidad de los textos bíblicos que tratan del cordero no se refieren directamente al Mesías ni a su sacrificio propio, pero hablan ciertamente de sacrificio en general.

En los salmos y en el libro de la Sabiduría se empleo como término de comparación para declarar la alegría (Ps 114 [Vg. 113], 4,6; Sap 19,19). Oseas compara a Israel en su rebeldía a Yavé con la vaca agresiva, y a Israel, dócil y fiel, con el cordero (Os 4,16).

Según los cálculos aproximados de F. Sole, el cordero sale en la Sagrada Escritura 150 veces y de ellas 127 va unido al sacrificio, ya profano, ya sagrado ¹⁵².

Y es que su papel primario en la vida del pueblo hebreo era el del sacrificio. El cordero era el animal más frecuentemente sacrificado para el alimento de todos. El cordero no faltaba nunca en los sacrificios ordinarios y más solemnes, tanto oficiales como particulares.

En la fiesta de la Pascua, de Pentecostés, de los Tabernáculos, en el día del Gran Perdón, eran sacrificados uno y muchos corderos. Según los cálculos de Flavio Josefo, en la Pascua no se inmolaban menos de 256.500 corderos ¹⁵³.

El día del Gran Perdón se sacrificaba un macho cabrío por el pecado, *además* del sacrificio perpetuo, que era de dos corderos, uno por la mañana y otro por la tarde (Num 29,8; 16,19).

Los leprosos por su pecado, las mujeres por su purificación, tenían que ofrecer en sacrificio algún cordero.

La historia religiosa del pueblo hebreo y su práctica litúrgica hasta la venida del Señor, había hecho del cordero el tipo de la víctima pura y acepta a la divinidad.

Tenemos, pues, al cordero como tipo de la víctima en general, y entrando en determinados y específicos sacrificios, figurando en la pascua el sacrificio del Mesías, comparado con él, cuando padece y se entrega libremente para satisfacer por los pecados de los hombres.

El cordero, por tanto, podía por sí mismo sugerir la idea de sacrificio, primero al Bautista, que había penetrado como nadie en los misterios de la Sagrada Escritura y luego también al pueblo, que lo miraba como la víctima ordinaria y vulgar.

Es verdad que al representar el cordero a un hombre no podía dar la idea de víctima, pues la religión hebrea rechazaba las víctimas humanas.

¹⁵² La Scuola Catt. 6 (1932) 368-9.

¹⁵³ B. Iud., VI, 9, 3.

Pero nótese que el Bautista no encarna a cualquiera en la figura del cordero, sino a aquel que señala como auténtico Mesías, el Mesías de la Ley y de los Profetas, que estaba anunciado como Redentor y como víctima.

Tenemos, pues, estos elementos: el cordero tipo de sacrificio en general; el cordero relacionado en la Sagrada Escritura con el sacrificio del Mesías; el Mesías profetizado como víctima de los pecados todos.

Todo estaba preparado para que Juan encarnara en el cordero el sacrificio del Mesías, tal y como él había sido anunciado y como de hecho se iba a realizar, como el sacrificio expiatorio de la Humanidad.

Y para esto no es preciso apelar al carácter profético de Juan. Pudo él por sí mismo leer y entender la Sagrada Escritura, en particular el libro de Isaías. Pudo muy bien alcanzar con especial luz del cielo el sentido del cordero pascual, que, según muchos autores, inspiró la comparación de Jeremías y de Isaías. Lo que alcanzaron más tarde San Pablo y el Discípulo Amado, pudo muy bien alcanzarlo también el Precursor, como dicen expresamente Orígenes¹⁵⁴ y San Ambrosio¹⁵⁵ y suponen todos los Padres que hablan de su inspiración profética.

De hecho la tradición cristiana ha encontrado en el cordero una imagen del sacrificio de Cristo. Así, por ejemplo, Orígenes¹⁵⁶, San Juan Crisóstomo¹⁵⁷, Teodoro de Mopsuestia¹⁵⁸, Dionisio el Cartujano¹⁵⁹ y el Cardenal Toledo¹⁶⁰, para no citar nada más que a los más antiguos.

Se habrá notado que nos hemos separado del enfoque que hoy han muchos autores al problema de la inspiración del Bautista. Creemos que desde principios del siglo XX ha habido una desviación de la tradición en este punto.

Hoy es frecuente, desde Belser¹⁶¹ y Murillo, esforzarse por demostrar tal o cual paso bíblico como exclusiva fuente de inspiración del Bautista, o por lo menos como exclusivo punto de referencia. Unos prefieren el cordero pascual, otros el Siervo de Yavé, otros ambos.

Los Padres, en primer lugar, han hablado siempre del cordero pascual y de la profecía de Isaías; luego han ido cre-

154 MG 12, 756.

155 ML 14, 1113.

156 MG 12, 757.

157 MG 57, 415.

158 MG 66, 734.

159 Op. c. in h. l.

160 Op. c. in h. l.

161 *Einleitung in das N.-T.*, Freiburg, 1905, p. 372.

ciendo las referencias bíblicas, con el propósito principal de declarar el pensamiento del Bautista, más que para señalar su fuente de inspiración o su referencia concreta.

Es muy ordinario decir que el Bautista señaló al Cordero de Dios que Moisés anunciara enigmáticamente y el Profeta Isaías más claramente. Esto sobre todo ocurre en los Padres. Por eso creemos que el cordero pascual e Isaías han de centrar toda la atención del exegeta, si queremos continuar la línea de la tradición.

Se suele rechazar la alusión al cordero pascual, porque no parece claro el lado expiatorio del sacrificio. No creemos que esto fuera necesario. Basta que fuera verdadero sacrificio para que típicamente profetizara el de Cristo. Tanto más que existe un paralelismo muy acusado entre los dos, como ya notó San Ambrosio. A saber, la sangre del cordero pascual fué la que salvó a los Israelitas de la esclavitud de Egipto y la sangre de Cristo es la que nos salva de la esclavitud del pecado.

Es un hecho cierto que el cordero pascual era figura de la muerte de Cristo. Pero aun suponiendo que el Bautista no penetrara en su simbolismo, lo cual se hace difícil de creer y es contra la afirmación de algunos Padres, bastaba que fuera verdadero sacrificio para que Juan tomara de allí el cordero como tipo del sacrificio de Cristo. Y luego el carácter específico del sacrificio mesiánico se lo diera la profecía del Siervo de Yavé, donde claramente se habla de sacrificio y de sacrificio por todos los pecados. Tanto más, que el sacrificio del Siervo de Yavé es explicado en su elemento más trascendental por la comparación con el cordero que es llevado al matadero.

La brevedad del testimonio del Bautista hace muy difícil precisar la referencia concreta bíblica, si es que la hubo. El sacrificio del Mesías estaba muy determinado en la Ley y en los Profetas y esta era la sustancia del testimonio de Juan encuadrada también en la imagen del cordero, que ya de por sí, en el marco de la historia y de la religión judía, era figura de sacrificio en general, y luego, al ser relacionado por Isaías con el sacrificio del Siervo de Yavé, ofrecía cierta base para ser imagen particular de este sacrificio.

Juan pudo comprender todo esto muy bien y anunciar la pasión de Jesús en términos figurados, que no herían los ánimos todavía no preparados suficientemente, pero que decían algo y aun mucho, aunque no todo lo que hoy nos pueden decir a nosotros.

Siempre será verdad lo que observa el P. Joüon: que muchas palabras y sentencias del Evangelio son semillas que fructificarán el mañana. Así ocurrió en el Antiguo Testamento y así ocurre en el Nuevo. Una de estas semillas es la profecía de la muerte de Cristo en el cuadro del cordero.

4. *El Cordero de Dios.*

Aunque la imagen del Cordero aplicada al Mesías contiene por sí misma la idea de sacrificio, el Bautista la concretó más en este mismo orden.

El cordero ya determinado primeramente por el artículo y el gentilivo. Jesús no es *un* cordero; es *El Cordero de Dios*.

Ya el Crisóstomo notó la importancia que tienen el artículo y el gentilivo para fijar en categoría única a este cordero ¹⁶².

El gentilivo establece una relación entre Dios y el cordero. ¿Qué relación es esta?

La relación que se encuentra en la Sagrada Escritura es la de víctima y nunca la de identidad o simple pertenencia. Y esta es también la que supone la tradición cristiana más antigua. El cordero referido a Dios habla de inmolación y sacrificio.

Esta relación general se puede todavía precisar más estudiando el sentido propio del gentilivo.

En la profecía de Isaias se nos habla del Siervo de Dios. Este gentilivo no es tampoco de simple pertenencia, sino de elección, predilección y misión por parte de Dios; de entrega y obediencia ciega por parte del Siervo.

En el IV Evangelio encontramos las obras de Dios (6,28), que son aquellas que Dios aconseja y acepta, aquellas que tienen una eficacia divina. Se habla también del Pan de Dios (6,33), que es pan bajado del cielo y pan que da la vida al mundo; pan que envía Dios y pan que tiene la virtud de Dios ¹⁶³.

El Cordero de Dios, siguiendo la línea de explicación victimal que encontramos en la Escritura, será aquella víctima que envía Dios, que ama Dios, que acepta Dios, que tiene eficacia y virtud propia de Dios.

Este es el sentido en que habla la tradición católica. Orígenes dirá que Dios ofrece este sacrificio ¹⁶⁴. San Ambrosio, que

¹⁶² MG 59, 116.

¹⁶³ Cf. MAY, p. 11-12.

¹⁶⁴ MG 14, 291.

es al Cordero escogido por Dios ¹⁶⁵. Y así hablarán también Teofilacto y Zigabeno y muchos autores posteriores.

Maldonado escribe: "Dei autem agnum vocavit, quia a Deo oblatus est. Sicut vocamus sacrificium Abrahmi, quod Abrahamus obtulit".

El Cardenal Toledo insiste en la eficacia de este sacrificio: "Agnus ille, cuius unius sacrificio mundus a peccato purgatur".

Por el sentido mixto y amplio se inclinó ya en el siglo XVI Molano, que luego han seguido Federkiewiez y May en nuestros días. Y este es el que, admitiéndolo el genitivo, se debe retener.

El artículo reviste aquí desde luego su valor determinativo. Jesús no es *un* cordero de Dios. Es *el* Cordero de Dios, lo cual lo pone por encima de cualquier otro cordero, como notó el Crisóstomo y luego el Cardenal Cayetano. Se trata de un cordero singular, único. El templo en la religión judía no era más que uno; así el Cordero de Dios.

Esta idea de excelencia y singularidad se encuentra con mucha frecuencia en la tradición y está acentuada por el texto mismo, que determina al Cordero de Dios.

La tradición señala también el sentido anafórico del artículo, haciendo ver que el Cordero de Dios estaba ya determinado en la Ley y en los Profetas, en Moisés y en Isaías. Así hablan Tertuliano, San Atanasio, San Juan Crisóstomo, Teofilacto y Teodoro de Mopsuestia y muchos después. De hecho Moisés habló de Cristo como cordero típicamente e Isaías al comparar al Siervo de Yavé con el cordero. Y desde luego el contenido de la metáfora estaba todo en ellos.

La tradición ha visto también con mucha razón la inocencia en el Cordero de Dios. Si cualquier víctima debía ser pura para ser agradable a Dios, ¿cuánto más lo debería ser la víctima que Dios mismo se había escogido, aquella en que especialmente se recreaba, aquella que iba a tener una eficacia única? La inocencia de que habla la tradición anterior al año 1925 va siempre unida y apoyada en el sentido sacrificial del cordero. Nunca separada de él.

5. *Qui tollit peccatum mundi.*

En esta sentencia se debe estudiar cada una de sus palabras y su aportación y relación con el conjunto.

En el sentido de *peccatum* y *mundi* hay acuerdo comple-

¹⁶⁵ ML 15, 1706.

to. El pecado tiene un sentido general que abarca cualquier clase de pecado, original y personal. El mundo tiene un sentido moral que connota a todos los hombres en cuanto enemigos de Dios.

En el sentido del participio "*o airón*", *qui tollit*, hay dos sentencias. Unos lo explican por quitar o borrar; otros por tomar y llevar sobre sí. El verbo griego admite, efectivamente, ambas explicaciones.

En la tradición y hoy modernamente se encuentran también las dos.

La idea de tomar sobre sí corresponde mejor al carácter victimal del cordero y a la misma metáfora. Y este es el sentido que le da San Juan Crisóstomo, arguyendo, sobre todo de la analogía con el Siervo de Yavé, que toma sobre sí los pecados de la Humanidad¹⁶⁶.

Con el Crisóstomo coincide San Ambrosio¹⁶⁷ y San Germán¹⁶⁸.

Eusebio lo explica con el célebre texto de San Pablo: *factus est peccatum et execratio*¹⁶⁹. Y la misma idea encontramos en San Cirilo. Cristo nos ha redimido "*factus pro nobis maledictum*"¹⁷⁰.

Bruno de Asti dice que Cristo se puede llamar cabrito más bien que cordero "*propter similitudinem carnis peccati*"¹⁷¹.

San Alberto M. es el primero que cita 1 Petr 2,24, donde se dice que Cristo llevó nuestros pecados sobre su cuerpo hasta el madero de la cruz¹⁷².

Jansenio de Gante junta los dos sentidos de esta manera: "*aufert sumendo*"¹⁷³.

Este sentido lo ha explicado magistralmente el Maestro Fr. Luis de León: "No solamente dice que los quita..., sino que los carga sobre sí, y los hace como suyos para ser él castigado por ellos"¹⁷⁴.

Barrado recoge la misma explicación: *portando aufert*¹⁷⁵.

En el siglo XVII siguen la misma explicación B. Perera y G. Estio, el cual la liene por más conforme con el texto griego y con Isaías, y en particular con la imagen del cordero,

166 MG 57, 197. 345; 59, 109.

167 ML 15, 1648.

168 MG 98, 307.

169 MG 22, 909.

170 MG 73, 191.

171 ML 164, 254.

172 *Opera*, X, p. 66.

173 Op. c.

174 Op. c. p. 816.

175 Op. c.

al cual le cuadra mejor quitar el pecado tomándolo sobre sí: *aufert portando* ¹⁷⁶.

En el siglo XVIII es la explicación más ordinaria: Natali, Hardouin, Erhard, Calmet, y sobre todo Bernardo Lamy ha resumido muy bien los motivos que toma de la analogía con Isaías, con San Pablo y San Pedro.

El verbo hebreo *Nasha* dice que se aplicaba a la víctima que se hacía solidaria con el que ofrecía el sacrificio, tomando en sí los pecados.

Entre los modernos basta citar los nombres de Federkiewicz, Bover y Andrés Fernández.

A nosotros nos parece también que corresponde mejor al pensamiento del Bautista, tanto porque se refiere al cordero víctima, como por analogía con Isaías, San Pedro y San Pablo.

El sentido victimal es independiente de una u otra explicación, y por eso entre sus partidarios se encuentran las dos. En cambio, los que excluyen el sentido victimal del texto, por fuerza tienen que escoger el sentido de quitar o borrar, pues el de tomar sobre sí ya implica la idea de sacrificio, como observa justamente el Crisóstomo, cuando dice que el Bautista no dijo: *remittit*, sino *suscipit* (gr.): "*Illud sine periculo fiet; hoc autem per mortem*" ¹⁷⁷.

Cualquiera que sea la idea propia del *tolli*, siempre queda en pie el contenido sustancial de esta segunda parte, que es decisiva para el sentido victimal de la metáfora del cordero.

Por eso, como observa May, la Crítica se esfuerza por eliminar a toda costa como no histórica esta segunda parte ¹⁷⁸.

Se puede aceptar este principio general que asienta Knabenbauer: "*Notio ablutionis peccati et notio sacrificii secundum totam institutionem caeremonialem erant inter se colligatae*" ¹⁷⁹.

En efecto, la remisión del pecado era fruto de la sangre, como repetidas veces leemos en la Escritura y ha resumido el autor de la carta a los Hebreos (9,22). Soñe cita varios textos de los Rabinos en este mismo sentido ¹⁸⁰.

Este principio general tiene mayor fuerza cuando el perdón de los pecados es obra del cordero, que ya por sí sugiere la idea de víctima. "Proponer a Jesús como Cordero de Dios, que borra los pecados del mundo, es presentarle como destinado a la muerte en expiación por los mismos; pues la inmolación

¹⁷⁶ Op. c.

¹⁷⁷ MG 57, 197.

¹⁷⁸ Op. c. p. 39. 41. 114.

¹⁷⁹ In h. l.

¹⁸⁰ a. c. p. 364.

ción es la vía única por la que el simbolismo y la ley ritual del Antiguo Testamento enlazan con el cordero la remisión de los pecados”¹⁸¹.

Era casi imposible, dice Sole¹⁸², que los oyentes pensasen en un cordero que por su mera inocencia quitase el pecado. Si el Bautista hubiera pensado así “habría expuesto una idea enteramente nueva, ininteligible a sus oyentes. Dando al cordero el sentido de víctima, ha dado a su figura el significado obvio, el conocido de los oyentes”.

San Juan Crisóstomo deduce el sentido victimal del cordero y de la segunda parte: “Ac cum dicit: qui tollit... idipsum significavit. Non alio enim quam per crucem modo id operatus est”¹⁸³.

En esta exégesis nuestra brilla la perfecta y admirable unidad de las dos partes. El Cordero que habla de sacrificio tiene su réplica efectiva en el pecado que se perdona; y el pecado perdonado tiene su contrarréplica en el Cordero inmolado.

EPILOGO

El P. Lyonnet dice justamente que el exegeta católico, además de la mente del Bautista, debe buscar lo que el autor inspirado del IV Evangelio ha querido decirnos en ese resumen que hace de la predicación de su maestro¹⁸⁴.

La mente del Evangelista la conocemos por el texto mismo del Evangelio y otros pasos, donde él habla del cordero como figura de Cristo.

Pues bien, es un hecho que siempre que San Juan menciona el cordero como símbolo de Cristo, lo toma en sentido de víctima.

Así lo vemos en el último episodio de la Pasión, cuando los soldados rompen los huesos a los dos ladrones y perdonan a Cristo, porque estaba profetizado que a él no le habían de quebrantar ningún hueso. (Io 19,36.)

San Juan, con la autoridad y luz propia de un autor inspirado, nos descubre aquí el misterio que encerraba el cordero pascual. Dios había mandado que fuese asado y comido sin que se le rompiese ningún hueso.

Esta orden era una profecía de lo que había de suceder con

181 L. MURILLO, *El Cuarto Evangelio*, p. 165.

182 a. c. p. 361.

183 MG 57, 415.

184 Biblia 30 (1949) 115.

Cristo en la cruz. Así lo ha visto Juan y por eso lo da como una prueba de que Jesús es el Mesías e Hijo de Dios, en quien todos deben creer.

Con San Juan conviene también San Pablo. Cristo es el cordero pascual de los cristianos, "nuestra pascua" (1 Cor 5,7).

El cordero pascual era verdadero sacrificio, *Zebah, Thusia* (Ex 12, 27; 34, 25); los Evangelios y Flavio Josefo dicen que había que sacrificar la Pascua. Filón observa que este día todos los israelitas eran verdaderos sacerdotes, porque podían sacrificar el cordero.

El cordero se inmola en el templo, lugar de los sacrificios; su sangre era derramada en los ángulos del altar y las grasas se quemaban como en todos los sacrificios.

San Pablo y San Juan, al decirnos que el cordero pascual era figura de Cristo, nos han dicho que es el verdadero cordero inmolato y sacrificado por el pueblo.

El pensamiento del Evangelista se hace todavía más diáfano en el Apocalipsis, donde el cordero aparece hasta veintinueve veces en doce capítulos, como personificación de Cristo, según los cálculos del P. Allo¹⁸⁵.

La primera visión y la más importante es la del cordero inmolato, bajo la cual se desarrollan todas las demás, como dice Medebielle¹⁸⁶.

La entrada en escena del Cordero se anuncia por la imagen del León de Judá (5,5), que resulta una verdadera paradoja. Después de anunciarse el León, el que se revela al vidente no es el León, sino el Cordero degollado. Dos símbolos contrarios en la forma, pero coherentes en el fondo.

El León figura la fuerza y la victoria de Cristo y se inspira en las bendiciones de Jacob a Judá (Gn 48, 9, 10). El Cordero expresa el modo cómo se ha logrado la victoria y el poder: por la muerte y el sacrificio (5,6).

El Cordero que vió San Juan llevaba tal vez en su cuello la herida de la inmolación cruenta¹⁸⁷. Y todo es fruto de su inmolación. La gloria misma del Mesías y los bienes que derrama sobre los creyentes¹⁸⁸.

Dentro del marco del Cordero degollado ve después el vidente su sangre que blanquea (7,14). Una nueva paradoja. La sangre sólo puede blanquear moralmente.

¹⁸⁵ *L'Apocalypse*, Paris, 1933, p. 77.

¹⁸⁶ *Expiation* DBS, III, 206.

¹⁸⁷ ALLO, op. c. p. 63.

¹⁸⁸ Leemos *annos* en Io 1, 29, 36; 1 Petr 1, 19 y Act 8, 32. En el Apocalipsis y sólo en él, a excepción de Io 21, 15, leemos siempre *anton*, diminutivo del inusitado *aren*, que es lo mismo que el latín *agnus*.

Si el que se acerca al Cordero se acerca a la vida, el que se aleja de él se aleja de la vida. Desde el principio del mundo Dios tenía decretado y previsto el sacrificio del Cordero para salvación de la Humanidad (13,8). El libro de la vida ha querido Dios que esté en las manos del Cordero y que él sea quien lo abra y lo cierre. El Cordero muerto es el que puede dar la vida. Otra elegante paradoja.

Se puede decir que toda la soteriología del Apocalipsis se centra en la imagen del Cordero inmolado. El sacrificio de Cristo queda en el Apocalipsis expuesto con todos sus términos propios y bien claros, mientras en el Evangelio, y en particular en el testimonio del Bautista, se deja suspenso en un lenguaje velado. Esta diferencia no debe pasarse por alto, pues dado que el Evangelio se escribió después que el Apocalipsis, literariamente debería señalar un estadio más avanzado de la soteriología y no es así. Prueba de la fidelidad histórica del Evangelista.

El mismo contenido de víctima tiene el cordero en San Pedro, quien por su hermano Andrés tuvo muy pronto noticias del testimonio del Bautista, si es que él mismo no estuvo presente.

Allá por el año 63 escribía a los fieles exhortándolos a una vida santa y les proponía como fundamento el precio de la sangre con que Cristo nos ganó: "Hemos sido rescatados con la sangre preciosa de Cristo, Cordero immaculado y sin mancha" (1 Petr 1,19).

Alguien ha querido ver en este texto un argumento para la teoría de la pura inocencia del cordero. No se ha fijado que la inocencia va unida a la sangre, que es el verdadero rescate. La inocencia está en función del sacrificio y sirve para realzar su valor.

Es más, los mismos términos "inmaculado y sin mancha" son términos sacrificiales.

Inmaculado corresponde al hebreo *tamid*, perfecto, que era la palabra técnica del animal que reunía las condiciones exigidas por la Ley de los sacrificios. *Tamid* se hubiera traducido mejor por *téleios*, pero el adjetivo griego que usa San Pedro (ánômôs) pertenece más al vocabulario técnico sacrificial. Aplicado a Cristo-Cordero nos lo presenta como la víctima perfecta. Se trata, pues, de una pureza o perfección en orden al sacrificio.

El segundo adjetivo es clásico y de por sí no es exclusivo de los sacrificios. Aunque sí unido con el primero¹⁸⁹.

¹⁸⁹ Cf. U. HOLZMEISTER, *In Epist. S. Petri et Iudae*, Paris, 1937, p. 224-5.

El lenguaje que usa San Pedro refleja más la legislación sobre el sacrificio en general (Lev 1410; 23,18...) que la del sacrificio pascual o la profecía de Isaías. Por eso es difícil precisar dónde se ha inspirado el Apóstol, aunque el sentido victimal de la metáfora del cordero sea en él muy claro.

Teniendo, por tanto, presente el peso de una larga tradición católica, desde los Padres hasta el año 1925, la idea de sacrificio que el cordero de por sí sugería en la historia y vida religiosa de Israel, lo relacionado que estaba con el sacrificio del Mesías en Isaías, Jeremías y Moisés, la relación íntima que el Bautista ha establecido entre el Cordero de Dios y el pecado del mundo, y, por último, la exégesis que hacen San Pedro y San Juan del cordero aplicado a Cristo, creemos cierto que el Precursor profetizó de un modo figurado y algo velado la Pasión y Muerte del Señor. Y este es el sentir, aun hoy día, de la mayoría de los intérpretes católicos, aunque haya algunos que disientan.

JUAN LEAL, S. I.

De la Facultad Teológica
de Granada.