

CRISTOLOGIA DEL NUEVO TESTAMENTO

Oscar Cullmann

SIGUEME



Oscar Cullmann, hoy casi centenario, publicó en 1957 su obra más significativa: *Cristología del nuevo testamento*. Aquella obra sigue conservando su valor y servirá de guía para quienes quieran conocer mejor a Cristo, en línea escolar, ecuménica e histórica.

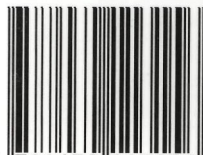
Es una obra *escolar*, libro de texto y de referencia para estudiantes e investigadores.

Es una obra *ecuménica y polémica*. De origen protestante «liberal», gran amigo de ortodoxos y católicos (observador destacado en el concilio Vaticano II), Cullmann dialoga, de un modo agresivo y creador, en dos niveles: por un lado rechaza el existencialismo que diluye a Jesús en el puro acontecer de la decisión individual; por otro, ataca la «cristología de las esencias» (naturalezas) de Jesús, que ignoran su historia. Su obra es así espejo de la gran batalla que el siglo XX ha librado en torno a Cristo.

Es una obra de *historia de la salvación*. Jesús es para Cullmann centro y sentido del tiempo humano.

Esta cristología ha sido y seguirá siendo una obra emblemática, imprescindible. X. Pikaza con su introducción y actualización ha conseguido hacer de ella una auténtica novedad.

ISBN: 84-301-1315-0



9 788430 113156

CRISTOLOGIA DEL NUEVO TESTAMENTO

CRISTOLOGIA DEL NUEVO TESTAMENTO

Edición preparada por
X. Pikaza

Otras obras publicadas
por Ediciones Sígueme:

- O. Cullmann, *La oración en el nuevo testamento* (BEB 92)
- J. Schlosser, *El Dios de Jesús* (BEB 82)
- W. Kasper, *Jesús, el Cristo* (Vol 45)
- J. L. González Faus, *Acceso a Jesús* (Vol 55)
- R. Latourelle, *A Jesús el Cristo por los evangelios* (Vol 76)
- Ch. Duquoc, *Jesús, hombre libre* (Vol 82)
- Ch. Duquoc, *Cristología* (LM 34)

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1998

CONTENIDO

*A la Universidad de Edimburgo en testimonio de reconocimiento
por haberle concedido el título de Doctor of Divinity Honoris Causa*

<i>Presentación</i> (X. Pikaza)	9
<i>Prólogo</i>	51
<i>Introducción: El problema cristológico</i>	53

I

LOS TITULOS CRISTOLOGICOS RELATIVOS A LA OBRA TERRENA DE JESUS

1. Jesús, el Profeta	65
2. Jesús, el Siervo sufriente de Dios	105
3. Jesús, el sumo Sacerdote	139

II

LOS TITULOS CRISTOLOGICOS RELATIVOS A LA OBRA FUTURA DE JESUS

1. Jesús, el Mesías	170
2. Jesús, el Hijo de hombre	199

III

LOS TITULOS CRISTOLOGICOS RELATIVOS A LA OBRA PRESENTE DE JESUS

1. Jesús, el Señor	265
2. Jesús, el Salvador	313

EX LIBRIS ELTROPICAL

Tradujeron Carlos T. Gattinoni y Xabier Pikaza
sobre el original alemán *Die Christologie des Neuen Testaments*

© J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1957

© Ediciones Sígueme, S.A., 1997
Apdo. 332 - E-37080 Salamanca/España

ISBN: 84-301-1315-0
Depósito legal: S. 1.029-1997
Printed in Spain
Imprime: Gráficas Varona, S.A.
Polígono «El Montalvo» - Salamanca, 1997

IV
LOS TITULOS CRISTOLOGICOS
RELATIVOS A LA PREEXISTENCIA DE JESUS

1. Jesús, el Logos	325
2. Jesús, el Hijo de Dios	351
3. Jesús, llamado Dios	391
<i>Conclusión: Perspectivas de la cristología del nuevo testamento</i> 401	
<i>Actualización (X. Pikaza)</i>	417
<i>Índice de autores</i>	439
<i>Índice de citas bíblicas</i>	443
<i>Índice general</i>	453

PRESENTACION

Oscar Cullmann, uno de los teólogos fundamentales del siglo XX, publicó en 1957 su obra más significativa: *Cristología del nuevo testamento*. Han pasado cuarenta años, han cambiado en religión, Iglesia y sociedad miles de cosas. Cullmann aún vive, casi centenario, como representante señero de la más honda reflexión y creatividad cristiana, en línea protestante. Su *Cristología*, discutida en muchos aspectos, superada en algunos niveles, sigue conservando su valor y puede (debe) realizar todavía un gran servicio a creyentes y hombres cultos que pretendan conocer mejor al Cristo.

La Iglesia católica ha empezado a celebrar el *Año de Cristo* (1997), preparándose para el jubileo del comienzo del tercer milenio. La adaptación y publicación de esta cristología constituye, a nuestro juicio, una de las aportaciones más significativas que podemos ofrecer en plano cultural y teológico. El *cuero* de la obra lo constituye la *Cristología* en sí, traducida al castellano. Para el lector interesado hemos querido añadir esta *presentación*, con un resumen de la vida y obra de O. Cullmann, y una *actualización* final, que servirán para situar la antigua obra en nuestro tiempo nuevo, en el contexto de nuestra cultura social y religiosa.

No hemos querido que esta edición sea puramente conmemorativa, obra de museo, propia de coleccionistas nostálgicos del pasado. Al contrario, pensamos que sigue siendo actual tras cuarenta años de fuerte discusión teológica, de evolución e involución eclesial, de problemática ecuménica. Por eso hemos querido presentarla de un modo *escolar*, como *ayuda* para nuevos teólogos o investigadores y estímulo para todos aquellos que quieran *penetrar de forma personal* en el gran misterio de Cristo, tal como viene a expresarse en el nuevo testamento.

Con esto podemos ya pasar al prólogo propiamente dicho que consta de cinco partes: (1) formación y primera teología (1902-1941); (2) pensamiento maduro (1941-1965); (3) *Cristología del nuevo testamento* (1957); (4) desarrollo posterior: Cullmann y las nuevas corrientes cristológicas (1965-1997); (5) nuestra edición: valores y limitaciones.

1. Formación: idealismo teológico (1902-1941)

Oscar Cullmann, personaje clave de la teología europea del siglo XX, nació en 1902, en Estrasburgo, Alsacia, ciudad que entonces formaba parte de Alemania (pasando a Francia en 1918). Se interesó por las lenguas clásicas, estudiando después en la Facultad de teología protestante (1920-1924), para culminar su carrera básica con un trabajo extraordinario sobre el sentido y formas de la tradición de los evangelios¹. Tenía sólo 22 años.

Se trasladó luego a París donde vivió dos años (1925-1926) y estudió teología con algunos de los pensadores más **significativos** del momento (M. Goguel, A. Loisy...). Volvió después a Estrasburgo (1926) como director de estudios del *Thomasstift* (Seminario teológico de Santo Tomás), impartió clases de griego en la universidad y **al poco tiempo** presentó su *Dissertation* (tesis doctoral) en teología, con un obra sobre el fondo gnóstico y judío de las Pseudo-clementinas que marcará toda su trayectoria posterior².

De 1930 a 1938 enseñó historia de la Iglesia antigua y nuevo testamento en la Facultad de teología protestante de la Universidad de Estrasburgo. Desde 1938 ha sido profesor de esas mismas materias en la Universidad de Basilea (Suiza), donde ha fijado de manera estable su residencia, aunque ha ofrecido también cursos en Estrasburgo (1945-1948) y sobre todo en París, tanto en la escuela de Hautes Etudes (desde 1949), como en la Facultad de Teología protestante y en la Sorbona (desde 1954).

Pero volvamos hacia atrás. Recordemos los primeros años de su actividad investigadora (de 1925 a 1941). Como ha podido observarse, Cullmann ha sido un **teólogo precoz**, publicando su primer gran trabajo a los 22 años y su tesis doctoral a los 28. En medio queda un hondo estudio sobre el método teológico³. Después vienen dos trabajos sobre escatología, publicados en 1936 y 1938, que citaremos más adelante. Evidentemente, no es demasiado: dos artículos de revista en 11 años (de 1930 a 1941). Cullmann pensaba, estaba preparando su sistema.

No es mucho lo que escribió en ese tiempo, **pero resulta significativo** y así debemos recordarlo. Su **primera formación** fue de carácter *liberal*, **en la línea del protestantismo humanista** germano de

principios del siglo XX, **dominado por la visión de Schleiermacher**: Jesús aparecía como ejemplo de hombre religioso, moralmente perfecto; Dios podía definirse como hondura de ese mismo ser humano, dentro de un esquema cercano al panteísmo.

Su vocación teológica y todo el desarrollo de su obra estuvo motivado por dos descubrimientos básicos, que marcan su vida de estudiante y sus primeros años de profesor de nuevo testamento: la **visión escatológica de A. Schweitzer** y el desarrollo de la «historia de las formas». Ambos afectaron su visión de Jesucristo:

– *Escatología*. «Leyendo la obra de mi compatriota A. Schweitzer, me di cuenta de que no sólo la ortodoxia había falseado el estudio de la Biblia...; lo mismo, y de un modo aún más claro, lo hacía el **pensamiento filosófico entonces dominante**»⁴. Como buen *liberal*, Cullmann había supuesto que la «dogmática» anterior (protestante o católica) había **pervertido** el mensaje y la figura de Jesús. Pues bien, Schweitzer le ha enseñado que esos buenos liberales han continuado haciendo lo mismo: han inventado a Jesús a su medida, cada uno a su manera, olvidando su mensaje escatológico.

– *Historia de las formas (Formgeschichte)*. Cullmann siente la necesidad de llegar al Jesús histórico, distinguiendo con precisión lo primitivo y derivado dentro de su tradición. Para ello le parece básico el método que han empezado a desarrollar en Alemania los nuevos investigadores como R. Bultmann, M. Dibelius y K. L. Schmidt: «Por eso recibí como liberadora su aportación...». Ahora se podrían distinguir **las tradiciones primeras de la comunidad apostólica y los añadidos posteriores de la Iglesia**⁵.

Como podemos observar, Cullmann intenta llegar ya desde ahora hasta el núcleo de la historia de Jesús, descubriendo **en el fondo** de ella la verdad eterna de Dios, que A. Schweitzer había formulado de manera escatológica. Jesús no fue un puro moralista, hombre que expresa el sentido divino del alma. Fue algo distinto: un profeta de la trascendencia divina, **un testigo de su gracia salvadora**.

Según eso, Cullmann ha vinculado la «historia de las formas» con una especie de teología dialéctica, presente ya en Bultmann y, de un modo aún más fuerte en K. Barth. Para ellos, Jesús no es un simple testigo de lo humano (al modo liberal), sino representante de la trascendencia de Dios. De esa forma **quieren situarse en la línea** de los primeros discípulos de Jesús:

1. *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique*: RHRP 5 (1925) 459-477, 564-579.

2. *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin. Etude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéo-christianisme*, Alcan, Paris 1930.

3. *Les problèmes posés par la méthode exégétique de Karl Barth*: RHRP 8 (1928) 70-83.

4. Cf. O. Cullmann, *Autobiographische Skizze (1960)*, en Id., *Vorträge und Aufsätze (1925-1962)*, Mohr, Tübingen, 1966, 683-684.

5. *Ibid.*, 684: «Bultmann me saludó como aliado (Bundgenosse)».

Si los testigos oculares han visto en Jesús al ser divino, la vida y muerte de ese Jesús ha debido tener para ellos un elemento misterioso que les ha llevado a tal adoración... Sólo por eso ha nacido el gran problema que ocupa al teólogo cristiano hasta el día de hoy : **¿cómo se puede compaginar** ese elemento misterioso (que está en el origen del culto cristiano a Jesús) con la **contingencia** histórica de la vida de ese Jesús? Hablando en lenguaje de dogma eclesástico: **¿cómo se combinan las dos naturalezas de Cristo?**⁶.

Como podemos observar, Cullmann acude al modelo que le ofrece el dogma de la Iglesia (dos naturalezas, divina y humana) **para plantear su propia visión del cristianismo**. Jesús es, a su juicio, más que un **signo** de la profundidad misteriosa (divina) de nuestra vida; él es presencia y acción de un poder **supra-humano**. Su figura ha producido un impacto de trascendencia en sus discípulos, mostrándoles el ser de lo divino. Desde esta perspectiva pueden y deben distinguirse los dos planos o niveles de su vida:

–*Plano de historia*. A este nivel, Jesús puede compararse con muchos profetas y rabinos de Israel, con muchos sabios de Grecia, por citar sólo dos casos de hombres grandes. **Ciertamente, él ha sido importante:** sus gestos y palabras **suscitaron** la admiración de sus seguidores y oyentes, llevándoles al entusiasmo y a la oración. Pero esto, en sí mismo, no basta: la historia en cuanto tal resulta **insuficiente** para explicar el sentido y profundidad de Cristo⁷.

– *Plano de supra-historia*. Los mismos testigos oculares de Jesús han visto en su persona algo especial, llamándole Kyrios (el Señor) y sintiéndose impulsados a imitarle. De esa forma han descubierto **el plano más profundo** de su vida y su figura, como verdadero *Hijo del Eterno*. Para captar este poder **sobrehumano** de Jesús «había que despojarle de su carácter contingente, trasladándole al plano **supra-histórico**»⁸.

Ciertamente, Cullmann ha superado el «liberalismo» de la teología anterior, pero corre el riesgo de introducir de nuevo a Jesús dentro de un esquema dualista cercano al *platonismo*. De esa forma **corre el riesgo de olvidarse de la historia** (de **devaluarla**), refugiándose en la pura trascendencia de lo eterno, tal como se manifiesta en el mismo Jesús. Piensa que actuando de ese modo es fiel

6. *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique*, 576.

7. *Ibid.*, 473-475, 573-574.

8. Para eso hay que «soustraire Jésus aux contingences de l'histoire»..., hay que trasladarlo «dans un plan suprahistorique», *ibid.*, 575, 576.

a la *historia de las formas*, pues en ella «los hechos históricos relacionados con el Cristo sólo nos importan... **en la medida en que nos sacan de la contingencia temporal para mostrarnos** como en Jesucristo el cielo se ha encontrado con la tierra»⁹.

Cullmann ha superado la visión de un Jesús moralista, pero quizá lo ha hecho cayendo en el extremo opuesto, entendiendo la humanidad (historia) de Jesús como **oportunidad o medio** que el Espíritu de Dios ha escogido **a fin de** revelarse en su verdad eterna. Sin duda, la historia **importa**; sin ella Jesús sería un simple mito, una especulación de tipo gnóstico. Pero importa sólo en la medida en que se vuelve *transparente*, haciéndonos capaces de superarla y descubrir por ella la idea eterna¹⁰.

Eso significa que la Biblia ha de entenderse a dos niveles: *externamente* cuenta unos hechos que han pasado; pero *en su contenido interior* nos revela las eternas verdades **metafísicas** de la vida humana, las realidades religiosas. Esos niveles se vinculan de forma simbólica, de manera que, por intuición recreadora, pasamos de los hechos accesorios a su núcleo religioso:

El **plano de la historia** ha de volverse transparente: debemos trascenderlo para captar (siguiendo la **imagen de R. Bultmann**) la luz que viene de otro nivel, la luz que iluminando traspasa, como un cristal, el **plano de la historia**. Todos los elementos que se expresan en la historia son, sin excepción, son una simple forma externa; por eso no se puede aislar ninguno de ellos, haciéndose valioso por sí mismo... Por el contrario..., todos ellos han de abrirse hacia el plano supra-histórico de las verdades religiosas absolutas. Por eso, el contenido de un texto no se puede hallar en los **condicionamientos históricos temporales...** sino sólo detrás de todas las formas históricas¹¹.

Según eso, la historia es necesaria en la **visión del evangelio**, pero sólo como **medio o camino que debe recorrerse**. En la meta, que es la esencia de la fe, ya no hay historia sino sólo las eternas verdades religiosas. Ciertamente, Cullmann se separa pronto de la interpretación existencial de Bultmann y de **una especie de fideísmo** trascendente (crisológico) propio de K. Barth. Pero lo hace por ahora separando historia y supra-historia y quedándose encerrado en un tipo de dualismo que él llama «**fenomenológico**».

9. «Les événements historiques doivent nous faire sortir précisément des contingences historiques pour nous faire voir comment en Jésus-Christ le ciel s'est rencontré avec la terre», *ibid* 578.

10. *Les problèmes posés par la méthode exégétique de Karl Barth*, 71-73

11. *Ibid.*, 78-79

Este punto de partida dualista de Cullmann resulta absolutamente fundamental para comprender su visión posterior de la historia como único centro y contenido de la revelación de Dios. Los trabajos que hemos citado hasta ahora (*Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique* y *Les problèmes posés par la méthode exégétique de Karl Barth*: 1925 y 1928) constituyen las aportaciones teóricas fundamentales de su primera época. En ella podemos destacar aún algunas obras más.

La más importante es sin duda su tesis doctoral (*Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clementin*, 1930). Significativamente, se centra en el tema de la gnosis judeocristiana, reflejada en la *Novela Pseudo-clementina*. A juicio de Cullmann, la gnosis resulta anticristiana porque olvida o devalúa la historia concreta de Jesús, elaborando su «novela» como lucha intemporal entre lo bueno y lo malo, el espíritu y la materia.

En cierto plano, tanto Pablo como Juan están cerca de la gnosis porque aluden también al triunfo eterno del bien sobre lo perverso. Pero, a diferencia de la gnosis, ellos no olvidan la historia de Jesús: saben que el «objeto» religioso sólo puede encontrarse a través del «envoltorio» de la letra y de la historia¹².

A partir de 1933 parece iniciarse un cambio en la postura de Cullmann. Ya no habla de historia y supra-historia, va dejando a un lado las «ideas o verdades eternas». Su exégesis intenta centrarse en el estudio de la Biblia: «Procuraba liberarme totalmente de los influjos modernos... Intentaba situarme en un campo de pura ciencia. Sólo de esa forma pude llegar poco a poco a una profunda concepción teológica de esa realidad tan extraña que anuncia el nuevo testamento»¹³.

Empiezan los años del cambio decisivo. Cullmann quiere liberarse no sólo de las proyecciones teológicas posteriores (de los dogmas eclesiales) sino también de los presupuestos filosóficos, que han influido mucho, tanto en la exégesis antigua (platonismo) como en la moderna (existencialismo, etc.). De esa forma vuelve a lo que, a su entender, forma la base de toda la exégesis cristiana: *el positivismo bíblico*.

Así lo indica ya un trabajo de 1936¹⁴ donde entiende la eucaristía como presencia de Jesús entre los fieles. Eso significa que la

12. *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, 244-245, 254-256

13. *Autobiographische Skizze*, 685.

14. *La signification de la Sainte-Cène dans le Christianisme primitif*: RHPR 16 (1936) 1-22

historia de Jesús no se cierra en el pasado, ni se abre tampoco a la pura supra-historia: por medio del culto, el pasado se vuelve presente y anticipa de algún modo el futuro. Esta línea que va del pasado de Jesús, por el presente del culto eclesial, hacia el futuro de su culminación escatológica constituye ahora la más honda verdad de la historia¹⁵.

En esa perspectiva sigue avanzando, dos años más tarde, una extensa reflexión sobre el problema escatológico¹⁶. Superando ya la división anterior entre historia y supra-historia, Cullmann afirma que el nuevo testamento ha conservado la visión judía del tiempo como avance lineal que lleva hacia una meta de plenificación futura. Todavía no están claros los supuestos y las consecuencias de su postura. Aún quedan resabios de «ideas o presencias eternas». Pero el camino se encuentra ya abierto. Cullmann ha encontrado su método exegético:

Sé muy bien que una exégesis libre de todo presupuesto es imposible. Me parece, sin embargo, peligroso presentar como virtud eso que es sólo servidumbre ineludible... Yo mismo reconozco que mi exégesis no está libre de todo presupuesto. Sin embargo, he querido utilizar un medio que me ayuda a evitar todo capricho: me he esforzado por respetar lo extraño y propio de aquello que me dice un texto, sin intentar reducirlo al eco que despierta en mi existencia¹⁷.

2. *Madurez: historia de la salvación (1941-1965)*

La etapa de preparación acaba, por poner una fecha simbólica, en 1941. A partir de entonces, en *veinticinco años de plenitud creadora*, Cullmann ha publicado sus obras fundamentales, bien pensadas y construidas, a partir de su motivo central que es *la historia de la salvación o la salvación como historia*¹⁸.

15. Se sitúa en esa línea el trabajo ya citado de 1936: *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de S. Paul*: RHPR 16 (1936) 210-246.

16. *La pensée eschatologique d'après un livre recente. F. Holmström, Das eschatologische Denken der Gegenwart*: RHPR 18 (1938) 347-355.

17. *Unzeitgemässe Bemerkungen zum «historischen Jesus» der Bultmannschule*, en H. Ristow-K. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Evangelische V., Berlin 1960, 266-180 (= O. Cullmann, *Vorträge und Aufsätze*, 144).

18. Preciosa visión de conjunto de la obra y modelo teológico de Cullmann, con indicación biográfica, en A. Vögtle, *Oscar Cullmann*, en H. J. Schultz, *Tendencias de la teología en el siglo XX. Una historia en semblanzas*, Studium, Madrid 1970, 609-615. Cf. también H.-J. Kraus, *La teología bíblica. Storia e problematica*, Paideia, Brescia 1979, 215-219 (ed. original: *Die Biblische Theologie*, Neukirchener, Neukirchen 1970).

Son años de fuerte presencia internacional. Cullmann sigue enseñando en Basilea y París, pero ofrece al mismo tiempo numerosos cursos en el mundo anglosajón (Gran Bretaña, USA), recibiendo diversas distinciones y premios en algunas de las universidades más prestigiosas del mundo. Su teología es muy bien recibida dentro del mundo católico, convirtiéndose en punto de referencia de un intenso movimiento ecuménico. Entre los años 1962-1965 actúa como observador en el concilio Vaticano II. Es el tiempo de su **máximo** influjo dentro de la cristiandad.

Con la terminación del Vaticano II (1965) y la publicación de sus «obras reunidas» (*Vorträge und Aufsätze*, Mohr, Tübingen 1966), empieza una época de sucesivo **ocultamiento**. Cullmann perderá su protagonismo. Otras teologías y personas ocuparán, al menos en apariencia, su lugar. Pero volvamos a sus *veinticinco años maduros*. Recordemos, por orden cronológico, sus obras fundamentales, presentando primero (si la hubiere) la traducción castellana y después el texto original (francés y/o alemán):

–1941. *La realeza de Cristo y la Iglesia en el nuevo testamento*, en *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Studium, Madrid 1971, 13-61 (= *Königsherrschaft Christi und Kirche im NT* [ThSt 10], EVZ, Zürich 1941). En el lugar que antes ocupaban las «ideas eternas» de la religión sitúa ahora Cullmann la presencia de Cristo como Señor en la comunidad cristiana. Esa presencia, **explicitada** sobre todo en claves sacramentales, **introduce a** los creyentes **en el centro** de una tensión fuerte que les lleva **del ya de la victoria conseguida de Cristo** (el pasado de su vida pascual) **al todavía no de su plenitud** escatológica.

–1941. *Las primeras confesiones de fe cristianas*, en *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, 63-121 (= *Les premières confessions de foi chrétiennes*: RHPR 21 [1941] 77-100; 22 [1942] 30-42; *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse* [ThSt 15], EVZ, Zürich 1943). **Hondo estudio de teología positiva** sobre la esencia de la fe cristiana, falseada, según Cullmann, por los credos posteriores, de tipo trinitario, que en vez de proclamar la salvación de Cristo parecen reflejar el ser **intemporal** de Dios. Las confesiones primeras de la Iglesia son de tipo **crystalógico** y se centran en el señorío presente de Jesús (mirado básicamente como Kyrios), que aparece como signo y/o presencia total de Dios. Ese señorío ha de entenderse dentro de un esquema de historia de salvación: desde el pasado de su entrega pascual, en tensión abierta hacia el futuro de su culminación escatológica.

–1944. *El culto en la Iglesia primitiva y Los sacramentos en el evangelio de Juan*, en *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, 143-179, 181-

296 (= *Urchristentum und Gottesdienst* [ATANT 3], Zürich 1944; 2.^a ed. ampliada: 1950). Cullmann es quizá el autor protestante que **más ha destacado el carácter cultural o sacramental** de la Iglesia, centrada en el bautismo y sobre todo en la eucaristía. Por eso ha sido **muy valorado** por los católicos. **A su juicio**, el culto define la forma específica de presencia de Cristo en el mundo, **en el tiempo que media entre su pascua y parusía**. En contra de una lectura gnostizante y/o existencial de Juan, Cullmann **ha destacado el carácter sacramental** e histórico de su evangelio, **emparentado con un tipo de heterodoxia** sacral del judaísmo pre-cristiano de Palestina.

– 1946. *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1968 (= *Christus und die Zeit*, EVZ, Zürich 1946; *Christ et le Temps*, Delachaux, Neuchâtel-Paris 1947). **Obra clave de hermenéutica cristiana, uno de los análisis teológicos más importantes del siglo XX**. Apoyado en sus trabajos anteriores, Cullmann puede presentar ya su sistema, superando para siempre el dualismo previo que le había llevado a dividir los dos niveles de historia y supra-historia. Lo que antes llamaba *supra-historia* se identifica ahora con la misma historia divina de la salvación. El paganismo ha cultivado el **mito del eterno retorno**, el **ciclo sin fin** en el que todo vuelve para ser siempre lo mismo. El platonismo y gran parte de la teología cristiana, influida por el pensamiento griego, ha situado la eternidad por encima del tiempo. Para Bultmann, la novedad del cristianismo consiste en su visión lineal del tiempo sagrado salvador, siguiendo un modelo elaborado en gran parte por el judaísmo (por el antiguo testamento). Pero el judaísmo sitúa el centro del tiempo en el futuro (en la escatología). Por el contrario, los cristianos lo sitúan en la historia pascual de Jesús, ya realizada. **Entre ese pasado y el futuro de la culminación escatológica emerge el presente** tensionado de la Iglesia y de cada uno de los creyentes.

– 1952. *Petrus: Jünger, Apostel, Märtyrer*, EVZ, Zürich (= *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*, Delachaux, Neuchâtel-Paris 1952; traducción catalana: *Sant Pere. Deixeble, Apostol, Màrtir*, Ed. 62, Barcelona 1967). **No tengo constancia** de que la castellana, anunciada por Península, Barcelona, haya llegado a realizarse). **Obra cumbre del diálogo ecuménico**. Parece fundada en argumentos exegéticamente débiles: Mt 16, 17-19 debería separarse del contexto de Marcos de disputa mesiánica (con rechazo de Pedro) e interpretarse como recuerdo de una confesión de fe pre-pascual en la filiación divina de Jesús. Pero su **tesis de fondo resulta innovadora**, y **está bien fundada**, desde una perspectiva protestante: conforme a la voluntad (pre- o post-pascual) del mismo Jesús, Pedro ha realizado su función de primado en el principio de la Iglesia. La diferencia de esa tesis respecto a la católica usual

está en el hecho de que Cullmann piensa que esa función primada se ha cumplido y culminado en el mismo Pedro, sin pasar a la historia posterior de la Iglesia (que no necesita ya un tipo de papa semejante a Pedro). El problema de fondo es éste: para Cullmann, la tradición fundante termina en la Iglesia apostólica; para los católicos, continúa.

– 1956. *El Estado en el nuevo testamento*, Taurus, Madrid 1966 (= *Der Staat im NT*, Mohr, Tübingen 1956). Esta obra, unida a otras posteriores, como *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Studium, Madrid 1973, se sitúa en la línea protestante clásica de separación entre Iglesia (centrada en el culto) y Estado (ocupado en las cosas temporales). Ciertamente, la Iglesia debe oponerse al Estado satanizado; pero ella no tiene una función social positiva o transformante en este mundo. Como veremos más adelante, la visión de la política de Cullmann resulta, al menos, restrictiva.

– 1957. *Cristología del nuevo testamento*, Methopress, Buenos Aires 1965 (= *Christologie des NT*, Mohr, Tübingen 1957). En el apartado siguiente analizaremos por extenso esta obra, cuya nueva traducción ofrecemos en este libro.

– 1962. *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos*, Studium, Madrid 1970 (= *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten*, Kreuz V. Stuttgart 1962; editada también en *Del evangelio a la formación de la teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 1972, 233-269). Conforme a su visión de la historia, Cullmann tiene que negar y niega la inmortalidad ontológica del alma; acude para ello a la antropología bíblica, de tipo no-dualista, en contra de la griega que distingue entre cuerpo mortal y alma inmortal. Dentro de la historia de salvación, se entiende la resurrección como recreación de toda la persona. Este librito, exegéticamente discutible, ha tenido un influjo inmenso dentro de la antropología católica de los últimos decenios.

– 1965. *La historia de la salvación*, Ed. 62, Barcelona 1967 [= *Heil als Geschichte*, Mohr, Tübingen 1965]. Culmina y cierra estos veinticinco años de madurez de Cullmann. Obra de controversia y reafirmación temática, escrita con gran erudición, respondiendo a las críticas y malentendidos que ha suscitado su pensamiento, en especial el de Cristo y el tiempo. Ofrece una profunda visión panorámica de las escatologías cristianas de la primera mitad del siglo XX, desde Schweitzer a Panenberg, pasando por C. H. Dodd y dialogando sobre todo con Bultmann y algunos de sus discípulos o sucesores (E. Fuchs y E. Käsemann, E. Grässer y W. G. Kümmel). Cullmann llega aquí al límite de sus planteamientos, mostrándonos la grandeza y límites de su proyecto teológico, tal como indicaremos en las reflexiones que siguen. Res-

ponde a las críticas que le hacen, pero apenas avanza en sus posturas. Da la impresión de que tiene unas posturas fijas, y en ellas permanece.

En la base de la nueva teología de Cullmann está su reelaboración del problema *escatológico*. El punto de partida sigue siendo la *escatología consecuente* de A. Schweitzer y de sus discípulos suizos (F. Buri, M. Werner) que de tal forma acentúan el *todavía no* de la salvación que vacían de sentido el *ya* de la historia pasada de Jesús y el *ahora salvador* de su presencia en la Iglesia. Por otra parte, Cullmann ha superado la *escatología dialéctica* (de K. Barth) y la *presentista* de C. H. Dodd, cercanas a la que él mismo había defendido en el período anterior: según estas escatologías no habría verdadero avance temporal; *historia y supra-historia* se conciben como dos niveles de la realidad que vienen a encontrarse simplemente en Cristo, en una perspectiva cercana al platonismo. Finalmente, Cullmann ya no puede contentarse con la *escatología existencial* de R. Bultmann que acaba diluyendo la novedad (objetividad) de la historia cristiana en la historicidad de la decisión interior de los creyentes.

Cullmann pone de relieve el carácter *pasado* (vida y muerte), *presente* (influjo actual en la Iglesia) y *futuro* (plenitud escatológica) de Jesús en la historia de la salvación. Por eso, el futuro no puede interpretarse *partiendo de* la presencia infinita y siempre trascendente de Dios (línea de Barth), ni *a partir del* puro despliegue interior del ser humano que busca su autenticidad (Bultmann). El futuro de la salvación ha de incluirse en la línea del proceso que se inicia con la historia de Israel, se centra en Cristo, se explicita en la Iglesia y culmina en la nueva creación, que vendrá a realizarse en la segunda venida del Cristo.

Pero Cullmann quiere ir más allá de la disputa intracristiana sobre la visión del tiempo y la escatología. Por detrás de las variantes de Schweitzer y Dodd, de Barth o Bultmann, ha logrado descubrir la oposición radical entre los dos tipos de tiempo: *el tiempo griego*, reflejado por el platonismo, que vincula eternidad y eterno retorno, y *el tiempo cristiano*, que ha de interpretarse como historia lineal, que se dirige hacia una meta de culminación salvadora.

El tiempo griego (y de alguna forma el mismo tiempo oriental: hindú, budista o taoísta) está modelado sobre la visión de una naturaleza donde todo se repite, en ciclos siempre iguales, de manera que para alcanzar su verdad o salvación el alma o profundidad del ser humano debe liberarse de esos ciclos, salir de esa cárcel de tiempo que se enrosca en sí mismo y ascender a un nivel intem-

ral de eternidad. Por el contrario, el *tiempo judío o cristiano* aparece como medio de salvación: para alcanzar su verdad, el ser humano no debe salir del tiempo sino culminarlo, alcanzar su plenitud escatológica:

Para el cristianismo primitivo, así como para el judaísmo bíblico..., la expresión simbólica del tiempo es *la línea ascendente*, mientras que para el helenismo es el círculo. Puesto que, según el pensamiento griego, el tiempo no es concebido como una línea ascendente, con un principio y un final, sino como un círculo, la sumisión del hombre al tiempo será necesariamente sentida como una servidumbre y una maldición. El tiempo se extiende según un ciclo eterno en el que todas las cosas se reproducen. De aquí proviene el hecho de que el pensamiento filosófico griego sea incapaz de resolver el problema del tiempo. De aquí igualmente todos los esfuerzos que hace para liberarse, para escapar de este ciclo eterno, es decir, para liberarse del tiempo mismo. Los griegos no pueden concebir que la liberación pueda derivar de un acto divino llevado a cabo en **la historia temporal**. La liberación reside para ellos en el hecho de que pasamos de nuestra existencia aquí abajo, ligada al ciclo del tiempo, al más allá, sustraído al tiempo y siempre accesible para el ser humano en su hondura. La representación griega de la felicidad es pues **espacial**, está definida por la oposición entre el **aquí abajo** y el **más allá**; no es temporal, definida por la oposición entre el presente y el futuro. (La salvación...) no podría estar determinada por el tiempo, puesto que éste es concebido como un círculo¹⁹.

Hemos querido que la cita sea larga, pues ella **define** todo el pensamiento de Cullmann, eso que pudiéramos llamar su **cruzada antihelenista**. A su entender, la Iglesia primitiva **ha devaluado** el mensaje cristiano interpretándolo en categorías griegas de dualismo antihistórico (tiempo-eternidad) y de ontología conceptual (naturalezas eternas, personas **desligadas** de la historia). Por eso es necesario **deshelenizar** el evangelio, situándolo de nuevo en su raíz bíblica, sin dejarse llevar por los **encantamientos** heideggerianos y desmitologizadores de Bultmann, que en el fondo retoman otra vez el helenismo. Este retorno programado a la **concepción bíblica del tiempo** constituye un **reto cultural de primera magnitud**, como han visto algunos de los analistas más agudos de la situación contemporánea, como K. Löwith:

19. *Cristo y el tiempo*, 39-40 (edición alemana: *Christus*, 61; edición francesa: *Christ*, 37).

O. Cullmann ofrece la interpretación más clara y consistente de la concepción cristiana de la historia de la salvación. **Puede objetarse** que la exposición de Cullmann es una **construcción** filosófica más que una exégesis fiel. Pero en defensa de ella... he de afirmar que una **exégesis constructiva** debe ser una **construcción**, porque ella explica, complementa y **refuerza** las indicaciones e implicaciones fragmentarias de la «letra» en el «espíritu» de todo el contexto; así revela la lógica del nuevo testamento²⁰.

Según esto, Cullmann **construye** su visión del tiempo a partir de los datos y experiencias que le ofrece la Biblia, especialmente el nuevo testamento cristiano. Es evidente que al hacerlo escoge unos textos y selecciona unas perspectivas, para ofrecer su **lectura de conjunto** de la novedad cristiana. **Desde su propia visión de la cultura**, Löwith destaca el carácter «filosófico» (constructivo, sistemático) de esta exégesis de Cullmann, presentándola como **la lectura más certera** de la historia cristiana. Desde su esfuerzo por superar el helenismo y todo pensamiento que **se impone desde fuera** a la Escritura cristiana, Cullmann piensa que su exégesis es pura «fenomenología»: no impone ni construye nada, se limita a leer los datos que ofrece la Biblia y, en especial, el nuevo testamento:

Pero quiero **poner de manifiesto ante todo** que, en *Cristo y el Tiempo*, no se trata precisamente de una filosofía de la historia... En realidad, el **tiempo lineal** sólo me importa porque en el nuevo testamento sirve de **telón de fondo** de las cosas que me parecen más importantes, es decir: (1) **la tensión temporal entre un ya cumplido y un todavía no**; (2) el movimiento de la historia de la salvación que va desde la pluralidad al Único, porque *este Único (Cristo) es el centro* y porque de lo único se retorna a la pluralidad; (3) todos los períodos, antes y después, están **orientados en relación con ese centro**.

Esta **tensión (del ya al todavía no)** y la orientación de todo acontecimiento en relación al nuevo **centro** (lo sucedido en los primeros decenios de nuestra era) fue y continúa siendo la tesis de mi libro, no el tiempo lineal en sí... La concepción del tiempo en sí no es absolutamente el objeto de mi trabajo, por el mismo hecho de que el nuevo testamento en cuanto tal se desinteresa totalmente por la concepción lineal del tiempo²¹.

20. *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid 1973, 205, nota 1.

21. *Cristo y el tiempo*, XXVII-XXIX (cf. *Christus*, 18-21; *Christ*, VII-XI).

Fijemos bien las perspectivas. *Muchos lectores de Cullmann* (filósofos como K. Löwith y teólogos como algunos discípulos de Bultmann y Barth) han afirmado que su obra constituye una profunda y valiosa filosofía de la historia y que no puede aplicarse al conjunto del nuevo testamento sino sólo a algunos de sus textos más significativos, en la línea del pre-catolicismo, como puede ser la doble obra de Lucas²². Cullmann ha reaccionado de forma dura, protestando contra la interpretación «filosófica» de su obra y volviendo a decir que él no ha querido introducir conceptos nuevos o teorías en el nuevo testamento sino dejar que el mismo texto hable; por eso, lo que otros pueden llamar su «trasfondo filosófico» (concepción del tiempo) es un simple marco de referencia para entender los datos del nuevo testamento y de la vida de la Iglesia y no una teoría de conjunto sobre el sentido de la historia.

Posiblemente, esa disputa no tiene solución. Pertenece a la más honda paradoja del conocimiento humano y de la misma visión cristiana de la realidad. Aquí se entrecruzan paradójicamente varias perspectivas que podemos esquematizar o ejemplificar en tres figuras fundamentales:

– Cullmann representa el mejor positivismo fideísta protestante. Por eso apela al principio luterano de la *sola Scriptura*: a su juicio, el teólogo no razona, no demuestra; simplemente deja que le afecten los datos de la Biblia, para confesarlos de nuevo en actitud creyente y presentarlos así, sin interferencias conceptuales antiguas (griegas) o modernas (hegelianas, heideggerianas o marxistas). Por eso, y seguimos dentro de la paradoja, Cullmann puede ser tradicional, «descubriendo» en el nuevo testamento una visión muy dogmática y confesante de Jesús (como luego veremos), siendo a la vez contrario a toda tradición o interpretación racional del cristianismo, sea en línea de dogmática eclesial (contra el catolicismo posterior) o de comprensión humana del misterio (contra la teología existencial de Bultmann y su escuela).

– Los neobultmannianos y algunos otros exegetas contemporáneos (cf. G. Ebeling, E. Fuchs, H. Conzelmann, E. Käsemann, J. A. T. Robinson...), contra los que Cullmann ha mantenido fuerte polémica en su última obra cumbre (*La historia de la salvación*, 1965), son, en general, mucho más críticos que Cullmann en su visión de la vida de Jesús y del nuevo testamento. Pero, al mismo tiempo, de un modo o de otro, admiten un tipo de «presupuesto teórico» necesario en la lectura de la

22. Así lo vio H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Mohr, Tübingen 1954, *passim*; cf. 87, 109 (= *El centro del tiempo*, FAX, Madrid 1974, 141, 171).

Biblia. De esa forma han superado el positivismo puro de los datos bíblicos, sabiendo que toda teología implica un elemento de comprensión e interpretación racional de los mismos lectores.

– Los teólogos católicos se han sentido, en general, más cercanos a la visión que Cullmann ha ofrecido de la figura de Jesús y los orígenes cristianos. Podemos afirmar incluso que han sido muchas veces más cullmannianos que Cullmann al elaborar teóricamente su misma concepción del tiempo. Lo que para Cullmann quería ser puro trasfondo o esquema secundario (el proceso temporal de la historia) se ha venido a convertir para algunos católicos en nuevo sistema teológico; a su juicio, la tradición eclesial y conceptual (filosófica) resulta necesaria. Por eso afirman —a pesar de sus protestas reiteradas rompiendo el puro positivismo de los datos bíblicos que Cullmann quiere mantener— que, de hecho, ha elaborado una buena (aunque discutible) filosofía y teología de la historia cristiana²³.

Ciertamente, Cullmann no ha construido una visión abstracta del tiempo, separado del proceso de la naturaleza o de los hechos de la historia. Pero es muy posible que ni aún los grandes teóricos antiguos o modernos del proceso físico (Aristóteles, Newton, Einstein) hayan querido hacerlo; para ellos, el tiempo es medida ordenada del movimiento cósmico. Por su parte, los filósofos modernos (Hegel, Nietzsche, Heidegger) han interpretado el tiempo desde la perspectiva de la realización humana, en clave de dialéctica racional, voluntad de poder o autenticidad existencial. En esta línea se pueden y deben ofrecer y entender, en toda su novedad, los datos cristianos.

Así lo ha hecho Cullmann, planteando con toda precisión un tema que posiblemente le desborda: ha introducido la eternidad griega (con el eterno retorno mítico) y la dialéctica racional o existencial de los modernos dentro de unas claves encarnatorias de realización histórica del ser humano. De pronto, situado ante Jesús, el ser humano se encuentra consigo mismo, en su radicalidad, sin posible evasión espiritualista (griegos, orientales), idealista o existencial. En tensión entre el ya de la obra de Jesús y el todavía no de su culminación, el ser humano se despliega y realiza como tiempo. Conforme a este esquema, podemos distinguir cinco momentos, te-

23. Lo destacaron hace años algunas obras sistemáticas sobre el tema: L. Bini, *L'intervento di O. Cullmann nella discussione bultmanniana* (AnGreg 114), Roma 1961; J. Frisque, *Oscar Cullmann. Una teología de la historia de la salvación* (1960), Estela, Barcelona 1966.

niendo buen cuidado en no tomarlos como etapas homogéneas de un proceso:

(1) *a. Principio del tiempo. Dios antes de la creación.* En el principio no se encuentra la eternidad como algo supra- o extra-temporal sino Dios como aquel que puede crear y revelarse a sí mismo (por Cristo). Mirado así, Dios no es supra-tiempo (ser extraño o ajeno al proceso temporal) sino principio del tiempo. Más que esto no podemos decir, pero esto es necesario que lo digamos.

(2) *b. Despliegue representativo. Antiguo testamento: Israel.* Corresponde, simbólicamente, a lo que los neoplatónicos y toda la tradición cristiana medieval llamaba el *exitus* o expansión (salida) divina. Dios mismo se despliega suscitando un tiempo que no se identifica consigo mismo, pero que explicita y revela el sentido más hondo de su ser. Dentro de este despliegue, se va expresando, según Cullmann, el principio de la concentración y representación: el tiempo y la humanidad se condensan en un pueblo histórico (Israel), ese pueblo se condensa en un «resto» (algunos elegidos: figuras mesiánicas, profetas, etc.).

(3) *c. Centro del tiempo: Cristo.* Los judíos piensan que el proceso anterior del tiempo se abre y culmina, de un modo directo, en la escatología, de forma que podemos pasar ya de Israel al fin del tiempo. Por el contrario, los cristianos confiesan que el tiempo se ha condensado y plenificado en Jesucristo (en su mensaje, vida y pascua). Por eso, Jesús es la expresión total y/o revelación completa de Dios, principio del proceso, siendo a la vez condensación de la historia de Israel y de la humanidad entera. Eso significa que el tiempo (el mismo ser de Dios y de la historia cósmica y/o humana) se ha revelado y realizado ya en Jesús.

(4) *b'. Repliegue expansivo del tiempo. Nuevo testamento: Iglesia.* Corresponde a lo que platónicos y medievales llamaron el *reditus* o retorno de todo a lo divino. Pero ese retorno no implica vuelta a la eternidad (que no existe en sí) sino cumplimiento del tiempo. Para los judíos, ese cumplimiento debería haberse identificado con el acontecimiento mesiánico, anulando así el tiempo «intermedio» entre la venida mesiánica y la escatología (según pensaron también A. Schweitzer y sus discípulos). Pues bien, Cullmann afirma que la novedad del cristianismo consiste en haber descubierto y desplegado entre el centro (Jesús) y el final del tiempo (escatología) una historia misionera y sacral de salvación, que está personificada en la Iglesia. Este *repliegue expansivo* invierte el orden del *despliegue representativo* anterior (del judaísmo, del antiguo testamento): ya no se pasa de un modo vicario

de los muchos al Único (Jesús) sino, al contrario: ahora se pasa, en gesto sacramental y misionero, del Único que es Jesús a la humanidad completa.

(5) *a'. Fin del tiempo: el Dios escatológico.* Como hemos dicho ya, Dios no se encuentra fuera (sobre) el tiempo, sino en su principio, en su despliegue y en su meta. El mismo Dios del principio, que se ha revelado en un camino cuyo centro y plenitud es Cristo, se convertirá, culminada la obra cristiana, en Dios final donde Cristo queda incluido y con él todos los salvados en gesto de resurrección recreadora. Frente al ideal de la salvación intemporal de las almas, Cullmann ha desarrollado de forma esquemática la certeza esperanzada de la salvación (resurrección, culminación) del verdadero camino de la historia donde quedan incluidos los humanos que logran realizarse plenamente en Cristo. De esta forma, el mismo Dios del principio es Dios del final. Pero no lo es del mismo modo: Dios no vuelve a ser lo que era, como en los círculos del eterno retorno, sino que llega a hacerse y ser lo que no era, incluyendo dentro de sí el proceso temporal de la realidad, tal como ha venido a expresarse y culminar en Cristo.

El principio y fin del mundo, superando por un lado el despliegue sucesivo de nuestra historia, quedan incluidos en la misma historia. Así podemos definir a Dios como aquel que puede revelarse y se ha revelado de hecho en el proceso o despliegue de un tiempo que está centrado en Cristo. En contra de la gnosis y de todo doctismo, ni Dios se encuentra fuera del tiempo (como pura trascendencia) ni el despliegue de la historia es pura vanidad, mentira o apariencia. Paradójicamente, Dios se desvela (en algún sentido se despliega y realiza) en el tiempo, siendo, a la vez, más que las cosas del tiempo que nosotros conocemos. Al plantear así las cosas, Cullmann se ha sentido cerca del proyecto teológico de W. Pannenberg y de su grupo. Así saluda la aparición de su obra primera:

A pesar de todas las diferencias de detalle, ellos se acercan en el fondo a la postura que yo expuse en *Cristo y el tiempo*. Su pequeño volumen colectivo... lleva por título *Revelación como historia*. De hecho, ellos estudian el problema más desde el punto de vista de la revelación que desde el punto de vista de la salvación. Pero, como el mismo Pannenberg reconoce de pasada, apenas pueden separarse ambos conceptos²⁴.

24. *Historia*, 59 (= *Heil*, 39). Cullmann está aludiendo a W. Pannenberg (ed.), *Offenbarung als Geschichte*, Vandenhoeck, Göttingen 1965 (trad. cast.: *Revelación como historia*, Sígueme, Salamanca 1977).

Pues bien, a pesar de eso, la cristología de Cullmann, su visión del centro del tiempo, es muy distinta de la que después ha desarrollado Pannenberg. Y con esto pasamos al siguiente apartado.

3. Plenitud: «Cristología del nuevo testamento» (1957)

Tras largos decenios de preparación, consciente de ofrecer la obra cumbre de su larga trayectoria intelectual, a los 55 años, publicó O. Cullmann su *Cristología del nuevo testamento*, casi simultáneamente, en tres grandes lenguas culturales de Europa: francés, alemán e inglés. Su elaboración había comenzado muy atrás, en los tiempos de Estrasburgo. Los diferentes capítulos de la obra recibieron forma en Basilea, siendo traducidos al inglés y comentados públicamente por el mismo Cullmann, en una serie de conferencias pronunciadas en diversas universidades de USA, en 1955, recibiendo allí el primer premio de la *Christian Research Foundation* de New York (el mismo 1955).

Consciente del valor de su obra, ayudado por K. Fröhlich, Cullmann publicó primero el texto alemán (*Christologie des Neuen Testaments*, Mohr, Tübingen 1957). El francés, elaborado también por el mismo Cullmann, con la ayuda de J. J. von Allmen y M. D. Appia, apareció el año siguiente (*Christologie du Nouveau Testament* (BTh), Delachaux et N., Neuchâtel-Paris 1958). Finalmente, el texto inglés, que será el más influyente y reeditado en los años posteriores, traducido por S. C. Guthrie y Ch. A. M. Hall, pero cuidadosamente revisado por Cullmann, de manera que puede tomarse también como edición original, apareció un año más tarde (*The Christology of the New Testament*, SCM, London 1959).

Fue un acontecimiento editorial y teológico de primera magnitud. Nadie hasta entonces había publicado una síntesis cristológica de tal envergadura y tantas pretensiones. Como podrá suponerse por todo lo anterior, la obra está construida sobre el esquema temporal de la historia de la salvación, dividida en cuatro momentos, pues significativamente se omite el tiempo 2.º, el despliegue israelita, aunque sus elementos y símbolos influyen en casi todos los capítulos de la obra, según iremos indicando.

Frente a la *desescatologización* propugnada por algunos discípulos de A. Schweitzer, frente a la *desmitologización existencial* de la escuela de Bultmann, Cullmann expone el misterio de Cristo como acontecimiento de salvación objetiva (histórica) que abarca el pasado y futuro de la acción final de Dios, fecundando el presente

y capacitándonos para comprender desde Dios el origen de todas las cosas (preexistencia). La presencia de Bultmann y sus discípulos, que en ese momento forman la «ortodoxia» exegética del mundo protestante alemán, llena la obra. Pero Cullmann los convierte casi siempre en «adversarios», pues no admiten la historia como lugar de salvación y rechazan por otra parte como no auténticos muchos fragmentos de la historia de Jesús, que habrían sido creados por la comunidad primitiva, especialmente helenista, en su afán por convertir la ética escatológica de Jesús en una religión respetable dentro del entorno.

Cullmann acepta y enciende la polémica, presentando una especie de alternativa exegética completa, una enmienda a la totalidad de los presupuestos existenciales de muchos exegetas de su tiempo. Pero su batalla no es sólo anti-existencial. Cullmann combate también, con toda fuerza, lo que él llama la «cristología de las esencias» (de las naturalezas eternas de Cristo), tal como ha sido defendida por la «ortodoxia tradicional» de las Iglesias, sobre todo de la católica. De esa forma, su obra se convierte en un precioso campo de batalla intelectual que enmarca de algún modo el pensamiento teológico de la mitad de nuestro siglo XX.

La *Cristología* de Cullmann aparece así como un texto emblemático: le combaten por un lado los «ortodoxos» de procedencia bultmanniana (y del protestantismo neoliberal), le admiran y critican por otro los «ortodoxos» dogmáticos de las grandes Iglesias. En el fondo de ella hay un problema de interpretación teológica, muy cercano a la búsqueda filosófica de su tiempo, como he indicado en otro lugar²⁵.

Así debemos situar y pensar la obra de Cullmann, con *el existencialismo reductor* por un lado (Cristo es un simple «para mí», sin entidad histórica propia) y *el dogma idealista* por otro (lo que

25. La obra de Cullmann se encontraba todavía en el centro de las discusiones hermenéuticas el año 1968, cuando llegué a Bonn, para hablar con H. Schlier sobre un proyecto de tesis doctoral en filosofía: Quería trazar la línea que iba de Bultmann a algunos de sus discípulos «hermeneutas» (E. Fuchs, H. J. Ebeling). Con inmenso humor me dijo Schlier que tanto Fuchs como Ebeling eran sus colegas y amigos desde hace muchísimo tiempo, pero que en ese campo hermenéutico «no lograba saber lo que decían». Y añadió: «Será un milagro que usted los entienda, Herr Pikaza». Me recomendó después que comparara a Cullmann con Bultmann, diciéndome que ellos representaban las líneas más valiosas del pensamiento exegético del momento: «Si quiere usted buscar filosofía exegética, búsquela ahí». Así trazamos el esquema de lo que sería mi tesis, bien trabajada en lo relacionado con Bultmann (especialmente sobre su pensamiento juvenil), simplemente esbozada en relación a Cullmann. La publiqué con el título: *Exégesis y filosofía. El pensamiento de R. Bultmann y O. Cullmann*, Casa de la Biblia, Madrid 1972. Si-go pensando ahora en la línea que entonces iniciaba.

importa es la naturaleza eterna del Cristo-Logos, no su historia conflictiva y creadora). Ella ha querido ser y será lugar de referencia obligado en las reflexiones posteriores, viniendo a convertirse en punto de partida exegético y teológico para el pensamiento de muchos católicos y protestantes, especialmente fuera de Alemania²⁶.

El mismo desarrollo y orden de las partes define el ritmo y sentido de la obra, construida, al mismo tiempo (en segundo lugar), desde la perspectiva de diez *títulos cristológicos*, que son a su juicio los más significativos que Jesús ha recibido en el nuevo testamento. De manera programada, desde su propia opción teórica y doctrinal, Cullmann ha prescindido de todos los elementos posteriores de la cristología eclesial, vinculados a la persona o naturalezas de Jesús. Sólo cuentan para él los títulos y/o funciones que el nuevo testamento ha querido (ha debido) atribuirle. Uniendo, pues, los *cuatro tiempos* de la historia cristiana de la salvación y los *diez títulos* o expresiones simbólicas del misterio y obra de Jesús, se obtiene el esquema siguiente:

– *1.ª parte: el Jesús terreno*. En el centro de la historia cristiana de la salvación se encuentra, según Cullmann, el tiempo terreno de Jesús, las palabras que dijo y las cosas que realizó en el conjunto de su vida y de su muerte. Antes de ser alguien «para mí» (como quieren los existencialistas) Jesús ha sido alguien en sí mismo, en su contexto histórico, en Galilea y Jerusalén. Antes de poder llamarle «Hijo de Dios», en términos que pueden volverse idealismo dogmático de las iglesias, tengo que verle como un hombre de la historia. Lógicamente, Cullmann ha empezado su cristología estudiando los títulos que mejor le acercan al Jesús de la historia: Profeta, Siervo de Dios y Sacerdote.

– *Profeta* es el hombre que habla en nombre de Dios, denunciando el pecado del mundo y anunciando (preparando) la culminación de la historia. Muchos judíos pensaban que al final de los tiempos vendría el gran profeta para decir la última palabra de Dios y para abrir los últimos caminos de la historia humana. Pues bien, Cullmann está convencido de que Jesús se ha pensado y presentado a sí mismo como ese *Profeta* escatológico en quien viene a culminar la esperanza israelita. Así le han visto e invocado también tras la pascua muchos judeo-cristianos cuyos rasgos han venido a perderse en la Iglesia posterior, para reaparecer sin embargo en el islam.

26. Cf. A. Vögtle, *Oscar Cullmann*, 612.

– *Siervo (Servidor) de Dios* es quien realiza su tarea sobre el mundo. Siervos han sido de modo especial los profetas y otros creyentes de la historia israelita. Pues bien, conforme a una experiencia evocada por Is II, muchos israelitas veneraban (e incluso esperaban) la figura de un misterioso Siervo de Dios que debía enseñar a los humanos la lección fundamental de la historia: aceptar y transformar el sufrimiento. Aprender a sufrir y sufrir por los demás: ésta es la única experiencia que puede salvar nuestra historia. Pues bien, Cullmann ha supuesto que Jesús, siendo profeta del final, se descubrió a sí mismo como el Siervo sufriente de Dios. Este es el milagro más hondo de su vida: Dios le ha hecho profeta, portavoz del gran juicio que llega; pero no podrá realizar su tarea triunfando, imponiendo su vida sobre los demás, sino muriendo por ellos, en actitud expiatoria.

– *Sumo Sacerdote*. Algunos grupos judíos de aquel tiempo, ahora mejor conocidos por los escritos de Qumrán, esperaban la llegada de un *mesías sacerdotal*, que debía instaurar el verdadero culto israelita del fin de los tiempos. Jesús no ha sido sacerdote en sentido cultural externo, ni ha querido transformar los ritos del templo de Jerusalén. Pero su misma forma de entender la presencia de Dios y su proceder en la última Cena y en la muerte, han podido recrear y han recreado, en nueva perspectiva, el más hondo sentido de aquello que buscaba el sacerdocio israelita. Frente al sacerdocio violento y dominador de sadoquitas y aaronitas de Jerusalén, que dominan con sangre (de animales) y dinero sobre el pueblo, se alza el nuevo y eterno sacerdocio de Jesús, abierto a la humanidad entera: el sacerdocio de la esperanza profética unida a la entrega de la propia vida. Por eso, la Carta a los hebreos le ha podido interpretar como verdadero y único Sacerdote de la Nueva alianza.

– *2.ª parte: el Jesús futuro*. La historia terrena de Jesús ha estado totalmente orientada hacia la culminación escatológica, es decir, hacia la llegada del reino de Dios. Conforme a la visión de O. Cullmann, Jesús no se ha limitado a proclamar la venida de un Reino independiente de su vida, sino que ha visto su vida integrada en ese mismo Reino. Ciertamente, él ha vivido en su propio tiempo y en su entorno, siendo crucificado en los días de Poncio Pilato. Pero la verdad de su vida, lo mismo que la vida de todos los humanos, se encuentra vinculada a la esperanza del futuro, a la redención completa. De ese futuro le llega la fuerza, la certeza de que el mundo va a cambiar. Desde ese futuro se va entendiendo a sí mismo como Cristo/Mesías e Hijo de hombre. Es más que el Profeta, más que el Siervo y/o Sacerdote nuevo. Jesús se interpreta a sí mismo, en es-

peranza, como el Cristo de la nueva humanidad, el Hijo de hombre. Estos títulos definen (van trazando) su verdad más honda:

–*Cristo/Mesías*. La esperanza dominante del judaísmo de entonces se centraba en un Mesías concebido de manera normal en términos políticos: se necesitaba un buen gobierno, un gobierno de hombres buenos que acabara con la inmensa violencia e injusticia de la historia anterior, expresando sobre el mundo la verdad del Gobierno de Dios. Lógicamente, para ello resultaba necesaria la llegada del Mesías. Jesús estaba en el fondo convencido de la verdad de esa visión, pero no quiso aceptar en modo alguno los aspectos militares vinculados con ese mesianismo. Sabía que el Gobierno de Dios no se impone por las armas ni por otros medios de violencia. Por eso, evitó ese título a lo largo de su vida, aceptándolo sólo de manera abierta y clara al final de su camino, cuando se hallaba delante de un tribunal que quería condenarle a muerte. *Jesús sería Mesías de una forma nueva, como Siervo que sufre, como Hijo de hombre que acepta la muerte y que debe venir en el futuro para instaurar la auténtica humanidad*. Pues bien, tras la pascua de Jesús, habiendo superado ya el riesgo político inherente en ese título, muchos cristianos le aplicaron la esperanza mesiánica, llamándole así el Cristo por antonomasia: Jesús es aquel que ha de venir para transformar la historia humana y suscitar la nueva creación.

– *Hijo de hombre*. Jesús fue reticente ante el título *Mesías*, pero dio mucha importancia al de Hijo de hombre, hasta venir a convertirlo en signo distintivo de su identidad mesiánica. Este título se encuentra vinculado al del *Hombre nuevo*, Hombre final, que ha surgido en el contexto religioso de oriente (religión irania), siendo recreado por diversos grupos del judaísmo de entonces, tanto en línea escatológica (Dan 7, libros de Enoch...), como en línea sapiencial (Filón de Alejandría). Pues bien, Jesús tomó ese título como rasgo distintivo y se tomó a sí mismo como Hijo de hombre, vinculando las figuras del Siervo (Profeta) y Mesías con la esperanza del Hombre final (nueva humanidad) que ahora debe comenzar. Así, cuando le preguntan: «¿Tú quién eres?», él puede responder, como en parábola muy honda, confesando y ocultando al mismo tiempo: «¡El Hijo de hombre...!». Un humano sin más, eso es Jesús, el signo y plenitud de la esperanza de lo humano. Así le han visto los evangelios sinópticos, cuando repiten sus palabras más hondas, así lo ha destacado especialmente Pablo cuando traza el sentido de la redención cristiana. El auténtico Mesías cristiano es el Hijo de hombre que ha sufrido (se ha entregado) en el mundo, para venir al final como el Humano definitivo, que brota del misterio de Dios.

3.^a parte: *el Jesús presente*. Muy pronto, desde el principio de la experiencia de la pascua, los discípulos del Profeta galileo, del Cristo asesinado en Jerusalén, han sabido que Jesús no es sólo el que vendrá al fin «en las nubes» (como anunciaba Dan 7), sino aquel que ha venido ya, que está viniendo, en el centro de su liturgia pascual. Todo tendía a Jesús desde el principio (tiempo de Israel), todo tiende desde Jesús a su culminación (tiempo de la Iglesia). Esta es la nueva y más honda experiencia de los cristianos que descubren la presencia de Jesús como *Señor* (Kyrios) gloriosamente activo en medio de ellos, en su culto y en su vida. Sigue siendo importante el futuro (se le espera como Cristo, Hijo de hombre). Pero esa esperanza sólo puede mantenerse y cultivarse dentro de la Iglesia porque los cristianos han tenido la experiencia firme de que el mismo Cristo que vendrá está presente en medio de ellos como Señor y Salvador:

–*Señor*. Siguiendo a W. Bousset, gran parte de los exegetas (sobre todo bultmannianos) de la primera mitad del siglo XX pensaban que Jesús sólo había sido venerado como *Kyrios* o Señor divino en las comunidades cristianas helenistas, influidas por la cultura y religión griega; para los primeros cristianos palestinos Jesús habría sido simplemente un profeta moralista y un predicador del reino futuro. Eso significa que el cristianismo como religión sólo podía haber nacido en las Iglesias de cultura griega. Pues bien, en contra de eso, Cullmann se ha esforzado por mostrar que el título y culto del *Kyrios* divino provienen de la comunidad palestina, que invocaba ya a Jesús en arameo como su *Maran* o Señor, diciéndole que venga; sólo porque está ya presente, y su presencia se revela transformante, puede pedírsele que venga del todo. Del futuro anhelado nace la certeza y gozo del presente; del rico presente se alimenta la petición del futuro. Lógicamente, ese mismo título, que pone de relieve la condición divina de Jesús (presente en las comunidades de los cristianos), sirve para definir su experiencia social: ellos, que veneran a Jesús como *Kyrios*, deben oponerse al culto político imperial del «*Kyrios*» de Roma.

–*Salvador*. Sólo porque está presente como *Kyrios* o Señor, Jesús puede mostrarse como Salvador. Este es para Cullmann un título derivado. A su juicio, la Iglesia se define desde el principio como la comunidad de aquellos que esperando a Jesús como Cristo final le venera ya como Señor divino, en culto y vida. Pues bien, siendo Señor divino (y asumiendo por tanto el nombre de Yahvé, Señor israelita), Jesús ha venido a recibir también como propios otros títulos del Dios judío, especialmente el de *Sôtêr* o salvador. Este título aparece sólo en los es-

tratos más tardíos del nuevo testamento, en aquellos donde Jesús ha venido a presentarse con toda claridad como presencia actuante de Dios dentro de la Iglesia.

4:^a parte: *Jesús preexistente*. Del Jesús que fue (Profeta de la tierra), que vendrá (Mesías escatológico) y que está presente en el culto de la Iglesia (Señor), los creyentes del nuevo testamento han pasado de un modo lógico a la certeza de que él ya existía en el principio. Aquel que ha de venir en gloria fuerte porque actúa ya en su Iglesia (como Cristo y Señor) es el mismo que era en el principio de los tiempos de Dios. De esta forma, los cristianos rompen aquello que pudiéramos llamar el gran cercado o barrera israelita. Los judíos «ortodoxos» no se atreven a pasar más allá de la historia, de su historia pasada; por eso empiezan con la palabra creadora de Dios y con Abrahán, en el principio de su caminar esperanzado y errante. Ellos, los cristianos, apoyándose en palabras misteriosas y parábolas de Jesús, han podido atravesar de algún modo ese cerco o barrera, descubriendo a Jesús como Palabra (Hijo) de Dios en el mismo principio fundante de los tiempos; allí se encuentra la raíz sin raíz de todas las horas sucesivas de la historia. Por eso, aceptando y superando el pasado de la historia israelita, los cristianos han buscado a Jesús en el mismo pasado de Dios, llamándole Logos, Hijo de Dios y ser divino (Dios).

–*Logos*. Este título tiene paralelos en la literatura griega, en el hermetismo y en la gnosis, como Cullmann sabe bien, siguiendo los más hondos estudios de C. H. Dodd. Pero la novedad fundamental cristiana de ese título debe enraizarse, conforme a la visión de Juan, en la línea del primer judeocristianismo palestino vinculado con el judaísmo «heterodoxo» de Qumrán y Samaria. En esta perspectiva se puede y se debe afirmar que Jesús es Logos de Dios, pues de Dios proviene, como ser divino y revelación de su misterio a lo largo de la historia salvadora. Común a cristianos y judíos heterodoxos es la figura y función del Logos. Específicamente cristiana es la afirmación de que ese Logos de Dios se ha encarnado en la historia y/o vida terrena y pascual de Jesús de Nazaret. Por eso, lo propio del evangelio de Jesús no es Logos en cuanto tal sino la identidad de ese Logos con Jesús.

–*Hijo de Dios*. Este título tiene una larga prehistoria, no sólo en el paganismo ambiental (donde cualquier taumaturgo o místico puede llamarse Hijo de Dios) sino en el judaísmo, donde el pueblo israelita y su rey reciben de un modo especial este nombre. Por su especial vinculación con Dios, en plano de conocimiento profundo y obediencia (cum-

plimiento de la voluntad divina), Jesús se llamó a sí mismo Hijo de Dios. No es Hijo de Dios quien puede y manda, imponiéndose sobre los demás, sino quien puede y ama, obedeciendo en gesto de entrega de la vida. Siguiendo en esa línea, la comunidad cristiana le ha concedido después como el Hijo de Dios por antonomasia, no sólo en el momento de su vida temporal (en vocación/bautismo o nacimiento), sino, y sobre todo, desde el mismo principio de su surgimiento.

–*Dios*. A juicio de Cullmann, la confesión de la «divinidad» de Jesús aparece claramente vinculada a su título cultural y escatológico de Kyrios: siendo Señor, Jesús se identifica con el mismo Dios en cuanto actúa. También han destacado este carácter divino de Jesús los títulos de Logos e Hijo de Dios; por eso no era necesario que el nuevo testamento le llamara «Dios» de un modo expreso, pero lo ha hecho en un número no muy extenso pero significativo de textos que Cullmann analiza con cuidado. En ellos culmina su Cristología.

Estos *cuatro* tiempos y *diez* títulos fundantes definen la Cristología de O. Cullmann, sabiamente elaborada a partir de las categorías que le ofrece el mismo nuevo testamento. Como observará el lector atento, Cullmann ha evitado todas las disputas posteriores, sean de la Iglesia primitiva (arrianos y antiarrianos), sean de la Iglesia posterior (protestantes y católicos). De esa forma ha pretendido elaborar una *crístología ecuménica*, válida para todos los tiempos y para todas las Iglesias²⁷.

La obra se encuentra perfectamente estructurada, en ritmo escolar donde los diversos momentos del proceso exegético van iluminando, de forma casi natural, los problemas eternos de la sociedad y vida humana: la esperanza final, el sentido del dolor, la experiencia actual, los ritos culturales, el despliegue del misterio. Aquello que sucedió en la vida de Jesús y en el despliegue de la Iglesia primitiva, tal como aparece atestiguado por el nuevo testamento, constituye el *tiempo fundante*, la tradición normativa que sostiene el edificio de la Iglesia.

Por medio del mensaje y vida de Jesús, tal como se expresa en el nuevo testamento ha revelado Dios las cosas fundamentales, aquellas que constituyen la *novedad cristiana*, una vez y para siempre. Por eso, los años de vida humana del Cristo y las primeras generaciones de sus discípulos forman *el centro del tiempo*, el mo-

27. Evaluación de la cristología de Cullmann, desde la perspectiva de Jn, en R. E. Brown, *Introducción a la cristología del nuevo testamento*, Sígueme, Salamanca 1997, apéndice IV.

mento fundante y decisivo de la revelación. Estos son los presupuestos básicos que han guiado su comprensión del tiempo:

– *Cullmann piensa que podemos conocer la historia terrena de Jesús, las razones primordiales de su mensaje y esperanza. Como ya hemos dicho, él aceptó desde el principio los postulados básicos de la historia de las formas, manteniendo una confianza básica hacia los textos (en la línea de K. L. Schmidt más que en la R. Bultmann)*²⁸. En contra de la actitud de sospecha generalizada de algunos investigadores de su tiempo o posteriores (que toman por sistema como inauténticos gran parte de las palabras y gestos de Jesús), él ha partido de una confianza básica. A su juicio, los evangelistas (sobre todo los sinópticos) ofrecen una imagen fiable de Jesús como Profeta del Reino y Mesías que sabe que debe sufrir por su obra (descubriéndose a sí mismo como Siervo de Dios e Hijo de hombre). La misma lectura de A. Schweitzer que a otros, sobre todo en línea bultmanniana, les llevó a desconfiar de casi toda la reconstrucción que el nuevo testamento ofrece del cristianismo primitivo, hizo que Cullmann se sintiera cada vez más seguro de la historia de Jesús, que no muere fracasado (como Schweitzer pensaba) sino esperando la llegada del reino de Dios.

– *Cullmann piensa que podemos conocer la teología y experiencia de la Iglesia primitiva. La escuela bultmanniana ha distinguido, de manera casi apriorista, dos Iglesias: la de Palestina (centrada en Jesús profeta y su esperanza del Reino futuro) y la helenista (que diviniza a Jesús como Kyrios); la continuidad del cristianismo estaría garantizada por el hecho de que el mensaje ético de Jesús (y de la Iglesia palestina) pudo y debió traducirse en formas sacrales helenistas. Pues bien, en contra de ello, Cullmann está convencido de que tal división de las Iglesias resulta inaceptable. Él piensa que una parte considerable del judaísmo del tiempo de Jesús se encontraba helenizado; más aún, algunas de las primeras Iglesias cristianas, vinculadas a la misión de Samaria y al evangelio posterior de Juan, han crecido desde un judaísmo heterodoxo (no rabínico) y han desarrollado desde el principio los elementos fundamentales de eso que suele llamarse Iglesia helenista (que estaría en el fondo de Pablo y de su misión universal).*

Estrictamente hablando, lo que muchos han llamado «helenización» del nuevo testamento no ha existido, según Cullmann. Cullmann piensa que el nuevo testamento ha seguido presentando la vi-

28. Sobre la relación de Cullmann con Schmidt, uno de los fundadores de la *historia de las formas*, cf. el discurso que le dedicó en el momento de su entierro: *In Memoriam*: TZ 12 (1956) 1-9 (= *Vorträge...*, 675-683).

da y mensaje de Jesús en claves auténticamente judías y cristianas: no se ha dejado influir por la concepción griega del tiempo, no ha tomado la historia como pura apariencia, separada de la eternidad divina. Más aún, el nuevo testamento no ha entendido nunca a Jesús como entidad intermedia, hipóstasis sobrenatural (infradivina, sobrehumana) que sirve para poner en relación la eternidad de Dios con su misterio angélico y el tiempo de la tierra.

Según Cullmann, las afirmaciones más profundas de Pablo o Juan, lo mismo que la Carta a los hebreos, siguen vinculadas a la concepción judía del tiempo. Por eso, la veneración de Jesús como Señor no puede interpretarse como signo de contaminación helenista (griega) del evangelio sino todo lo contrario, como expresión de la nueva experiencia salvadora de Jesús. La novedad está en el hecho de que ahora el mismo Jesús, hombre concreto de la tierra, viene a presentarse como presencia total y absoluta de Dios.

Esa experiencia del carácter divino de la realidad (de la historia concreta) de Jesús ha roto todos los esquemas del helenismo, situándonos precisamente allí donde ha culminado la experiencia bíblica del nuevo testamento. Eso significa que tanto las afirmaciones paulinas sobre el Kyrios como el desarrollo joánico del Logos en Jn 1 han de entenderse sobre un fondo bíblico (judío) y no helenista, aunque el helenismo pueda ofrecer y ofrezca cierto paralelos. Allí donde el judaísmo, sin dejar de ser lo que es, rompe el cerco de la historia intramundana (intrajudía) y se abre en Jesús hacia el principio divino de toda historia (Jesús como Kyrios o Logos de Dios) nace el cristianismo. Eso significa que se puede hablar del Logos en (por) el Cristo. Por eso puede decir Cullmann:

Dado que el *Logos* es Dios en cuanto se revela, *comunicándose en su acción*; y dado que el nuevo testamento no tiene más objeto que esta acción, todo razonamiento abstracto sobre las *naturalezas* de Cristo no es sólo empeño vano sino que es un planteamiento impropio: en virtud de su propia naturaleza, sólo podemos hablar del *Logos* cuando hablamos de la acción de Dios. Sobre el *ser* del *Logos* sólo puede decirse aquello que hallamos en el prólogo: «En el principio estaba con Dios, y él era Dios». El mismo prólogo pasa rápidamente a la *acción* del Logos: «Todas las cosas fueron hechas por él». Dios se revela a sí mismo primeramente en la creación²⁹.

Jesús no es intermedio entre Dios y los hombres, como intentaría decir más tarde el arrianismo, aplicando de manera lógica una

29. *Infra*, 346.

visión griega de la realidad. Juan no ha elaborado una doctrina ontológica (filosófica) acerca de su naturaleza, pues entre Dios y los humanos no existe ningún tipo de continuidad, no existen mediadores cósmicos o angélicos. Lo que el nuevo testamento afirma es sólo una verdad o confesión paradójica: el mismo Jesús de la historia terrena ha sido (y sigue siendo en el misterio de la Iglesia) el revelador total de Dios, Dios mismo en cuanto se revela. Por le podemos llamar Logos.

Según Cullmann, toda afirmación sobre el carácter divino de Jesús en cuanto «naturaleza» abstracta nos acabaría llevando al gnosticismo y destruiría la paradoja histórica de la confesión cristiana. Ciertamente, pueden trazarse paralelos y comparaciones; los títulos que emplea el nuevo testamento (Hombre primigenio, Hijo de Dios, Logos...) han sido utilizados por pensadores y devotos de entonces (judíos y griegos). Pero en el nuevo testamento esos títulos sólo adquieren sentido y resultan significativos en la medida en que expresan la paradoja del Dios que se ha revelado totalmente en Jesús de Nazaret, en el centro de un tiempo que se encuentra determinado por su vida y presencia, conforme al ritmo de despliegue y repliegue ya indicado.

Si Dios se ha revelado en la vida de Jesús de manera que se ha hecho patente en él la plenitud de su *doxa* divina (Jn 1, 14ss), entonces Jesús ha debido aparecer como la revelación de Dios para los hombres. Esto significa que Jesús es Dios, es decir, es Dios revelándose a sí mismo. Por eso, Jesús está con Dios desde el principio, de manera que siempre que pensamos en Dios debemos pensar igualmente en Cristo. Dado que *Logos* es Dios en cuanto se revela, *comunicándose en su acción*; y dado que el nuevo testamento tiene no tiene más objeto que esta acción, todo razonamiento abstracto sobre las *naturalezas* del Cristo no es sólo empeño vano sino que es un planteamiento impropio³⁰.

Según Cullmann, la Biblia no razona, no demuestra. Ella se limita a presentar al Cristo como revelación total de Dios. Por un lado sabemos que Dios ha de ser divino para revelarse; pero debemos añadir que sólo podemos conocerle en la medida en que se expresa o se revela por medio de la historia que se centra en Cristo. De esa forma se identifican en el fondo teología y cristología.

Sólo puede haber *teología* (doctrina sobre Dios) en la medida en que ese Dios se ha revelado en Cristo; por eso, hablar de Dios significa contar la historia de Jesús, tal como está preparada en el

30. *Infra*, 347 y 346.

antiguo testamento y expandida por la Iglesia, en un camino que se abre a la escatología. Pero, al mismo tiempo, debemos añadir que sólo puede haber *cristología* estrictamente dicha (doctrina sobre Jesús como salvador de los humanos) en la medida en que ese Jesús viene a mostrarse como revelación de Dios; por eso, hablar de Jesús significa estar contando la historia de Dios.

Se ha dicho alguna vez que el ser de Dios se identifica con su proceso o camino de realización interna, en perspectiva trinitaria: *Dios es proceso de vida interior* que culmina y se expresa en su misterio inmanente. Pues bien, en contra de eso, *Cullmann* ha evitado toda forma de «especulación» intradivina; por eso no puede hablar de un proceso de Dios, ni de un encuentro trinitario (del amor personal del Padre hacia el Hijo y viceversa, como expresión de comunión inmanente). Por fidelidad a su funcionalismo bíblico y para mantener la identidad entre el Dios trascendente y la revelación histórica de Jesús, *Cullmann* corre el riesgo de caer en una especie de modalismo trinitario práctico.

Modalismo significa que Dios y Jesús son modos, formas de hablar de la única realidad sagrada. *Dios* es la fuente y meta de Jesús; es el sentido y fuerza del que brota su revelación. Por su parte, *Jesús* es el mismo Dios en cuanto se está revelando. Ambos son distintos tomados en sentido separado, en los extremos de la historia de la salvación (donde encontramos sólo a Dios como plenitud); por eso puede hablarse de Dios como raíz y meta antes y después del proceso histórico de Jesús. Pero ambos son, al mismo tiempo, idénticos, pues *Dios* es aquel que se revela en Jesús y *Jesús* es el mismo Dios en cuanto se revela.

Aquí ha quedado *Cullmann*, aquí culmina y se cierra en fuerte paradoja su palabra de confesión cristiana y de reflexión teológica. No ha querido dar un paso adelante en línea dogmática (de tipo agustiniano o tomista, hegeliano o barthiano) pues le parece que ello hubiera sido una recaída en las especulaciones inútiles y engañosas sobre naturalezas y personas. Somos muchos los que pensamos que esas «especulaciones» resultan necesarias y se encuentran implicadas en el mismo discurso bíblico que nos invita a precisar la relación interpersonal entre Dios y Jesús (en claves de comunión trinitaria), precisando, al mismo tiempo, la relación (identidad y diferencia) entre el despliegue de Dios (trinidad) y el proceso de la historia³¹.

31. He desarrollado de forma esquemática esas relaciones, desde las diversas perspectivas de la teología contemporánea (postcullmanniana) en *Dios como Espíritu y Persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1989. Allí pueden verse mis opiniones sobre el tema.

Pero estas son observaciones marginales, que llevarían nuestro discurso a otro lugar. La obra de Cullmann se eleva ante nosotros como uno de los monumentos fundamentales de la cristología contemporánea. Será bueno que el lector se acerque a ella sin preven- ciones, con el convencimiento de que podrá encontrar una res- puesta a muchos de sus más hondos problemas teológicos.

4. *El último Cullmann. Nuevos problemas (1965-1997)*

Han pasado cuarenta años desde que apareció la *Cristología* (1957) y treinta y dos desde que Cullmann publicó su última gran obra (*La salvación en la historia*, 1965) que es más una defensa de su teología anterior que un trabajo creador. El año siguiente (1966) aparecieron reunidos sus mejores estudios en el volumen homena- je *Vorträge und Aufsätze. 1925-1962*. Desde entonces, la actividad teológica estrictamente dicha de Cullmann se va apagando o, al menos, se reduce drásticamente. A los setenta años (el 1972) se ju- bila como profesor de la Universidad de Basilea y, aunque sigue participando en reuniones ecuménicas y cursos de especialidad, de- ja de intervenir activamente en la nueva búsqueda teológica.

Significativamente, no ha publicado desde entonces ninguna obra fundamental. Eso se debe quizá al hecho de que su pensa- miento se hallaba bien fijado, de manera que no ha sentido la ne- cesidad de continuar recreando su obra dentro de un contexto teo- lógico y social que se ha diversificado y radicalizado de manera drástica. Han crecido las teologías de la secularidad y muerte de Dios; han nacido proyectos nuevos de diálogo con el marxismo y de ecumenismo interreligioso más que intracristiano; han surgido las teologías de la liberación; se han puesto en marcha nuevas for- mas de análisis exegético y de estudio de los documentos del nue- vo testamento...

Ante todo eso, Cullmann no ha querido (o no ha podido) reac- cionar. Se ha sentido seguro del valor intrínseco de su obra, dedi- cándose más a defenderla que a transformarla, como tuve ocasión de comprobar al dedicarle parte de mi tesis doctoral en filosofía³².

32. *Exégesis y Filosofía. El pensamiento filosófico de R. Bultmann y O. Cullmann*, Casa de la Biblia, Madrid 1972, 245-370. En la correspondencia que entonces mantuvi- mos, Cullmann se mostraba ilusionado por el despliegue teórico de su obra, animándome a traducir mi tesis al francés o alemán, cosa que no pude hacer. Le agradezco desde aquí su enorme interés, aunque debo confesar que su obra no ha progresado básicamen- te desde entonces. Tenía ya 70 años.

Se puede afirmar que su obra se encontraba ya madura, con valor en sí misma. Debo recordar, sin embargo, que Cullmann ha segui- do trabajando con regularidad en estos veinticinco últimos años, tras su jubilación (desde 1972). Pienso que en ellos se pueden des- tacar, cronológica y teológicamente, tres obras que forman su tes- tamento intelectual:

–*Teología bíblica: El círculo joánico*. El evangelio de Juan ha sido pa- ra Cullmann uno de los campos de investigación privilegiada, piedra de toque de su visión de la historia y teología. A su juicio, el autor de Jn habría surgido de un antiguo círculo cristiano, originario de Pales- tina, emparentado con grupos semignósticos judíos, próximos a la sec- ta de Qumrán. En ese círculo se habrían elaborado algunas de las con- cepciones más antiguas de la visión histórica y mística del cristianis- mo. Pues bien, reuniendo y organizando de forma sistemática trabajos anteriores³³, Cullmann publicó una introducción a Jn, titulada *El cír- culo joánico*³⁴. Esta obra formaba parte de un proyecto mucho más ambicioso en el que Cullmann viene trabajando desde hace años: un *comentario completo a Jn*. Esta podría ser su obra exegética más im- portante. Que yo sepa, no ha podido culminarla.

–*Teología ecuménica: La unidad por la diversidad*. En los años del Vaticano II, Cullmann abrigaba la esperanza de una unión de las Igle- sias, aunque defendía siempre la fidelidad de cada una a sus propias riquezas distintivas (cf. *Verdadero y falso ecumenismo. Ecumenismo después del concilio*, Studium, Madrid 1972)³⁵. Pasaron tras el concilio veinte años de reajustes e involuciones. Cullmann ha seguido tra- bajando activamente, aunque ya, al menos desde la Iglesia católica, no le han invitado a participar en ninguna comisión ecuménica. Además, las antiguas divisiones parecen estancarse. Por otra parte, el mismo es- tudio del nuevo testamento le ha llevado al convencimiento de que las diversas Iglesias poseen elementos positivos; por eso, en concordancia con una propuesta elaborada desde el punto de vista católico por H. Fries y K. Rahner³⁶, Cullmann ha ofrecido una solución más rea-

33. Los diversos trabajos de Cullmann sobre Juan están incluidos en *Vorträge und Aufsätze* o en las tres obras de recopilación, traducidas al castellano, que citamos en úl- timo lugar en la *Bibliografía* conclusiva de este prólogo.

34. *Der johanneische Kreis*, Mohr, Tübingen, 1975 (edición francesa, preparada por el mismo Cullmann: *Le milieu johannique*, Delachaux, Neuchâtel-Paris 1976; trad. inglesa: *The Johannine Circle*, SCM, London 1976).

35. La recopilación *Vorträge und Aufsätze*, 589-652, incluye varios trabajos de ti- po ecuménico, escritos entre el 1960 y el 1962. Cf. también *Katholiken und Protestan- ten. Ein Vorschlag zur Verwirklichung christlicher Solidarität*, Reinhardt, Basel 1958.

36. *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Freiburg (Suiza) 1983.

lista y más modesta al problema ecuménico: en vez de la unión puede elaborarse una *comunidad o federación de Iglesias autónomas*. Esta es la tesis fundamental de su última obra significativa sobre *La unidad a través de la diversidad*³⁷. Frente al pesimismo de aquellos que buscaban la unidad completa sin poder lograrla, Cullmann propone una doctrina de realismo sobrio, fundada en la aceptación de la diversidad y en el respeto mutuo, sin que ninguna Iglesia pretenda englobar o conquistar a las demás, sin que ninguna intente condenar a las otras. No es poco en tiempos como éstos.

–*Teología espiritual: La oración cristiana*. Cullmann ha ido desgranando poco a poco sus últimas obras: un libro cada diez años, este es su balance. El último trata sobre *La oración en el nuevo testamento*³⁸. Está dedicado a la memoria de su hermana Louise, fiel compañera durante muchos decenios de vida compartida. Es un libro hermoso, casi escolar (muy didáctico, pensado para alumnos o personas que inician un camino de búsqueda cristiana). Significativamente, el mismo Cullmann que parece enemigo de la filosofía empieza dialogando aquí con las dificultades que la filosofía ha elevado frente a la oración cristiana. La obra está centrada en las aportaciones fundamentales del nuevo testamento (sinópticos, Pablo, Juan) y culmina con un capítulo teológico sobre el sentido y valor de la plegaria. En ella pasan a segundo plano algunos elementos discutidos de la disputa anterior sobre la *historia de la salvación* y se ponen de relieve los elementos más hondos de eso que pudiéramos llamar la conciencia protestante (cristiana) del encuentro personal con Dios en la plegaria. Esta obra será, posiblemente, el testamento espiritual de un teólogo que ha llenado con su vida y obra todo el siglo XX. Había nacido en 1902. A los 92 años, en 1994, ha sido capaz de publicar esta síntesis experiencial y teológica sobre el verdadero centro de la vida cristiana: la experiencia del diálogo con Dios.

Y así llegamos al final de este recorrido sobre la vida y obra de Cullmann. Podríamos pasar directamente al texto de su *Cristología*, dejando que el mismo lector se enfrente con ella y pueda gustarla (juzgarla, recrearla) de manera personal. Pero antes de hacerlo he pensado que resulta positivo situarla en el contexto de la nueva cristología que ha ido surgiendo en estos últimos cuarenta años, desde que Cullmann escribió su libro en 1957. Evidentemente, el medio social y religioso, cultural y ecuménico no es el mismo de

37. *L'unité par la diversité*, Cerf, Paris 1986; cf. especialmente el prólogo: p. 7-12.

38. *Das Gebet im Neuen Testament*, Mohr, Tübingen 1994 (trad. cast.: *La oración en el NT*, Sígueme, Salamanca 1997).

entonces. Para leerla mejor, será bueno que conozcamos sus huecos o *lagunas*. Así podremos valorar con más hondura sus aportaciones dentro del *nuevo contexto teológico*.

Comenzamos destacando las *lagunas*. Ciertamente, la *Cristología* de Cullmann sigue siendo una obra actual y viva. No es libro de museo para especialistas o amantes de algo ya pasado, sino texto de trabajo para estudiantes y teólogos que quieren retomar el hilo del discurso cristológico allí donde Cullmann lo dejó en sus buenos tiempos, en el mismo centro de la fuente y disputa cristológica del siglo XX.

No presentamos las *lagunas* o *huecos* que siguen en plan de crítica, pues ello sería contrario al respeto que se debe a una obra escrita hace cuarenta años. Al contrario, lo hacemos por respeto y honestidad, para que no se engañe el lector o el estudiante, buscando en Cullmann cosas que Cullmann no pudo haber dicho en su tiempo y para que valore mejor sus enormes aportaciones. Su obra es muy rica en datos y reflexiones, muchas de las cuales no han sido superadas todavía. Pero no podemos buscar en ella la respuesta a ciertos temas que han sido estudiados con mucho más rigor en los años siguientes (desde 1957 hasta la actualidad). Estos son los huecos más claros:

1. *Estudio del contexto judío*. Cullmann proviene de la filología y de la escuela de la historia de las religiones. Pocos como él habían estudiado el trasfondo israelita del mensaje y vida de Jesús, del surgimiento de la Iglesia. Su conocimiento de Filón y Flavio Josefo, de los textos recién descubiertos de Qumrán y de los primeros brotes herméticos y gnósticos resultan admirables y le han servido para situar mejor no sólo a Jesús sino a toda la Iglesia primitiva. A pesar de ello, la aportación de Cullmann ha quedado en este campo superada, tanto en el plano de datos (nuestro conocimiento de ese tiempo es mucho más extenso) como en plano de interpretaciones desde el judaísmo o cristianismo
2. *Jesús de la historia*. Cullmann ha hecho un esfuerzo extraordinario por superar la desconfianza de los discípulos de Bultmann, situándose ya al lado del mismo E. Käsemann que desde 1953³⁹ buscaba un *nuevo acceso* exegético, histórico y teológico a la historia de Jesús. Sabemos hoy que Cullmann tenía razón, en contra de todos los que en-

39. Su famosa conferencia ante los antiguos alumnos de Marburgo (de Bultmann), pronunciada el 30.10.1953, ha sido publicada en *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978, 159-189.

tonces le criticaron de ingenuo o neo-ortodoxo. Tenía razón, pero algunos de sus presupuestos resultan por lo menos, problemáticos. Parece difícil aceptar su visión de Jesús como Siervo de Yahvé, llamado directamente al sufrimiento por el Reino; es, por lo menos, aventurada su forma de entender el sacrificio expiatorio de Jesús (en línea que parece más protestante que neotestamentaria). Por eso resulta necesario un estudio más profundo en este campo.

3. *La política de Jesús*. Convencido de la necesidad de luchar contra la gnosis, Cullmann ha corrido el riesgo de caer en sus mismos presupuestos, dejándose arrastrar por sus limitaciones: ha estudiado con finura la conciencia y mensaje doctrinal (religioso) de Jesús, pero ha dejado en penumbra sus elementos más concretos de crítica social, compromiso liberador, opción por los marginados, comida compartida, rechazo del sistema sacrificial y enfrentamiento con la autoridad judía y romana. El concepto de política de Cullmann resulta inaplicable al nuevo testamento. Por eso, sus trabajos (por otra parte tan certeros e influyentes) sobre *El Estado en el nuevo testamento* y sobre *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, lo mismo que las aplicaciones políticas de la *Cristología*, necesitan ser recreados, viniendo a situarse en un contexto social y religioso diferente.

4. *La experiencia pascual*. Cullmann ha pasado demasiado rápidamente de la conciencia victimista del Jesús histórico (tiene que dar la vida como expiación) a su presencia gloriosa como Kyrios en la celebración de la Iglesia. A su juicio, Jesús mismo ha definido de antemano el sentido de su muerte, al presentarse como Siervo sufriente de Dios e Hijo de hombre que debe dar la vida por los otros. De esa forma, él ha iluminado, quizá, la conciencia histórica de Jesús pero ha devaluado el escándalo histórico de su muerte y la novedad pascual de su victoria sobre la muerte, como elementos determinantes de la experiencia cristiana. Da la impresión de que el Jesús de Cullmann lo sabe todo de antemano, lo tiene todo resuelto desde el tiempo de su vida terrena. Por eso corre el riesgo de aparecer como un actor que representa un papel que ya conoce, no como una persona que busca su camino en medio de la conflictividad del mundo, entregando su vida en manos del misterio de Dios en quien confía, sin saber de antemano cómo va a responderle.

5. *La cristología de los libros y autores del nuevo testamento*. Resulta claro que Cullmann ha escrito una obra muy importante, vinculando la *unidad cristológica* del nuevo testamento (todos sus testimonios resultan convergentes) con la *pluralidad primera* de los cuatro tiempos cristológicos (pasado histórico, futuro, presente, preexistencia),

que delimitan los diversos planos de la obra de Jesús, y la *pluralidad segunda* de los diez títulos (Profeta, Siervo, Señor, Hijo de hombre...), que expresan y definen su función mesiánica. El método es bueno, pero puede resultar abstracto, pues se desliga (nos desliga) del contexto inmediato de los libros y autores de nuevo testamento, que son los únicos que dan testimonio real de Jesucristo. Pienso que Cullmann no ha valorado suficientemente la teología de cada uno de los sinópticos, ni ha sabido (o querido) elaborar las grandes líneas cristológicas de Juan o Pablo. Ciertamente, los títulos ayudan a entender al Cristo de forma que se puede elaborar una cristología en esa línea. Pero la objetividad teológica que Cullmann busca a través de ellos, oponiéndose al Cristo existencial de Bultmann y al «filosófico» de la dogmática antigua, resulta así muy difícil. Tal como él los estudia, los títulos siguen siendo reconstrucciones exegéticas, frente a la «objetividad» teológica y literaria del mensaje de cada autor (libro) del nuevo testamento y frente a la fe de la Iglesia.

6. *Dogmática eclesial*. Cullmann ha querido elaborar la cristología original con los conceptos propios del nuevo testamento (los títulos), para superar de esa manera los «conceptos» filosóficos que se han introducido más tarde en la cristología de la Iglesia. Ciertamente, él no se opone a la fe de Nicea y Calcedonia, pero rechaza de plano sus formulaciones conceptuales, determinadas por un tipo de lenguaje no bíblico, donde las palabras esenciales son *naturalezas* y *persona* y donde el «tiempo» que se emplea es de tipo griego (eternidad de Dios y de su Hijo divino), no el de la historia bíblica de la salvación. Cullmann tiene razón al presentar su protesta antihelénica, pero posiblemente se equivoca al condenar toda especulación filosófica como contraria al evangelio. Sus condenas reiteradas y masivas de los «conceptos y naturalezas» resultan, al menos, ingenuas, si es que no se matizan con muchísimo cuidado.

Estas son, a nuestro juicio, las seis *lagunas* fundamentales. Sólo conociéndolas, y aceptándolas en la que tienen de inevitable, podremos valorar las aportaciones de la *Cristología* de Cullmann dentro del nuevo contexto teológico, que es, sin duda, muy distinto del antiguo. No estamos en 1957 sino en 1997. Hoy conocemos más cosas que entonces, como indicaré brevemente en lo que sigue. Pero en algunos aspectos hemos retrocedido.

Que yo sepa, no ha surgido desde 1957 ninguna obra de *Cristología* general del nuevo testamento de la envergadura y pretensiones de la nuestra. Por eso, tenemos que seguir leyendo a Cullmann, para retomar sus temas allí donde él los había dejado. Tene-

mos que leer su obra con la misma pasión religiosa, ecuménica y cultural con que él la construía. La figura de Jesús no es un simple «divertimento», una ocasión para jugar al acertijo de las encuestas y votos, como si tuviéramos ya todo resuelto en nuestra vida.

Cullmann estudió con pasión la vida y obra de Jesús, poniéndola en el centro de la gran pregunta por el sentido de la vida. La estudió con la precisión (neutralidad) del buen filólogo e historiador; pero, al mismo tiempo, la analizó y presentó con la fidelidad del buen creyente que sabe que lleva en sus manos un tesoro que debe ofrecer como a sus amigos y hermanos, los humanos.

Desde este fondo queremos volver otra vez a las *seis lagunas* anteriores, no para criticar a Cullmann, sino para indicar al lector cómo su obra puede y debe situarse en el centro de la gran búsqueda cristológica actualmente en camino dentro de la Iglesia y cultura de finales del siglo XX. No puedo ofrecer una visión total del tema, pues la bibliografía resulta inabarcable. Sólo deseo orientar al lector, indicándole como puede encuadrar la lectura de conjunto de Cullmann, no para rechazarla sino, todo lo contrario, para entenderla y potenciarla mejor:

1. *Contexto judío.* Quizá el mayor avance objetivo en el conocimiento de Jesús desde 1957 viene dado por el interés renovado en el conocimiento del judaísmo. Podemos decir que los nuevos descubrimientos y trabajos confirman la intuición de fondo de Cullmann, ampliándola de un modo extraordinario. Prácticamente todas las obras que citamos en el apartado siguiente (sobre *el Jesús de la historia*) han surgido de un conocimiento del judaísmo; aquí citamos algunas sobre el judaísmo en general.

Para profundizar en la línea de Cullmann es importante la nueva edición de E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1985, además de nuevos trabajos como los de M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10), Tübingen 1973 y E. P. Sanders, *Judaism. Practice and Belief. 63BCE - 66CE*, SCM, London 1992. Sobre el judaísmo en general y sobre los textos de Qumrán, tan valorados por Cullmann en su estudio de Jesús, cf. J. H. Charlesworth, *Jesus within Judaism*, Doubleday, New York 1988; Id. (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, Doubleday, New York 1992; H. Stegemann, *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid 1996, además de la fina edición de textos que ha preparado F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1994.

Nuevo, pero no contrario, respecto a Cullmann es el método de la antropología social y cultural en el estudio del trasfondo judío y del

surgimiento del cristianismo (cf. J. Elliot, *Social-Scientific Criticism*, SPCK, London 1993) y también el más fuerte interés por el diálogo judeo-cristiano (cf. J. Neusner, *Judaism in the Matrix of Christianity*, Fortress, Philadelphia 1986). Podemos decir que Cullmann nos situaba en buen camino, aunque debemos seguir avanzando.

2. *Jesús de la historia.* Cullmann está inmerso en aquello que J. M. Robinson titulaba programáticamente *A New Quest of the Historical Jesus* (SBT 25, SCM, London 1959, cf. 41, 103), es decir, dentro de la nueva búsqueda del Jesús histórico, después de la etapa crítica fundada en los trabajos de Schweitzer y Bultmann. Su intuición era buena. Pues bien, ha llegado y avanza eso que podemos llamar la *novísima (tercera) búsqueda*, reseñada cuidadosamente por B. Witherington III, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth*, Paternoster, Carlisle 1995.

Debemos recordar que los autores más representativos de esta tercera búsqueda han fijado la identidad de Jesús (como filósofo itinerante [cínico], profeta escatológico, profeta del cambio social o mesías judío marginal) después de haber estudiado muy bien su trasfondo judío. Entre los más significativos cf: J. D. Crossan, *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994; E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, SCM, London 1995; J. P. Meier, *A Marginal Jew I-III*, Doubleday, New York 1991ss; N. T. Wright, *The NT and the People of God I-II*, SPCK, London 1996. Al final de este libro, en la *actualización* de la obra de Cullmann, volveremos a citar algunos de esos trabajos, con otros que definen esta nueva búsqueda del Jesús histórico. Es evidente que ellos no van en contra del intento de Cullmann, pero tienden a radicalizar de manera crítica sus posturas fundamentales.

3. *La política de Jesús.* La nueva búsqueda del Jesús histórico ha situado la política, entendida en sentido muy amplio (de transformación social) en el centro de su mensaje y de su obra. Así lo vio hace años G. Theissen, en una serie de trabajos reunidos en *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (1979), Sígueme, Salamanca 1985, y así lo sigue viendo ahora en G. Theissen-A. Merz, *Der historische Jesus*, Vandenhoeck, Göttingen 1996 (trad. cast.. *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1998). Ha destacado el aspecto más rigurosamente político de Jesús, situándolo en perspectiva celotista S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, Manchester UP 1967; sin llegar a ese extremo, destacan su conexión social en línea política diversas obras nuevas, como R. A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence*, Harper, San Francisco CA 1987 y R. D. Kaylor, *Jesus the Prophet. His Vision of the Kingdom of Earth*, J. Knox, Louisville KY 1994.

En una línea convergente, desde una perspectiva de compromiso cristiano (eclesial y social) en favor de la liberación histórica de los oprimidos, han interpretado a Jesús algunas de las aportaciones más significativas que se sitúan cerca de la teología de la liberación: L. Boff, *Jesucristo Liberador*, en Id., *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981; J. I. González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Eapsa, Madrid 1974; J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, Trotta, Madrid 1961. Sin duda alguna, en una nueva versión de su obra, Cullmann debería haber dialogado con trabajos como éstos.

4. *Experiencia pascual*. La novedad cristiana se funda en la experiencia de la resurrección de un crucificado. Cullmann lo sabía, pero no lo destacó con fuerza suficiente. Una parte considerable de la cristología de los últimos años se ha centrado en el sentido y valor de la pascua. Entre los autores más significativos queremos citar a Moltmann y Pannenberg.

La primera obra clave de J. Moltmann, *Teología de la esperanza* (1966), Sígueme, Salamanca 1968 (expandida y aplicada después en una serie de trabajos programáticos de cristología: *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975; *El camino de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1993) puede situarse en la línea de Cullmann: es un intento de reinterpretar la historia pascual cristiana en clave apocalíptica y mesiánica, abierta al problema de la justicia social.

También asume de algún modo la perspectiva de Cullmann el libro básico de W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología* (1964), Sígueme, Salamanca 1974: a su juicio, la novedad cristiana consiste en el hecho de que la resurrección escatológica (final) del Cristo se ha realizado dentro de la historia, iniciando así una visión nueva del tiempo. Tanto Moltmann como Pannenberg han iniciado su andadura teológica desde un lugar cercano a Cullmann, lo confiesen o no. Por eso, una lectura actual de su *Cristología* debe hacerse en diálogo con ellos.

5. *La cristología de los libros y autores del nuevo testamento*. Por los años en que Cullmann preparaba su obra comenzó en la exégesis del nuevo testamento el método llamado de la *historia de la redacción*, completando y en parte sustituyendo al de la historia de las formas. Antes, las diversas unidades (perícopas) de los evangelios podían verse por separado, recibiendo su unidad teológica desde un título o motivo cristológico determinado. Con ese presupuesto había escrito Cullmann su *Cristología*, aislando las diversas «formas» o unidades evangélicas. Ahora, desde la perspectiva de la unidad redaccional (literaria y teológica) de los textos, esa división en perícopas (unidades cortadas) resulta mucho más difícil.

Por eso, las nuevas cristologías se precisan y dividen según libros o autores bíblicos. A modo de ejemplo, cf.: R. Pregeant, *Christology Beyond Dogma. Matthew's Christ in Process Hermeneutic*, Fortress, Philadelphia 1979; W. H. Kelber, *Mark's Story of Jesus*, Fortress, Philadelphia 1979; J.-N. Aletti, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del Evangelio de Lucas*, Sígueme, Salamanca 1992. En esa línea se situaba ya R. Schnackenburg, *Cristología del nuevo testamento* (1970), en MS III/1, 245-416. Asume en perspectiva dogmática este nuevo enfoque A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di Cristologia*, EDB, Bologna 1991. Parece evidente que el modelo de Cullmann debe completarse y reinterpretarse desde el estudio concreto de la cristología de cada uno de los evangelios.

6. *Dogmática eclesial*. Hemos citado ya, al hablar de la política y la pascua, algunas de las cristologías más significativas escritas estos últimos años (las de Moltmann y Pannenberg, las de González Faus, Boff y J. Sobrino). Entre las españolas podemos recordar también la de O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, BAC, Madrid 1975, fiel al dato bíblico, preocupada por traducir la experiencia de Jesús en un lenguaje relacional (personalista) de encuentro del ser humano con Dios; así responde a Cullmann (supera el conceptualismo ontológico) sin caer en su funcionalismo positivista. En esa misma línea se sitúan tres de las cristologías más significativas de los últimos años, todas de autores católicos.

E. Schillebeeckx, *Jesús. La Historia de un Viviente*, Cristiandad, Madrid 1981, reasume con gran hondura el camino de la historia de Jesús, interpretando su vida como parábola de Dios.

B. Sesboüe, *Jesucristo, el único mediador* (2 vols.), Sec. Trinitario, Salamanca 1990-1993, quiere superar el esquema sacrificial de una teología en la que Dios parece exigir la muerte de Jesús. Por eso, escribe de Jesús narrando su historia, desde el antiguo testamento; frente a la cristología de los títulos (Cullmann), tenemos aquí una cristología narrativa, fiel a la historia de Jesús.

J. Moingt, *El hombre que venía de Dios* (2 vols.), DDB, Bilbao 1995, autor de la cristología quizá más significativa de los últimos 25 años, avanza en la línea de los anteriores. En la primera parte de su obra desmonta (sin duda, de acuerdo con Cullmann) un tipo de cristología ontológica que acaba olvidando la historia de Jesús; en la segunda crea de nuevo la cristología, pero de una forma narrativa, contando otra vez y recreando los momentos fundamentales de la vida de Jesús a quien acaba presentando en relación de encuentro con Dios. Sus conclusiones resultan paradójicamente muy cercanas a las de

Cullmann (a quien no cita), aunque acentúa más el aspecto personal de la relación de Jesús con Dios.

Este sencillo despliegue de algunos momentos cristológicos fundamentales de los últimos decenios nos permite descubrir la actualidad de Cullmann. Prácticamente todos los autores que hemos citado (y de un modo especial los últimos) se sitúan de un modo o de otro, en su misma línea, aun en el caso de que no lo citen. A pesar de que no ha querido ser un teólogo teórico, Cullmann se encuentra en la línea de cruce y fecundación entre exégesis bíblica y reflexión dogmática. Su obra sigue siendo plenamente actual. Ella nos permite entender mejor todo lo que se ha pensado y dicho en la cristología de los últimos cuarenta años, ayudándonos sin duda a comprender mejor los temas y avanzar en la línea que él había descubierto.

5. Nuestra edición

Después del estudio anterior, podíamos haber concluido diciendo: la obra de Cullmann ha cumplido su misión, han venido otras mejores, ya no es necesaria. Pues bien, nuestra conclusión es precisamente la contraria. Mirados los problemas uno a uno, son muchos los que han mejorado sus posturas: así, por ejemplo, E. P. Sanders y J. P. Meier conocen mejor el trasfondo judío de Jesús y pueden precisar más su acción histórica; J. Moingt y B. Sesboüe han estudiado mejor la dogmática eclesial y están más preparados para recrear desde dentro la cristología del nuevo testamento; otros, como J. Moltmann y W. Pannenberg han elaborado más la problemática del hombre actual, haciendo así posible una elaboración sistemática del tema... Estos, y algunos otros, seguirán siendo necesarios para elaborar la *Cristología del siglo XX*. Pero, entre todos ellos, sigue destacando la figura y obra de O. Cullmann, porque ha condensado los datos bíblicos con gran fuerza, interpretándolos de un modo organizado, vinculando estudio del nuevo testamento, cultura religiosa y visión de conjunto (sistemática) de la revelación cristiana.

Han pasado 40 años desde su publicación, pero esta *Cristología del nuevo testamento* sigue siendo plenamente actual, quizá más actual que entonces para el público hispano (o católico), amenazado por miedos e involuciones teológicas. Cuando apareció por primera vez en español, recién acabado el Vaticano II, entre las mu-

chas novedades que por doquier se anunciaban, la obra pudo pasar inadvertida. Llegó al mercado español demasiado tarde (cuando las traducciones de Cullmann ya se estaban agotando); llegó demasiado pronto, pues resultaba difícil que su novedad se captara bien entre nosotros.

Por otra parte, aquella versión española (Methopress, Buenos Aires 1965) resultó prácticamente inaccesible fuera de los ambientes protestantes de Argentina. Es como si no se hubiera editado: los que por entonces la estudiamos tuvimos que trabajar con el texto francés (o alemán) y con la traducción inglesa, mucho más accesible y fiable. Además, el mismo carácter de la traducción hacía que la obra resultara casi incomprensible para quien no fuera un gran experto en el tema.

Por todo eso, a los cuarenta años de su aparición, hemos pensado que es tiempo de que la obra pueda iniciar un nuevo camino entre nosotros. Hemos conservado en lo posible la traducción antigua (de C. T. Gattinoni), pero adaptándola y precisándola casi en todas sus frases. Podríamos haber optado por una *edición crítica*, que respetara las numerosas variantes de los textos (tanto el francés como el alemán son originales de Cullmann, la traducción inglesa ha sido revisada y ratificada por el mismo autor). Pero ello hubiera exigido un tipo de edición minoritaria, sólo para expertos de la teología científica. Hemos preferido realizar una *edición escolar*, críticamente segura, pero accesible a un círculo más extenso de lectores. Para ello hemos tomado como base el original francés (sobre el que había traducido Gattinoni), confrontándolo siempre (y corrigiéndolo a veces) desde el alemán (al que sigue el inglés). Por eso, quien haya utilizado un texto alemán podrá descubrir algunas diferencias; ellas se deben a las variantes que el mismo Cullmann había introducido (como hacía con frecuencia) entre la edición francesa y alemana de sus obras —no olvidemos, como he dicho, que ambas son originales y que Cullmann se ha esforzado siempre por mantener el carácter bilingüe (alsaciano: francés y alemán) de su cultura—.

Pienso que después de esta larga presentación la obra podrá entenderse sin dificultades. Quien desee precisar la bibliografía, o resituar cada uno de los títulos cristológicos dentro de la tradición teológica posterior, debe acudir a la *Actualización* que hemos querido añadir al final de este libro; ella cumple la función de *cuadernillo complementario*, ofreciendo nuevas pistas de lectura y comprensión actual a cada uno de los títulos, dentro siempre de la línea que el mismo O. Cullmann había trazado.

Bibliografía básica

Hemos venido evocando en esta presentación, de un modo ordenado y preciso, los libros y trabajos fundamentales de Cullmann. Sólo para comodidad del lector, recogemos aquí los libros más importantes, citados, en caso de que exista, por su traducción castellana. Para una bibliografía completa hasta 1959, cf. J. Frisque, *Oscar Cullmann. Una teología de la historia de la salvación*, Estela, Barcelona 1968, 329-346; hasta 1962 en *Neotestamentica et Patristica. In Honour O. Cullmann*, Supp. NT VI, Leiden 1962, IX-XIX. Recopilación de trabajos con bibliografía en *Vorträge und Aufsätze 1925-1962*, Mohr, Tübingen 1966. Las tres últimas obras que citamos son recopilaciones y recogen diversos libros menores que Cullmann fue publicando por separado.

–*Le problème littéraire et historique du Roman Pseudoclémentin*, Alcan, Paris 1930.

–*La realeza de Cristo y la Iglesia según el nuevo testamento* (1941), Studium, Madrid 1974.

–*Cristo y el tiempo* (1946), Estela, Barcelona 1968.

–*Petrus. Jünger, Apostel, Märtyrer* (1952), Siebenstern, München 1967.

–*Cristología del nuevo testamento* (1957), Sígueme, Salamanca 1997.

–*El Estado en el nuevo testamento* (1961), Taurus, Madrid 1966.

–*La historia de la salvación* (1965), Ed. 62, Barcelona 1967.

–*El nuevo testamento* (1966), Taurus, Madrid 1971.

–*La Biblia en el diálogo confesional* (con O. Karrer), Sígueme, Salamanca 1968.

–*Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Studium, Madrid 1973.

–*Der johanneische Kreis*, Mohr, Tübingen, 1975.

–*L'unité par la diversité*, Cerf, Paris 1986.

–*La oración en el nuevo testamento* (1994), Sígueme, Salamanca 1997.

–*La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Studium, Madrid 1971 (Incluye trabajos de 1941 a 1950: *Las primeras confesiones de fe cristiana; La realeza de Cristo y la Iglesia en el nuevo testamento; El culto en la Iglesia primitiva...*).

–*Estudios de teología bíblica*, Studium, Madrid 1973 (incluye trabajos de 1963 a 1964. Especialmente *Dios y el César; La tradición: problema exegetico, histórico y teológico*).

–*Del evangelio a la formación de la teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 1972 (incluye trabajos del año 1936 hasta el 1965; entre ellos: *Navidad en la Iglesia antigua; El bautismo de los niños y la doctrina bíblica del bautismo; ¿Inmortalidad del alma o resurrección de los muertos*).

X. Pikaza
Salamanca, abril de 1997

El estudio que por fin ofrezco al público ha sido precedido por un cierto número de ediciones inéditas que he venido corrigiendo y desarrollando en mis cursos. Los alumnos que siguieron mi primer curso en Estrasburgo, hace ya veinte años, tendrán, sin duda, dificultad en reconocerlo en su forma actual, aunque en líneas generales sea el mismo de aquel tiempo. Desde entonces, al lado de mis restantes publicaciones he seguido trabajando sin cesar en la cristología del nuevo testamento. Los otros trabajos han fecundado el cristológico aquí desarrollado y, al mismo tiempo, mi cristología ha influido en aquellos trabajos.

Los capítulos sobre el *Mesías e Hijo de hombre* fueron el tema de mis conferencias en el *McCormick College* de Chicago, dentro del marco de las *Zenos Lectures* (1955). La Fundación renunció amablemente a la publicación separada de estos dos capítulos, pues ellos han sido incluidos en el conjunto de la obra, que aparece también en lengua inglesa.

No puedo imponer a mis lectores y críticos la forma de entender mi libro: quisiera sin embargo, pedir un favor a unos y a otros. Ruego, ante todo, a mis *lectores* que no tomen este libro, como quizá desearían hacerlo, como una simple obra de consulta sobre la cristología del nuevo testamento; o, al menos, que no lo hagan sin haber leído la obra entera, ya que sus diversas partes, como debo recordar con frecuencia, están muy relacionadas unas con las otras. A los *críticos* quisiera asegurarles de antemano que aceptaré con reconocimiento sus recensiones, especialmente, cuando su punto de vista difiera del mío. Pero me atrevería a esperar que no rechacen sin más mis tesis, con afirmaciones tajantes y veredictos desprovistos de fundamento exegetico; espero, sobre todo, que no me encasillen en esta o aquella tendencia, condenada por ellos a *priori*, y que no me acusen por no suscribirme con mi libro a alguna escuela antigua o moderna. Si examinan mi libro desde las distintas tendencias teológicas es probable que ninguna de quede satisfecha.

Mi libro es un trabajo exegético. He tenido ocasión de exponer bastantes veces mi forma de entender la exégesis. Renunciando a consideraciones metodológicas profundas —tan apreciadas por la joven generación, sobre todo en Alemania— me limitaré a subrayar que no reconozco otro método que el histórico-filológico, ni otra actitud respecto al texto que la disposición a escucharlo honestamente, incluso cuando lo que nos diga resulte extraño o contradiga algunas de nuestras concepciones más queridas. Para comprender y explicar el texto dejaré a un lado mis opiniones personales, filosóficas y teológicas, y me negaré a descalificar como añadidos secundarios aquellas afirmaciones neotestamentarias que no cuadren con estas opiniones.

Para la elaboración de los manuscritos me han ayudado de manera particularmente preciosa y desinteresada las siguientes personas: M. Karlfried Fröhlich, estudiante de teología (texto alemán), los profesores Shirley Guthrie y Charles Hall, de USA (texto alemán), y el profesores J. J. von Allmen y Madame D. Appia (edición francesa).

A todos les doy mis más sinceras gracias.

INTRODUCCION

El problema cristológico en el cristianismo primitivo

Empezaré indicando el *lugar* que la cristología ocupa en el pensamiento de los primeros cristianos; después intentaré definir el *problema* cristológico del nuevo testamento; finalmente hablaré del *método* empleado para abordar este problema en los capítulos que siguen.

1. *Función de la cristología en el pensamiento teológico de los primeros cristianos*

Si la teo-logía es la ciencia que tiene por objeto a Dios (θεός), la cristología es la ciencia que tiene por objeto a Cristo, su persona y su obra. Normalmente se considera la cristología como una subdivisión de la teología en sentido etimológico. Esta costumbre ha influido a menudo en la imagen que historiadores y teólogos ofrecen de la fe de los primeros cristianos: comienzan exponiendo su idea sobre Dios y sólo en segundo lugar hablan de sus convicciones cristológicas. Este es el orden que siguen generalmente los antiguos tratados de teología del nuevo testamento.

En esta forma de plantear el problema ha influido el orden que han seguido las confesiones de fe posteriores: da la impresión de que la Iglesia primitiva se ha interesado en primer lugar por Dios y sólo en segundo lugar por Cristo. Pues bien, eso no es cierto: la misma extensión de cada uno de los artículos (el de Cristo es mucho más largo que el de Dios) bastaría ya para ponerlo en evidencia. Por otra parte, puede demostrarse que las fórmulas de fe cristiana más antiguas desconocen el orden trinitario de las confesiones posteriores (Dios, Cristo, Espíritu santo). Estas antiguas confesiones tienen más bien una tendencia exclusivamente cristológica: no había entonces, como ocurrirá en las confesiones de fe más tardías, una separación entre los artículos primero y segundo¹.

1. Cf. O. Cullmann, *Las primeras confesiones de fe cristianas*, en Id., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Studium, Madrid 1971, 73-122.

De esta división posterior surgió la idea equivocada de que, para los primeros cristianos, la obra de Cristo no tenía nada que ver con la creación, sino tan sólo con la redención (Cristo sólo sería redentor, no creador). Pues bien, contra eso, debemos afirmar que los primeros cristianos no podían concebir el mundo sin relacionarlo con su fe en Jesucristo. Además, casi todas las primeras confesiones constan de un solo artículo: el cristológico. Una de las raras confesiones de fe del nuevo testamento que mencionan a la vez a Cristo y a Dios Padre es la de 1 Cor 8, 6 y, significativamente, ignora la distinción entre Dios Creador y Cristo Redentor. Se centra, más bien, en la creación, conforme a estos dos artículos: «Un solo Dios, el Padre, de quien vienen todas las cosas y por quien somos, y un solo Señor Jesucristo, por quien todas las cosas son, y por quien nosotros también somos». Tanto Dios como Cristo tienen que ver con la creación. La diferencia radica sólo en las proposiciones: *desde y hacia Dios* (ἐξ y εἰς), *por Cristo* (διὰ) *por quien son todas las cosas* (δι' οὗ τὰ πάντα). La visión de Cristo como mediador de la creación no se expresa sólo en esta antigua fórmula, sino que la podemos seguir a través de todo el nuevo testamento (cf. Jn 1, 3; Col 1, 16) y recibe su expresión más vigorosa en Heb 1, 10, donde se atribuye positivamente a Cristo la *fundación de la tierra* y donde los cielos se definen como *obra de sus manos*.

Otras confesiones de fe muy antiguas presentan a Dios no como Creador sino como el *Padre de Jesucristo*. Dios aparece así como aquel que ha resucitado al Cristo (Polic. 2, 1ss). Ello prueba que el pensamiento teológico de los primeros cristianos se funda en Cristo y no en Dios.

Podríamos mostrar igualmente que todos los elementos que en las confesiones de fe posteriores se vinculan al Espíritu santo (artículo tercero) aparecen en las fórmulas antiguas como funciones directas del Cristo, por ejemplo el perdón de los pecados o la resurrección de los muertos². Recordemos también que la célebre fórmula litúrgica del final de 2 Cor no sigue el orden *Dios – Cristo – Espíritu santo*, sino *Cristo – Dios – Espíritu santo*: «La gracia de nuestro Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu santo» (2 Cor 13, 13).

2. *Ibid.*, 93ss. Lo mismo sucede con el bautismo. En las confesiones de fe posteriores el bautismo forma parte del tercer artículo, como bautismo de la *Iglesia*. Por el contrario, Ignacio de Antioquía habla del bautismo de *Jesús* por Juan (cf. IgnEsm 1, 1); lo mismo en IgnEf 18, 2: «fue bautizado a fin de purificar el agua por su sufrimiento»; cf. *infra*, 123.

Las antiguas confesiones de fe son pues particularmente importantes para el conocimiento del pensamiento cristiano primitivo: resumen las convicciones teológicas de los primeros cristianos y muestran los puntos en que insistían, las verdades que consideraban primordiales y las que, a su juicio, se derivaban de las anteriores. Estas confesiones nos muestran que la teología cristiana primitiva es casi exclusivamente una cristología. Desde este punto de vista, la Iglesia antigua ha seguido en la línea de la Iglesia primitiva, centrando su interés, a lo largo de los siglos, en las cuestiones cristológicas. De todas formas, debemos preguntar si las discusiones posteriores han seguido planteando el problema cristológico en los mismos términos que el nuevo testamento.

2. ¿Dónde está el problema cristológico del nuevo testamento?

Hemos afirmado que la cristología es la ciencia que tiene por objeto la persona y obra de Cristo. Debemos preguntarnos ahora en qué medida esto constituía ya un problema, y de qué tipo, para los primeros cristianos. Casi todas las discusiones cristológicas posteriores están relacionadas con la *persona y naturalezas* de Cristo: tratan, por un lado, de la relación de Cristo con Dios y, por otro, de la relación entre sus naturalezas divina y humana. Si no queremos arriesgarnos a falsear, desde el principio, la perspectiva del problema cristológico en el nuevo testamento tenemos que evitar esas discusiones posteriores.

Desde el punto de vista histórico debemos reconocer que en un momento dado la Iglesia se encontró frente a la imperiosa necesidad de abordar esos problemas que derivan de la helenización de la fe, de la aparición y difusión de doctrinas gnósticas, del surgimiento del arrianismo, nestorianismo, etc. Esto significa que la Iglesia tuvo que abordar el tema de las dos naturalezas, tratando de darle una respuesta. Es cierto que quiso resolver el problema apoyándose en los textos del nuevo testamento, pero al hacerlo tuvo que orientarse en una dirección que ya no respondía a la forma en que esos textos plantean los problemas.

En efecto, el nuevo testamento no habla casi nunca de la *persona* de Cristo, sin tratar al mismo tiempo de su *obra*. Incluso el prólogo de Juan, cuando dice que *el Logos estaba con Dios* y que *era Dios*, agrega inmediatamente que *todas las cosas fueron hechas* por medio de este Logos (Jn 1, 1-2). Esto significa que el Logos es el mediador de la creación. Además, si este prólogo habla de lo que

el Logos «es», lo hace sólo para poder luego decir, a través de los veintiún capítulos de Jn, lo que «hace» en cuanto Palabra encarnada. Cuando el nuevo testamento se pregunta «quién es Cristo», no se pregunta única y ni siquiera principalmente «cuál es su naturaleza», sino ante todo «cuál es su función»³.

Por eso, las diversas respuestas que el nuevo testamento da a esta pregunta y que se reflejan en los diferentes títulos que examinaremos uno tras otro se refieren siempre al mismo tiempo a su persona y a su obra. Esto vale incluso para aquellos títulos que tienen por objeto al Cristo pre-existente (Logos, Hijo de Dios, Dios) y que examinaremos en la última parte de este libro. Ciertamente, esos títulos plantean ya implícitamente el tema de la relación personal y originaria entre Cristo y Dios. Sin embargo, ni siquiera aquí se resuelve el problema en clave de «naturalezas».

Hay, pues, una diferencia entre la forma en que, por un lado, los primeros cristianos y, por otro, la Iglesia antigua plantearon el problema cristológico. Ciertamente, debemos reconocer que en el conflicto, que halló solución provisional en el concilio de Calcedonia, Atanasio y otros defensores de la ortodoxia hablaron de la naturaleza de Cristo a fin de subrayar su alcance salvador: la forma en que se habla de la salvación de Cristo depende de cómo se entienda su naturaleza. Esto significa que ellos toman en consideración la obra de Cristo, pero desde una perspectiva que ya no es la del nuevo testamento.

La necesidad de combatir a los herejes hizo que los Padres de la Iglesia subordinaran la visión de la persona y obra de Cristo a la cuestión de las *naturalezas*. Incluso cuando tenían que abordar la obra de Cristo, estudiaban el problema desde su planteamiento sobre sus *naturalezas*. Hay, pues, un cambio de perspectiva en relación al nuevo testamento, cambio que sin duda está justificado por la lucha contra la herejía. A pesar de eso, en último término, la discusión sobre las dos *naturalezas* constituye un problema griego y no judío ni bíblico.

Para responder a la pregunta *¿Quién es Jesús?*, los primeros cristianos podían adoptar ciertas ideas corrientes en el judaísmo y en particular en la escatología judía. Por eso, la cuestión cristoló-

3. Al plantear este problema, no concebimos la función de Cristo, a la manera de Bultmann, como simple acontecimiento que sólo acaece en el encuentro de la predicación con nuestra propia vida, sino como un acontecimiento óptico cristológico. Cf. a este propósito Karl Barth, *Rudolf Bultmann, ein Versuch ihn zu verstehen* (1952), 16ss y O. Cullmann, *El mito en los escritos del nuevo testamento*, en Id., *Estudios de teología bíblica*, Studium, Madrid 1973, 137ss.

gica se planteó, en el origen de la Iglesia de esta forma: ¿en qué medida cumplió Jesús lo que estas ideas implicaban? ¿hasta qué punto rebasa su acción esas ideas? ¿en qué aspectos entra en contradicción con las ideas mesiánicas que el judaísmo tardío parece postular? Por otra parte, cuando los primeros cristianos que vivían ya en un medio helenista, respondieron al problema cristológico acudiendo a unos títulos que los griegos empleaban para designar al mediador divino, habrá que preguntarse si la Iglesia primitiva les atribuye el mismo contenido que tenían en el paganismo del entorno.

De todas maneras, hay que rechazar una opinión muy frecuente que supone que el cristianismo primitivo estaba *necesariamente* obligado a modelar su cristología de acuerdo a los esquemas previos, sean judíos, sean helenistas. Cuando se afirma tal cosa se reduce al absurdo algo que *resulta* perfectamente legítimo en la historia comparada de las religiones. Pero, sobre todo, al hacer eso se deja a un lado la conciencia que Jesús tenía de sí mismo, lo cual es científicamente inadmisibile. En efecto, debemos considerar *a priori* posible y hasta probable que, en su doctrina y vida, Jesús haya aportado algo *nuevo*. En esa novedad han debido fundarse los primeros cristianos cuando han intentado explicar la persona y obra de Jesús. También debemos considerar *a priori* posible, y aun probable, que la experiencia religiosa que ha nacido del encuentro de los cristianos con Cristo, o de la certeza de su presencia, ofrezca rasgos particulares, antes desconocidos, a pesar de sus analogías normales con otras experiencias religiosas. Descartar de antemano esta posibilidad, y aun probabilidad, es un prejuicio que se opone a los principios de la ciencia histórica.

Ya durante la vida de Jesús se planteó la cuestión cristológica. El mismo Jesús la ha formulado clásicamente en Mc 8, 27-29, texto que debemos estudiar después de un modo más preciso. Aquí nos interesa sólo por la forma en que plantea el problema: «Mientras iban de camino, Jesús preguntó a sus discípulos: '¿Quién dice la gente que soy yo?'. Ellos respondieron: 'Unos que Juan el Bautista; otros que Elías; otros que uno de los profetas'. Jesús les preguntó: 'Y vosotros ¿quién decís que soy yo?'. Pedro le respondió: 'Tú eres el Cristo'».

El problema, pues, ya existía, tanto para la gente como para los discípulos que compartían la vida con Jesús, y que le veían con sus ojos y con sus oídos le oían. Descubrimos que entre el pueblo y los discípulos se daban respuestas diferentes, y que todas —lo que justifica la manera en que este libro trata del problema— empleaban

títulos *conocidos*, cada uno de los cuales expresaba una función o tarea que Jesús debía realizar. Todas estas respuestas tienen algo común: no se limitan a situar a Jesús en una cierta categoría humana, sino que intentan explicar lo que él tiene de único. Es esto, y no la cuestión biográfica externa, lo que ha de tenerse en cuenta al plantear el tema cristológico. Cuando Jesús aparece como Rabí, Maestro o Médico, eso es importante para conocer la historia de su vida, pero no resuelve el problema cristológico⁴. Pudiera parecer que sucede lo mismo cuando a Jesús se le llama Profeta: se le clasifica dentro de un determinado tipo humano; luego veremos, sin embargo, que no es un nombre general sino un *título* que ofrece una respuesta al problema cristológico.

Los títulos de Mc 8, 27-29 no son en modo alguno los únicos que el nuevo testamento atribuye a Jesús. Hay otros más que intentan expresar lo que él es y el contenido de su obra. Si el nuevo testamento designa a Jesús de tantas formas, eso se debe a que ninguno de esos títulos puede abarcar, por sí solo, la totalidad de su persona y de su obra. Cada uno de ellos muestra sólo un aspecto particular de la persona de Cristo. Sólo estudiando todos los títulos que los primeros cristianos atribuyen a Jesús podremos tener una idea de la *cristología* del nuevo testamento. Tampoco debemos olvidar que todos esos títulos encuentran su unidad en la persona de Jesús.

Cuando en este libro utilizamos las palabras *cristología* y *cristológico* no las empleamos en su sentido restringido, referidas sólo a un título, *Cristo-Mesías*. Las tomamos en un sentido extenso, aplicadas a todo lo que se refiere a la vida y obra de Jesucristo, en lo que tienen de único.

3. Método a seguir

Aunque intentamos lograr una visión de conjunto de las concepciones cristológicas del nuevo testamento, procederemos de forma puramente analítica: no dedicamos un capítulo a la cristología de cada uno de los autores del nuevo testamento, sino que exa-

4. E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem* (1935), 73 observa, ciertamente, que en el evangelio de Marcos el título διδάσκαλος se encuentra «casi únicamente allí donde no se le quiere clasificar como rabino, sino, al contrario, allí donde se le quiere distinguir de ellos». Esto es cierto, pero en tales pasajes el título *maestro* sólo es un atributo de otro título (*Profeta*) al que consagraremos el primer capítulo de este libro. A este respecto, cf. C. H. Dodd, *Jesus als Lehrer und Prophet*, en G. K. A. Bell-A. Deissmann (eds.), *Mysterium Christi* (1931), 69ss.

minamos por separado cada uno de los títulos cristológicos y precisamos su significado a través del conjunto de los escritos del nuevo testamento⁵.

Será necesario que empecemos precisando, sin embargo, el sentido que esos títulos tenían en el *judáismo* o, en caso de que no aparezcan allí, en la historia general de las religiones, particularmente en el helenismo. Y cuando lleguemos al nuevo testamento, por las razones ya apuntadas, tendremos que preguntarnos siempre y ante todo en qué sentido este o aquel título fue empleado por *Jesús* para designarse a sí mismo; esta pregunta nos parece aún hoy justificada, después de todo lo que ha dicho la *historia de las formas* (= *Formgeschichte*). Sólo al fin estudiaremos la forma en que los diversos *autores de los escritos cristianos* entendieron dichos títulos.

Nos parece, en efecto, que ha llegado la hora de plantear otra vez la cuestión del Jesús histórico a partir de los resultados obtenidos por la *historia de las formas*⁶. Hubo, sin duda, razones para evitar conscientemente esta cuestión en el curso de los últimos decenios; pero sería a mi juicio un error seguir descuidándola. Saber que los evangelios son testimonio de la fe y que la fe de la Iglesia primitiva en Cristo ha creado la tradición evangélica, no debe conducirnos a un escepticismo histórico absoluto, de manera que no podamos emplearlos ya como fuentes históricas. Al contrario, deberemos utilizar esa fe primitiva como medio para comprender mejor la realidad histórica⁷.

Sin embargo, a fin de llegar hasta la conciencia que Jesús tenía de sí mismo, tendremos que emplear el método de la *historia de las formas*, para determinar así el valor de la tradición evangélica. Intentaremos, pues, distinguir los pasajes donde los evangelistas expresan de manera clara su

5. Este método, que consiste en tomar como punto de partida los títulos cristológicos como tales, precisando después analíticamente sus diferencias, nos parece más apropiado que aquel que ha seguido por ejemplo G. Sevenster en su *Christologie van het Nieuwe Testament* (1948). Sin embargo, su interesante trabajo, que estudia sucesivamente la cristología de los escritos particulares del nuevo testamento, se ha esforzado siempre por captar «la unidad y la diferencia» en las concepciones neotestamentarias de la persona de Cristo.

6. Esta manera de ver parece imponerse cada vez más en la actualidad. Cf. E. Käsemann, *El problema del Jesús histórico* (1954), en Id., *Estudios exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978, 159-190; T. W. Manson, *The Life of Jesus. Some Tendencies in Present Day Research*, en *The Background of the New Testament and its Eschatology. FS C. H. Dodd* (1956), 211ss; E. Fuchs, *Die Frage nach dem historischen Jesus: ZTK* 53 (1956) 210ss.

7. Bajo este aspecto, a nuestro juicio, el excelente librito de G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret* (1957), Sígueme, Salamanca 1976, ha llevado demasiado lejos el escepticismo al suponer que el Jesús de la historia no se ha atribuido a sí mismo ninguna función cristológica.

opinión personal y aquellos otros donde transmiten los auténticos *logia* (= *palabras*) de Jesús. Esto se advierte, por ejemplo, allí donde existe un desacuerdo en la manera de utilizar los títulos cristológicos entre el *autor* de la narración (el evangelista) y el propio *Jesús*.

Al examinar si Jesús se aplicó a sí mismo tal o cual título, deberemos evitar todo *a priori*, incluso aquel que hallamos en R. Bultmann. Fiel a su postura anterior, Bultmann afirma en su *Teología del nuevo testamento*, Sígueme, Salamanca ³1997, 70-72, que Jesús nunca se vio a sí mismo como un legado o plenipotenciario divino en sentido único. Por eso —anulando con esta negación la neutralidad histórica que atribuye a la *historia de las formas*— puede negar toda influencia decisiva de la enseñanza del propio Jesús en la cristología de la Iglesia antigua. Según Bultmann, Jesús se limitó a anunciar a Dios Padre y su Reino. Por eso, en definitiva, él está de acuerdo con la fórmula de Harnack, según la cual el contenido del evangelio es Dios Padre, nunca el Hijo. A pesar de eso, y en contra de Harnack, Bultmann opina que esa constatación no influye para nada en nuestra fe en Cristo: podemos tener a Jesús como Mesías y participar así de las convicciones cristológicas de la Iglesia primitiva.

Al adoptar esta posición, Bultmann supera con mucho el antiguo liberalismo. Pero, debemos preguntarnos si no es ilusión suya creer que poseemos la misma fe de la Iglesia naciente, profesando las mismas convicciones cristológicas, si, por otra parte, afirmamos que Jesús mismo no tenía ninguna *conciencia mesiánica*. Porque, de hecho, la fe de los primeros cristianos en Cristo está convencida de que Jesús se consideró a sí mismo el Hijo de hombre, el Siervo de Dios, atribuyéndose a sí mismo alguno de los títulos cristológicos de los que trataremos. Si la Iglesia primitiva creyó en la mesianidad de Jesús, es porque creyó que el mismo Jesús se había considerado a sí mismo Mesías. Desde este punto de vista, la fe de Bultmann en Cristo es radicalmente distinta de la fe de la Iglesia primitiva.

Los títulos cristológicos que menciona el nuevo testamento son muy numerosos y cada uno de ellos destaca un aspecto particular del problema: para expresar plenamente la infinita riqueza que se ha manifestado en la persona de Jesucristo era insuficiente una sola designación de su dignidad. Enumeramos las más importantes: Profeta, Sumo sacerdote, Mediador, Siervo de Dios, Cordero de Dios, Mesías, Hijo de David, Hijo de hombre, Juez, Santo de Dios, Señor (= *Kyrios*), Salvador, Rey, *Logos*, Hijo de Dios, Dios.

No es preciso dedicar un capítulo especial a cada uno de estos títulos, pues algunos, por su mismo contenido, podrán ser estudiados en el contexto de otros. Así, hablaré del Mediador cuando me ocupe del sumo Sa-

cerdote, del Cordero de Dios al estudiar el título y función del *Ebed* (= Siervo de) *Yahvé*, del Hijo de David o Rey, al tratar del Mesías, del Juez en relación al Hijo de hombre y del Santo de Dios en el contexto de la filiación divina del Cristo.

¿Por dónde empezar y cómo clasificar los títulos? Hablaré primero de aquellos que caracterizan de modo especial la función *terrena* de Cristo; luego, de aquellos esencialmente relacionados con su función *futura*, escatológica; posteriormente, de aquellos que destacan su acción *presente*; y por fin de aquellos que iluminan su acción en la *preexistencia*. Este es el plan de nuestro libro. Se trata, forzosamente, de una clasificación esquemática; porque, en general, un mismo título o noción cristológica no queda encerrada en una sola de las cuatro funciones enumeradas, sino que se aplica a dos o tres de ellas a la vez.

Por otra parte, en la conciencia de los primeros cristianos, que solían aplicar a Jesús varios de esos títulos al mismo tiempo, ha debido producirse un proceso de asimilación y vinculación. Debemos recordar que el cristianismo primitivo no ha establecido entre esos títulos la distinción estricta que nosotros, fenomenológicamente, trazamos entre ellos: esos títulos se influenciaban recíprocamente y constatamos a menudo que ellos tienen incluso orígenes comunes.

Nuestra división se funda en el principio cronológico, válido para toda cristología del nuevo testamento: *Jesucristo es el mismo ayer, hoy y siempre*. Cristo está ligado a toda la historia de la revelación y salvación, empezando por la creación. Este es, como hemos visto, un rasgo esencial de la cristología del nuevo testamento. No hay historia de salvación sin cristología. Y no existe tampoco una cristología que pueda separarse de la historia de salvación que se despliega en el tiempo⁸. La cristología no es, por lo tanto, una ciencia de las *naturalezas* de Jesucristo, sino la ciencia de un *acontecimiento*, de una historia.

Habiendo culminado el análisis fenomenológico de los diferentes títulos, constataremos que —a pesar de las diferencias entre las diversas nociones y escritos del nuevo testamento— va emergiendo una imagen de conjunto coherente del *acontecimiento* mesiánico, desde la preexistencia hasta la escatología. Por eso, la solución no consiste en yuxtaponer como en un diccionario teológico (por ejemplo, el Kittel, TWNT) una serie de monografías: la cristología del nuevo testamento forma un todo.

8. Cf. O. Cullmann, *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1968.

Ciertamente, nuestro análisis permite descubrir una evolución histórica de la cristología cristiana primitiva, que nos capacita para ver los títulos que han servido de punto de partida al pensamiento cristológico de los primeros cristianos. Sin embargo, el plan que hemos adoptado no coincide con esa historia, es decir, con el orden cronológico de las diversas soluciones cristológicas, propuestas sucesivamente por los cristianos de la época apostólica.

Comenzaremos por los títulos cristológicos más especialmente dedicados a explicar la función *terrena* de Jesús, una obra ya pasada, que se desarrolló en el punto culminante y decisivo de la historia de la salvación.

I

Títulos cristológicos relativos a la obra terrena de Jesús

Hemos preguntado ya si el análisis del título *profeta* cabía en un estudio consagrado al problema cristológico, tal como lo hemos definido. Los que llamaban a Jesús *profeta* ¿no querían con ello incluirle simplemente dentro de una cierta categoría de personas que entonces existían? Podría pensarse, en efecto, que a Jesús le llamaron *profeta* para indicar su profesión, lo mismo que hicieron al llamarle *rabbí* (= maestro)¹. Pero conviene notar que en la época del nuevo testamento el profetismo, en cuanto profesión regular y organizada, ya no existía en el judaísmo. Por otra parte, apenas había profetas en el sentido específicamente israelita del término: hombres inspirados por el Espíritu, con una vocación particular de Dios.

El antiguo profetismo se había extinguido progresivamente y de hecho sólo existía bajo la forma escrita de libros proféticos. Esto de por sí, bastaría para mostrar que, llamándole *profeta*, no se incluía a Jesús simplemente en una categoría profesional determinada. Pero el argumento decisivo es que en la mayoría de los casos en los que recibe ese título, Jesús no aparece solamente como *un* profeta, sino como *el* Profeta, es decir, como el último profeta, aquel que, al final de los tiempos, debía *cumplir* toda profecía.

Veremos que la esperanza de la llegada de ese profeta, dotado de una definida misión escatológica, se había difundido en el judaísmo contemporáneo. Esta es una concepción específicamente judía y por eso el título *profeta* se distingue de aquellos otros —por ejemplo, Hijo de hombre o *Logos*— que después estudiaremos y que tienen analogías en las religiones orientales o en el helenismo.

Resulta por tanto superfluo hablar aquí de la concepción griega del profeta. En el mundo griego, el término «profeta» significa simplemente *anunciador* y sólo excepcionalmente recibe el sentido de *adivino* que predice el porvenir. En todo caso, no existe relación alguna entre las figuras

1. Cf. *supra*, 58, nota 4.

impersonales de profetas que encontramos entre los poetas griegos (cuya función consiste sólo en satisfacer la curiosidad de los hombres) y el profetismo israelita, que prepara y anuncia la visión cristiana del profeta. Tampoco el sacerdote-profeta egipcio, que se asemeja más a los autores de los apocalipsis del judaísmo tardío que a los profetas propiamente dichos, ofrece un paralelismo formal con los profetas israelitas. Esta cuestión ha sido investigada a fondo por E. Fascher, ΠΡΟΦΗΤΗΣ. *Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung*, 1927, aunque el capítulo dedicado al Profeta en el nuevo testamento resulta algo sumario.

1. El Profeta del fin de los tiempos en el judaísmo

La espera del Profeta escatológico se explica desde el antiguo profetismo israelita. En la religión de Israel la palabra *nabí* poseía originalmente diversos sentidos². Al principio designaba, por un lado, a un (vidente) extático y, por otro, al profeta profesional que proclamaba sus oráculos. Pero estas dos concepciones no bastan para explicar el profetismo específicamente israelita, el único que está en la base de la idea del Profeta del fin de los tiempos.

Lo que define esencialmente a los profetas clásicos de Israel es el hecho de que ellos reciben su ministerio de una vocación personal y directa de Dios y no de su pertenencia a una corporación profesional de profetas. Por otra parte, cuando proclaman el mensaje que les ha sido encargado, actúan bajo una especie de coacción, sin perder por ello su personalidad. Esa personalidad aparece incluso reforzada por el hecho de que Dios se sirve de ella (del juicio moral del profeta) para hablar a su pueblo. Por lo demás, y a diferencia del adivino, el profeta no se limita a transmitir revelaciones aisladas: su profecía se vuelve predicación, mensaje; el profeta explica al pueblo el verdadero sentido de los acontecimientos, mostrándole en cada momento el designio y voluntad de Dios, y predice —siempre que sea necesario— el juicio y castigo de Dios.

Como hemos dicho, en la época de Jesús este profetismo se había extinguido desde hacía tiempo en Israel. En el lugar de la palabra viva del profeta se había introducido la autoridad de los escritos de los antiguos profetas. Por eso, el don de profecía (como muestra Joel 3, 1ss) viene a presentarse cada vez más como un fenómeno escatológico que sólo reaparecerá al fin de los tiempos, y

2. H. H. Rowley, *The Nature of the Old Testament Prophecy in the Light of Recent Study*, en Id., *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament* (1954), 91ss, ofrece una visión de conjunto del problema.

entonces lo hará de una manera muy visible. Por eso habrá profetas en la comunidad cristiana primitiva³. En virtud misma de su ausencia, en el judaísmo tardío, el Espíritu se toma como un elemento escatológico: en los tiempos antiguos hubo profetas y los habrá de nuevo al fin de los tiempos. De esa forma, el profetismo se va convirtiendo cada vez más en objeto de espera escatológica.

Por eso, la aparición de Juan el Bautista fue considerada como acontecimiento escatológico: un profeta vivo ha surgido de nuevo, semejante a los antiguos profetas. Su mismo bautismo pudo ser considerado gesto profético, semejante a los gestos simbólicos que, en determinadas circunstancias, realizaron los profetas de antaño como Jeremías, y también Elías, Eliseo, Isaías y, sobre todo, Ezequiel⁴.

Juan Bautista fue considerado pues como profeta en el sentido del antiguo testamento. Así lo muestra todavía un pasaje como Lc 3, 2, que dice de él lo que decía el antiguo testamento de los antiguos profetas: ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην (*vino la palabra de Dios sobre Juan*). Volveremos después a Juan Bautista. Por ahora nos limitamos a mostrar que en la persona de Juan, igual que en el *Maestro de Justicia* de Qumrán y en ciertos taumaturgos y héroes políticos judíos de aquella época⁵, se pensó que, tras una larga interrupción, había reaparecido un verdadero profeta. A los ojos de los judíos, eso era una prueba de que los últimos tiempos se encontraban ya a las puertas: Dios habla de nuevo por boca de su profeta. Juan Bautista cumplió aquello que la esperanza judía aguardaba desde hacía largo tiempo: el despertar escatológico del profetismo (cf. 1 Mac 4, 44ss; 14, 41; Sal 74, 9).

Esta esperanza había tomado ya una forma concreta: para el fin de los tiempos se aguardaba la llegada de un profeta único en quien culminaría, por así decirlo, toda la profecía anterior⁶. De esa esperanza específicamente judía debemos ocuparnos ahora.

El hecho de que Jesús (lo mismo que Juan) fuera considerado profeta, bastaba para atribuirle una dignidad escatológica muy precisa. Pero, desde el punto de vista *cristológico*, nos interesa mostrar sobre todo la forma en que la esperanza de la venida de este

3. 1 Cor 12, 28; Ef 4, 11; Hech 11, 27s; 13, 1; 21, 10; Ap 22, 9; Did 11-13.

4. Cf. W. Robinson, *Old Testament Essays* (1927), 1ss; W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism* (1948), 20ss; y sobre todo G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (ATANT 25, 1953).

5. F. Josefo, *Bell. II*, 68; II, 261s; *Ant.* 20, 97s. Cf. además R. Meyer, *Der Prophet aus Galiläa* (1940), 41ss.

6. Cf. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (1934), 193ss.

profeta único, final, se aplicó a Jesús. Esta esperanza debía estar muy extendida en la época del nuevo testamento, como prueba el hecho de que los judíos preguntaran a Juan el Bautista: ¿Eres tú el profeta? (Jn 1, 21). Todo el mundo debía, pues, saber de quién se trataba.

La idea judía de un único profeta, que resume y realiza el profetismo entero, tiene sin duda también otra raíz menos escatológica y más especulativa: dado que todos los profetas han anunciado, en el fondo, la misma verdad divina, no debe haber más que uno solo y mismo profeta, que se ha venido encarnando sucesivamente en diferentes hombres, cada vez en forma diferente.

Encontramos esta creencia en los escritos pseudo-clementinos (de los cuales hablaremos a propósito de la visión cristiana de Jesús Profeta⁷) y también en el *Evangelio de los Hebreos*: es decir, en escritos que, siendo de origen judeo-cristiano pueden ser tomados, sin embargo, como fuentes para conocer el judaísmo de aquel tiempo. Conforme a los escritos pseudo-clementinos, el *verdadero profeta* va reapareciendo siempre de nuevo a través de los siglos, a partir de Adán, cambiando de nombre y de forma, para manifestarse finalmente como el Hijo de hombre⁸. Según el fragmento del *Evangelio de los Hebreos* que san Jerónimo ha citado en su comentario a Isaías⁹, el Espíritu santo dijo a Jesús, cuando éste salía del agua tras su bautismo: «Yo te he esperado en todos los profetas, a fin de que tú vinieras y yo reposara en ti».

La espera del profeta escatológico se vincula aquí con las especulaciones sobre la reencarnación de un mismo profeta que ya habría sucedido muchas veces en tiempo pasado. El Profeta aparece, pues, al fin de los tiempos en su forma definitiva y plena, y entonces, en su persona, la profecía llega a su término y cumplimiento.

La idea del *retorno* del mismo profeta sobre la tierra, ha contribuido sin duda a favorecer la certeza de que Jesús volvería al fin del mundo. No era el Mesías judío el que debía retornar una *segunda* vez sobre la tierra, sino más bien el Profeta. Parece, pues, que la idea del retorno del Profeta se vuelve importante desde el punto de vista cristológico: la visión de un retorno de Cristo está al menos anticipada en las creencias del judaísmo de entonces.

La fe judía espéra más particularmente al final de los tiempos el retorno de *un* profeta determinado. Así se anuncia ya en las palabras que Moisés dice a Israel (Dt 18, 15): «El Señor tu Dios, te sus-

7. Cf. *infra*, 90s.

8. *Hom.* III, 20, 2; *Recogn.* II, 22.

9. Jerónimo, *In Is.* 4, XI, 2: PL 24, 145.

citará de entre tus hermanos un profeta como yo». Este pasaje tiene gran importancia para la noción del *Profeta*¹⁰. Ciertamente, no anuncia el retorno de Moisés en cuanto tal sino la aparición, al fin de los tiempos, de un profeta como él. Filón cita este pasaje y señala su carácter fuertemente escatológico¹¹. Hech 3, 22 y 7, 37 lo aplican a Jesús. También las pseudo-clementinas (*Kerygmata Petrou*) lo citan¹². A partir de él nació la creencia del retorno de Moisés¹³. Pudiera incluso afirmarse, según una tesis reciente¹⁴, que el mismo Siervo sufriente del II Isaías deba ser asimilado con este *Moisés redivivus*⁵.

Pero se esperaba sobre todo el retorno de Elías. Esta es una creencia relativamente antigua. Ya Mal 4, 5 identifica a Elías con el mensajero que debe preparar el camino de Yahvé; y la misma creencia aparece en Jesús ben Sirac (= Eclo)¹⁶ y en diversos textos rabínicos¹⁷: al final de los tiempos, Elías deberá *establecer* la comunidad futura y su recta doctrina.

A veces se espera también el retorno de Enoc¹⁸. Es natural que se crea precisamente en el retorno de Elías o Enoc, puesto que

10. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (1949), 87ss; J. Jeremias, Μωσοῖς, en TWNT IV, 862. Debemos señalar, por otra parte, que, al lado de otros pasajes del antiguo testamento, éste aparece citado en una colección de testimonios mesiánicos de la secta de Qumrán. Cf. J. M. Allegro, *Further Messianic References in Qumran Literature*: JBL 75 (1956) 174ss.

11. *De spec. leg.* I, 65.

12. *Recogn.* I, 43: «A menudo, dice Pedro, los judíos nos enviaban mensajeros para pedimos que concertáramos una entrevista entre Jesús y ellos, para saber si era el profeta anunciado por Moisés».

13. *Sib.* V, 256ss, así como los pasajes mencionados más abajo. Cf. además los textos rabínicos (tardíos) citados por P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, 195; también J. Jeremias, Μωσοῖς, en TWNT IV, 860ss. Sin duda, la idea de un retorno de la época mosaica al fin de los tiempos debe tomarse también en consideración en este punto. Cf. al respecto H. Gressmann, *Der Messias* (1929), 181ss.

14. A. Bentzen, *Messias – Moses redivivus – Menschensohn* (ATANT 17, 1948), 64ss. En parte sigue a H. S. Nyberg, *Smärtornas man* (Svensk Exegetisk Aarsbok, 1942), 75s. Ya H. Sellin, *Mose* (1922), había identificado al *Ebed Yahvé* con Moisés. Bentzen adopta esta tesis, pero rechaza la teoría de Sellin sobre el supuesto martirio de Moisés en Transjordania.

15. Mientras que F. Engnell (Svensk Exegetisk Aarsbok, 1945) trata de explicar la figura de *Ebed Yahvé* por la ideología de la realeza, A. Bentzen, *Messias – Moses redivivus – Menschensohn*, 42ss, la entiende mejor a la luz de la noción de profeta. Cf. *infra*, 107s.

16. Eclo 48, 10ss. *Elías redivivus* tiene aquí la misión (que él comparte con el *Ebed Yahvé* de Is 49, 6) de *restablecer* las tribus de Israel.

17. Cf. Strack-Billerbeck IV, 779ss.

18. 1 En 90, 31 (asociado a Elías). Su función no aparece, sin embargo, precisada en detalle.

ellos, conforme al antiguo testamento, no murieron sino que fueron raptados al cielo. Se dice también que Baruc no ha muerto y que al fin debe dar testimonio contra los paganos (ApBar [sir] 13, 1ss).

Finalmente, esos nombres se combinan, de suerte que se llega incluso a mencionar a dos profetas que han de volver. Según el libro de Enoc, éstos son Enoc y Elías¹⁹; según el *Midrás Deut. Rabba* 3, 10, 1 (más tardío)²⁰ serán Moisés y Elías. El nuevo testamento alude sin duda a esta esperanza en el relato de la transfiguración (Mc 9, 2ss)²¹ y quizá también en la aparición de los *dos testigos* de Ap 11, 3ss.

Esta es, al menos la explicación usual de este pasaje del Apocalipsis: al fin de los tiempos, Moisés y Elías retornarán para predicar el arrepentimiento. J. Munck (*Petrus und Paulus in der Johannes-Apokalypse* [1950]) ha tratado de invalidar esta hipótesis que ya P. Volz (*Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, 197) había declarado «cuestionable»: Munck cree que los dos testigos son de hecho los apóstoles Pedro y Pablo²². Esta opinión fue sostenida por primera vez por el jesuita Mariana, *Scholia in Vetus et Novum Testamentum* (1619, 1100s). Recientemente la han sostenido L. Herrmann, *L'Apocalypse johannique et l'histoire romaine*: Latomus 8 (1948) 23ss y M. E. Boismard, *L'Apocalypse*, en *La Sainte Bible*, Jerusalem 1950, 21s, 53s.

Munck defiende la tesis con argumentos parcialmente convincentes. Admite que los dos testigos tienen mucho en común con los profetas del tiempo final (especialmente con Elías que retorna), pues ellos son predicadores que piden penitencia. Pero destaca el hecho de que los testigos de Ap 11, 3ss, no son precursores del Mesías sino que preparan la venida del Anticristo. El añade (*ibid.*, 13) que no hay ningún texto donde aparezcan de forma precisa dos precursores del Mesías. Sin embargo, a la luz de los textos mencionados más arriba, este argumento es falso, pues Elías aparece en un caso con Enoc y en otro con Moisés, aunque las parejas no sean precursores del Mesías. Munck intenta mostrar además (*ibid.*, 21) que lo dicho en Ap 11, 5s no cuadra con las figuras de Elías y Moisés.

19. Cf. I En 90, 31, citado más arriba, y también *Apoc. Eliae* (ed. Steindorff, 1899), 163.

20. Dios dijo a Moisés: «Cuando yo envíe al profeta Elías, vendréis vosotros dos juntos». Cf. igualmente *Targ. jer.* sobre Ex 12, 42.

21. Cf. J. Jeremias, en TWNT II, 941; H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré* (1947), 253ss; E. Lohmeyer, *Die Verklärung Jesu nach dem Markus-Evangelium*: ZNW 21 (1922) 188ss.

22. Cf., sobre este tema, O. Cullmann, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr* (1952), 77ss.

Ciertamente, en su principio, la esperanza judía aludía a *un único profeta*. Las variantes de esa figura (entre las cuales se menciona también a Jeremías)²³, han surgido porque se ignoraba con quién de los antiguos profetas se identificaba el que debía venir.

Esta esperanza se hallaba muy extendida, pues incluso los grupos religiosos de la periferia del judaísmo esperaban la llegada de este Profeta escatológico: así lo hacen los samaritanos y, en particular, la secta que ahora conocemos mejor a través de los textos recientemente descubiertos en Qumrán.

Los samaritanos, fundados en el texto ya citado de Dt 18, 15ss, esperaban la venida del *Ta'eb*²⁴, a quien representaban como a un Moisés redivivo, con los rasgos característicos del Profeta: realiza milagros, restablece la ley y el culto verdadero en el pueblo y conduce también a otros pueblos al conocimiento de Dios. Morirá como Moisés a la edad de 120 años. Se llama el *Maestro* o también *Ta'eb*, que puede traducirse como *aquel que viene*, o más verosímilmente, como *restaurador*. Pensemos en la samaritana del pozo de Jacob: también para ella el Mesías es al mismo tiempo profeta (Jn 4, 19.25).

El *Profeta* ocupa un lugar aún más central aún en la creencia de aquella secta judía, cuya existencia fue manifestada por el *Documento de Damasco*, descubierto en el Cairo en 1896 y publicado en 1910²⁵, y que suele llamarse aún con el nombre de *Comunidad de la Nueva Alianza*²⁶. Hoy conocemos mejor su doctrina y organización a través de los descubrimientos tan significativos, realizados hace poco tiempo en Kirbet Qumrán, cerca del Mar Muerto. A pesar de algunas opiniones contrarias, expuestas muy recientemente²⁷, se puede afirmar que se encuentra emparentada con los esenios.

Casi todos los historiadores expertos en la historia del judaísmo de la época del nuevo testamento, han reconocido la importancia de los descubrimientos sensacionales que se han sucedido desde la primavera de 1947,

23. Cf. Mt 16, 14. Los textos judíos no mencionan directamente su retorno; pero 2 Mac 15, 13ss le atribuye una función duradera de mediador como *profeta de Dios*.

24. Cf. a este respecto A. Merx, *Der Messias oder «Ta'eb» der Samaritaner* (1909).

25. S. Schechter, *Documents of Jewish Sectaries I. Fragments of a Zadokite Work* (1910).

26. Cf. la edición del texto hebreo por L. Rost, *Die Damaskusschrift* (1933). Traducción alemana por W. Staerk, *Die jüdische Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus* (1922). Traducción inglesa: R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament II* (1913), 799ss. El mejor comentario es el de Chaim Rabin, *The Zadokite Documents* (1954; ²1957).

27. Del Medico, *L'énigme des manuscrits de la mer Morte* (1957).

cuya riqueza sólo ahora comienza a ponerse en evidencia. La publicación y el comentario de esos textos exigirá bastante tiempo y los estudios exegeticos de los próximos años, tanto del antiguo testamento como del nuevo testamento, deberán tenerlos muy en cuenta. La bibliografía relativa al tema es ya tan extensa que debemos limitarnos a indicar algunos estudios especialmente importantes.

Para una visión general, recomendamos: H. Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer* (1952); Id., *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la mer Morte* (1953); A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, 1953; G. Vermès, *Les manuscrits du désert de Juda* (1953); de un modo especial, cf. Millar Burrows, *The Dead Sea Scrolls* (1955; traducción francesa, 1957) y O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (2^a 1956), 788s. Para una mejor orientación en la literatura sobre el tema, cf. trabajos de W. Baumgartner, *Der palästinische Handschriftenfund*, que aparecen desde 1948-1949 en *Theologische Rundschau*, así como los informes periódicos publicados por el mismo autor en *Theologische Literaturzeitung* (*Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften*: TLZ 74 [1949] y siguientes), donde hay también estudios sobre los diversos manuscritos. Resulta igualmente indispensable recurrir a los informes profundos y concienzudos publicados por el padre De Vaux, director de la Escuela Arqueológica de Jerusalén, en la *Revue Biblique* a medida que se van sucediendo los descubrimientos.

Debemos, en fin, señalar el valor de esos textos para los estudios del nuevo testamento; véase ante todo K. G. Kuhn, *Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament*: ZThK 47 (1950) 194ss; cf. también S. E. Johnson, *The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts*: ZAW (1954) 110ss; O. Cullmann, *The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity*: JBL 74 (1955) 213ss (estos dos últimos trabajos han sido incluidos en K. Stendhal [ed.], *The Scrolls and the NT* [1958], 129ss; 188s; el último ha sido traducido al español en O. Cullmann, *Del Evangelio a la formación de la teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 1972, 17-40); H. Metzinger, O.S.B., *Die Handschriftenfunde am Toten Meer und das NT*: Bib 36 (1955) 457ss. Más general, cf. H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus: Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte* (BHTh 24; 2 vols., 1957). C. Burchard ha ofrecido una *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer* (BZAW 76, 1957).

Sobre la cuestión que nos ocupa —además del *Documento de Damasco* conocido hace ya tiempo—, entre los nuevos textos publicados, debemos citar en primer lugar *El comentario de Haba-*

*cuc*²⁸: gracias a su interpretación alegórica, esta obra aplica tan minuciosamente las palabras del profeta a la situación de la secta, que se puede utilizar como fuente para conocer la historia y la teología de esta significativa comunidad. Este *Comentario* aplica el título *Maestro de la Justicia* (מורה צדק) a aquel que ha sido probablemente el fundador de la secta, persona que goza dentro de ella la más alta veneración. La literatura judía tardía atribuye este título a Elías²⁹. Se ha dicho, y con razón, que ese título podría traducirse igualmente por *Maestro de la Verdad* o *Maestro verdadero*³⁰. Conforme al *Comentario de Habacuc*, Dios le ha revelado todos los misterios contenidos en las palabras de los profetas³¹. Su misión consiste en anunciar esas palabras³². Su predicación se encuentra totalmente orientada hacia el fin de los tiempos³³. Precisamente en referencia a las cosas finales, ha recibido una inspiración particular que le permite interpretar con exactitud las predicciones de los profetas. El tiene como adversario al *Hombre de mentira*, al *Profeta mentiroso*³⁴. Conforme a la suerte común de los profetas, ese Maestro ha debido sufrir injusticia³⁵. No es, sin embargo, seguro que haya soportado el martirio después de ser condenado³⁶.

28. Este texto ha sido publicado por Millar Burrows, con colaboración de J. C. Trever y W. H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery I. The Isaiah Manuscript and the Habakuk Commentary* (1950). Traducción francesa por A. Dupont-Sommer, *Le «Commentaire d'Habacuc», découvert près de la mer Morte*: RHR 137 (1950) 129ss. K. Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer* (1953), ha ofrecido una buena monografía sobre el tema, con texto hebreo, comentario y traducción. Los Himnos han sido publicados más tarde y no los hemos podido tomar aquí en consideración. Ellos permiten entrever, igualmente, las relaciones entre la idea del profeta y la del siervo de Yahvé. Edición del texto en E. L. Sukenik, *The Dead Sea Scrolls of Hebrew University*, Jerusalem 1955. Traducción francesa con notas por A. Dupont-Sommer, *Le livre des hymnes découverts près de la mer Morte (1 QH)*: Semitica VII (1957, Paris). Traducción alemana por H. Bardtke: ThLZ 3 (1956) 149ss; 10 (1956) 589ss; 12 (1956) 715ss. Cf. también G. Molin, *Lob Gottes aus der Wüste* (1957).

29. L. Ginzberg, *Eine unbekannt jüdische Sekte* (1922), 303ss, especialmente 316.

30. Cf. K. Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer*, 245 (se refiere a J. L. Teicher). Según Th. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures* (1956), 6, no se trataría de la designación de una persona histórica sino de una función (como *Mebaqqêr*).

31. 1 QpHab VII, 5; II, 9.

32. 1 QpHab II, 8.

33. 1 QpHab II, 10; VII, 1s.

34. 1 QpHab II, 1s; X, 9. Sobre la relación con el verdadero profeta y el profeta de la mentira de los escritos pseudoclementinos, cf. O. Cullmann, *Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judentum der Pseudoklementinen*, en *Neutestamentl. Studien für R. Bultmann* (1954), 39s.

35. 1 QpHab IX, 1ss.

36. Las indicaciones contenidas en el *Comentario de Habacuc* no nos permiten responder a esta pregunta. No se puede tampoco saber si el Maestro seguía estando vivo en el momento de la redacción del *Comentario*. Compárese sobre el particular a K. Elliger,

Si se pudiera demostrar con certeza la identidad de este *Maestro-Profeta* que ha aparecido con aquel que ha de venir³⁷, tendríamos aquí un paralelo respecto a la esperanza cristiana antigua de un regreso de Cristo; en ambos casos, estaríamos ante la esperanza del retorno de un profeta, cuya muerte ha sucedido hace aún poco tiempo. Pero sobre este tema no se puede decir nada con certeza. Por otra parte, la *Regla de la Comunidad* (1QS 9, 11) distingue la venida del profeta y la venida de los dos mesías, de Aarón y de Israel³⁸.

Los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, obra que siempre ha sido difícil de ubicar, surgieron probablemente en el mismo medio espiritual que los documentos de la secta de Qumrán³⁹. No ha de sorprendernos, pues, si en *Testamento de Leví*, el Mesías esperado, el renovador de la ley (TestLev 16), recibe el nombre de *Profeta del Altísimo* (8, 15). La importancia que este capítulo concede a Moisés y la veneración de que le tributa permiten suponer que aún aquí, el profeta esperado es quizá un *Moisés redivivo*.

Esta creencia de la *Comunidad de la Nueva Alianza* (= Qumrán) en la venida o retorno del *profeta* nos parece, pues, digna de la mayor atención: por un lado, esta comunidad es casi contemporánea del cristianismo naciente; por otro, el profeta reúne, en su persona, ciertos atributos del Mesías, o más particularmente, del sumo Sacerdote⁴⁰. Sea como fuere, esto nos permite comprender mejor el hecho de que, en tiempos de Juan Bautista y Jesús, el pueblo ha empleado de forma casi natural el título *Profeta* para indicar el sentido de su aparición y ministerio.

El judaísmo tardío ha vinculado la esperanza del final de los tiempos con la esperanza de un despertar de la profecía: se trata de la profecía definitiva, absoluta, encarnada en la persona del único profeta verdadero, que pondrá fin a toda falsa profecía⁴¹.

Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer, 202ss, 264ss. Para este problema conviene también examinar los *Himnos* (cf. *supra*, nota 28); pero los fragmentos aún no publicados tampoco parecen apoyar la hipótesis de una ejecución del *Maestro*.

37. Sobre este punto las opiniones son aún muy divergentes. S. Schechter, *Documents of Jewish Sectaries I. Fragments of a Zadokite Work*, p. XII, ha sostenido esta identidad para el *Manuscrito de Damasco*, contra Staerk, *Die jüdische Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus*, 5, que admitía la existencia de dos maestros: el fundador de la secta y otro maestro aún por venir. Los recientes descubrimientos han provocado un nuevo examen de la cuestión. Con excepción de A. Dupont-Sommer, *Nouveaux aperçus*, 81s, la mayor parte de los especialistas parecen rechazar hoy la tesis de la identidad.

38. Cf. *infra*, 76 (nota 48) y 142s.

39. Cf. en particular A. Dupont-Sommer, *Le Testament de Lévi (XVII-XVIII) et la secte juive de l'Alliance: Semitica IV* (1952) 33ss, y *Nouveaux aperçus*, 63ss.

40. Cf. *infra*, 143.

41. Otra figura emparentada con el Profeta del fin de los tiempos es sin duda también el *Taxon*, Ordenador, de AsMo 9, 1ss, que S. Mowinckel, en un interesante trabajo

Si ahora reunimos los diversos elementos de esta creencia generalizada, la función del profeta aparece con los siguientes rasgos: predica, revela los últimos misterios y, sobre todo, restaura la revelación tal y como Dios la había dado en la ley de Moisés. Pero no se limita a predicar como hicieron los antiguos profetas: su mensaje anuncia el fin del mundo, su llamada al arrepentimiento ofrece la última oportunidad de salvación de Dios para los humanos. Por tanto, su aparición y mensaje constituyen en cuanto tales un acontecimiento escatológico que forma parte del gran drama final.

La función principal del profeta consiste en la revelación de la voluntad divina. Además, debe restablecer las tribus de Israel (Eclo 48, 10). El *Elías redivivus* debe vencer a las potencias (adversas) del mundo, liberar a Israel⁴² y combatir contra el Anticristo⁴³. Participa también de la suerte de los antiguos profetas: su destino es sufrir⁴⁴. Así puede deducirse por ejemplo de Mc 9, 13 (Mt 17, 12): «Hicieron con él lo que quisieron según estaba escrito»⁴⁵.

Originalmente, el Profeta del fin de los tiempos no era un simple precursor del Mesías. La esperanza del retorno del Profeta resulta valiosa por sí misma y se despliega, en cierto modo, en forma paralela a la esperanza del Mesías. Esto significa que el Mesías no tiene necesidad de precursor puesto que realiza él mismo la función de profeta escatológico. Por eso puede suceder —como ya hemos visto— que Profeta y Mesías aparezcan reunidos en una sola persona⁴⁶. Es posible incluso que ambos se encuentren unidos por un denominador común⁴⁷.

De todas formas, resulta bueno distinguir la línea *profética* y la *mesiánica*. Originalmente el Profeta escatológico, que aparece al fin de los tiempos, prepara el camino del mismo Yahvé. En un momento ulterior, la noción de *Profeta* y *Mesías* se combinan: por un lado el mismo Profeta puede identificarse con el Mesías; por otro

(VT, Suppl. I [1953] 88ss), ha querido poner en relación con el *mehoqêq* del Documento de Damasco

42. Cf. Strack-Billerbeck, IV, 782ss; J. Jeremias, en TWNT II, 933.

43. ApEl (ed. Steindorff, 1899, p. 169).

44. Cf. H. J. Schoeps, *Aus Frühchristlicher Zeit* (1950), 126ss: *Die jüdischen Prophetenmorde*.

45. Cf. J. Jeremias, en TWNT II, 944.

46. H. Riesenfeld, *Jesus als Prophet* (Spiritus et Veritas, 1953), 135ss, como pasaje del nuevo testamento que atestigüa esta identificación popular entre el profeta final y el Mesías, cita, además de Jn 6, 14s y Mc 13, 22 par, la escena donde los soldados se burlan de Jesús, invitándole a «profetizar».

47. La escuela de Upsala (Engnell) piensa que este denominador común es la ideología regia. A. Bentzen, *Messias – Moses redivivus – Menschensohn* (1948), 41ss, lo sitúa, más bien, en la idea del Hijo de hombre o del primer hombre.

lado se puede afirmar, por ejemplo, que el Profeta, identificado con Elías que vuelve, prepara la venida del Mesías y no ya de Yahvé en cuanto tal⁴⁸.

Según eso, debemos distinguir con cuidado la idea del Profeta en cuanto precursor de Dios y la del Profeta en cuanto precursor del Mesías. Ambas aparecen en el nuevo testamento y han de interpretarse de manera diferente.

2. El Profeta del fin de los tiempos según el nuevo testamento

a) Juan Bautista

No sólo Jesús sino, sobre todo y antes que él, es Juan Bautista quien aparece en los evangelios como *el Profeta*. Por una parte, hemos visto ya que Juan Bautista es situado mediante este título al mismo nivel que los profetas del antiguo testamento. Así lo muestra, por ejemplo, Lc 3, 2, utilizando una fórmula de introducción idéntica a la de los libros proféticos del antiguo testamento: *Vino la Palabra de Dios sobre Juan*. Dado que el don de profecía se había extinguido, la «venida de la Palabra» sobre Juan Bautista hace que él aparezca como anunciador del final de los tiempos, época en que debía renacer ese don.

Por otra parte, y superando la visión general de Juan como un profeta, debemos estudiar ahora la manera en que él ha sido identificado más precisamente con el Profeta prometido para el final de los tiempos. Esto ha sucedido de dos maneras: por un lado, su venida se identifica con el retorno de Elías entendido ya tardíamente como precursor del Mesías; por otro, el Profeta aparece en el sentido más antiguo, como Elías que vuelve, como precursor del mismo Dios. La concepción judía tardía se expresa muy probablemente en un pasaje donde Jesús mismo designa a Juan el Bautista como *Elías redivivus*: «¿Qué es lo que salisteis a ver? ¿una caña agitada por el viento? ¿pero qué es lo que habéis salido a ver? ¿un hombre vestido con ropas preciosas? Sabéis que los que visten ropas preciosas habitan en las casas de los reyes. ¿Qué es lo que habéis salido a ver? ¿un profeta? Sí, y os digo, más que un profeta... Porque todos los profetas y la ley han profetizado hasta Juan; si

48. Cf. Strack-Billerbeck IV, 784ss, y también TWNT II, 933, nota 20. En Justino, *Dial.* 8, 4 y 49, I, tiene por función unguir al Mesías. El pasaje ya mencionado de la regla de Qumrán (IQS 9, 11) distingue también expresamente la venida del profeta y la de los dos Mesías (de Aarón y de Israel). Cf. a este respecto K. G. Kuhn, *Die beiden Mesias Aarons und Israëls*: NTS (1955) 178.

queréis aceptarlo⁴⁹, él es este Elías que había de venir» (Mt 11, 8ss). Al decir que Juan es más que un profeta, Jesús está indicando sin duda que es el Profeta que debe venir al final de los tiempos. De todas formas, a primera vista no se ve con claridad si Juan cumple esa función como precursor del Mesías o como precursor de Dios. Pero si se examina el contexto y en particular el *logion* donde se habla del *menor* que es *mayor* en el reino de los cielos⁵⁰ (pasaje donde Jesús, siendo el más pequeño, se coloca por encima del Bautista) resulta claro que, según el autor del evangelio, Jesús ha visto a Juan Bautista como precursor del *Mesías*. Por otra parte, esta interpretación es la única posible si Jesús tenía conciencia de que él mismo era el Mesías.

La misma conclusión se desprende de otro texto: «Los discípulos le preguntaron: ¿Por qué dicen los escribas que Elías ha de venir primero? Jesús respondió: Ciertamente, Elías debe venir y restablecer todas las cosas. Pero yo os digo que Elías ya ha venido y ellos no lo reconocieron y le han tratado como han querido. De la misma manera, el Hijo de hombre sufrirá de parte de ellos» (Mt 17, 10ss par Mc 9, 11ss). Jesús identifica aquí claramente la aparición del Bautista como el retorno de Elías. Si la mención del *Hijo de hombre* proviene del mismo Jesús, Juan, entendido como *Elías redivivus*, aparece de nuevo como precursor de Jesús, Hijo de hombre. Por otra parte, estas palabras de Jesús, que reflejan la esperanza judía, indican que el Profeta de los últimos tiempos participa del mismo destino de los profetas anteriores: es perseguido⁵¹. Su función no consiste pues solamente en predicar el arrepentimiento sino en sufrir. Desde aquí se puede tender una cierta vinculación del Profeta con la figura del *Siervo de Yahvé* al cual consagraremos un capítulo especial; en esa línea, hemos indicado ya que las diversas concepciones mesiánicas o cristológicas se influyen recíprocamente⁵².

Al lado de estos textos, hay una serie de pasajes del nuevo testamento donde Juan Bautista, profeta de los últimos tiempos, aparece como precursor de Dios mismo. Así lo muestra ante todo el Proto-evangelio de Lucas que contiene muy probablemente tradi-

49. Sobre la restricción contenida en la frase *εἰ θέλετε δεῖσθαι* cf. *infra*, 87.

50. La traducción habitual, «el más pequeño en el reino de los cielos» es, ciertamente, inexacta. Las palabras *ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν* no se refieren a ὁ μικρότερος, cf. *infra*, 84.

51. Cf. *supra*, 75.

52. Si la tesis sostenida por los investigadores escandinavos (cf. *supra*, 75, nota 47) es exacta, deberíamos admitir que las diversas concepciones cristológicas partían en su origen de una concepción primitiva única, para diferenciarse luego y tender finalmente a fusionarse de nuevo.

ciones independientes relativas a Juan que provenían del círculo de los discípulos del Bautista. Así dice por ejemplo el Cántico de Zacarías (Lc 1, 76) que el Bautista será llamado *Profeta del Altísimo* porque *irá delante del Señor para preparar sus caminos*. La palabra *Señor* designa aquí sin duda a Yahvé. La misma idea aparece en el anuncio del ángel en Lc 1, 17: el niño que ha de nacer «marchará delante de Dios con el espíritu y poder de Elías para que retorne el corazón de los padres hacia los hijos y para que los rebeldes se conviertan a la sabiduría de los justos, a fin de preparar al Señor un pueblo bien dispuesto». Es posible, sin embargo, que el propio evangelista, en un segundo momento, aplique el nombre de *Señor* a Jesús, como lo hace en otros lugares al utilizar las citas del antiguo testamento⁵³.

Según eso, los sinópticos han tomado a Juan Bautista como el *Profeta* del fin de los tiempos, considerándole en una serie de textos como precursor de Dios y en otros como precursor del Mesías.

¿Tuvo Juan Bautista conciencia de ser este Profeta? Los evangelios sinópticos no permiten responder con seguridad a esta cuestión, porque en ninguno de los textos mencionados habla el Bautista en primera persona; son siempre otros los que le llaman el Profeta.

De todas formas, los versículos, ciertamente auténticos, de Mt 11, 2ss muestran que Juan no se consideró a sí mismo como el precursor de Dios, pues en ellos aparece preguntando a Jesús si es él quien ha de venir o si se debe aún esperar a otro. La forma en que plantea la pregunta muestra que el Bautista espera la llegada de un enviado de Dios que ha de venir *después* de él (distinto de él). Así lo muestra igualmente su predicación bautismal donde él habla del *más poderoso* (ἰσχυρότερος) que viene tras él (Mt 3, 11); esta pasaje ofrece un rasgo que para los judíos resulta paradójico, pues normalmente aquel que viene más tarde es el subordinado y servidor de quien le precede, mientras que aquí está revestido de una potencia divina más grande⁵⁴ (cf. Ap 5, 12).

Sea como fuere, Juan no se consideró a sí mismo el profeta que prepara la venida de Dios mismo. Pero es posible (según Mt 11, 3) que se haya identificado con el profeta precursor del Mesías. Este sería el sentido de su esperanza si las expresiones «el que ha de venir» (ὁ ἐρχόμενος) y «el más poderoso» aludieran al Mesías. Pero es posible que el ἐρχόμενος esperado por el Bautista fuera el mis-

mo Profeta escatológico⁵⁵; en ese caso, Juan el Bautista no sería más que aquel que inaugura el fin de los tiempos, haciendo que, tras una interrupción, venga a realizarse el despertar ya anunciado de la profecía. Si él se consideró tan sólo un profeta entre otros, habrían sido sus discípulos, y Jesús, quienes, tras su muerte, le habrían reconocido como el Profeta escatológico.

Sea como fuere, lo cierto es que según la tradición sinóptica, los primeros cristianos y, sin duda, Jesús mismo han visto al Bautista como precursor del Mesías anunciado, mientras que sus discípulos (los de Juan) le consideraron como el Profeta que prepara los caminos del mismo Dios. Así lo confirman los escritos pseudo-clementinos; se dice allí⁵⁶ en efecto que la secta que formaron más tarde los discípulos del Bautista le consideraba como Mesías, opinión que, según Lc 3, 15, había sido discutida ya en el curso de su vida. Pues bien, los discípulos del Bautista identificaban al Mesías con el Profeta de los últimos tiempos: para ellos, Juan sería, según eso, el Profeta escatológico, pero su función se bastaba por sí misma y no tenía necesidad de ser confirmada por la venida de un Mesías; el mismo Profeta preparaba los caminos de Dios para establecer su Reino.

Es muy probable que, en un determinado momento, esta secta de discípulos del Bautista se haya fusionado con otra de origen judío, formada por los mandeos, que aún existe, y cuyos escritos sagrados presentan a Jesús como impostor, *falso Mesías*, mientras toman a Juan Bautista como el *Profeta* en sentido absoluto⁵⁷. En el

55. Esta es la opinión de J. Héring, *Le royaume de Dieu et sa venue* (1937), 71.

56. *Recogn.* I, 60.

57. M. Lidzbarski y R. Bultmann, *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannes-Evangeliums*: ZNW 24 (1925) 100ss, han sostenido que los textos mandeos remontan a la época precristiana. Esta opinión ha sido refutada por E. Peterson, *Bemerkungen zur mandäischen Literatur*: ZNW 25 (1926) 216ss; *Urchristentum und Mandäismus*: ZNW 27 (1928) 1ss; *Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage*: ThBlätter 7 (1928) 12, y sobre todo por H. Lietzmann, *Ein Beitrag zur Mandäerfrage* (SB PreussAk.Wiss. Phil.-Hist. Kl., 1930). Por lo demás, la utilización de los textos mandeos ha caído en descrédito, pues durante largo tiempo estuvo de «moda» citarlos entre los exégetas del nuevo testamento. Modas como esa juegan, a menudo, un papel excesivo en la historia de la teología y de la exégesis. En los años 1925-1930, era casi imposible abrir un libro o leer un artículo sin encontrar citados por lo menos una vez a los mandeos. M. Goguel, *Jean Baptiste* (1928), 113, hablaba entonces con razón de la *fiebre mandea* que aquejaba a los historiadores del nuevo testamento. Pero, como ocurre frecuentemente, una vez pasada esta fiebre, por temor a recaer o parecer pasado de moda, se ha dejado a los mandeos totalmente en silencio, lo que tampoco está justificado. Solamente en estos últimos años se ha comenzado a estudiar la cuestión mandea. Cf., además del trabajo más antiguo de H. Schlier: TR N.F. 5 (1933) 1ss; H. Ch. Puech, *El mandeísmo y el maniqueísmo* (1945), en *Historia general de las religiones* III, Siglo XXI, Madrid 1988. W. Baumgartner, *Der*

53. Cf., Ph. Vielhauer, *Das Benedictus Zacharias*: ZThK (1952) 255ss.

54. Cf. O. Cullmann, ὁ ὄπισθ' μου ἐρχόμενος (1947), en Id., *Estudios de teología bíblica*, Studium, Madrid 1973, 49-84.

relato del nacimiento de Juan el Bautista contenido en los libros mandeos, se dice varias veces que «Juan tomará el Jordán y será llamado Profeta en Jerusalén»⁵⁸.

En resumen, conforme a los sinópticos y a los textos mandeos llegamos a las conclusiones siguientes: 1. Después de su muerte, Juan Bautista fue considerado por sus discípulos como el Profeta (sin duda, como Elías que vuelve a la tierra), es decir, como precursor de Dios, de tal manera que la función de otro Mesías especial se vuelve inútil. Los discípulos de Jesús y el mismo Jesús consideraron al Bautista como el profeta, como Elías vuelto a la tierra, pero solamente en calidad de precursor del Mesías. 2. Es imposible que Juan el Bautista se haya considerado como el Profeta en el primer sentido; pero en otro sentido es posible —y no se puede decir más que eso— que él se haya considerado como el Profeta precursor del Mesías.

Debemos preguntarnos todavía cuál es la postura que toma a este respecto el cuarto evangelio. A su juicio, el mismo Bautista rechazó expresamente el honor de ser considerado el Profeta, incluso en el segundo sentido. El no quiso ser tomado como el Profeta escatológico e incluso rechazó toda asimilación con Elías. El se contentó con ser una simple voz (φωνή) que clama en el desierto como el antiguo profeta. En otras palabras: él quiere ser solamente un profeta a la manera de los del antiguo testamento⁵⁹. Jn 1, 21 lo dice con toda la claridad deseable: «Le preguntaron: ¿Eres tú Elías? El respondió: No lo soy. ¿Eres tú el profeta? Y él respondió: No». Juan rechaza, pues, para su persona el título que Jesús mismo le ha dado según los sinópticos.

Todo el cuarto evangelio y en particular el prólogo contiene una polémica dirigida no contra Juan Bautista en sí sino contra la secta de sus discípulos, es decir, contra aquellos que después de su

heutige Stand der Mandäerfrage: ThZ 6 (1950) 401ss, presentó un informe sobre estos estudios recientes en el Congreso internacional de historia de las religiones (Amsterdam 1950), mostrando que se puede suponer demostrado el origen pre-cristiano del mandeísmo y que, según eso, es legítimo utilizar los textos mandeos para la explicación del nuevo testamento. Añadimos que los recientes descubrimientos de manuscritos de la secta de Qumrán confirman la existencia de un gnosticismo judío pre-cristiano, y que, a partir de aquí, se puede fijar también la datación antigua de las fuentes de los escritos mandeos (cf. *infra*, 91). A la luz de los textos recientemente descubiertos, merecería la pena estudiar de cerca las relaciones entre mandeos y esenios. Cf. en esa línea F. M. Braun, *Le mandéisme et la secte essénienne de Qumran*, en *L'Ancien Testament et l'Orient*, Louvain 1957, 193ss; a su juicio, los mandeos surgen del grupo de los esenios.

58. Cf. M. Lidzbarski, *Johannesbuch der Mandäer* (1915), 78.

59. El evangelista piensa al mismo tiempo en la oposición entre esta voz y la Palabra de que habla en el prólogo.

muerte le han considerado el Profeta del fin de los tiempos, el precursor de Dios, atribuyéndose así un papel definitivo que excluye la venida ulterior de un Mesías. De esa forma, se puede demostrar⁶⁰ que todo el prólogo va dirigido contra personas que querían exaltar al Bautista a expensas de Jesús, es decir, contra los predecesores de los mandeos. Por eso destaca su autor que «él (Juan) no era la luz». Al mismo tiempo, combate uno de los argumentos mayores de los miembros de esta secta, el argumento cronológico: *habiendo venido antes que Jesús, Juan era más grande que él*. Para rechazar ese argumento, el prólogo cita unas palabras del mismo Bautista: «Aquel que viene después de mí me ha precedido porque es antes que yo» (Jn 1, 15). Juan alude de esa forma a la preexistencia de Cristo⁶¹.

Esta tendencia polémica, dirigida no contra Juan sino contra la secta de los discípulos, se encuentra en otras partes del evangelio. Por eso el evangelista resalta enérgicamente el hecho de que Juan mismo haya rechazado el título *Cristo*: «El confesó y no negó, sino que confesó...» (ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο, καὶ ὡμολόγησεν: Jn 1, 20). Esta insistencia sólo tiene sentido si es que quiere negar una afirmación contraria (recogida en Lc 3, 15).

Conforme a los escritos pseudo-clementinos, los discípulos de Juan, agrupados en una secta, le consideraban el Cristo; esta secta debía haber sido particularmente numerosa en la zona en que surgió el evangelio de Juan. Así se explica el hecho de que el cuarto evangelio haya sido el único en transmitir ciertas palabras donde el mismo Bautista subraya su inferioridad en relación a Jesús. Según 3, 28 dice: «Vosotros mismos sois testigos de lo que he dicho: Yo no soy el Cristo». Y en 3, 30: «Es preciso que él crezca y que yo disminuya». Juan designa a Jesús como aquel que viene de lo alto, mientras que él mismo aparece viniendo de la tierra: «Aquel que viene de lo alto está por encima de todos; aquel que viene de la tierra pertenece a la tierra y habla cosas de la tierra» (3, 31). Juan el Bautista no se la considera, pues, el Profeta prometido.

Según esto, el cuarto evangelio muestra, sin duda, una fuerte tendencia: quiere destacar que Juan Bautista no es el Profeta. Lo comprendemos mejor recordando que, para el evangelio de Juan, Jesús mismo es este Profeta, pues él condensa en su persona las funciones de todos los mensajeros divinos. Juan Bautista rechaza no sólo que le tomen como Mesías, sino aún como el Profeta esca-

60. Cf. W. Baldensperger, *Der Prolog des Johannesevangeliums*, 1898.

61. Cf. O. Cullmann, ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος.

tológico o Elías vuelto a la tierra. Esta forma de presentarle podría corresponder a los hechos. Por otra parte, no va en contra de los sinópticos, según los cuales Juan Bautista no se hizo pasar nunca por el precursor del mismo Dios y quizás ni siquiera se consideró el precursor del Mesías. El evangelio de Juan ofrece probablemente la respuesta exacta a esas dudas al decir que Juan Bautista rechazó pura y simplemente que le llamaran *el Profeta*.

Veremos que al comienzo del siglo II hubo una polémica entre los discípulos de Juan y los judeo-cristianos⁶². En el centro de la polémica no se encontraba el título Cristo sino el de Profeta. Los judeo-cristianos llamaban a Jesús *el profeta verdadero*, considerando a Juan como representante de la falsa profecía. El objeto de esta primera controversia cristológica no versaba pues, en el fondo, sobre una *cristología* sino sobre una *profetología*, y los adversarios que combatían no eran judíos y cristianos, sino discípulos de Juan y cristianos. Esto muestra la importancia de esta noción de *Profeta*.

b) Jesús

Llegamos así a los textos que aplican a Jesús el título *Profeta*, pero antes debemos hacer una observación previa: hay que distinguir los pasajes que presentan a Jesús como *un profeta* (entre otros muchos que existieron) y aquellos donde aparece como *el Profeta* único del fin de los tiempos. En el fondo, sólo estos últimos pasajes plantean el problema cristológico propiamente dicho, es decir, el problema del carácter específico y único de Jesús. Las funciones que Jesús comparte con otros hombres se relacionan sólo indirectamente con este problema cristológico así entendido. Pero, como la noción del Profeta del final de los tiempos está estrechamente ligada a la noción israelita del profeta en general, tendremos que citar también, aunque sea someramente, aquellos textos donde Jesús parece un profeta entre otros.

Lo que hemos dicho sobre Juan el Bautista se aplica también a Jesús: el solo hecho de que, tras una larga interrupción, aparezca un profeta nuevo se consideraba como signo de la inauguración del fin de los tiempos. Parece que, desde este punto de vista, la aparición de Jesús, inmediatamente a continuación de la del Bautista, debió causar ya menos sensación. De todas formas, Lc 7, 16, al final del

relato de la resurrección del joven de Naín, dice: «Todos fueron sobrecogidos de temor y glorificaron a Dios diciendo: Un gran profeta ha surgido entre nosotros». Aquí no hay artículo determinativo e incluso el sustantivo (προφήτης) va acompañado de un adjetivo.

La muchedumbre no considera, pues, a Jesús como el profeta de los últimos tiempos, pues éste no aparece con el epíteto *grande* (μέγας)⁶³. Jesús queda sencillamente incluido en la categoría de los profetas, a la cual han pertenecido también otros. Un milagro como el que acaba de relatarse muestra que el Espíritu de Dios, que obró antaño a través de los profetas, está obrando nuevamente con poder. A pesar de ello, el juicio de la muchedumbre no reviste un carácter directamente escatológico: aquí no se designa a Jesús como *el Profeta* de los últimos tiempos.

En Mt 21, 46 se afirma que los sumos sacerdotes y los fariseos trataron de prender a Jesús pero temieron a la multitud *porque le tenían por profeta*. También en este caso se trata de un profeta y no del Profeta escatológico. Lo mismo ocurre en Mc 6, 4 donde Jesús, tras su fracaso en Nazaret, se presenta a sí mismo como *un profeta*, diciendo: «Un profeta sólo es menospreciado en su tierra, entre sus parientes y en su casa». Un pensamiento análogo se expresa en el llanto de Jesús sobre Jerusalén «que mata a los profetas» (Mt 23, 37). Este versículo confirma al mismo tiempo lo que ya hemos anotado⁶⁴: que el sufrimiento pertenece al destino de los profetas, y en especial, forma parte de su función escatológica.

Mucho mayor importancia revisten los pasajes del nuevo testamento que designan a Jesús como el Profeta esperado del fin de los tiempos, el Profeta que ha retornado a la tierra. Empecemos por éste: «Decían: Juan Bautista ha resucitado de entre los muertos, y por eso actúan en él [Jesús] milagros. Otros decían: Es Elías. Y otros decían: Es (un profeta como) uno de los profetas. Pero oyéndolo Herodes, dijo: Es Juan, al que yo hice decapitar, que ha resucitado» (Mc 6, 14ss).

El evangelista relata aquí tres afirmaciones con las cuales el pueblo y Herodes tratan de responder a la pregunta sobre quién es Jesús. Son tanto más preciosas cuanto se sitúan durante la vida misma de Jesús: se encuentran pues entre las explicaciones más antiguas del misterio de su obra y persona. Lo que llama la atención es ante todo el hecho de que no aparezcan aquí los títulos cristoló-

63. Sería de otro modo si ἡγέρθη debiera tomarse en un sentido más fuerte, traduciendo por *resucitado*. En este caso, se trataría de la creencia en el retorno escatológico de antiguos profetas. Pero es poco probable que esta solución sea la correcta.

64. Cf. *supra*, 75.

62. Cf. *infra*, 91ss.

gicos fundamentales: Mesías (Cristo) e Hijo de hombre. La primera opinión, mantenida también por Herodes, identifica a Jesús con Juan Bautista resucitado de entre los muertos. Esta es una explicación cristológica que merece una atención mayor que la que suele dársele, tanto por su antigüedad, como por la curiosa creencia que implica. La segunda opinión es que Jesús es Elías. La última, según la mayoría de los manuscritos, dice que es «un profeta como uno de los profetas» (según el texto occidental «es uno de los profetas»).

Empecemos precisando mejor la primera de estas afirmaciones cristológicas: Jesús es Juan Bautista resucitado de entre los muertos. A primera vista se podría pensar que esta singular creencia no es más sorprendente que aquella que ve en Jesús a Elías. Pero en realidad la diferencia es grande porque Elías pertenecía a un pasado lejano y la creencia de su retorno puede explicarse fácilmente. Por el contrario, según el evangelio de Lucas, Juan el Bautista sólo tenía unos meses más que Jesús.

La idea de que Jesús fuera el Bautista resucitado sólo puede explicarse partiendo de algunos presupuestos. Alude ante todo a las relaciones entre Jesús y el Bautista: es necesario que sus actividades respectivas hayan estado separadas en tiempo y espacio, pues quienes tenían a Jesús como el Bautista resucitado no podían haberles visto actuar juntos. Según eso, mientras Juan predicaba y bautizaba, Jesús tuvo que pasar inadvertido, al menos para una parte del pueblo. Esto concuerda, por lo demás, con lo que nos dicen los sinópticos: Jesús no comenzó su actividad pública sino cuando Juan Bautista ya estaba encarcelado. Antes de ello, entre su bautismo y la prisión de Juan, parece que Jesús ha debido actuar a la sombra del Bautista, tras haber recibido de él el bautismo; quizá pasó al principio por uno de los discípulos del Bautista.

Siguiendo a Franz Dibelius⁶⁵ y a los más antiguos Padres de la Iglesia⁶⁶, y conforme al sentido gramatical, traduzco Mt 11, 11 de esta forma: «Aquel que es el más pequeño [es decir, Jesús en cuanto discípulo de Juan] es mayor que él [que Juan] en el reino de los cielos»⁶⁷.

65. *Zwei Worte Jesu*: ZNW 11 (1910) 190ss.

66. Jerónimo constata en su *Comentario a Mateo*: «Multi de Salvatore hoc intellectu volunt, quod qui minor est tempore, maior sit dignitate» (PL 26, 74A). Esta interpretación se encuentra en Orígenes (PG 17, 293), Hilario (PL 9, 981 A) y Crisóstomo (PG 57, 422).

67. Cf. O. Cullmann, ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος.

Según el evangelio de Juan, habría habido un período en el cual ambos habrían trabajado simultánea, aunque independientemente. De todas formas, ese período no parece haber sido muy largo y la actividad de Jesús no suscitó por entonces mayor atención, como lo prueba justamente la creencia popular de que Jesús es el mismo Bautista resucitado. Desde una perspectiva cronológica, la muchedumbre no tuvo la impresión de simultaneidad sino de sucesión entre el Bautista y Jesús.

Debemos confesar que la idea popular aquí evocada sólo podían compartirla aquellos que no habían vivido en el entorno inmediato del Bautista ni de Jesús, porque, de lo contrario, habrían tenido la ocasión de verles juntos al menos una vez (en el momento del bautismo de Jesús) o habrían oído hablar de su vinculación anterior. En ese caso no podrían haber identificado a Jesús con el Bautista resucitado.

Nuestro texto (Mc 6, 14ss) suscitó en Orígenes una observación que carece, por cierto, de fundamento histórico, pero que merece, al menos, algo de reflexión. El habla de una semejanza física entre Jesús y Juan (κοινὸν τῆς μορφῆς)⁶⁸. Esto no se desprende necesariamente de nuestro texto, pero puede decirse sin vacilación que su *conducta* tenía rasgos comunes⁶⁹. No hay contradicción entre esto y Mt 11, 18ss donde el pueblo dice que Juan vino como asceta (μήτε ἐσθίωω μήτε πίνωω) mientras que Jesús era comilón y bebedor. La misma constatación de la diferencia en su manera de vivir, prueba que el pueblo les comparaba y que, por tanto, cabía su comparación.

La idea de que Jesús fuera el Bautista resucitado supone también una cierta concepción popular de la resurrección que debía estar muy extendida entre el pueblo en la época de Jesús. Desde este punto de vista, conviene también detenerse un poco para examinar el pasaje que nos ocupa. Conforme a lo que dice Pablo en 1 Cor 15, 35ss se resucitará al fin de los tiempos con un cuerpo espiritual (σῶμα πνευματικόν), no con un cuerpo carnal y terreno. La idea popular que encontramos en Marcos 6 presenta la resurrección como revivificación del cuerpo carnal. No se trata, pues, como en Pablo, de la transformación de un cuerpo carnal en cuerpo espiritual.

Otro asunto queda implícitamente planteado por esta creencia popular y es la relación entre resurrección y reencarnación. La resurrección no

68. Orígenes, *In Ioan.* VI, 30 (PG 14, 285).

69. En contra de la opinión de E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (1937), 116, nota 2, se debe, sin duda, concluir que Juan también ha debido hacer milagros.

puede comprenderse aquí como reencarnación de un alma (de Juan) en otro cuerpo (de Jesús). El empleo del verbo ἐγείρεται, ἐγήγερται basta de por sí para excluir semejante explicación, porque este verbo supone siempre el despertar de un hombre sumido en el sueño de la muerte, el retorno a la vida del alma y del cuerpo⁷⁰.

Hay, sin embargo, una gran diferencia entre esta idea de resurrección de Juan Bautista y la resurrección posterior de Jesús: Juan no habría sido resucitado para estar con Dios. No se trataría pues de una ἀνάστασις, sino solamente de una ἔγερσις. En este contexto podemos hablar aún menos de una elevación Juan al cielo tras su muerte.

Se trataría, pues, de un retorno verdadero y milagroso de Juan, con el cuerpo que había tenido en el momento de su muerte. Esto supone que aquellos que creían en esta resurrección nunca habían visto a Juan y a Jesús juntos, ni a Jesús solo, antes del comienzo de su actividad pública. Debían admitir, pues, que había aparecido bruscamente sobre la tierra, inmediatamente tras la muerte del Bautista, o, al menos, muy poco tiempo después. En el fondo, nada habría cambiado en lo que toca a Juan, sólo su nombre; su vida terrena habría continuado simplemente bajo el nombre de Jesús. Hay, ciertamente, ejemplos de esta creencia judía en el retorno milagroso de un profeta con el cuerpo que tuvo en el momento de su muerte⁷¹.

Podemos sacar aún otra conclusión de esta creencia popular: los contemporáneos de Jesús sólo se interesaban por su actividad pública; su vida anterior no les planteaba ningún problema, sobre todo porque se identificaba para ellos con la del Bautista. Podemos concluir que la vida anterior de Jesús (de la que nada dicen los evangelios) les suscitó tan poca curiosidad porque para ellos la vida anterior de Jesús era la misma del Bautista.

Dando por sentado que Juan Bautista había sido considerado *el Profeta* y su aparición signo del despertar escatológico de la antigua profecía, identificar a Jesús con Juan significa, en definitiva, identificarle con el Profeta del fin de los tiempos. Lo distintivo en este caso es el hecho de que ese profeta, aparecido en la persona de Jesús, no se identifica con uno de los antiguos profetas, sino con un hombre que había sido asesinado en una época reciente, ya escatológica, para resucitar de manera inmediata o casi inmediata.

70. Sobre el significado de ἐγείρειν y su diferencia con ἀνίστασθαι, cf. E. Lichtenstein, *Die älteste kirchliche Glaubensformel*: ZKirchengesch. 63 (1950) 26ss.

71. Cf. Strack-Billerbeck I, 679.

No es necesario detenerse largamente en la segunda opinión extendida, según Mc 6, 15, entre el pueblo: conforme a ella, Jesús habría sido Elías. Se trata aquí en el fondo de la creencia en el retorno escatológico del Profeta que prepara los caminos de Yahvé.

Finalmente, respecto a la tercera opinión, estamos en presencia de dos lecturas diferentes del pasaje y resulta necesario comenzar planteando el problema de la crítica textual. La mayor parte de los manuscritos leen *un profeta como uno de los profetas*, προφήτης ὡς εἰς τῶν προφητῶν). Conforme a esa lectura, la opinión aquí expresada sería distinta de las dos anteriores; según ella, la antigua profecía había despertado otra vez. Esta interpretación es bastante posible.

Sin embargo, y a pesar de la opinión generalmente admitida, nos inclinamos a creer que el texto occidental (representado por el manuscrito D y algunos otros testimonios) ofrece la mejor lectura. Así leemos: *Es uno de los profetas* (εἰς τῶν προφητῶν). Según eso, Jesús no habría sido comparado genéricamente con uno de los antiguos profetas sino identificado con él. Dicho de otro modo, conforme al texto occidental la tercera opinión concuerda con las otras dos: en el fondo, es la misma. No sería más que una variante de la misma creencia popular, que alude en los tres casos al Profeta del fin de los tiempos: la primera vez le designa como Juan Bautista resucitado; la segunda como Elías resucitado, y la tercera renuncia a darle un nombre, ya que, según hemos visto, su identidad puede variar, siendo a veces Elías, otras Moisés, otras Enoc o incluso Jeremías que debe volver.

El texto paralelo de Lc 9, 8⁷² muestra que Lucas ha leído nuestro pasaje en la forma ofrecida por la variante D de Mc 6, 15; además es comprensible que un copista haya agregado más tarde las palabras προφήτης ὡς, cambiando así el sentido de la tercera opinión: Jesús habría sido interpretado *como* uno de los antiguos profetas. Sin duda, ese copista ignoraba la creencia otrora tan extendida del retorno del profeta. Efectivamente, veremos que la idea de Jesús como el profeta del fin de los tiempos desapareció muy pronto de la teología eclesiástica. Este copista habría querido hacer más claro este texto, incomprensible para él, sin darse cuenta que así le quitaba su sentido primitivo. La lectura D debería, pues, ser preferida como *lectio difficilior*.

Esta visión se encuentra confirmada por el pasaje ya citado de Mc 8, 28, en que en otro contexto muy distinto, encontramos rela-

72. Lc 9, 8: προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη.

cionadas las tres explicaciones populares ya vistas de la persona de Jesús: se nos dice que unos veían en Jesús a Juan Bautista, otros a Elías, y otros a «uno de los profetas» (εἷς τῶν προφητῶν).

La misma opinión de Mc 6, 14ss y 8, 28 es la que, conforme a Mt 21, 10, expresa todavía el pueblo tras la entrada a Jerusalén diciendo: «Es Jesús, el profeta (προφήτης) de Nazaret en Galilea». Tengamos en cuenta que a Jesús le acaban de aclamar como el hijo de David (= Mesías); esto significa que también aquí, al llamarle *el Profeta*, el pueblo está pensando en el Profeta del fin de los tiempos, aunque no pueda excluirse que se hable de Jesús como de un simple representante del grupo de los profetas.

Los evangelios sinópticos muestran, pues, que una parte del pueblo consideraba a Jesús durante su vida como el Profeta esperado para el fin de los tiempos. Este hecho es tanto más importante cuanto que ni Mateo, ni Marcos, ni Lucas se han servido de este título para expresar su propia fe en Jesús. Ellos no han visto pues a Jesús como *el Profeta*, *Elías redivivus*, sino que se han limitado a reproducir esta opinión como propia de una parte del pueblo. Por eso, su testimonio tiene un valor mucho más grande.

Es posible que esta creencia popular haya estado particularmente extendida en Galilea, sobre todo si recordamos que entre los vecinos samaritanos estaba viva la esperanza de un retorno del Profeta. Aquí tendríamos una aportación significativa al problema sobre la relación entre Galilea y Jerusalén, planteado por E. Lohmeyer en su libro *Galiläa und Jerusalem* (1936). Hemos sugerido ya, hablando de Qumrán, que el *Maestro escatológico* que Lohmeyer cree descubrir en la cristología galilea se identifica con el Profeta escatológico.

¿Se consideró Jesús a sí mismo como el profeta escatológico? Jesús atribuía este título, con su función correspondiente, a Juan Bautista, de quien dice: «Si queréis admitirlo él es Elías que había de venir» (Mt 11, 14). La restricción «si queréis admitirlo» significa, sin duda, que el nombre del profeta que vuelve (Elías u otro de los antiguos profetas) no tiene gran importancia. Lo esencial para Jesús es que en la persona de Juan *ha venido ya* el Profeta del fin de los tiempos y que ellos «le han tratado como han querido» (Mt 17, 12; Mc 9, 13). Podemos, pues, afirmar, que según los sinópticos, Jesús no se consideró a sí mismo como el Profeta esperado para el fin de los tiempos. Los sinópticos sólo atribuyen esta opinión a una parte del pueblo.

El evangelio de Juan lleva al mismo resultado. También aquí es sólo la muchedumbre la que da a Jesús el título de *Profeta*. Los que

han participado del milagro de los panes exclaman: «Este es verdaderamente el Profeta que debía venir en el mundo» (Jn 6, 14). Es evidente que aquí no aluden a un profeta entre otros de Israel sino *al Profeta* esperado al final de los tiempos: ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον. Por otra parte resulta interesante constatar que la expresión ὁ ἐρχόμενος se encuentra en la pregunta planteada por el Bautista (Mt 11, 3). Parece, pues, probable que estemos ante un término técnico que designa al profeta escatológico, מָשִׁיחַ en hebreo. También aquí es, por tanto, el pueblo quien pronuncia esta confesión cristológica, o más bien *profetológica*.

Llegamos, pues, a la siguiente conclusión: tanto en los sinópticos como en el evangelio de Juan, una parte del pueblo expresa su fe en Jesús dándole el título «*el*» *Profeta*, con el sentido que este término implica en la esperanza judía. Debemos repetir aquí que el anuncio que Jesús hace de su propio retorno a la tierra está prefigurado en algún sentido por la creencia en el retorno del profeta⁷³.

Este título no ha servido a los sinópticos para expresar su propia fe en Jesús. Parece, sin embargo, que ha tenido cierta importancia para el autor del cuarto evangelio. Recordemos la insistencia con que el Bautista ha rechazado este título de Profeta o *Elías redivivus*. Sin duda el autor del cuarto evangelio quiere reservarlo para Jesús, lo mismo que hace con los demás títulos cristológicos, como en el caso en que Nicodemo llama a Jesús *Maestro que viene de Dios* (Jn 3, 2). G. Bornkamm ha mostrado, por otra parte, cómo la figura del Paráclito ha asumido en el evangelio de Juan los rasgos esenciales del Profeta que también «debe guiar a la verdad completa», de tal manera que el precursor (que en otra perspectiva sería Juan Bautista) y el culminador son ya una misma persona⁷⁴.

Esto significa que para el evangelio de Juan los títulos mesiánicos encuentran su cumplimiento sólo en Jesucristo. Por esta misma razón, Juan ha tenido mucho cuidado en distinguir a Jesús de una figura como la de Moisés: Jesús, siendo Logos y Cristo, es al mismo tiempo *el Profeta*; por eso, Moisés no puede ser ya considerado como el profeta por excelencia; por eso, Juan ha negado de forma tan enérgica que Moisés sea el que da «el pan que viene del cielo» (Jn 6, 32; cf. 1, 17).

Por lo que respecta a los demás escritos del nuevo testamento, hemos visto ya que la primera parte de Hechos (es decir, aquella que contiene principalmente tradiciones judeo-cristianas) afirma

73. Cf. *supra*, 68s.

74. G. Bornkamm, *El Paráclito en el evangelio de Juan* (1949), en Id., *Estudios sobre el nuevo testamento*, Sígueme, Salamanca 1983, 199-224.

por dos veces (3, 22 y 7, 37) que Jesús es el profeta anunciado por Moisés (Dt 18, 15). Como sabemos, este pasaje tan importante del antiguo testamento ha contribuido mucho a fundar la creencia judía en el Profeta del fin de los tiempos. En la segunda parte del libro de los Hechos, que trata de la misión de Pablo, igual que en las cartas paulinas, no se identifica nunca a Jesús con el Profeta.

En 2 Tes 2, 6ss, hallamos sin embargo la mención de la actividad escatológica de un predicador del arrepentimiento, pero no se trata de Jesús. A nuestro juicio este κατέχων es el mismo apóstol. En mi artículo *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de saint Paul. Étude sur le κατέχων de 2 Tes 2, 6-7*: RHPR 16 (1936) 210ss he tratado de mostrar que este pasaje, como otros del nuevo testamento, presupone que Dios enviará antes del final un precursor para preparar el fin del mundo. Pero ahora ya no debe prepararse sólo el pueblo de Israel, sino el conjunto de las naciones. Y este profeta escatológico enviado a los paganos es el apóstol Pablo⁷⁵.

Fuera del evangelio de Juan y de la primera parte (judeocristiana) de Hechos, Jesús no aparece nunca como el Profeta que al fin de los tiempos debe preparar los caminos de Dios. Esta explicación de la persona y función de Jesús no ha durado, pues, mucho tiempo y bien pronto ha debido ceder frente a otras explicaciones del misterio escatológico. Ya veremos la razón. Pero antes debemos hablar de una rama del cristianismo cuya cristología se ha edificado enteramente sobre la noción del Profeta.

3. Jesús: el «verdadero profeta» en el judeo-cristianismo tardío

Prescindiendo de aquella parte del pueblo que consideraba a Jesús como Juan vuelto a la vida o *Elías redivivus*, dentro de la historia del problema cristológico, sólo una escuela cristiana ha visto a Jesús en verdad como el profeta por excelencia: el judeo-cristianismo. Con su desaparición se ha extinguido aquella antigua visión cristológica.

Encontramos esta visión en primer lugar en el *Evangelio de los Hebreos*, usado como sabemos, por los judeo-cristianos. Por desgracia, sólo poseemos algunos fragmentos de este documento⁷⁶. El

75. J. Munck se une a nuestra tesis en su reciente obra: *Paulus und die Heilsgeschichte* (1954), 28ss.

76. Reunidos por E. Klostermann, *Apocrypha II* (Kl. Texte 8, ³1929), 5s.

pasaje conservado en el *Comentario de Isaías* de san Jerónimo (tomado del final del relato del bautismo de Jesús)⁷⁷ muestra que la concepción cristológica fundamental de este evangelio apócrifo es la del profeta. El Espíritu dice aquí a Jesús: «Yo te he esperado en todos los profetas, a fin de que tú vengas y que yo repose en ti». Sin duda, las palabras dirigidas por el Espíritu a Jesús eran más extensas en este evangelio.

Sin embargo, aquello que no conocemos a través de este evangelio (conservado sólo en parte) aparece en un antiguo documento judeo-cristiano, los *Kerygmata Petrou*, conservados en la «novela» pseudo-clementina⁷⁸. En este texto, el primer título de Jesús es *el verdadero Profeta* (ὁ ἀληθῆς προφήτης) y toda la cristología está orientada hacia este título. Pero la antigua noción de Jesús como el Profeta encuentra ahí un desarrollo nuevo, en el que la concepción escatológica primitiva pasa más o menos a un segundo plano, dejando que se sitúe en primer plano el elemento especulativo y gnóstico. Así lo indica ya el adjetivo *verdadero* (ἀληθῆς), que acompaña constantemente al sustantivo *profeta*.

Según la antigua creencia, el profeta aparecería básicamente para inaugurar el fin de los tiempos y realizar así la obra de los antiguos profetas. Aquí, el profeta final es ante todo aquel que lleva a su plenitud y perfección la verdad anunciada por todos los profetas. Esta perspectiva ofrece cierto parentesco con el evangelio de Juan que igualmente presenta al Cristo, ante todo, como el Logos, portador de la verdadera revelación, y que muestra un interés particular por el título cristológico de Profeta. Pero en el evangelio de Juan esta concepción se inscribe en una cristología auténticamente bíblica, mientras que los *Kerygmata Petrou* ofrecen una especulación típicamente gnóstica. La obra entera ofrece señales de carácter gnóstico bien marcado⁷⁹.

77. Cf. *supra*, 68, nota 9.

78. Cf. la traducción alemana de H. Waitz (H. Veil), en Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen* (²1924), 153ss y 215ss, que no ha podido utilizar aún la edición crítica del texto (lo hará la 3.ª edición). Edición crítica de las *Homilías*, en B. Rehm (ed.), *Griech. Christl. Schriftsteller: Die Pseudoklementinen I. Homilien* (1953). En relación a los escritos pseudoclementinos, cf. H. Waitz, *Die Pseudoklementinen: Homilien und Rekognitionen* (1904); O. Cullmann, *Le problème littéraire et historique du roman pseudoclementin* (1930); H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums* (1949) (sobre este último libro, cf. las recensiones críticas de G. Bornkamm: *ZKirchengesch.* [1952-53] 196ss, y R. Bultmann [1954] 177ss).

79. H. J. Schoeps quiere demostrar, en contra de nuestra tesis, que no habría allí gnosticismo. Pero esta pudiera ser una simple cuestión de palabras, pues Schoeps parece tener un concepto demasiado estrecho de gnosticismo. En realidad, los recientes des-

Resulta en principio falso tomar la teología judeo-cristiana y el gnosticismo como polos opuestos entre los cuales se habría desarrollado la teología de la Iglesia antigua. Usualmente, los exegetas oponen la cristología judeo-cristiana y la cristología gnóstica y doceta. En realidad, las fuentes muestran que el más antiguo gnosticismo cristiano, cuyas primeras huellas encontramos en el nuevo testamento, tiene vinculaciones judeo-cristianas. Las primeras indicaciones precisas sobre el docetismo que debemos a Ignacio de Antioquía, indican claramente el origen judeo-cristiano de esta herejía.

Desde su primer capítulo, los *Kerygmata Petrou* se ocupan del Profeta verdadero. Todo el mundo, con sus pecados y errores, se compara en este libro con una casa llena de humo. Quienes habitan en ella intentan en vano alcanzar la verdad; pero la verdad no puede llegar hasta ellos. Sólo el Profeta verdadero puede abrir la puerta y hacer que entre. Este profeta es Cristo, que ha aparecido por primera vez en el mundo en la persona de Adán.

Según eso, Adán ha surgido ya como el verdadero Profeta y en calidad de tal ha anunciado el mundo futuro. En el capítulo que dedicaremos al Hijo de hombre, veremos que los judeo-cristianos han asociado también la noción del profeta a la del Hijo de hombre⁸⁰. Desde la creación del mundo, el verdadero Profeta ha recorrido los siglos cambiando de nombre y apariencia, encarnándose siempre de nuevo: en Enoc, Noé, Abrahán, Isaac, Jacob, Moisés.

Moisés renovó la ley eterna que Adán había proclamado. Sin embargo, por concesión al endurecimiento de Israel, y a fin de evitar abusos peores, autorizó los sacrificios. Pero esta autorización no era sino provisional, ya que el mismo Moisés anunció un profeta futuro (Dt 18, 15). Como en los demás textos judíos que tratan del Profeta, este pasaje del Deuteronomio desempeña un papel importante en nuestro escrito, suponiéndose aquí que el verdadero Profeta tiene la misión particular de prohibir los sacrificios autorizados por Moisés, tema que los judeo-cristianos han destacado vigorosamente. Según ello, esta prohibición de los sacrificios constituye una de las funciones esenciales del Profeta⁸¹.

cuprimientos de Qumrán confirman la existencia de un gnosticismo judío. Por otra parte, Schoeps ha revisado posteriormente su opinión; cf. *infra*, 209, nota 26.

80. Cf. *infra*, 210.

81. La cuestión ha sido tratada de manera algo diferente —aunque la orientación sea la misma— en la Carta de Bernabé donde el autor polemiza contra los sacrificios judíos, refiriéndose al sentido verdadero de los antiguos profetas. A su juicio, éstos son ya *verdaderos profetas* y el Señor revela su voluntad por medio de ellos.

Conforme a los *Kerygmata Petrou*, el verdadero Profeta encuentra al fin su reposo en la persona de este profeta que ha de venir, como indicaba ya el fragmento citado del *Evangelio de los Hebreos*⁸². El será el Cristo, porque abolirá los sacrificios y corregirá al mismo tiempo la obra de Moisés. Hay pues una línea directa, línea de profecía, que conduce de Adán a Jesús, de manera que Jesús aparezca como su encarnación perfecta.

Según esta curiosa teoría judeo-cristiana, hay una segunda línea que se desarrolla paralelamente a lo largo de toda la historia: la de los falsos profetas. El bien y el mal aparecen enfocados de esa forma desde el ángulo de la verdadera y falsa profecía. Toda la soteriología aparece así supeditada a la noción profética. La historia entera se desenvuelve según eso bajo el signo de una especie de dualismo, simbolizado por parejas antagónicas (*συζυγίαι*), el primer miembro de las cuales (la izquierda) representa la falsa profecía, mientras que el segundo (la derecha) representa la verdadera.

Esta visión de la historia se dirige, en particular, contra la secta de los discípulos de Juan Bautista, combatida también implícitamente en el evangelio de Juan. A finales del siglo primero y comienzos del segundo, antes de su fusión con los mandeos⁸³, esa comunidad de discípulos del Bautista ha debido representar una competencia particularmente peligrosa para el cristianismo primitivo y muy especialmente para el judeo-cristianismo gnóstico, representado en los *Kerygmata Petrou*.

Recordemos que los discípulos de Juan veían en su maestro el Profeta definitivo de los últimos tiempos. Pues bien, cuando se expone la doctrina pseudo-clementina, suele dejarse en segundo plano el hecho de que todo el sistema de parejas antagónicas culmina aquí con el rechazo de esa visión de Juan como profeta verdadero. Según las especulaciones judeo-cristianas la historia humana se estructura sin cesar a través de estas *syzygías* o parejas, cada uno de cuyos miembros encarna, por así decirlo, en estado puro, la verdadera y falsa profecía.

La teoría gnóstica de las *syzygías*, en las que se oponen los principios del bien y el mal, se elabora aquí enteramente al servicio de la especulación sobre el Profeta. Por eso, en la primera pareja, Adán, primer representante de la verdadera profecía, se opone a Eva, principio de la falsa profecía. A Isaac, profeta verdadero, responde Ismael, falso profeta. Al verdadero profeta Jacob se opo-

82. Cf. *supra*, 68, nota 9.

83. Cf. *supra*, 79.

ne el falso profeta Esaú. De igual manera, Moisés aparece como verdadero profeta frente a Aarón. Se dice todo eso para oponer finalmente a Jesús, el profeta verdadero por excelencia, a Juan el Bautista, el profeta falso por excelencia.

Vemos así cómo en este escrito judeo-cristiano herético la polémica contra los discípulos del Bautista degenera en polémica contra el mismo Bautista. El cuarto evangelio combatía sólo a quienes tomaban a Juan Bautista como el Cristo o el Profeta; no rechazaba a la persona de Juan en sí misma, pero refutaba, utilizando las mismas palabras del Bautista, la idea errónea que algunos tenían de él. Así pues, en el curso de la polémica contra los discípulos del Bautista va cambiando el juicio sobre la persona de Juan: los sinópticos le consideran aún como el profeta; el cuarto evangelio le niega este título; finalmente, los escritos pseudo-clementinos le presentan como el *falso* profeta. Estos mismos escritos consideran a Elías, identificado sin duda con Juan Bautista, como el representante de la falsa profecía⁸⁴.

Se advertirá también que esta teoría judeo-cristiana de las *syzyguías* permite superar el argumento cronológico conforme al cual el Bautista sería superior a Jesús, por ser anterior. Hemos encontrado huellas de esta discusión en el evangelio de Juan. Pero mientras que éste responde afirmando la pre-existencia de Jesús (que le ofrece una prioridad *absoluta*), los autores de los *Kerygmata Petrou* responden al problema de otro modo. Ellos reconocen sin más la prioridad de Juan sobre Jesús, pero ven precisamente en ella la prueba de que se trata de un falso profeta, pues a partir de la segunda *syzyguía* el primer miembro de la pareja representa siempre el lado malo: Caín viene antes que Abel, Ismael antes que Isaac, Esaú antes que Jacob, Aarón antes que Moisés, Juan Bautista antes que Hijo de hombre; Pablo, apóstol de los paganos, antes que Pedro; el Anticristo antes que el Cristo de la parusía⁸⁵.

Esta doctrina judeo-cristiana está pues enteramente dominada por la idea del Profeta, tanto en su aspecto positivo como en su aspecto polémico. El carácter escatológico inherente a esta idea, lo mismo en el judaísmo que en el nuevo testamento pasa ciertamente a un segundo plano. Sin embargo, ésta es la única cristología al-

84. *Hom.* II, 17, 1. Se le sitúa así a la misma altura que los profetas cuyos libros conserva el antiguo testamento y que los *Kerygmata Petrou* rechazan como falsos profetas.

85. *Hom.* II, 16-17; *Recog.* III, 61. Sobre la reconstrucción de la lista, cf. O. Cullmann, *Le problème historique et littéraire du roman pseudo-clémentin*, 89.

go desarrollada que se elabora sobre aquella antigua creencia en un retorno del Profeta. Esta es también, con toda certeza, una de las cristologías más antiguas que podamos encontrar.

De todas formas, no ha sido esta cristología sino otras explicaciones de la persona y la obra de Cristo las que se impusieron posteriormente. La solución *profetológica* de los *Kerygmata Petrou* ha desaparecido, junto con el judeo-cristianismo, sin tener casi influencia en el desarrollo dogmático del cristianismo. Sin embargo, ha ejercido una poderosa influencia sobre otra religión, el Islam, en la cual el profeta ocupa también un lugar central⁸⁶.

Veremos, por lo demás, que incluso dejando a un lado las especulaciones gnósticas de tipo judeo-cristianas, la idea del Profeta escatológico resulta demasiado estrecha como para abarcar en toda su riqueza la persona y obra del Cristo. Y esto nos conduce a nuestra última cuestión.

4. Jesús el Profeta, como solución del problema cristológico del nuevo testamento

¿Qué ventajas e inconvenientes presenta la creencia que acabamos de estudiar cuando quiere explicarse el carácter original y único de la persona de Jesús, tal como aparece en el testimonio conjunto de la primitiva fe cristiana?

Las ventajas son innegables. Por una parte, esta creencia explica el carácter único de la persona y obra de Jesús, a quien podemos descubrir, si no como aparición final del mismo Señor (de Dios), al menos como aparición decisiva del Profeta escatológico. Por otra parte, destaca el carácter humano de Jesús: es el hombre a quien los judíos esperaban como profeta de los últimos tiempos.

Si consideramos ahora la misión de este Profeta, debemos confesar que corresponde perfectamente a un aspecto de la obra de Jesús, o que, al menos, no contiene nada que se oponga a la esencia y finalidad de esta obra, tal como la presentan los evangelios. Desde este punto de vista, la noción de Profeta presenta ciertas ventajas en comparación con la de Mesías, pues en la época de Jesús, al menos, en los medios dirigentes del pueblo, se esperaba que el Mesías realizara un programa político: combatir y vencer a los enemigos de Israel, restaurar a Jerusalén como capital de un reino puramente temporal, etc., algo que va abiertamente en contra de la función que Jesús se asignaba a sí mismo.

86. Cf. *infra*, 103.

Según los textos judíos, la función del Profeta escatológico consiste, ante todo, en preparar por su predicación al pueblo de Israel y al mundo entero para la venida del reino de Dios. Esto lo debe realizar no a la manera de los profetas del antiguo testamento sino de un modo mucho más directo: como precursor inmediato del advenimiento de este Reino. Se le inviste para eso con una autoridad escatológica que es propia (exclusiva) de él. Su llamada al arrepentimiento es definitiva y definitiva la decisión que exige. Por eso, su predicación tiene un carácter final, absoluto, algo que no posea la palabra de los antiguos profetas.

Conforme al evangelio de Juan (3, 18) el juicio se realiza según la respuesta que se ofrezca a ese Profeta. Como hemos visto, este evangelio concede mucha importancia a la cristología del Profeta. Por eso, cuando el ἐρχόμενος o Profeta que ha de venir toma la palabra, ésta es una palabra *final*, es la última oportunidad de salvación ofrecida a los humanos, pues su sola palabra indica ya la inminente llegada del Reino.

Esta función del Profeta responde plenamente a la manera en que Jesús ha comprendido y vivido efectivamente su misión terrena. La autoridad o ἐξουσία con la que Jesús anuncia su evangelio, por medio de la fórmula *pero yo os digo* (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν), no es la de un profeta cualquiera, sino la del Profeta por excelencia. El contenido de su predicación responde, por otra parte, a esa autoridad escatológica: «Convertíos, pues el reino de los cielos está llegando». Tal es el punto de partida de su predicación: quiere preparar a los humanos para que entren en el Reino que viene. El carácter escatológico de su predicación es incontestable.

La noción de Profeta explica, pues, de manera perfecta la actividad de Jesús como predicador, así como también la autoridad con la que actúa y habla. Debemos señalar además que ella se asocia fácilmente con otras nociones cristológicas esenciales: la del *Mesías*, pues también éste debe aparecer al final de los tiempos para preparar la venida del Reino de Dios; la del *Logos* joánico, que une la obra y persona del Profeta identificándolos, por así decirlo: Jesús mismo es la Palabra. Puede recordarse a este respecto el comienzo de la Carta a los hebreos, donde hallamos un pensamiento análogo (aunque el acento no sea exactamente el mismo que el del prólogo de Juan): «Después de haber hablado en otros tiempos, de muchas maneras y en diversas ocasiones, a nuestros padres por los profetas, en estos últimos tiempos Dios nos ha hablado por el Hijo». Aquí la idea del Profeta está ligada a la del Hijo de Dios. También hemos podido ver que existe un lazo directo entre la noción del

Profeta y la de Siervo, *Ebed Yahvé*, sufriente, porque el sufrimiento forma parte integrante de la misión del Profeta escatológico.

Por último, debemos recordar un hecho que ya hemos destacado⁸⁷: entre todos los títulos atribuidos a Jesús por el cristianismo primitivo, el de Profeta del final de los tiempos es el único que permite hablar, al menos en principio, de una *doble* venida de Jesús a la tierra, autorizándonos por tanto a postular su retorno.

Estas ventajas son indiscutibles. Sin embargo, el hecho de reducir la explicación de la persona y obra de Jesús a la del Profeta del final de los tiempos implica graves inconvenientes. Se los puede dividir en cuatro grupos: 1. desde el pasado de la vida terrena de Jesús; 2. desde la realidad del Cristo presente, elevado a la diestra de Dios; 3. desde el futuro del Cristo que ha de venir de nuevo en la parusía; 4. desde el Cristo pre-existente.

(1) Acabamos de mostrar que la idea del profeta permite comprender perfectamente, en muchos sentidos, *la vida terrena de Jesús* y que en esto reside justamente su ventaja. Sin embargo, incluso desde este punto de vista, resulta insuficiente. En efecto, insiste demasiado en un único aspecto de su vida, en la acción de Jesús como predicador escatológico y de esa forma desequilibra la función que los evangelios atribuyen al Cristo terreno. Ciertamente, los textos judíos hablan de otras actividades de este Profeta: debe realizar también milagros, restablecer las tribus de Israel, vencer a las potencias de este mundo y luchar contra el Anticristo⁸⁸. Sin embargo, ésa no es la misión específica del Profeta, sino que son, más bien, elementos que provienen de otra parte —quizá de la noción de Mesías— y que han sido transferidos al Profeta del final de los tiempos.

Pues bien, la obra terrena de Jesucristo, tal como la comprendieron los primeros cristianos, no se limita a la predicación escatológica. Su obra sólo alcanza la plenitud en la remisión de los pecados y, sobre todo, en el acto que culmina su obra redentora: la muerte expiatoria. Así ha comprendido Jesús su obra, conforme al testimonio de los evangelios. En esta perspectiva ha comprendido también su predicación la Iglesia naciente.

Ciertamente hemos descubierto una línea directa que lleva del Profeta al Siervo sufriente de Dios. Sin embargo, el sufrimiento y muerte en el sentido de sustitución consciente y voluntaria, no constituyen una parte específica de la función del Profeta escatológico.

87. Cf. *supra*, 68 y 88.

88. Cf. *supra*, 75.

gico. Para el Profeta, el sufrimiento es sólo una consecuencia inevitable de su predicación y no un elemento intrínseco de su *misión* (*vocación*), como en el caso del Siervo sufriente. En realidad, el Profeta es sólo un predicador que surge al final de los tiempos para llamar al arrepentimiento. Todo lo que está relacionado, en otra perspectiva, con su persona y obra queda subordinado a esta función esencial.

Pues bien, en la vida de Jesús sucede justamente lo contrario: su predicación y enseñanza se derivan enteramente de su conciencia de que debe sufrir y morir por su pueblo. Por eso, lo que caracteriza esencialmente la vida terrena de Cristo, y ello —como volveremos a verlo— a los ojos del mismo Jesús, no es tanto la noción de Profeta como la de *Siervo o Ebed Yahvé*. Sólo vinculando estrechamente la noción de Profeta a la de *Ebed* sirve aquélla para explicar rigurosamente la vida terrena de Cristo. De lo contrario, no sólo sería insuficiente sino que daría una imagen falsa de la persona y obra de Jesús tal y como se describen en el nuevo testamento.

(2) Pero la insuficiencia de una cristología centrada en la noción del Profeta es más patente todavía cuando queremos explicar *la obra presente y futura de Cristo*. No puede hablarse de una función presente del Profeta, porque esta noción no supone que haya un intervalo temporal entre su actuación terrena (que resulta en sí misma escatológica) y la segunda venida del mismo Profeta. Ciertamente, hemos constatado que se suponía que el profeta esperado por los judíos del tiempo de Jesús había vivido ya previamente en la tierra. Esta doctrina puede, pues, haber preparado el camino para formular la idea de una doble venida de Jesús. Pero hay una diferencia: según la creencia judía, la primera venida del profeta no tenía carácter escatológico, mientras que, conforme a la fe de la Iglesia primitiva, la aparición de Jesús tiene *en ambos casos* carácter escatológico.

Según la esperanza judía, el reino de Dios se establecería con poder desde el momento en que el Profeta retornado a la tierra hubiese terminado su llamada al arrepentimiento. No se suponía que él debiera seguir ejerciendo posteriormente su función. Según eso, la noción de Profeta no puede aplicarse a la obra de Cristo glorificado, que es el *Kyrios* confesado por la Iglesia. Esto significa que una de las funciones escatológicas más importantes para el nuevo testamento es extraña a la figura del Profeta.

Desde el punto de vista de la escatología judía de entonces, se puede y debe hablar, en relación al cristianismo, de un *retraso de la parusía*. Hay, en efecto, un verdadero retraso de aquello que se

espera, pero ese retraso tiene sentido en la medida en que los cristianos creen que ha llegado ya el cumplimiento anticipado (del Reino) a un mundo como éste, que no ha sido liberado todavía del pecado y de la muerte. El convencimiento de que «el reino de Dios ya ha venido hasta vosotros» (Mt 12, 28), de que «Satán ha caído del cielo como un rayo» (Lc 10, 18), y de que «los ciegos ven, los muertos resucitan, y la buena nueva se anuncia a los pobres» (Mt 11, 5) constituye un elemento *nuevo* del evangelio que le distingue del judaísmo en general e incluso de las formas más elevadas del profetismo israelita. Desde el momento en que se mira el presente desde esta perspectiva debe modificarse necesariamente el proceso escatológico que admitían los judíos de entonces, porque se inserta dentro de ese proceso una época —por cierto breve— de realización parcial (de las promesas).

La discusión sobre la *escatología consecuente* debería situarnos, pues, en el verdadero lugar donde sucede *el retraso de la parusía*: ¿ha de entenderse ese retraso como un motivo teológico que influye decisivamente en el cristianismo primitivo⁸⁹, como piensan A. Schweitzer y sus discípulos y más recientemente R. Bultmann⁹⁰? ¿no será que ese retraso marca, más bien, de un modo muy preciso la frontera que separa al judaísmo del evangelio de Jesús? La escatología de Jesús no es ni *realizada* (Dodd) ni *solamente futura* (A. Schweitzer). Desde el mismo principio (desde la enseñanza de Jesús) existe una tensión entre el *ya se ha realizado* y el *toda- vía no se ha consumado*.

Sobre este tema puede verse mi discusión con F. Buri en *Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem*: TZ 3 (1947) 177ss, 422ss. El retraso de la parusía en la Iglesia naciente ha influido básicamente en el hecho de que se haga mayor hincapié en el *ya se ha realizado*⁹¹ (pero no ha creado esa experiencia del «ya»). Las palabras mencionadas de los evangelios sinópticos prueban que Jesús mismo ad-

89. Ciertamente, admitimos que la Iglesia primitiva ha constatado un retraso de la parusía. Pero afirmamos que el esquema cronológico de la historia de la salvación *no proviene* de ese retraso. Ese esquema viene dado ya desde el comienzo. La *Enteschatalogisierung* (= desescatologización) se funda en el hecho de que la tensión entre el presente y el porvenir va perdiendo su dramatismo. E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte* (BZNW 22, 1957), trata de someter todos los textos a su propia tesis; según ella, la Iglesia naciente sólo habría creído en la presencia actual del futuro escatológico porque no se había realizado la parusía. Hemos refutado ya esta tesis en *Parusieverzögerung und Urchristentum*: TLZ 83 (1958) 1ss.

90. Cf. su artículo en NTS 1 (1954) 5ss.

91. He fijado mi postura frente F. Buri en *Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem*: TZ 3 (1947) 177ss y 422ss.

mitió un tiempo de realización ya cumplida durante el transcurso de su vida sin dejar de esperar con intensidad la consumación final, muy próxima; pero que llegaría tan sólo después de su muerte⁹².

El lugar central que ocupa en la fe de la Iglesia naciente Cristo presente y glorificado basta para mostrar que el título Profeta no aporta una solución satisfactoria al problema cristológico. Para el judaísmo tardío, el profeta esperado ya vivió una vez sobre la tierra; pero la consumación de su misión escatológica, cuando venga, marcará el término definitivo de su obra. En esta concepción judía no se puede hablar por tanto de una actividad prolongada (actualizada) en el presente. La función del profeta es exclusivamente *preparatoria*; eso hace que una prolongación (actualización eclesial) de su misión resulte de entrada imposible.

(3) Por esta razón resulta igualmente difícil aplicar la noción del Profeta a la tercera fase, es decir, *al período futuro y escatológico de la obra de Jesús*. Según la creencia judía, la función del Profeta acaba cuando comienza el reino de Dios. La venida del Profeta es ciertamente objeto de esperanza en el judaísmo e incluso él mismo constituye una figura puramente escatológica. Pero es esperado explícitamente sólo como alguien que prepara el camino y no como alguien que lo consuma. Por eso, él puede aparecer por segunda vez en el tiempo del final, después que ha empleado ya un tiempo actuando en la tierra como profeta; pero no puede venir de nuevo como Culminador, porque la tarea culminadora queda, por definición, fuera del marco de su misión.

Aquí aparece de nuevo la dificultad que se descubre cuando se quiere reducir la cristología de los primeros cristianos a este título. Sólo aquellos que esperaban la llegada del reino de Dios durante la misma vida de Jesús no necesitaban contar con una prolongación de su misión y de esa forma podían contentarse con considerarle como el Profeta de los últimos tiempos. Pues bien, la fe cristiana primitiva, tal como se encuentra atestiguada por todos los escritos del nuevo testamento, se funda en la muerte y resurrección de Jesús y está relacionada con el Cristo presente que debe volver. Se puede además demostrar que Jesús mismo ha contado con una prolongación —sin duda muy breve— de su obra como Mediador antes de la llegada del final de los tiempos⁹³.

92. Cf. a este respecto: W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung* (1953). Cf. igualmente *infra*, 307.

93. Como se sabe, Albert Schweitzer ha formulado la hipótesis de que Jesús había comenzado creyendo que el reino de Dios vendría durante su vida y que sólo más tarde

El título *Profeta del final de los tiempos* no ha servido para explicar la persona y obra de Jesús; y esto se debe, sin duda, a que no ha sido capaz de aplicarse a la acción post-pascual del Cristo *viviente*. Pues bien, esa acción post-pascual —como volveremos a mostrarlo— constituye *la experiencia cristológica fundamental* de la comunidad primitiva de la que proviene la cristología del nuevo testamento. Esta noción de Profeta ha sido incapaz de captar (comprender) la experiencia cristológica fundamental; y por eso el título *Profeta de los últimos tiempos* no ha perdurado para explicar la persona y obra de Cristo.

(4) Mencionamos, finalmente, el *ser preexistente de Cristo*, tal como aparece atestiguado por varios textos del nuevo testamento. Pues bien, no se puede trazar una línea entre la noción de Profeta y la preexistencia de Cristo. Lo más que podría decirse es que el Profeta había aparecido ya sobre la tierra bajo formas diferentes; a partir de eso se podría afirmar que había una especie de *prototipo* del profeta que tenía una cierta forma de pre-existencia. Pero ésta es profundamente diferente de aquella que el nuevo testamento atribuye a Jesús, en la que Jesús aparece poseyendo una existencia eterna junto a Dios. Sólo admitiendo una relación entre el Logos juánico («la Palabra que al principio existía con Dios») y el Profeta —entendido esencialmente como personificación de la Palabra divina— se podría vislumbrar, con cierto rigor, la posibilidad de un tipo de identificación entre el Profeta y Jesús.

Para concluir, diremos, pues, que la noción de Profeta de los últimos tiempos es demasiado estrecha para explicar la fe primitiva en Jesucristo. En rigor esta noción sólo abarca un aspecto de la vida terrena de Jesús; pero aún en este caso, debe ser completada por otras nociones más centrales, como la del Siervo de Dios. Ade-

habría pensado que el advenimiento del Reino coincidiría con su muerte. Esta es una hipótesis que debe ser tomada en consideración, y que ha ejercido una influencia fecunda en los estudios neo-testamentarios. Pero es sólo una hipótesis y A. Schweitzer era un sabio demasiado serio como para no darse cuenta de ello. En todo caso, ningún especialista del nuevo testamento la defiende hoy bajo la forma en que Schweitzer la había formulado y, además, ha sido, por lo menos, seriamente refutada por W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*. Pero esto no impide que los discípulos de A. Schweitzer de Berna y Basilea, representantes de la escatología llamada *consecuente* (entre los cuales no se encuentra ningún especialista de nuevo testamento), se adhieran a ella con singular dogmatismo, acusando de falta de seriedad científica (¡de buscar escapatorias!) o de tendencia catolizante a quienes no admiten esta hipótesis y dicen que Jesús pensó que el reino de Dios vendría tan sólo tras su muerte, aunque él juzgara que el intervalo (entre su muerte y el Reino) no sería de larga duración. Cf. a este respecto F. Buri, *Das Problem der ausgebliebenen Parusie*: SchThUmschau (1946) 97ss, y mis artículos en ThZ y TLZ citados *supra*, 82. Cf. también *infra*, 277s y 306s.

más, esta cristología no puede vincularse a los títulos cristológicos referidos al Señor presente, pues en ella se excluye la idea de un intervalo entre la resurrección y la parusía.

Esta concepción es, por tanto, incompatible con la perspectiva desde la que todo el nuevo testamento ha planteado y formulado el acontecimiento de la salvación, es decir, la venida, muerte y resurrección de Jesús entendidos como el punto central, lugar medio del tiempo. La teología del Profeta no puede acomodarse a esta perspectiva, ya que por su propia naturaleza, el profeta sólo desempeña un papel preparatorio. Si Jesús fuera sólo un profeta, el acontecimiento decisivo de la historia todavía no se habría producido. En este caso no habría lugar para una fe en el Cristo-Kyrios actualmente presente.

Para el nuevo testamento la fe en Cristo actualmente presente y la fe en su retorno suponen la certeza de que la decisión soteriológica ya ha sido tomada en la persona de Jesús encarnado, aunque la manifestación de esta decisión deba esperarse *todavía*. No debe, pues, sorprendernos que, en la cristología del judeo-cristianismo, centrada en la idea de Profeta, la muerte de Cristo —es decir, el acontecimiento central de la historia de la salvación— no tenga gran importancia teológica.

* * *

Hemos visto que ni Jesús ni sus discípulos inmediatos aplicaron la noción de Profeta a su persona y a su obra. Esta ha sido más bien una opinión popular sobre Jesús. Los elementos valiosos que ella encierra han sido retomados por el evangelio de Juan, y por la Carta a los hebreos, para ser incorporados en otras concepciones cristológicas.

El único sistema cristológico enteramente fundado en la creencia en el *Profeta* es el de los judeo-cristianos, tal como lo hallamos en los *Kerygmata Petrou*, es decir, en una rama herética del cristianismo antiguo. En el futuro triunfarían otras soluciones. Sin embargo, esta cristología ha podido desempeñar más tarde una función histórica, no ya en el cristianismo sino en el Islam⁹⁴. Sabemos hoy que la religión musulmana se constituyó bajo el influjo del ju-

deo-cristianismo extendido por las regiones sirias. La figura del Profeta revive aquí bajo una forma nueva. De todas formas, habría que realizar aún muchas investigaciones para fijar los eslabones intermedios que unieron el Islam con el judeo-cristianismo.

La cristología dogmática posterior no ha incluido los rasgos de la cristología del Profeta, a no ser en la visión del *munus propheticum Christi* (oficio o tarea profética de Cristo). Pero aun en este caso, de una forma bien distinta.

94. Cf. W. Rudolph, *Die Abhängigkeit des Korans von Judentum und Christentum* (1922); A. J. Wensinck, *Muhammed und die Prophetie*, en *ActaOr II* (1924); Tor Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*: KyrkohistArsskrift (1923-1925); J. Horowitz, *Qoranische Untersuchungen* (1926); W. Hirschberg, *Jüdische und christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien* (1939); H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums* (1949), 334ss.

JESUS, EL SIERVO SUFRIENTE DE DIOS

(Ebed Yahvé, παῖς θεοῦ)

El título *Ebed Yahvé* nos sitúa en el mismo centro de la cristología del nuevo testamento, aunque de ordinario no se le concede la importancia que tiene. Señalemos un primer hecho importante: la explicación cristológica que este título implica remonta, igual que el título Hijo de hombre, al mismo Jesús. Por otra parte, debemos resaltar que la idea principal que está en su base —idea de sustitución— constituye el principio a cuya luz el nuevo testamento ha desarrollado toda la historia de la salvación. Sin esta idea de una sustitución progresiva (la multitud queda representada por una minoría y esta minoría por un individuo) es imposible comprender la noción neotestamentaria de la historia que comienza a desplegarse desde la creación.

Pues bien, la idea de la sustitución se encuentra ejemplarmente encarnada en la persona del Siervo sufriente de Dios. «Siervo de Dios» es uno de los títulos más antiguos aplicados a la persona y obra de Jesús; sin embargo, igual que ha pasado con el Profeta, ese título desapareció muy pronto por razones que investigaremos.

Muchos investigadores han estudiado el sentido de la figura del *Ebed Yahvé* en el antiguo testamento¹, pero han sido pocos los que se han preocupado por su aplicación a Jesús. El trabajo ya antiguo de A. Harnack² y el más reciente de E. Lohmeyer³ estudian sólo el tema desde el punto de vista de la comunidad primitiva, sin plantear la cuestión relacionada con Jesús: si él se consideró llamado a cumplir la función de este *Siervo de Dios* de que habla el II Isaías. Sólo en el curso de estos últimos años se ha

1. Cf. a este respecto H. H. Rowley, *The Servant of the Lord in the Light of Three Decades of Criticism*, en Id. *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament* (1954), 1-58.

2. A. Harnack, *Die Bezeichnung Jesu als Knecht Gottes und ihre Geschichte in der alten Kirche*: SB Berliner AkadWiss. (1926) 212ss.

3. E. Lohmeyer, *Gottesknecht und Davidsohn* (1945; reimpr. 1953).

reconocido plenamente la importancia de este tema para el nuevo testamento, siendo estudiado por algunas monografías. Además de un trabajo que yo mismo he consagrado al tema⁴, hay que citar sobre todo la obra de H. W. Wolff⁵ y el estudio de J. Jeremias titulado *The Servant of God*, que apareció originalmente en el artículo Παῖς del Kittel, TWNT V, 636ss (traducción castellana parcial en *Abba. El mensaje central del nuevo testamento*, Sígueme, Salamanca⁴1993, 113-138)⁶.

El problema planteado por la designación de Jesús como *Ebed* resulta todavía más importante porque puede proyectar nueva luz sobre la tan debatida cuestión de las relaciones entre Jesús y el apóstol Pablo.

Dedicamos a este título los siguientes apartados: 1. su significado en el judaísmo; 2. Jesús y el *Ebed Yahvé*; 3. la fe de la comunidad primitiva en Jesús como *Ebed Yahvé* (παῖς θεοῦ); 4. la noción del *Ebed Yahvé* como solución del problema cristológico.

1. *El Ebed Yahvé en el judaísmo*

Como el profeta del final de los tiempos, el *Ebed Yahvé* es una figura esencialmente judía. Precisaremos en primer lugar lo que significa en el antiguo testamento, para estudiar después la función que desempeña en el judaísmo tardío, aunque en este contexto tengamos que limitarnos a formular los problemas. Los textos del antiguo testamento relativos a esta figura se encuentran en Is 42, 1-4; 49, 1-7; 50, 4-11; 52, 13-53, 12. Los pasajes que nos interesan particularmente, por su aplicación ulterior a Cristo, son los primeros versículos de Is 42 así como el célebre Is 53. Empezamos por el primer texto:

He aquí mi siervo a quien sostendré, mi elegido en quien mi alma toma contentamiento. He puesto mi espíritu sobre él. Anunciará la justicia a las naciones. No gritará, ni elevará su voz, y no la hará

4. O. Cullmann, *Jesus, serviteur de Dieu*: Dieu Vivant 16 (1950) 17ss.

5. H. W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum* (1950).

6. La obra de T. W. Manson, *The servant-Messiah. A Study of the Public Ministry of Jesus* (1953), estudia las condiciones previas de la idea del Siervo de Dios en la vida de Jesús y ofrece interesantes indicaciones sobre la forma en que Jesús entendió su ministerio con la visión del Siervo, pero no estudia sus relaciones con el *Ebed Yahvé* del antiguo testamento. Chr. Maurer, *Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markus-evangeliums*: ZTK 50 (1953) 1ss, intenta mostrar, mediante un estudio profundo, la influencia de una *cristología del Siervo* sobre Marcos.

oír en las calles. No quebrará la caña cascada ni apagará la mecha que aún humea; anunciará la justicia según la verdad (Is 42, 1-3).

Por una parte, estos versículos son importantes para comprender el bautismo de Jesús y, por otra, porque los cita el evangelio de Mateo (Mt 12, 18ss). Pasamos al segundo texto:

He aquí que mi siervo prosperará; subirá, y se elevará bien alto. Así como ha sido para muchos motivo de escarnio —tan desfigurado estaba su rostro, tan diferente era su aspecto del de los hijos de los hombres— del mismo modo será para muchos pueblos un motivo de asombro; delante de él los reyes cerrarán la boca porque verán lo que no había oído.

¿Quién ha creído lo que nos era anunciado? ¿quién ha reconocido el brazo del Señor? Se levantó delante de él como una planta débil, cual retoño que sale de tierra seca; no tenía belleza ni esplendor para atraer nuestras miradas, y su aspecto nada tenía para complacernos. Despreciado y abandonado de los hombres, hombre de dolor y acostumbrado al sufrimiento, semejante a aquel de quien se aparta la mirada, le hemos desdeñado y no le hicimos caso alguno. Sin embargo, son nuestros sufrimientos los que él ha llevado, cargó con nuestros dolores; y nosotros le consideramos como castigado, herido de Dios y humillado. Mas él fue herido por nuestros pecados, quebrantado por nuestras iniquidades; el castigo que nos da la paz cayó sobre él; y por sus heridas nosotros hemos sido curados.

Todos estábamos descarriados como ovejas, cada cual siguiendo su propio camino; el Señor ha hecho caer sobre él la iniquidad de todos nosotros. Fue maltratado y oprimido y no abrió la boca; semejante a un cordero que se lleva al matadero, a una oveja muda delante de los esquiladores. Sin defensa ni justicia se lo llevaron y nadie se preocupó de su suerte. Lo arrancaron de la tierra de los vivos, lo hirieron por los pecados de mi pueblo. Entre los pecadores se puso su sepultura y su tumba con el rico, aunque él no cometió ninguna violencia y no hubo en su boca ningún engaño. Plugo al Eterno quebrantarle por el sufrimiento.

Después de haber entregado su vida en sacrificio por el pecado verá posteridad y prolongará sus días; y la obra del Señor prosperará entre sus manos. A causa del trabajo de su alma, verá la luz; por su conocimiento mi siervo justo justificará a muchos y se cargará de sus iniquidades. Por esto, le daré su parte con los grandes, compartirá el botín con los poderosos porque se entregó a sí mismo a

la muerte y fue contado entre los malhechores, porque cargó con el pecado de muchos e intercedió por los culpables (Is 52, 13–53, 12).

Las expresiones de las que el profeta se sirve para describir al *Ebed* son a la vez precisas y misteriosas. Sabemos por un lado de manera muy exacta la naturaleza de su obra y escuchamos algunos detalles sobre su destino. Y, sin embargo, no sabemos *quién* es este Siervo de Yahvé. El profeta no nos dice ni cuándo ni en qué circunstancias aparece.

I. Engnell⁷, siguiendo a la escuela de Upsala, sostiene que el motivo principal de estos cánticos sería la ideología judía del rey (sagrado). E. Lohmeyer⁸ ha establecido una relación entre el título *Ebed* y el de *Hijo de David*. Por su parte, A. Bentzen⁹ ha tratado de comprender esta figura a partir de las creencias relacionadas con la suerte del profeta y, sobre todo, con el *Moisés redivivus* —creencias de las cuales hemos hablado en el capítulo anterior—.

La cuestión que planteaba el eunuco en Hech 8, 34 respecto a Is 53 es la que siguen planteando hoy los exegetas del antiguo testamento: «¿De quién habla así el profeta? ¿de sí mismo o de algún otro?». Sin duda, el profeta podía suponer que esta figura era conocida por sus lectores; pero nosotros no podremos resolver jamás el enigma que plantean estos pasajes sin acudir a las hipótesis; esto es lo que ha hecho la ciencia bíblica ya muchas veces.

Se encontrarán indicaciones sobre el estado actual de la cuestión en el estudio de C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (1948); H. H. Rowley, *The Suffering Servant and the Davidic Messiah*: OudtSt. VIII (1950) 100ss; W. Zimmerli, Πᾶς, en TWNT V, 655ss (= *The Servant of God*, 9-42). Más referencias bibliográficas en O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT* (³1957), 399s.

Podemos condensar el problema en esta pregunta: ¿el *Siervo de Dios* es un individuo o una colectividad? No resulta fácil responder a esta pregunta. Hay en los cantos consagrados al *Ebed Yahvé* elementos que parecen identificarle con todo Israel: «Tú eres mi siervo, Israel, en quien me glorificaré» (Is 49, 3). Hay otros, en cambio, que han visto en él a una parte del pueblo, sin duda al *res-*

7. I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala 1943, 48; Id., *The Ebed Jahwe Songs and the Suffering Messiah in Deutero-Isaiah*: BJRL 31 (1948) (= *Till fraagan om Ebed-Jahve-saangerna*: SvenskExAarsbok [1945]).

8. Cf. *supra*, 105, nota 3.

9. A. Bentzen, *Messias – Moses redivivus – Menschensohn* (ATANT 17, 1948), 42ss, desarrolla su tesis contra Engnell y a la crítica que éste hizo de su postura.

to. Otros, en fin, reducen aún más esta colectividad, haciendo del *Ebed Yahvé* un individuo.

Aquí no podemos tratar en detalle este complejo problema. Sin embargo, debemos subrayar de entrada que no puede ser válida ninguna solución que tenga exclusivamente en cuenta *una sola* categoría de pasajes. Además, las tres explicaciones no se excluyen en modo alguno. Para el pensamiento semítico resulta algo corriente vincular una colectividad y sus representantes individuales¹⁰. La idea de la sustitución constituye la enseñanza teológica principal de los cánticos del *Siervo* y dentro de ella es normal que una mayoría se reduzca progresivamente y que una minoría cada vez más reducida asuma una misión que en principio correspondía al conjunto.

En mi libro *Cristo y el tiempo*¹¹ he intentado demostrar cómo la *historia de la salvación* se despliega, de comienzo a fin, conforme al principio de la sustitución, de manera que se va dando una reducción progresiva: de la creación total se pasa a la humanidad, de la humanidad al pueblo de Israel, del pueblo de Israel al *resto*, del *resto* a un solo hombre, Jesús. Este despliegue de la historia de la salvación está prefigurado por el *Ebed Yahvé* que es, a la vez, pueblo, *resto* e individuo. Esta corporatividad constituye un elemento esencial de la idea de la sustitución expresada en estos cánticos —idea que está, en cierto sentido, personificada por el *Ebed Yahvé*—. Así puede verse la importancia extraordinaria de esta figura para una comprensión bíblica de la historia de la salvación.

Conforme a esos textos, el rasgo esencial de esta sustitución es que se opera a través del sufrimiento. El *Ebed* es el siervo *sufriente* de Dios; es aquel que por su sufrimiento sustituye a un gran número de humanos que deberían padecer en su lugar. El segundo rasgo esencial es que la alianza establecida por Dios con su pueblo queda re-establecida gracias a la obra sustitutoria del *Ebed*, que aparece así como mediador de esta alianza. Será necesario que pensemos en estos dos puntos cuando consideremos a Jesús como *Ebed Yahvé*.

En el judaísmo tardío¹², el problema principal que plantea el *Ebed* es su relación con el Mesías. También aquí debemos evitar

10. Cf. a este respecto C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, 103ss; W. Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*: BZAW 66 (1936) 49ss; A. R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God* (1942), 1ss, y muy particularmente O. Eissfeldt, *Der Gottes Knecht bei Deuterjesaja (Jes 40-55) im Licht der israelitischen Anschauung von Gemeinschaft und Individuum* (1933).

11. *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1968, 98ss.

12. Se encontrará la documentación necesaria en Driver-Neubauer, *The 53rd Chapter of Isaiah According to the Jewish Interpreters* (2 vols.), Oxford 1876.

una respuesta que simplifique el problema y lo falsee. Era inevitable que estas dos nociones se encontrasen en el seno del judaísmo, ya que uno y otro —el Mesías y el *Ebed*— han recibido la misión de restablecer las relaciones rotas y distorsionadas entre Yahvé y su pueblo, haciendo así que este pueblo retorne a la vocación que Dios le había sido asignado al elegirle.

En esta línea, Lohmeyer¹³ afirma que el *Ebed Yahvé* y el Mesías, situados ambos en ámbito judío, tienen entre sí más relaciones que el *Ebed Yahvé* y el *Hijo de hombre* —este último ya no es una figura exclusivamente judía—: el Siervo de Dios tiene que ser *ungido* (tema mesiánico) por el Espíritu. Sea como fuere, es claro que el *Ebed Yahvé* y el Mesías despiertan esperanzas que están vinculadas entre sí. Según Engnell, esta vinculación se explicaría por el hecho de que ambas figuras están relacionadas con la ideología real. Por otra parte, los LXX parecen interpretar mesiánicamente Is 52, 13–53, 12, como puede verse por algunas observaciones filológicas¹⁴.

Tanto el libro de Enoc, como los Apocalipsis de Esdras y Baruc, atribuyendo al Mesías ciertas características del *Ebed*, le identifican indirectamente con el *Ebed Yahvé*¹⁵. Pero resulta significativo el hecho de que esta identificación haya quedado reducida a un nivel superficial en el judaísmo del tiempo de Jesús: la misión específica del *Ebed* —el sufrimiento sustitutorio— no se ha transferido al Mesías. Si TestBenj 3, 8 fuera verdaderamente precristiano, encontraríamos en él quizá la idea de un Mesías salido de la tribu de José-Efraín, que debe morir por los impíos¹⁶. Sea como fuere, esta idea quedó fuera de la gran corriente mesiánica de aquel tiempo: le resultaba extraña la idea de un *Mesías sufriente*. Lo más que puede encontrarse en el judaísmo son algunos tímidos indicios de esa concepción¹⁷.

13. *Gottesknecht und Davidsohn*, 98ss.

14. Cf. K. F. Euler, *Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht aus Jes. 53 in der griechischen Bibel* (1934), 122ss. Podemos preguntarnos cómo concuerda su tesis con la opinión de J. Jeremias en su artículo Παῖς (TWNT V, 636ss), según la cual el judaísmo helenista, a diferencia del palestino, sólo conocería la interpretación colectiva de los cánticos del *Siervo*.

15. Cf. H. W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, 42ss. Sobre Enoc, cf. también J. Jeremias, en TWNT V, 686s.

16. Defienden su origen precristiano, por ejemplo, J. Jeremias, en TWNT V, 685; G. H. Dix, *The Messiah ben Joseph*: JThSt 27 (1926) 136; J. Héring, *Le royaume de Dieu et sa venue* (1937), 67, nota 1. Pero no es seguro que la *predicación celeste* se relacione con Is 53.

17. Cf. la prudente discusión de los pasajes en cuestión que ofrece W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1948), 274ss.

Hemos visto que el sufrimiento era ya uno de los rasgos característicos del Profeta. Pero no se trataba de un sufrimiento *vicario*, voluntariamente asumido para expiar los pecados de su pueblo; el profeta sufría más bien porque el sufrimiento aparecía como su destino inevitable. En la medida en que el Profeta de los últimos tiempos se iba identificando con el Mesías, podría hablarse eventualmente de un *Mesías sufriente*. Y como las diferentes concepciones que poseía el judaísmo para designar la misión de un enviado especial de Dios se han influido mutuamente, es posible que la idea de un Mesías sufriente haya surgido de manera ocasional en el seno del judaísmo.

Podemos añadir que el culto al rey ha conducido tanto a la noción del *Mesías* como a la del *Siervo de Dios*. H. H. Rowley¹⁸ ha reconocido, sin duda con razón, este origen común. De todas formas, Rowley piensa que estas dos figuras no se han identificado en el seno del judaísmo y sitúa en una época posterior, ya post-cristiana, todas las especulaciones sobre un *Mesías ben Ephraim*. A su juicio, el culto al rey habría conducido a dos figuras paralelas pero no idénticas.

Sea como fuere, las dos nociones se han influido de algún modo recíprocamente. Este es el núcleo de verdad contenido en la tesis expuesta por J. Jeremias¹⁹ y defendida recientemente por M. Buber²⁰. También H. Riesenfeld se ha pronunciado en favor de ella²¹, apoyándose principalmente en la explicación judía de Gén 22.

Los textos recientemente descubiertos en Qumrán han planteado otro problema: la relación entre el *Maestro de Justicia* y el *Ebed Yahvé*. Ya hemos visto²² que ese *Maestro de Justicia* debía sufrir también, pero no es seguro que haya sufrido martirio. Sea como

18. Cf. *The Suffering Servant and the Davidic Messiah*: OudtestSt 8 (1950) 133.

19. J. Jeremias, *Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum*: Deut Th 2 (1929) 106ss. Apoyándose en algunos pasajes de la literatura judía tardía, trata de demostrar que el judaísmo rabínico ya conocía en la época precristiana la interpretación mesiánica de Is 53 y, por consiguiente, también la idea del Mesías sufriente. Cf. además J. Jeremias, Ἀμνὸς τοῦ θεοῦ – παῖς τοῦ θεοῦ: ZNW 34 (1935) 115ss; *Zum Problem der Deutung von Jes. 53 im palästinischen Spätjudentum*, en *Aux sources de la tradition chrétienne, Mélanges Goguel* (1950), 113ss; finalmente, en Παῖς τοῦ θεοῦ, en TWNT V, ha intentado presentar de nuevo su tesis con una exégesis más profunda de estos textos (cf. J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del nuevo testamento*, Sígueme, Salamanca 41993, 113-152).

20. M. Buber, *Jesus und der Knecht*, en *Festchr. G. van der Leeuw* (1950), 71.

21. H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré* (1947), 81ss.

22. Cf. *supra*, 74.

fuere, el sufrimiento desempeña un papel muy importante en estos textos, sobre todo en los *Himnos*²³. Por otra parte, debe tomarse en consideración la tesis de W. H. Brownlee²⁴: según ella, la secta de Qumrán se habría asignado la función del Siervo sufriente de Dios, para que se realizara completamente en la persona del Maestro de Justicia²⁵. De todas formas, Brownlee no identifica al Maestro con el Mesías²⁶.

Sin embargo, el sufrimiento del Maestro de Justicia cuadra mejor con el sufrimiento del Profeta: así aparece como una consecuencia de su predicación y no como una parte esencial de su misión. Sin duda, en mayor o menor grado, todo sufrimiento presenta en Israel un carácter vicario²⁷. Sin embargo, hay una diferencia esencial entre el sufrimiento expiatorio y voluntario del *Ebed Yahvé* y el sufrimiento que su destino impone al Profeta.

Jn 10, 17ss opone la muerte de Jesús a la de todos los demás profetas y, sobre todo, al destino de los jefes celotas que son, sin duda, aquellos *ladrones* y *bandidos*, citados por el mismo texto (Jn 10, 8) y a quienes tiene sin cuidado la vida de sus partidarios (Jn 10, 12). El Buen Pastor, en cambio, da su vida por sus ovejas: nadie se la quita, sino que la da él mismo, voluntariamente (10, 18)²⁸.

23. A. Dupont-Sommer, *Le livre des Hymnes découvert près de la mer Morte (1QH)*: Semítica VII (1957), insiste en la introducción (p. 16ss) y en las notas especialmente sobre este punto.

24. W. H. Brownlee, *The Servant of the Lord in the Qumran Scrolls*: BullAmSchoolOrResearch (1953) 8ss; (1954) 33ss. Cf. también, Id., *Messianic Motives of Qumran and the New Testament*: NTS (1956) 12ss.

25. M. Burrows, *Les Manuscrits de la mer Morte*, Paris 1957, 306s, se muestra ciertamente crítico con respecto a esta tesis. Siguiendo a A. Dupont-Sommer, M. Philonenko sostiene que las pretendidas *Interpolaciones cristianas en los Testamentos de los XII Patriarcas* (École Pratique des Hautes Etudes, Sect. des Sciences religieuses 1955) provienen, en realidad, de miembros de la secta de Qumrán. Si esta tesis pudiera verificarse, tendría importantes consecuencias para la cuestión que nos ocupa.

26. Cf. *Messianic Motives of Qumran and the New Testament*: NTS (1956) 21ss.

27. Así lo afirma en último lugar E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (ATANT 28, 1955), *passim*. Para las consecuencias que de ello deduce, cf. *infra*, 126. J. A. Sanders, *Suffering as Divine Discipline in the Old Testament and Post-Biblical Judaism*: Colgate Rochester DivSchBull 28 (1955), por medio de un estudio penetrante de los textos, destaca también el carácter expiatorio que revisite en Israel todo sufrimiento. Cf. además E. Lohse, *Martyrer und Gottesknecht. Untersuchung zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi* (1955), quien subraya con razón (p. 110) que este aspecto expiatorio, atribuido de una manera general al sufrimiento, no implica jamás el perdón definitivo. El judaísmo ignora también la idea según la cual Dios mismo podría cargar con los pecados humanos.

28. Cf. al respecto O. Cullmann, *La significación de los textos de Qumrán para el estudio de los orígenes cristianos* (1956), en Id., *Del evangelio a la formación de la teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 1972, 17-40; Id., *Dios y el César*, en Id., *Estudios de teología bíblica*, Studium, Madrid 1973, 84ss.

Aun en el caso de que algunos textos del judaísmo de la época de Jesús —los de Qumrán, por ejemplo— atestiguaran la idea de un redentor escatológico que asume conscientemente la tarea del *Ebed Yahvé*, ésta sería, sin duda, una creencia periférica, pues la idea de que el Mesías deba sufrir resulta extraña a la creencia mesiánica oficial. El *Targum* de Is 53, estudiado no solamente por J. Jeremias, sino también por P. Humbert²⁹, G. Kittel³⁰, P. Seidelin³¹ y finalmente por H. Hegermann³², prueba en todo caso que la idea de un Mesías *sufriente* resulta difícilmente aceptable para los rabinos. Es cierto que el autor de ese *Targum* identifica al *Ebed Yahvé* de Is 53 con el Mesías; pero lo hace con la ayuda de una exégesis muy curiosa y perfectamente arbitraria, eliminando todo lo relacionado con el *sufrimiento* del *Ebed*, y dando así una interpretación contraria al verdadero sentido del texto.

Me limitaré a citar sólo algunos ejemplos de esta singular interpretación. *Is 53, 2* dice: «No había ni belleza ni esplendor para atraer vuestras miradas y su aspecto no tenía nada para agradarnos». El *Targum* explica este pasaje del siguiente modo: «El aspecto del *Ebed* no es de categoría baja, y el temor que inspira no tiene nada de ordinario; su esplendor es un esplendor sagrado. Quien le mira, le mira con respeto». Es claro que el rabino hace decir aquí al texto exactamente lo contrario de lo que dice en realidad —y esto con la única intención de evitar que sufra la persona del *Ebed*, identificándola con el Mesías—.

En *Is 53, 3* el profeta dice: «Despreciado y abandonado de los hombres, hombre de dolor y habituado al sufrimiento, semejante a aquel del cual uno aparta la mirada, lo hemos desdeñado, y no hicimos caso alguno de él». Así dice la interpretación rabínica: «Aunque sea objeto de desprecio para los pueblos, pondrá sin embargo fin a todos los imperios³³. Serán

29. P. Humbert, *Le messie dans le Targoum des prophètes*: RThPh 43 (1911) 5ss.

30. G. Kittel, *Jesu Worte über sein Sterben*: DeutTh 9 (1936) 177.

31. P. Seidelin, *Der Ebed Yahve und die Messiasgestalt im Jesajatargum*: ZNW 55 (1936) 197ss.

32. H. Hegermann, *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta* (1954) (lo mismo que Jeremias, llega a conclusiones diferentes de las nuestras).

33. P. Seidelin, *Der Ebed Yahve und die Messiasgestalt im Jesajatargum*, 207, traduce, basándose en otra lectura (p. 211): «Por ello, la gloria de todos los imperios llegará a ser objeto de desprecio y desaparecerá». Jeremias (TWNT, V, 692s) admite aquí la huella de una interpretación más antigua, que, más tarde, en la segunda lectura adoptada por Seidelin, habría sido aplicada a los imperios. Pero aún en el caso de que se acepte la lectura más corriente, conforme a la cual el *desprecio* se aplica al Mesías, no estamos obligados a pensar que hubiera allí un indicio de la concepción de un Mesías sufriente. De igual forma, el segundo pasaje («libra su alma a la muerte»: Tg. Es. 53, 12) no debe ser necesariamente interpretado en el sentido de la muerte del Mesías, como el propio J. Jeremias reconoce.

debilitados y sumidos en el duelo, como un hombre de dolor habituado al sufrimiento, como si la faz de Dios se hubiera alejado de ellos, tal como (ahora) nosotros somos despreciados y expuestos al oprobio». De una manera absolutamente arbitraria el *Targum* cambia completamente el sujeto de la frase. Mientras que el texto dice que el *Ebed* es despreciado, el rabino le hace decir que nosotros somos despreciados. Mientras que el texto dice que nosotros alejamos de él el rostro porque le despreciamos, el rabino interpreta este versículo como si Dios apartase su rostro de nosotros. Así aplica, de principio a fin, esta curiosa exégesis. Los ejemplos citados bastan sin embargo, para mostrar que su objetivo único es aplicar al Mesías el texto de Is 53 que trata del *Ebed Yahvé*, pero despojando al Siervo de Dios de su carácter esencial, el sufrimiento vicario. Conforme a la opinión de los rabinos, éste es, en efecto, incompatible con la verdadera misión del Mesías.

Sería naturalmente posible que este *Targum*, en su forma actual, estuviera dirigido contra la identificación cristiana de Jesús con el *Ebed Yahvé*³⁴. Pero se podría replicar que este pasaje no muestra ninguna huella segura de una polémica anticristiana y que esta interpretación de Is 53 no ofrece ningún indicio de haber sido escrita para combatir una opinión contraria. Parece más bien que el objetivo del rabino ha sido la utilización mesiánica positiva de este texto. J. Jeremias ha pensado que el texto original del *Targum* habría sido transformado para darle un sentido anticristiano; pero no existe prueba alguna de ello. En esta línea, podría aducirse otro dato, sobre el que tendremos que volver más adelante: dentro del cristianismo primitivo, la explicación de la persona y de obra de Cristo a través de Is 53 ha sido de corta duración, de tal forma que resulta poco probable una polémica a este respecto.

En conclusión, el judaísmo palestino oficial de la época de Jesús no había incorporado la idea de la necesidad de un sufrimiento expiatorio a su noción del Mesías. Tal vez existieran al margen del judaísmo oficial grupos o personas que no la excluyeran, pero eso es algo que no puede demostrarse con certeza. Los textos recientemente descubiertos en Qumrán, sobre todos los *Himnos* que insisten en la idea del sufrimiento, no atestiguan, hasta ahora, a no ser indirectamente, la idea de un Mesías que deba sufrir; en los docu-

34. Así lo afirma con fuerza J. Jeremias en su artículo *Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum* publicado en *Mélanges Goguel*. Cf. también TWNT V, 693. Antes de él lo había destacado G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (1922), 156 (opinión diferente Id., *Der Leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend* [1888], 43ss). Cf. igualmente H. Hegermann, *Jesaja 53 in Hebräer, Targum und Peschitta*, 121.

mentos publicados hasta la fecha, aparece reflejado más bien el sufrimiento del Profeta y no el del *Ebed* que acepta voluntariamente el sufrimiento expiatorio de tipo vicario. La posibilidad de establecer un lazo de unión entre el Profeta sufriente y el Siervo de Dios sufriente no puede sin embargo rechazarse.

2. Jesús y el Ebed Yahvé

La función principal del *Siervo de Dios* reside en su sufrimiento y muerte sustitutivos. Por eso preguntamos, en primer lugar, de una forma muy general, qué lugar ocupa el sufrimiento y muerte en el mensaje de Jesús. Después intentaremos descubrir si Jesús consideró su misión divina precisamente como realización de la obra del *Ebed Yahvé*, en la forma en que la había anunciado el profeta. Empezaremos, pues, reuniendo las palabras de Jesús que tratan de su muerte sin referirse de manera directa a Is 53; luego expondremos las que aluden al *Ebed Yahvé*.

¿Consideró Jesús su sufrimiento y muerte como parte integrante de la misión que debía desempeñar para cumplir el plan divino de salvación? La mayor parte de los representantes de la *teología liberal* suelen contestar *a priori* de manera negativa: Jesús en sí no habría atribuido a su muerte ningún valor expiatorio. En realidad, esta idea de expiación habría sido introducida por el apóstol Pablo.

R. Bultmann, en su *Teología del nuevo testamento*, 69³⁵, ha creído que puede resolverse esta cuestión con una sola frase: «Pero ¿puede existir duda alguna de que se trata de *vaticinia ex eventu*?». A pesar de eso, Bultmann no ha podido negar en modo alguno un hecho incontestable: la cristología del *Ebed*, basada en la idea del sufrimiento expiatorio, se hallaba de hecho muy extendida en la Iglesia naciente.

Ciertamente, Jesús no ha colocado su propia persona, y en particular sus sufrimientos y su muerte, en el centro de su predicación del Reino de Dios, como el apóstol Pablo habrá de hacerlo luego. Pero Jesús, durante su vida terrena, se sentía llamado a *vivir* su obra expiatoria más que a enseñarla. Por eso, no se limitó a predicar el perdón de los pecados por Dios, sino que, curando a los enfermos, les otorgó también efectivamente este perdón: «Tus pecados son perdonados». Esto tiene una importancia capital para el problema de la relación entre Jesús y Pablo.

35. Sígueme, Salamanca ³1997, 69.

Según los sinópticos, el perdón de los pecados está vinculado a la persona de Jesús, pues *él mismo* es quien los perdona: ésta es una afirmación de cuya historicidad no puede dudarse. Pues bien, si esto es así, debemos preguntarnos cómo ha podido atribuirse Jesús tales plenos poderes (ἐξουσία). Estudiando en profundidad esta pregunta, deberemos afirmar que Jesús tenía conciencia de haber sido enviado al mundo precisamente para realizar esta misión.

Dejando a un lado esta reflexión previa, muchas palabras de Jesús presentan, sin equívoco posible, su sufrimiento y muerte como parte integral de la obra que debe realizar para cumplir el plan divino de la salvación.

Hay, evidentemente, un método fácil —demasiado fácil— para desentenderse de estos textos: se afirma *a priori* que no son auténticos y se los considera en bloque como creaciones de la comunidad primitiva que había deseado lograr de esta manera que las enseñanzas de Jesús concordaran con las del apóstol Pablo. Pero un método tan arbitrario es ilegítimo; y esto por razones objetivas y científicas, y no por motivos apologéticos.

Comenzaré indicando rápidamente las principales palabras de Jesús que deben tenerse aquí en cuenta. En los evangelios sinópticos hallamos, en primer lugar, el *logion* relativo al ayuno: Mc 2, 18ss. El versículo 20 («Vendrán días en que el esposo les será arrebatado»³⁶) supone que Jesús estaba convencido de que debía morir. Pues bien, si su presencia resulta tan importante que puede dispensar a los discípulos de la obligación del ayuno, es claro que Jesús, aplicándose la imagen del esposo, se presenta como el enviado de Dios. Finalmente, al afirmar que será arrebatado por la muerte, está suponiendo que esta muerte constituye para él una parte integrante de su misión mesiánica. Se objetará que se trata de un *vaticinium ex eventu*, destinado a explicar por qué la comunidad (cristiana, posterior) ayunaba mientras los discípulos de Jesús no lo hacían³⁷. Pero podemos contestar diciendo: una comunidad que sentía que estaba viviendo en *tiempo de la salvación*, no en *tiempo del duelo*, no habría inventado ese versículo de Mc 2, 20³⁸.

36. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (1937), 60, piensa que aquí existe posiblemente una alusión a Is 53, 8 LXX: ἀίρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ.

37. Cf. E. Klostermann, *Das Markus-Evangelium* (HNT, 31936), *ad loc.*; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (1937), *ad loc.*; cf. igualmente R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (21931), 17s.

38. Así lo subraya igualmente H. J. Ebeling, *Die Fastenfrage Mk 2, 18-22*: TStKr (1937-1938) 387ss; pero, a su juicio, el *tiempo de duelo* y *de ayuno* no se relaciona con la historia de la comunidad (que no habría ayunado), sino con los *dolores mesiánicos* fu-

En Lc 13, 31ss, Jesús se sitúa a sí mismo en la categoría humana de los profetas: «No conviene que un profeta perezca fuera de Jerusalén». Pues bien, es posible que el verbo τελειοῦμαι («culminar») empleado en el versículo siguiente (Lc 13, 32) se refiera a una misión particular divina que Jesús se ha atribuido y que el debe cumplir con su muerte. En efecto, en Lc 12, 50 la misma palabra se aplica a su muerte, calificada de *bautismo* (como en Mc 10, 38: «¿Podéis ser bautizados con el bautismo con que yo debo ser bautizado?»). Aquí la muerte no aparece sólo como un epílogo accidental sino como parte integrante de la obra de Jesús, como elemento de su propia tarea al servicio del Reino.

En el *logion* sobre el signo de Jonás (Mt 12, 39-40)³⁹ Jesús anuncia no sólo su muerte sino también (si 12, 40 es auténtico) su resurrección, cuando dice: «Así como Jonás estuvo tres días y tres noches en el vientre de un monstruo marino, así también el Hijo de hombre estará tres días en el seno de la tierra». Hay ciertamente razones muy serias para considerar como auténtica únicamente la primera parte del *logion*: «No se le dará a esta generación pecadora y adúltera otro signo que el de Jonás» (12, 39). Según esta explicación, el signo de Jonás se relacionaría con la predicación de arrepentimiento que hizo el profeta⁴⁰.

De todas formas, no es fácil explicar 12, 40 como interpolación tardía, pues si los cristianos hubieran querido introducir posteriormente en el texto una alusión a la muerte y resurrección de Jesús, esta adición no resulta la más adecuada. Los *tres días* y *tres noches* que aparecen aquí no concuerdan con los relatos de la resurrección, según los cuales el cuerpo sólo estuvo en la tumba *dos noches*. Esta consideración apoyaría la autenticidad de todo el *logion*. En este caso, los *tres días* y *tres noches* no debe-

tos; por eso rechaza la paternidad de Jesús de todo este discurso. Al contrario, W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung* (21953), 69s, piensa que la oposición entre Mc 2, 19a y 2, 20 sólo puede vincularse con el tiempo que precede y sigue a la muerte y resurrección; por eso, aún en el caso de que haya podido ser desarrollado a partir de la fe de la comunidad, el final de este pasaje supone que existe una *separación más o menos larga de Jesús y sus discípulos después de la muerte*.

39. Comparar a este respecto el profundo estudio de P. Seidelin, *Das Jonaszeichen*: StTh 5 (1951) 119ss.

40. Así E. Klostermann, *Das Matthäus Evangelium* (21927), *ad loc.*; cf. igualmente W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, 61s. Otra solución en J. Jeremias, Ἰωνᾶς, en TWNT III, 41s. Defienden la autenticidad del fragmento transmitido por Mt 12, 40, entre otros: A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* (21933), *ad loc.*; J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD, 1937), *ad loc.*; M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu* (1941), *ad loc.*; W. Michaelis, *Das Evangelium nach Matthäus II* (1949), *ad loc.* Cf. también A. T. Nikolainen, *Der Auferstehungsglaube in der Bibel und ihrer Umwelt II* (1946), 49.

rían tomarse como precisión cronológica sino que indicarían simplemente un tiempo breve. Sea como fuere, la cuestión de la autenticidad del *logion* queda abierta⁴¹.

Hay que mencionar aún tres pasajes donde Jesús predice su propia muerte. Conforme a los sinópticos —que les han dado tal vez cierto esquematismo—, estos pasajes siguen a la confesión de fe de Pedro en Cesarea de Filipo: Mc 8, 31; 9, 31 y 10, 33.

En el primero de ellos (Mc 8, 31), Jesús corrige en dos aspectos lo que suele llamarse de ordinario la *confesión de Pedro*: 1.º en lugar del título que Pedro le ha dado (Cristo) introduce el de υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, Hijo de hombre (veremos después que eso responde a una tendencia general de Jesús). 2.º Jesús añade que el Hijo de hombre que, según Daniel, vendría sobre las nubes del cielo, deberá ante todo sufrir mucho. Si se admite que ha sido la Iglesia la que ha puesto estas predicciones en la boca de Jesús, habría que tomar también como no auténtico el final del relato, cosa que resulta muy poco probable, por la dura palabra que dirige a Pedro: «¡Apártate de mí, Satanás!»⁴².

Además de los textos anteriores, podemos citar en este contexto Mc 12, 7 —parábola de los viñadores homicidas: «¡He aquí el heredero; venid, matémosle!»— y Mc 14, 8 —palabras de Jesús en la unción en Betania—: «Ella se ha adelantado a embalsamar mi cuerpo para la sepultura». Ciertamente, muchos exegetas rechazan también la autenticidad de estos *logia*⁴³.

Sólo una vez hallamos una cita directa de Is 53 en boca de Jesús: «Porque os digo: es necesario que se cumpla en mí esta palabra de Escritura: Fue puesto entre los malhechores; y debe cumplirse lo que ha sido escrito sobre mí» (Lc 22, 37). Esta es una cita del texto hebreo de Is 53, 12 y no de los LXX. La autenticidad de este dicho ha sido también impugnada; pero el hecho de que falte en Mc y en Mt no es razón suficiente para rechazarlo. Por otra parte, como H. W. Wolff⁴⁴ ha señalado con razón, el evangelista en

41. Se comprendería además que en razón de este desacuerdo con los relatos de los evangelios se hubiera eliminado más tarde Mt 12, 40. Lagrange supone que esta reflexión ha hecho que Justino suprima este versículo cuando cita este pasaje (*Dial.* 107, I).

42. E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung* (1955), 16, subraya acertadamente la unidad del relato. Por esta razón no ve la posibilidad de considerar la profecía de la pasión como un agregado y rechaza también la hipótesis según la cual toda la escena estaría desprovista de valor histórico.

43. Sobre Mc 12, 1ss, cf. W. G. Kümmel, *Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern*, en *Mélanges M. Goguel* (1950), 120ss; también *infra*, 372s.

44. *Jesaja 53 im Urchristentum*, 57.

cuanto redactor nunca ha relacionado los sufrimientos de Cristo con Is 53.

Al lado de esta única cita hay, sin embargo, una serie de pasajes donde la alusión a Is 52–53 no puede ser puesta en duda. Los más claros son los textos de la institución de la Cena⁴⁵. Ellos nos permiten suponer que Is 53 está en el trasfondo de la mayor parte de las *logias* donde Jesús habla de una manera general de la necesidad de su muerte. No es preciso comparar aquí las cuatro variantes con que las palabras de la institución de la Cena (Mc 14, 24; Mt 26, 28; Lc 22, 20; 1 Cor 11, 24) se nos han transmitido. En detalle, las diferencias son apreciables; pero los cuatro textos concuerdan sobre el punto más importante: en el momento en que Jesús distribuyó el pan y el vino, él anuncia que derramará su sangre *por muchos*. El hecho que los diferentes relatos no coincidan en los restantes puntos resalta todavía más esta coincidencia básica.

Es muy difícil impugnar la tradición unánime según la cual Jesús predijo en ese instante su muerte expiatoria *por muchos*, haciendo que esta predicción fuera acompañada por un acto sacramental. Las expresiones ὑπὲρ ὑμῶν, ὑπὲρ (περὶ) πολλῶν (= «por vosotros», «por [en favor de] muchos») son comunes a los cuatro relatos (salvo Lc, manuscrito D). Todos contienen también la palabra διαθήκη, alianza. Pues bien, esto es justamente lo que importa en la cuestión que nos ocupa, pues hemos visto que las ideas de *sustitución* y *alianza* son los dos aspectos principales de la obra que, según el antiguo testamento, debe realizar el *Ebed Yahvé*. La preposición *por*, *en lugar de*, que es esencial para la idea de sustitución, desempeña un papel muy importante en Is 53. Por otra parte, Is 42, 6 y 49, 8 atribuyen al *Ebed Yahvé* la misión de restablecer la alianza entre Dios y su pueblo⁴⁶ e incluso, según el contexto, el *Ebed* mismo es la *berit* (= alianza) en persona⁴⁷.

En el momento en que Jesús tomaba su última cena con los discípulos, anunciaba pues lo que él realizaría al día siguiente en la

45. Por caminos independientes de los nuestros, E. Lohse, *Martyrer und Gottesknecht* (1955), 122ss, llega a conclusiones análogas aunque diferentes en detalles. Por otra parte, F. J. Leenhardt, *Le sacrement de la Sainte-Cène* (1948), 27, nota 1, y E. Schweizer, *Abendmahl*, en RGG³ I, 13ss, niegan la relación entre las palabras de la institución y la idea del *Ebed*.

46. Esta διαθήκη nos lleva a pensar en las palabras de la institución de la santa cena, y no en la sangre de la circuncisión, que entre los rabinos puede llamarse también *sangre del pacto* (cf. Strack-Billerbeck I, 991). Posteriormente, algunos han pensado también en Jer 31. Pero la mención de *sangre* prueba que en su origen no había aquí ninguna relación con Jeremías 31.

47. Cf. G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (1922), 154, y también H. W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, 65.

cruz⁴⁸. Estas palabras iluminan así los otros *logia* que hemos citado. Veremos que el título *Ebed Yahvé* aplicado a Jesús no estaba ya en uso en la Iglesia primitiva cuando fueron redactados los evangelios sinópticos, que han dado preferencia a otros títulos, en particular al de *Cristo*. Por eso resulta significativo el hecho de que los tres, lo mismo que el apóstol Pablo, cuando mencionan el relato de la última cena, recuerden que Jesús se atribuyó en ese momento decisivo la función de *Ebed Yahvé*⁴⁹.

Por lo mismo, no existe una razón de peso para negar la autenticidad de Mc 10, 45, otro *logion* que contiene igualmente una alusión muy clara a Is 53, ni para atribuirlo con R. Bultmann a una *soteriología del cristianismo helenista*⁵⁰: «El Hijo de hombre ha venido no para ser servido sino para servir y dar su vida en rescate (λύτρον) por muchos». Encontramos aquí el tema principal de los cánticos del Siervo y la alusión a Is 53, 5 resulta manifiesta⁵¹. Es como si Jesús dijera: «El Hijo de hombre ha venido para realizar la misión del Ebed Yahvé». Jesús ha reunido conscientemente en su persona estas dos grandes figuras judías: el *Barnasha* (= Hijo de hombre) y el *Ebed*.

Debemos hablar todavía de un pasaje particularmente importante para el problema que nos ocupa. Su examen nos permitirá avanzar un poco más y responder, al mismo tiempo, a la pregunta sobre el momento en que Jesús adquirió la certeza de que debía realizar la misión del *Ebed Yahvé*. Este pasaje clave es aquel donde aparece la voz celeste que Jesús oyó durante su bautismo en el Jordán (Mc 1, 11 par). Debemos efectivamente subrayar que las palabras «Tú eres mi Hijo bien amado, en ti me he complacido» deben interpretarse como cita de Is 42, 1. Pues bien, en el antiguo testamento se dirigen al *Ebed Yahvé*; más aún, constituyen la introducción a todos los cánticos del Siervo.

48. Lamentamos que W. G. Kümmel, quien, a diferencia de muchos de sus colegas alemanes, no acostumbra a condenar sumariamente y sin justificación un pensamiento que se oponga al suyo, pueda contentarse con decir sin más en *Verheissung und Erfüllung* (2^a 1953), 66s: «Las palabras de institución de la cena tampoco establecen la relación entre la muerte de Jesús y la muerte expiatoria del Siervo de Dios».

49. Si las palabras de la institución eucarística están relacionadas con la idea del *Ebed Yahvé*, no hace falta considerar toda esta escena una *legenda cultural etiológica*.

50. Cf. *Geschichte der synoptischen Tradition* (2^a 1931), 194.

51. W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, 67, reconocía también que aquí y allí se encuentran sin duda «algunas ideas sacadas de Isaías 53». Si eso es así, preguntamos: ¿por qué rechaza a priori toda alusión a Is 53 en los otros dichos de Jesús? Según E. Lohse, *Martyrer und Gottesknecht. Untersuchung zur urchristlichen Verkündigung von Sühnetod Jesu Christi* (1955), 117ss, nuestro *logion* contiene un elemento de la tradición palestina más antigua.

Se puede considerar como demostrado que esta voz del cielo (Mc 1, 11) es realmente una cita de Is⁵². El hecho que aquí *Ebed* haya sido traducido por υἱός (hijo) y no por παῖς (siervo) —como en los LXX y Mt 12, 17— no es una objeción seria. Conviene, en efecto, recordar que παῖς significa a la vez *siervo e hijo* (un dato que resulta también significativo para la traducción griega del *Ebed*⁵³).

Por otra parte, el epíteto *bahir* que se añade en Is 42, 1 y que Mt 12, 17 traduce por ἀγαπητός (amado) evoca la imagen del hijo y puede haber favorecido la traducción en que aparece υἱός. Los LXX traducen *bahir* (Is 42, 1) por ἐκλεκτός (elegido). Conforme a una variante bien atestiguada y probablemente original⁵⁴, el evangelio de Juan, al citar la voz celestial, traduce *bahir*, como LXX, por ἐκλεκτός. Esto es una prueba de que ha reconocido en la voz celestial la cita de Is 42, 1⁵⁵.

También es posible que el texto de Sal 2, 7 *Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy* esté influyendo aquí como paralelo al texto de Isaías, facilitando así la traducción υἱός. Esta hipótesis está apoyada por la variante occidental de Lc 3, 22, según la cual, la voz celestial habría citado simplemente las palabras de Sal 2, 7.

Así entendida, la voz celestial se presenta como una llamada dirigida a Jesús para que acepte la misión de aquel que al comienzo de los cánticos del *Ebed* (Is 42, 1) recibe una llamada similar. Según eso, Jesús debió adquirir la convicción de que debía asumir la función del *Ebed* precisamente en el momento de su bautismo. Por otra parte, la voz celestial responde a la pregunta que los primeros cristianos se plantearían más tarde: ¿qué sentido tuvo para Jesús un bautismo que se impartía para remisión de los pecados?⁵⁶. Los demás judíos buscaban a Juan Bautista para hacerse bautizar *por sus*

52. Cf. a este respecto: O. Cullmann, *El bautismo de los niños y la tradición bíblica del bautismo*, en Id., *Del Evangelio a la formación de la teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 1972, 160s, nota 8; J. Jeremias, en TWNT V, 699; Chr. Maurer: ZThK 50 (1953) 30ss.

53. Siguiendo a J. Jeremias (TWNT V, 677), Chr. Maurer (ZThK 50 [1953] 25ss), llama particularmente la atención sobre Sab 2, 13-20 y cree que a partir de aquí pueden deducirse consecuencias importantes para la pregunta del sumo sacerdote (Mc 14, 55ss).

54. Cf. A. Harnack, *Studien zur Geschichte des Neuen Testaments und der Alten Kirche* (1931), 127ss; A. Loisy, *Le quatrième Evangile* (2^a 1931), *ad loc.* y, finalmente, C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John* (1955), 148s. Cf. también O. Cullmann, *Los sacramentos en el evangelio de Juan*, en Id., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Studium, Madrid 1971, 215ss.

55. E. Lohmeyer, *Gottesknecht und Davidsohn* (1945), 9, subraya igualmente el parentesco de los términos de *hijo y siervo*.

56. Para lo que sigue, cf. O. Cullmann, *El bautismo de los niños y la doctrina bíblica del bautismo*, en Id., *Del Evangelio a la formación de la teología cristiana*, 161ss.

proprios pecados. Jesús, en cambio, en el momento de ser bautizado como todo el pueblo, oye una voz celestial que le anuncia implícitamente lo que sigue: «Tú no serás bautizado por tus pecados, sino por los pecados de tu pueblo. Porque tú eres aquel cuyo sufrimiento expiatorio en favor de los pecados de los otros ha sido predicho por el profeta».

En esta perspectiva hay que comprender, sin duda alguna, las palabras relativas al «cumplimiento de toda justicia» (Mt 3, 15)⁵⁷. Esto significa, pues, que Jesús fue bautizado «en previsión de su muerte» y que muriendo realizaría un bautismo para todo su pueblo. En cierto modo, Jesús carga sobre sí todos los pecados que los judíos llevan consigo al Jordán. Es decir, en el momento de su bautismo, Jesús recibe, al mismo tiempo, el *programa* de la función que debe desempeñar en la historia de la salvación.

Esta explicación queda confirmada por el hecho de que en los dos únicos dichos de Jesús que incluyen el verbo βαπτισθῆναι (= «ser bautizado», Mc 10, 38b y Lc 12, 50), esa expresión es sinónima de *morir*⁵⁸. Por este motivo, desde el momento en que ha empezado a realizar su obra independientemente del Bautista, Jesús no ha bautizado ya con agua. Después de haber oído esa voz, no hay para él más que un solo bautismo: su muerte.

La forma en que el evangelio de Juan relata el bautismo de Jesús —presentando el testimonio del mismo Bautista (Jn 1, 29ss)— apoya con fuerza esta tesis. Este evangelio nos ofrece el comentario más antiguo de aquel acontecimiento. Sin duda alguna, para el autor de Jn, la voz celeste ha sido efectivamente una llamada dirigida a Jesús para que asuma la misión del *Ebed Yahvé*. De otra manera no se comprendería por qué el testimonio del Bautista a propósito del bautismo de Jesús queda encuadrado en estas palabras: «He aquí el Cordero de Dios que quita los pecados del mundo» (Jn 1, 29 y 36).

Estas palabras establecen una clara relación entre el bautismo de Jesús y el sufrimiento vicario. Así lo indica la voz del cielo que repite a Jesús las palabras de Is 42, 1 dirigidas al *Ebed Yahvé*. En el evangelio de Juan, conforme a la lectura que puede considerarse original, esa voz se mantiene más cerca del antiguo testamen-

57. Cf. sobre este tema H. Ljungmann, *Das Gesetz erfüllen, Mt 5, 17ss und 3, 15 untersucht*: LundsUnivArsskr. N. F. 50 (1954) 97ss.

58. W. G. Kümmel: ThR 18 (1950) 37ss, intenta debilitar este argumento alegando que en el antiguo testamento puede hallarse una forma de expresión análoga. Pero los pasajes corrientemente citados en apoyo de esta tesis (Sal 42, 7s; 69, 2s; 69, 14s; Is 43, 2) no pueden considerarse seriamente como paralelos de los textos evangélicos en cuestión.

to⁵⁹; de esa forma, la relación de Jesús con el *Ebed Yahvé* aparece más claramente aún que en los sinópticos.

La conexión entre bautismo y muerte de Jesús resulta aún más precisa en la afirmación de Ignacio de Antioquía: «El —Jesús— fue bautizado a fin de purificar el agua mediante su sufrimiento» (IgnEf 18, 2). Ignacio cita en esta carta elementos antiguos de la confesión cristológica. Pero aun en el caso de que él hubiera sido el primero en formular de esta manera estas ideas, su texto probaría que la Iglesia de su tiempo conocía ya la relación que existe entre el bautismo de Jesús y su sufrimiento expiatorio.

Insistimos en la importancia de este doble testimonio, de Juan e Ignacio, a favor de nuestra tesis, expuesta en *El bautismo de los niños y la doctrina bíblica del bautismo* (1948), en *Del evangelio a la formación de la teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 1972, 151-232, y en *Los sacramentos en el evangelio de Juan* (1951), en *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Studium, Madrid 1971, 211ss. Ciertos exegetas han reaccionado de una forma rápida y casi automática en contra de nuestra tesis, como suele suceder en contra de las tesis que permiten unir y armonizar los diversos elementos del nuevo testamento: se las rechaza afirmando que se apoyan en una construcción inspirada por un *deseo de síntesis* (cf. W. G. Kümmel: ThR [1950] 39s; L. Cerfaux: RHE [1949] 586).

Ciertamente, debemos evitar las tentaciones de armonización que hagan violencia a los textos y debemos dejar que subsistan las dificultades que efectivamente hay en ellos. Pero, como especialistas del nuevo testamento ¿no corremos el riesgo de sucumbir a una suerte de deformación profesional que consiste en experimentar un gozo casi malsano al constatar contradicciones, irritándonos en cambio ante toda tesis que establezca un lazo o relación, incluso entre Jesús y Pablo? Por otra parte, en relación con nuestro problema J. A. T. Robinson⁶⁰ ha tratado de demostrar que la relación entre el bautismo de Jesús y su muerte constituye un motivo repetido a lo largo de todo el nuevo testamento.

Es, pues, muy probable que Jesús haya comenzado a tomar conciencia de ser el *Ebed* en el momento de su bautismo, al oír la voz del cielo. De ahora en adelante su camino se encuentra ya trazado. ¿Es legítimo situar esta toma de conciencia en un momento determinado de su vida? En el capítulo siguiente⁶¹ veremos que el autor

59. Cf. *supra*, 120s.

60. J. A. T. Robinson, *The One Baptism as a Category of New Testament Soteriology*: ScotJTh 6 (1953) 257ss.

61. Cf. *supra*, 153s.

de la Carta a los hebreos no ha dudado en hablar de un *desarrollo interior* en la vida de Jesús.

Llegamos así a la conclusión de que la presentación de Jesús como *Ebed Yahvé*, lo mismo que la de *Hijo de hombre*, tiene su origen en el mismo Jesús. No ha sido pues la comunidad primitiva la primera que ha establecido una relación entre esas dos nociones cristológicas fundamentales. Sólo nos queda por ver el lugar que en la Iglesia primitiva ocupa la designación de Jesús como *Ebed Yahvé*.

3. Jesús Ebed Yahvé en el cristianismo primitivo

Hemos mencionado ya que la cristología del *Ebed* no es propiamente hablando la misma de los evangelistas. Sólo encontramos algunos pasajes donde los autores de los evangelios sinópticos establecen una relación directa entre Jesús y la figura del Siervo de Dios.

En Mt 8, 16s, a propósito de las curaciones operadas por Jesús, es el mismo evangelista el que resalta: «Expulsó a los espíritus con su palabra y curó a todos los enfermos, a fin de que se cumpliera lo que había sido anunciado por el profeta Isaías: Tomó nuestras enfermedades y curó nuestras dolencias».

El evangelista cita textualmente un pasaje de Is 53, 4 con la fórmula habitual de introducción ὅπως πληρωθῆι («a fin de que se cumpliera»). Pero aquello que le interesa aquí no es precisamente el mensaje central de este capítulo de Isaías, el sufrimiento vicario, ni la muerte de Jesús, sino sus curaciones, a las que Mt considera como cumplimiento de la profecía. Mientras el profeta piensa que el *Ebed* toma sobre sí las enfermedades de otros a través de su sufrimiento y de su muerte, Mateo interpreta expresamente el texto de otra forma: él ha curado las enfermedades.

A la luz de la teología cristiana primitiva, esta explicación no es ciertamente falsa, pues las curaciones operadas por Jesús son en cierto modo una anticipación de su obra definitiva que él consumará por su muerte. Sin embargo, resulta extraño que Mateo no haya citado Is 53 a propósito de la obra salvadora central de Jesús. En el relato de la pasión se refiere de manera muy espontánea y frecuente al antiguo testamento, pero no alude ninguna vez al Siervo sufriente.

Mt 12, 18-21 cita un texto del canto del *Ebed Yahvé* (Is 42, 1ss); pero también en este caso se interesa sólo por un elemento secun-

dario (Jesús prohíbe a los enfermos que ha curado que le den a conocer públicamente).

El redactor del evangelio de Marcos no ofrece ninguna alusión al *Ebed Yahvé* ni a los cánticos del Siervo.

Ciertamente, Chr. Maurer demostró, en un artículo ya citado⁶², que la idea del Siervo de Dios ha influido de una manera decisiva en la formación y elaboración del relato de la pasión en el evangelio de Marcos. Pero, como el mismo Maurer sostiene⁶³, esta influencia no se debe a la visión del evangelista sino a la tradición en que Marcos se ha inspirado.

¿El autor del cuarto evangelio ha concedido mayor importancia a esta noción? A primera vista se podría pensar que la identificación de Jesús con el Siervo de Dios le resulta totalmente desconocida. Conviene, sin embargo, que superemos el prejuicio según el cual la idea de la muerte expiatoria habría sido enteramente relegada a un segundo plano en Juan, siendo sustituida por la de la glorificación⁶⁴. Basta recordar, por ejemplo, el relato de Jn 2, 19ss y la explicación que el mismo autor da sobre el templo («...hablaban del templo de su cuerpo») y sobre todo el dicho de Jn 3, 14 relativo a la elevación de Cristo (sobre la cruz): «Como Moisés elevó la serpiente en el desierto, es necesario que el Hijo de hombre sea elevado». Más adelante, en el mismo pasaje ya citado, se dice que «Dios amó de tal manera al mundo, que le dio a su Hijo único» (3, 16). La palabra aquí empleada (ἔδωκεν, «dio») está tomada aquí en el mismo sentido que παρέδωκεν («entregó» a la muerte). En este contexto se podría mencionar el relato de las bodas de Caná (Jn 2) donde la alusión a la «hora» que aún no ha llegado se refiere sin duda alguna a la muerte de Jesús⁶⁵.

Pero hay aún otros testimonios más directos que prueban que el autor del cuarto evangelio no ha relegado a un segundo plano la idea de la muerte expiatoria. Citaremos Jn 10, 11: «Yo soy el buen Pastor; el buen Pastor da su vida por sus ovejas». Este versículo y aquellos que siguen resultan perfectamente claros, sobre todo el que dice: «El Padre me ama porque yo entrego mi vida y la vuelvo

62. Cf. Knecht Gottes im Passionsbericht des Markus-evangeliums: ZThK 50 (1953) 1ss. Cf. V. Taylor, *The Origin of the Marcan Passion Sayings*: NTS 1 (1955) 159ss, que llega a la misma conclusión.

63. Knecht Gottes im Passionsbericht des Markus-evangelium, 2.

64. Cf. por ejemplo R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, 466ss; Id., *Das Evangelium des Johannes* (1941), 293 y passim.

65. Cf. O. Cullmann, *Los sacramentos en el evangelio de Juan*, en Id., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, 200ss.

a tomar; nadie me la quita, mas yo la doy por mí mismo» (10, 17). A mi modo de ver, estas palabras subrayan precisamente la diferencia que existe entre el sufrimiento del profeta y el del *Ebed Yahvé*. Puede incluso preguntarse si este versículo 17 no debe relacionarse con 10, 8 («Todos aquellos que han venido antes de mí son ladrones y bandidos»), evocando en ese contexto figuras como las de Judas el Galileo o incluso la del Maestro de justicia de la secta de Qumrán (aunque éste no haya sufrido el martirio bajo la forma de ejecución)⁶⁶.

El cuarto evangelio no trata sólo de la necesidad de la muerte de Cristo en general⁶⁷, sino que contiene alusiones directas y precisas a Is 53, al presentar el testimonio del Bautista: «He aquí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1, 29.36). Como ya hemos visto, todo este pasaje confirma nuestra interpretación del relato sinóptico del bautismo de Jesús⁶⁸.

Los estudios de C. F. Burney⁶⁹ y J. Jeremias⁷⁰ han mostrado que la expresión griega ἀμνός τοῦ θεοῦ (Cordero de Dios) corresponde probablemente a las palabras arameas טַלְיָא דֵאלֹהִי (talya de'-laha') que significan a la vez Cordero de Dios y Siervo de Dios. Como por otra parte a la expresión «Cordero de Dios» no se la emplea corrientemente en el antiguo testamento para designar al cordero pascual, es probable que el autor haya pensado ante todo en el *Ebed Yahvé*. La traducción ἀμνός (cordero) se explica además con más facilidad si tenemos en cuenta que la idea de *Ebed Yahvé* está emparentada con la del cordero pascual y, por otra parte, el II Isafas (Is 53, 7) compara al *Ebed* con un cordero.

El empleo del verbo αἶρειν («quitar») que parece aplicable solamente al cordero pascual, podría explicarse por un hecho men-

cionado por Strack-Billerbeck⁷¹: el verbo arameo נָטַל puede traducirse en griego indistintamente por αἶρειν («quitar») o por φέρειν («llevar»). El título ἀμνός τοῦ θεοῦ (Cordero de Dios) de Jn 1, 29.36 podría, por lo tanto, ser considerado como una variante del παῖς θεοῦ (Siervo de Dios), es decir, como un equivalente griego del título hebreo *Ebed Yahvé*⁷².

Pero aun en el caso de que esta derivación del arameo טַלְיָא דֵאלֹהִי (Cordero de Dios) no pudiera demostrarse, la idea cristológica de Jesús como Cordero de Dios debe interpretarse como una variante de la que ofrece el *Ebed Yahvé*. Ciertamente, a primera vista parece que el cordero pascual que, en los otros pasajes (1 Cor 5, 7; 1 Pe 1, 19) se identifica con Jesús, expresa una idea diferente.

Entre los judíos, el sacrificio del cordero pascual tiene por objeto la expiación de los pecados del pueblo (Ex 12). En el origen de este rito encontramos la idea judía del sacrificio ofrecido a Dios. La noción del *Ebed Yahvé* implica también la idea de sacrificio; sin embargo, lo que en ella domina es la idea de la sustitución voluntaria. Por su naturaleza el cordero pascual no realiza ningún gesto activo: quita los pecados siendo pasivamente sacrificado. Por el contrario, el *Ebed Yahvé* toma sobre sí voluntariamente los pecados de otros y únicamente de ese modo puede quitarlos. Se trata, pues, de dos ideas emparentadas, cada una de las cuales pone en relieve un aspecto determinado de la muerte expiatoria.

Se podría decir que la idea del cordero subraya sobre todo la *finalidad* y la del *Ebed Yahvé* el *medio* gracias al cual se logra esa finalidad, es decir, el sufrimiento voluntariamente sustitutivo. El parentesco de estas dos ideas es, sin embargo, tan grande, que se puede admitir que el profeta, cuando describe al *Ebed Yahvé* en Is 53, ha pensado también en el cordero pascual. Por eso introduce para describirle la comparación de la obediencia aneja a este animal: *semejante a un cordero que se lleva al matadero* (53, 7). Este estrecho parentesco explicaría muy bien el hecho de que haya podido emplearse una expresión que tenga, a la vez, una y otra sig-

71. Strack-Billerbeck II, 370.

72. C. H. Dood, *Interpretación del cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1978, 25s, vería en el título ἀμνός más bien una alusión al Mesías, rey de Israel. Por otra parte, afirma también que la idea del Siervo sufriente tiene una importancia muy particular para el cuarto evangelio, aunque no adopta la explicación filológica de C. F. Burney y de Ball. A propósito de la noción de «Cordero de Dios», cf. también a C. K. Barret, *The Lamb of God: NTS* 1 (1955) 210ss, que parte de la relación establecida por C. H. Dood entre el Cordero y el Mesías-Rey, pero coloca en primer plano la idea pascual, inspirándose en la teología y liturgia del cristianismo primitivo. Sobre la importancia cristológica de la noción de Cordero en el Apocalipsis juánico, cf. P. A. Harlé, *L'Agneau de l'Apocalypse et le Nouveau Testament: EThRe* (1956) 26ss, que traza una línea que lleva por una parte a Is 53 y por otra a la liturgia del cristianismo primitivo.

66. Es imposible admitir con A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes* (1930), 236, que se trate de «herodianos, rabinos y jefes de partidos» del tiempo de Jesús. Esta hipótesis es rechazada con razón por R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (1941), 286. Cf. también O. Cullmann, *Dios y el César*, en Id., *Estudios de teología bíblica*, 86ss.

67. E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (ATANT 23, 1955), 57s, no rechaza la importancia que Juan atribuye a la muerte de Jesús como realización suprema de su vida, realizada en obediencia. Pero como cree que, en el pensamiento de la comunidad primitiva, el título Siervo de Dios no está centrado en la muerte expiatoria sino que sirve para presentar a Jesús de una forma general como el Justo sufriente (p. 84s), sostiene que la idea de la muerte expiatoria de Jesús falta casi totalmente en el cuarto evangelio.

68. Cf. *supra*, 121ss.

69. C. F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (1922), 107s. Había sido precedido por C. J. Ball: *ExTimes* (1909-1910) 92.

70. J. Jeremias, 'Αμνός τοῦ θεοῦ - παῖς τοῦ θεοῦ: *ZNW* 34 (1935) 115ss.

nificación. Naturalmente, esto supone que el texto de Juan se basa en el texto arameo o, cuando menos, que el evangelista haya pensado en arameo.

Hay que reconocer, sin embargo, que en otro pasaje del evangelio de Juan (19, 36), el autor pensaba únicamente en el cordero pascual. El texto habla de Jesús crucificado a quien, contra la práctica usual, no han sido quebrados los huesos. El evangelista explica este hecho por dos pasajes de la Escritura que se relacionan con el cordero pascual (Ex 12, 46 y Núm 9, 12). A pesar de todo ello, no podemos afirmar que el pensamiento del *Ebed Yahvé* no sea dominante en Jn 1, 29 y 36. Dado el estrecho parentesco de las dos ideas, es perfectamente posible que el evangelista exprese una u otra. Incluso podría estar pensando en las dos para un mismo pasaje.

Como hemos visto ya, el evangelio de Juan⁷³ es el que ha preservado con más claridad el recuerdo de que el texto de la voz del cielo en el bautismo de Jesús (Mc 1, 11 par) era una cita tomada del comienzo de los cánticos del Siervo. Juan es el único que traduce exactamente el texto hebreo de Is 42, 1 por ἐκλεκτός («elegido»). Para él, la vocación bautismal de Jesús ha sido una llamada para que asuma la misión del *Ebed Yahvé*. Debemos recordar, en fin, que al menos en un caso hallamos una cita textual de Is 53, 1: «¿Quién ha creído nuestra predicación? ¿a quién le ha sido revelado el brazo del Señor?» (Jn 12, 38)

* * *

Pasemos ahora a los *Hechos de los apóstoles*. Este libro, más que ningún otro, prueba que ya en los tiempos más antiguos del cristianismo existía una explicación de la persona y obra de Jesús que podríamos llamar —con un término un tanto inexacto— *cristología del Ebed Yahvé*, o tal vez más correctamente *paidología* (estudio sobre el παῖς, Siervo de Dios). Podemos incluso ir más lejos y afirmar que ésta es probablemente la solución más antigua del problema cristológico. Pensemos ante todo en el relato de la conversión del eunuco etíope (Hech 8, 26ss) que prueba que en el siglo I se identificaba a Jesús explícitamente con el *Ebed Yahvé* y que se había guardado el recuerdo de que el mismo Jesús había comprendido así su misión divina⁷⁴.

73. Cf. *supra*, 120s.

74. Hay que tomar aquí en consideración también los pasajes de los Hechos donde Jesús es designado con el título δίκαιος inspirado en Is 53, 11. Cf. Hech 3, 14; 22, 14 y sobre todo 7, 52. Cf. J. Jeremias: ZNW 34 (1935) 119.

Pero además de este relato, hay en Hechos otros pasajes que no contienen, es verdad, la cita textual de Isaías, pero que no son menos importantes para la cuestión que nos ocupa. En efecto, estos pasajes atribuyen abiertamente a Jesús el título *Ebed Yahvé* (en griego παῖς τοῦ θεοῦ, expresión que los LXX emplean para traducir el «Siervo de Yahvé» del Deutero-Isaías). Son cuatro pasajes. Significativamente, todos se encuentran en la primera parte del libro (Hech 3–4) y son los únicos en todo el nuevo testamento que presentan a Jesús de un modo expreso como el παῖς τοῦ θεοῦ⁷⁵.

El primer texto que presenta a Jesús de esa manera es Hech 3, 13 y se refiere a Is 52, 13. El segundo (3, 26) llama a Jesús con el sobrenombre de *Pais* (Jesús-Pais) de la misma forma en que más tarde se le llamará ordinariamente «Cristo» (Jesús-Cristo). Los otros dos pasajes (4, 25 y 30) parecen emplear igualmente la palabra παῖς como una especie de término técnico que tiende a convertirse en nombre propio, como llegará a suceder con «Cristo». Esto confirma la existencia de una cristología muy antigua que llamaba a Jesús *Ebed Yahvé*. Posteriormente desapareció, pero debió remontarse a los tiempos más antiguos, ya que el autor de Hechos nos ha conservado sus huellas en la primera parte de su libro.

Desdichadamente, no conocemos con precisión nada de esta doctrina cristológica, o más exactamente, paidológica. Sin embargo, el contexto donde los Hechos de los apóstoles colocan este antiguo título, nos permite tal vez adivinar aquellos medios de la comunidad primitiva donde su empleo pudo estar más generalizado. Ciertamente, no es una casualidad que dos de los cuatro únicos pasajes del nuevo testamento que han dado a Jesús el título de παῖς se encuentren en un discurso atribuido al apóstol Pedro y los otros dos en oraciones pronunciadas en su presencia. ¿Sería por ventura, demasiado audaz pensar que el autor de los Hechos ha conservado aquí el recuerdo de Pedro como aquel que de forma preferente atribuía a Jesús el título Siervo de Dios?

Ciertamente, no podemos demostrar esta hipótesis, pero concordaría con cuanto sabemos de Pedro a través de otros pasajes. Según Mc 8, 32 fue justamente Pedro quien en Cesarea de Filipo se rebeló contra la necesidad de los sufrimientos de Jesús y le llamó aparte para decirle: «No te ocurra semejante cosa». Por eso, Je-

75. En contra de R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, 87ss y E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, 47 y 83, debemos subrayar aquí con H. W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, 86ss, que todo el contexto indica una relación con el segundo Isaías. Esta es la opinión también de J. Jeremias: ZNW 34 (1935) 119.

sús viendo nuevamente en Pedro al tentador que ya una vez había querido desviarle de su camino, tuvo que rechazarle diciendo: «¡Apártate de mí, Satanás!». Resulta comprensible que este mismo apóstol, el primero en ver después al Resucitado (1 Cor 15, 5), haya sido también el primero en proclamar la necesidad de estos sufrimientos y de esta muerte de Jesús, algo que no había querido ni siquiera oír antes de la pasión. Es también comprensible que Pedro haya hecho de estos sufrimientos y de esta muerte el centro de su explicación de la vida terrena de Jesús⁷⁶.

A este propósito, resulta también interesante recordar que 1 Pe cita con insistencia los pasajes del libro de Isaías que se relacionan con el *Ebed Yahvé* (cf. 1 Pe 2, 21ss). Para nuestro problema, esta constatación conserva su valor, sea o no Pedro quien haya escrito 1 Pe, pues incluso en el caso de que no lo fuera, su autor, lo mismo que el de Hechos, debió saber que Pedro había aplicado a Jesús constantemente la idea del *Siervo sufriente*.

Si, como afirma Papiás, la tradición oral que está en la base de Marcos debe ponerse en relación con las predicaciones de Pedro, podemos dar un paso más, siguiendo incluso en la línea de Chr. Maurer⁷⁷, que ha intentado demostrar que la tradición de Marcos está fuertemente impregnada de la idea del *Ebed Yahvé*. Tal vez se encontraría en ella la influencia del apóstol Pedro.

En resumen, podemos formular las siguientes suposiciones: la cristología del apóstol Pedro (si se nos permite emplear esta expresión, a pesar de los pocos datos que poseemos sobre el pensamiento del apóstol) estaba muy probablemente dominada por la idea del *Ebed Yahvé*. El mismo Pedro, que quiso desviar a Jesús del camino del sufrimiento y que incluso le había negado en el instante decisivo de la pasión, habría sido, tras la pascua, el primero en comprender la necesidad del escándalo. La mejor manera que tenía de expresar esta convicción era por medio del título *Ebed Yahvé*, tanto más cuanto que Pedro debía conocer la importancia que el mismo Jesús había concedido a esta idea del *Siervo de Dios*. La Iglesia posterior ha sido a menudo injusta con Pablo al colocarlo a la sombra de Pedro. Pero en el campo la teología, ¿no hemos sido injustos con Pedro al colocarlo demasiado pronto a la sombra de la teología paulina?

* * *

76. El recuerdo de su negación de Jesús explica también en Pedro este cambio radical. Cf. O. Cullmann, *Saint Pierre* (1952), 57ss.

77. Cf. *supra*, 106, n. 6.

La antigüedad del título *Siervo de Dios* aplicado a Jesús queda también demostrada por otro dato: los documentos en los que ese título se ha mantenido durante más tiempo son por su propia índole los más conservadores, es decir, las antiguas liturgias.

Así lo muestra la antigua liturgia de la comunidad romana contenida en 1 Clem 59, 3–61, 3 donde leemos en diversos lugares «Jesús, tu Siervo» y donde, mostrando una relación todavía más estrecha con el cántico del *Ebed Yahvé*, se dice «por Jesucristo, tu siervo muy amado» (59, 2.3.4). En esta línea se mantienen las célebres oraciones eucarísticas de la *Didaché*: «Te damos gracias, oh Padre, por la santa viña de David, tu siervo, que tú nos has hecho conocer por Jesús, tu siervo» (9, 2); y también: «Te damos gracias por el conocimiento, la fe y la inmortalidad que nos has hecho conocer por Jesús, tu siervo» (10, 2).

Como se observará, a Jesús se le llama *Pais* en las oraciones eucarísticas. ¿No se conservará aquí el recuerdo de que el instante decisivo en que Jesús proclamó de modo abierto, delante de sus discípulos, su misión de Siervo de Dios, fue el de la última cena? Hemos visto, en efecto, que las palabras pronunciadas entonces por Jesús no pueden entenderse de otro modo.

No es una casualidad que, a finales del siglo primero y comienzos del segundo, sólo hallemos el título *Pais* aplicado a Jesús en los formularios de la liturgia, pues ya había desaparecido de los demás textos del pensamiento cristiano.

* * *

¿Cuál ha sido la actitud del apóstol Pablo en relación a la figura del *Ebed Yahvé* y a su identificación con Jesús? Teniendo en cuenta el lugar central que la muerte de Cristo ocupa en su teología, podríamos suponer en principio que esta identificación fuera para él particularmente valiosa. Pero, en realidad, aunque veamos que designa a Jesús como «Pascua» (1 Cor 5, 7)⁷⁸, apenas hallamos en él citas expresas de Is 53.

La única referencia directa de Is 53, 4 se encuentra en Rom 4, 25. También el texto de 2 Cor 5, 21, que trata de aquel que «no conoció pecado», alude con claridad a Is 53, 6. Los textos de Is 52 citados en Rom 10, 16 y 15, 21 se sitúan en otra línea, relacionándose con la predicación misionera y no propiamente con la obra del Siervo de Dios. Los pasajes citados bastan para demostrar que la aplicación de la idea del *Ebed Yahvé* a Jesús no era desconocida para el apóstol; sin embargo, la ausencia de más citas de los cánticos

78. Cf. *supra*, 127s.

del Siervo y la ausencia del título *Pais* en sus cartas requieren una explicación.

En primer lugar, hay que señalar que, aunque faltan citas directas, tres de los pasajes más importantes de Pablo, desde el punto de vista cristológico (1 Cor 15, 3; Flp 2, 7 y Rom 5, 12ss), destacan sin duda alguna la idea del sufrimiento vicario (sustitutivo) del Siervo de Dios

1 Cor 15, 3 contiene una antigua confesión de fe que no ha sido escrita por Pablo, pues él mismo declara explícitamente haberla *recibido* por tradición. Este es probablemente el más antiguo de todos los credos cristianos que conservamos⁷⁹. Su primera afirmación es la siguiente: *Cristo ha muerto por nuestros pecados según las Escrituras*. No cabe casi duda de que las *Escrituras* designan aquí Is 53⁸⁰. Como Pablo está citando aquí una confesión de fe previa, este pasaje confirma el hecho de que la cristología del *Ebed Yahvé* se remonta a los tiempos más antiguos de la Iglesia y que no no ha sido Pablo quien ha creado la doctrina de la muerte expiatoria de Cristo.

Si, como pretende E. Lohmeyer, Pablo ha citado en Flp 2, 6-11 un antiguo himno de la comunidad⁸¹, esta observación resulta válida también para el segundo texto cristológico fundamental antes mencionado. Examinaremos en detalle ese pasaje en los capítulos dedicados al *Hijo de hombre*⁸² y al *Kyrios*⁸³. Pero ahora también debemos destacarlo porque la idea del *Ebed Yahvé* ha sido aplicada en este pasaje a la humillación de Cristo hecho hombre: *μορφήν δούλου λαβών* (2, 7). El *Ebed* se traduce aquí por *δούλος*⁸⁴.

Pablo utiliza en estos pasajes un elemento de la tradición primitiva, pero haciendo suyo su contenido. Así lo prueba el tercero de los textos que nos toca examinar aquí: Rom 5, 12ss. El apóstol

79. Cf. O. Cullmann, *Las primeras confesiones de fe cristiana*, en Id., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, 77ss.

80. Ciertamente, es posible que Pablo aluda a la Escritura en general (como sostiene J. Héring, *La première Épître de Paul aux Corinthiens* [1949], 134s); pero es poco probable. E. Lichtenstein, *Die älteste christliche Glaubensformel: ZKG 63* (1959) 17ss, piensa también que Pablo está aludiendo ante todo a Is 53.

81. E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5-11* (SB Heidelberg 1928); cf. también J. Héring, *Le royaume de Dieu et sa venue* (1937), 129ss.

82. Cf. *infra*, 240-248.

83. Cf. *infra*, 289-291.

84. E. Lohmeyer, *Gottesknecht und Davidsohn* (1945), 3ss, subraya con acierto que esta traducción es posible. Conforme a la opinión de V. Taylor, *The Atonement in the New Testament Teaching* (2^a 1945), 65s, el empleo de la expresión *μορφήν δούλου* muestra que Pablo, a pesar de que conocía bien la idea del Siervo de Dios, evitó el título en sí, por considerar que la palabra *esclavo* no era conveniente para designar al *Kyrios*.

no reproduce ya una confesión previa sino que formula de una manera personal su solución cristológica. Aquí, como en Flp 2, 6ss, se encuentran reunidas las dos ideas cristológicas esenciales que remontan al mismo Jesús: la del *Hijo de hombre* y del *Siervo de Dios*. Rom 5, 19 muestra claramente que el apóstol ha pensado en el *Siervo* del libro de Isaías diciendo que «por la obediencia de uno solo, muchos serán hechos justos». Esta es una alusión a Is 53, 11: «Mi siervo justificará a muchos». Quizá pudiera situarse en esta perspectiva el famoso *ἰλαστήριον* (propiciación, propiciatorio) de Rom 3, 25.

Queda, sin embargo, en pie la cuestión de saber por qué el apóstol no emplea el título *παῖς* para expresar su fe en Jesús. Esto se debe sin duda al hecho de que ese título se aplica ante todo a la obra *terrena* de Jesús encarnado, mientras que la cristología paulina se interesa mucho más por la obra que Cristo, elevado a la derecha de Dios, realiza en calidad de *Kyrios*.

Ciertamente, Is 52, 13 dice también: «He aquí que mi siervo prosperará; subirá elevándose muy alto». Se alude aquí al asombro de pueblos y reyes. Este pasaje ofrece una posibilidad muy importante: permite acercarnos a la creencia cristiana según la cual el *Ebed Yahvé* es al mismo tiempo el Hijo de hombre que vendrá en las nubes del cielo⁸⁵. Sin embargo, el Déutero-Isaías no aporta ninguna precisión sobre esta obra futura, que debe cumplirse después de su glorificación; y lo esencial, en los cánticos del *Ebed*, sigue siendo el sufrimiento vicario del Siervo de Dios, sufrimiento que le permitirá alcanzar esta glorificación. En la época del nuevo testamento el título *Pais-Ebed* evoca siempre esta idea de muerte expiatoria en los lectores u oyentes.

Esta es, en el fondo, la razón por la cual ese título no puede aplicarse más que a la obra terrena de Jesús. Además Pablo, que sólo ve a Cristo bajo la luz de la resurrección, debe servirse de otro título (el de *Kyrios*) para designar su obra y persona, presentándole como Señor exaltado que ofrece a su Iglesia los frutos de su muerte expiatoria y sigue realizando, al mismo tiempo, su tarea de Mediador.

Por la misma razón, y desde tiempo muy antiguo, las ideas vinculadas a la figura del *Ebed Yahvé* desaparecieron más y más de los antiguos escritos, a excepción de algunos textos litúrgicos donde se

85. H. W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, 31, siguiendo a G. von Rad, *Zur prophetischen Verkündigung Deuteronesajas* (Verkündigung und Forschung, 1940), 62, piensa que el Déutero-Isaías sólo habla de los sufrimientos y muerte del Siervo de Dios desde el punto de vista de su glorificación.

mantiene por algo más de tiempo. Ciertamente, hallamos a menudo citas de Is 53 aplicadas a Jesús, por ejemplo, en los padres apóstólicos⁸⁶; pero ellas tienen poca importancia y no expresan la idea específicamente cristológica del *Ebed Yahvé*.

Así encontramos una extensa cita de Is 53 en 1 Clem 16 donde se reúnen y aplican a Jesús las secciones más importantes del texto profético. Pero más que explicar por la cristología del *Ebed* la persona y obra de Jesús, el autor exhorta a los cristianos de Corinto a que sean humildes, como lo fue Jesús. «Porque Jesús —se dice ahí— debe ser contado entre los humildes, no entre aquellos que se elevan por encima del rebaño. El cetro de la majestad Divina, Cristo, no se ha manifestado en pomposa ostentación y orgullo —aunque hubiese tenido la posibilidad de ello— sino en humildad, como el Espíritu santo lo había predicho...». Sigue una cita de Is 53, 1ss sobre el aspecto exterior del *Ebed* y el desprecio con que le han tratado. Después, el autor agrega: «Ved, mis bien amados, qué modelo se nos ha propuesto. Porque si el Señor fue tan humilde, ¿qué debemos hacer nosotros, que por él hemos sido sometidos bajo el yugo de su gracia?». Como vemos, el autor no ofrece una aplicación cristológica de la idea del *Ebed Yahvé*. Lo único que le importa demostrar por la Escritura es un rasgo del carácter de Jesús: *su humildad*.

En la Carta de Bernabé encontramos un pasaje más importante, porque el autor compara a Jesús con la víctima que los judíos ofrecían por la reconciliación (Ber 7, 6; 8, 1). En 5, 2, Bernabé relaciona esta idea con el *Ebed Yahvé* y cita Is 53. Pero este pasaje permanece también aislado dentro de la Carta.

* * *

Así podemos resumir nuestras conclusiones:

1. En la época del nuevo testamento el judaísmo había relacionado el nombre del *Ebed Yahvé* con el del Mesías; es incluso posible que en ciertos medios (tal vez esotéricos) se haya formado la imagen de un Mesías sufriente. Por el contrario, la idea principal de los cánticos del *Ebed Yahvé*, la del sufrimiento vicario y la muerte expiatoria, está ausente en el mesianismo judío oficial.

2. Jesús no se atribuyó el título *Ebed Yahvé* en cuanto tal, pero tanto según los sinópticos, como según el evangelio de Juan, aplicó a su persona la idea del sufrimiento y de la muerte vicarios, así como la de la restauración de la alianza entre Dios y su pueblo realizada por el *Ebed*. Probablemente adquirió en su bautismo la convicción de que debía realizar de esta manera su obra terrena.

86. Cf. a este respecto H. W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, 108ss.

3. El cristianismo primitivo conservó el recuerdo de que Jesús había realizado conscientemente la obra del *Ebed Yahvé*. El evangelio de Juan designa a Jesús con el nombre de *Cordero de Dios*. Hech 3–4 emplea el título *παῖς τοῦ θεοῦ* (*Pais tou Theou*, Siervo de Yahvé), que es la traducción griega de *Ebed Yahvé*, como verdadero título cristológico. Este empleo supone la existencia de una cristología muy antigua enteramente fundada sobre la idea del *Ebed Yahvé*, que parece haber sido en particular la del apóstol Pedro. Es posible que esa cristología haya influido en la formación de la tradición oral de los evangelios (en particular la de los relatos de la pasión).

4. La muerte expiatoria de Jesús ocupa un lugar central en Pablo. Ciertamente, él no emplea el título *Ebed Yahvé* y los dos textos cristológicos que aplican a Jesús la misión del Siervo de Dios (1 Cor 15, 3; Flp 2, 6ss) los ha tomado de la tradición de la Iglesia, pero él la ha hecho suya. En Rom 5, 12ss ha utilizado igualmente ideas relacionadas con el *Ebed Yahvé* y su obra expiatoria.

5. Aunque es una de las soluciones cristológicas más antiguas e importantes, porque puede atribuirse al mismo Jesús, esta visión ha pasado rápidamente a un segundo plano. Sólo en los textos litúrgicos de la Didajé y en una oración transmitida por 1 Clem se sigue aplicando a Jesús el título *παῖς*. ¿Por qué ha desaparecido tan pronto? Sin duda, por su carácter limitado, como hemos señalado al tratar de Pablo y como mostraremos de forma más precisa en lo que sigue.

4. *La doctrina del Ebed Yahvé como solución del problema cristológico*

Recordamos, en primer lugar, que la noción cristológica del Profeta del final de los tiempos puede aplicarse a la vida terrena de Jesús, tal como la describe el nuevo testamento. Pero esa noción sólo explicita una parte de su vida, es decir, su obra de predicador y sanador. Sin embargo, no puede explicar la función presente y futura de Jesús. Pasando al *Ebed Yahvé*, nos encontramos ante una explicación que pertenece al nuevo testamento; ésta no es ya una opinión popular que el nuevo testamento se habría limitado a reproducir sin aceptarla (como es el caso de Jesús Profeta); podemos pues concluir *a priori* que nuestra valoración de Jesús como *Ebed Yahvé* será más positiva que en el caso anterior (Jesús Profeta), es-

pecialmente al saber que el mismo Jesús ha entendido de esta forma su tarea en la tierra.

Por lo que toca a la obra terrena de Jesús, la noción del *Ebed Yahvé* permite captar el acontecimiento cristológico central de una manera perfectamente adecuada al testimonio del conjunto del nuevo testamento. Porque la muerte expiatoria de Jesús no es sólo el acto central de su vida terrena, sino el acontecimiento central de toda la historia de la salvación, desde la primera creación al comienzo de los tiempos hasta la nueva creación al final de los tiempos. Desde este punto de vista, la cristología del *Siervo* debe ser considerada como una solución decisivamente importante del problema cristológico del nuevo testamento: Jesús aparece en ella como aquel que ha realizado en el momento decisivo la obra decisiva del designio de Dios para la salvación del mundo.

Aquí encuentra su expresión clásica el principio neotestamentario de la historia de la salvación. Lo único que se le podría objetar es que deja de lado la predicación del Jesús terreno. Pero, a excepción de los sinópticos, este aspecto de la actividad de Jesús sólo aparece en segundo plano en el nuevo testamento o queda implícito en el anuncio de la obra redentora. Podemos, pues, concluir que la noción del *Ebed Yahvé* caracteriza la obra y la persona del Jesús *histórico* de una manera perfectamente concorde con el testimonio cristológico del nuevo testamento.

A primera vista, la figura del *Siervo de Dios* no parece que pueda expandirse, aplicándose a la obra *presente y futura* de Jesús, pues esos aspectos (acción presente y futura) no se encuentran incluidos en la figura del *Ebed* del antiguo testamento. Sin embargo, el mismo antiguo testamento ha previsto esa expansión, pues justamente el cántico central del sufrimiento del *Ebed* comienza por la visión de un tiempo en que el Siervo «prosperará, subirá y se elevará bien alto» (Is 52, 13). Por otra parte, al final del himno se dice que «verá posteridad y prolongará sus días» (Is 53, 10) y que «se le dará una porción entre los grandes» (Is 53, 12). Esto no supone, una continuación propiamente dicha de su obra; se trata más bien de un epílogo. Pero todo lo que el nuevo testamento dice sobre el Reino presente de Cristo, puede hallar aquí su punto de partida.

Por su propia naturaleza, el profeta escatológico no tiene más que una función preparatoria. Por contra, la obra realizada por el *Ebed Yahvé* posee un carácter definitivo: trae la redención, trazando así el punto decisivo de la historia de la salvación. A partir de ella se puede en efecto trazar una línea tanto hacia adelante como hacia atrás, hacia el pasado como hacia el futuro. Aún cuando la

obra realizada por el *Ebed Yahvé* está ya completa en cuanto obra terrena, en virtud de su mismo carácter decisivo anuncia las consecuencias que esta obra debe tener más allá de la vida terrena de Jesús. Esto significa que la noción del *Ebed Yahvé* puede unirse perfectamente a otras nociones que resaltan la obra del Cristo presente, futuro o pre-existente.

En principio, el nuevo testamento habría podido resolver pues el problema cristológico dando a Jesús el título *Pais*. Porque, basándose en la importancia decisiva que los primeros cristianos reconocieron a la muerte redentora de Cristo, se hubiera podido incluir en este título su obra presente y futura. Incluso se puede afirmar que hubiera cuadrado muy bien con la teología cristiana primitiva, para la cual la muerte de Cristo es el centro absoluto de la historia de la salvación. Pues bien, el hecho de que, a pesar de eso, la cristología del *Pais* haya desaparecido tan pronto se debe a que la fe en el Cristo presente determinó de manera muy inmediata la vida de las comunidades cristianas primitivas, y esa fe en Jesús se hallaba vinculada a la idea del *Kyrios*, del *Señor* presente.

Ciertamente, la obra histórica realizada *por Jesús en el pasado* ocupaba el lugar central en el *pensamiento* de los primeros cristianos; pero la fe en las consecuencias de esta obra, es decir, la fe en el *Kyrios* exaltado a la derecha de Dios y su señorío sobre la Iglesia y el mundo, tuvo, para la vida cotidiana de los cristianos y de la Iglesia, una importancia aún mayor que esa misma obra (sobre la que se fundaba la función del Señor en cuanto Mediador).

Los primeros cristianos y la Iglesia primitiva oraban al Señor *presente*; más aún, en la *fracción del pan* el gozo de su presencia sobrepasaba incluso el recuerdo de su muerte. Esto nos permite comprender por qué el título *Ebed Yahvé* como designación de Jesús pasó a ocupar un lugar subordinado, a pesar de la importancia teológica central que se continuaba atribuyendo a la muerte del Cristo.

A pesar de ello, este título cristológico merece más atención de la que recibe de ordinario en la teología moderna, no sólo porque ofrece una de las respuestas más antiguas a la pregunta: *¿quién es Jesús?*, sino también porque se remonta a la historia del mismo Jesús. Por otra parte, este es el título que nos conduce con más claridad al secreto de la conciencia de Jesús. ¿No sería más exacto hablar de su *conciencia de Siervo de Dios* que de su *conciencia mesiánica*? Pero debemos mostrar que Jesús dio también gran importancia a otra idea, de suerte que, incluso para él, la noción del *Ebed* resulta insuficiente para abarcar toda su obra. Por esta razón se atri-

JESUS, EL SUMO SACERDOTE

(ἀρχιερεύς)

buyó otro título, que él mismo vinculó efectivamente con el ya visto *Ebed*: el de *Hijo de hombre*.

Pero antes de estudiarlo debemos hablar de otro título del nuevo testamento que se refiere ante todo a la obra *terrena* de Jesús, un título que por lo demás sólo se aplicó a Jesús después de su muerte y que sólo se utilizó en algunos medios para resolver la cuestión cristológica: el de *sumo Sacerdote*.

La noción de sumo Sacerdote, aplicada a Jesús, está íntimamente relacionada con la de Siervo de Dios. Incluso se podría considerar una variante de aquélla. A pesar de eso debemos dedicarle un capítulo aparte. Por un lado, la aplicación a Jesús de la noción de sumo Sacerdote tuvo un desarrollo muy distinto en el cristianismo primitivo; por otro lado, esta noción presenta aspectos que resultan muy ajenos a la figura del *Ebed Yahvé*.

La concepción cristológica del Sacerdote ofrece mayor complejidad que la del Profeta o Siervo de Dios, pues no se relaciona exclusivamente con la obra terrena de Jesús. A diferencia de lo que haremos en los capítulos siguientes, aquí no necesitamos estudiar las analogías con el paganismo.

1. *El sumo Sacerdote, figura ideal del judaísmo*

El sumo Sacerdote es una figura esencialmente judía. Sin embargo, pudiera parecer superfluo dedicar aquí (como se hará con otros títulos cristológicos) un apartado particular a la noción que los judíos tenían del sumo Sacerdote, ya que, a primera vista, el redentor esperado por ellos no parece poseer rasgos sacerdotales. No obstante el judaísmo tardío ofrece ciertos indicios de una posible relación entre el Mesías-Rey y el sumo Sacerdote. Mencionemos en primer lugar las especulaciones vinculadas al misterioso rey Melquisedec, nombrado en Gén 14, 18ss y Sal 110, 4.

Gén 14, 13-24 cuenta cómo Abrahán liberó a su sobrino Lot de las manos de Kedor-Laomer, rey de Elam, y sus aliados. Cuando volvió vencedor de la batalla, Melquisedec salió a su encuentro y le bendijo; Abrahán, por su parte, le dio el diezmo de su botín. El Génesis no dice nada más sobre este misterioso rey Melquisedec

ante quien Abrahán se humilló de esa manera. Es normal que su persona haya excitado desde antiguo la imaginación de los judíos.

El célebre Sal 110, que los cristianos han citado con mucha frecuencia, dice: «Tú serás sacerdote según el orden de Melquisedec». Estas palabras, dirigidas al rey a quien se atribuyen las funciones sacerdotales del orden más elevado, se encuentran incluidas en el contexto de la fiesta judía de la entronización¹. Así como el misterioso rey de la época cananea era al mismo tiempo sacerdote, también el rey esperado (mesiánico) realizará una función sacerdotal que se elevará muy por encima del sacerdocio ordinario: obtendrá un sacerdocio que nunca perece, eterno. Se trata aquí del sacerdocio ideal del rey, una concepción que puede hallarse en todo el oriente antiguo; pues bien, si la ideología real está en la misma base del mesianismo, y si aquí se habla de un rey que es sacerdote, podemos afirmar que estamos en el punto de partida de una interpretación mesiánica de la figura del sumo Sacerdote.

Cuando Jesús cita el Sal 110 para mostrar que la descendencia davídica del Mesías resulta problemática, está suponiendo que el rey de quien habla este salmo, y que ha de ser sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec, es el mismo Mesías (Mc 12, 35ss)². También los LXX han entendido el salmo de esta forma. Debemos señalar, sin embargo, que ningún testimonio de los escritos rabínicos anteriores a la segunda mitad del siglo III de nuestra era apoya semejante tesis³. Esto se explica, quizá, porque el judaísmo tendía, por razones de polémica anticristiana, a devaluar la figura de Melquisedec⁴.

Como Melquisedec nombra primero a Abrahán y a Dios tan sólo en segundo lugar (Gén 14, 19), el judaísmo tardío le quita el sacerdocio supremo para transferirlo a Abrahán (Ned 32; San 108b)⁵. El tratado Abot R. Nat. 34 sitúa expresamente al Mesías por encima del sumo Sacerdote. Ahí se dice (tal es al menos su sentido general): «Tú, Mesías, eres príncipe so-

bre Melquisedec y eres, por consiguiente, más amado de Dios que ese sumo Sacerdote mesiánico Melquisedec».

Sin embargo, todo nos lleva a creer que, en tiempos de Jesús, no sólo se interpretaba ya mesiánicamente el Salmo 110, sino que, sobre la base de ciertas especulaciones teológicas del judaísmo, se llegaba a identificar al mismo Melquisedec, si no con el Mesías, al menos con otras figuras escatológicas. Tanto Heb 7 como ciertas tentativas patrísticas posteriores, que quieren ver en Melquisedec un tipo o prefiguración de Cristo, suponen la existencia de una tradición judía que interpreta la figura del sacerdote-rey de una forma escatológica.

Así lo hace un *Midrás* (ciertamente tardío) de Cant⁶ donde el rey-sacerdote está cerca de revestir la función de un mediador mesiánico. Por otra parte el *Elías redivivus* aparece algunas veces bajo el doble aspecto de profeta y sacerdote del final de los tiempos⁷. Este rey-sacerdote puede aparecer también en ciertas especulaciones con los rasgos de Adán considerado como el hombre ideal⁸. Por otra parte, un sacerdote escatológico aparece algunas veces, en calidad de *Kohen zedek* (Sacerdote de Justicia, Sacerdote justo), al lado de Elías⁹. Debemos, en fin, mencionar a Filón que identifica al Logos con Melquisedec y lo llama Sacerdote de Dios¹⁰.

Algunos Padres de la Iglesia transmiten especulaciones cristianas gnósticas relativas a Melquisedec¹¹, aludiendo sin duda a temas judíos antiguos mezclados con ideas gnósticas. Sea como fuere, E. Käsemann¹² está en lo cierto cuando postula, antes de Hebreos, la existencia de especulaciones relativas a Melquisedec de origen en parte judío y en parte cristiano-gnóstico; esas especulaciones identificaban al sumo Sacerdote con personajes de los primeros y los últimos tiempos tales como Sem, el arcángel Miguel, el Primer hombre, Adán, Metatrón¹³.

6. *Midr. Cant* (100b); cf. *Pesiq.* 51a.

7. Cf. J. Jeremias, *Ἡ(ε)ίας*, en TWNT II, 934s; Strack-Billerbeck IV, 462s.

8. Cf. F. J. Jerome, *Das geschichtliche Melchisedek-Bild und seine Bedeutung im Hebräerbrief* (1920).

9. Strack-Billerbeck IV, 463s. Esto nos recuerda al *Maestro de justicia* de la secta de Qumrán, que también es sacerdote. Cf. *infra*, 141 y 176s.

10. *Leg. alleg.* III, 79; *De congr. erud.*, 99.

11. Ambrosio, *De fide* III, 11; Jerónimo, *Ep.* 73; Epifanio, *Haer.*, 55, 5; 67, 3 y 7. Hipólito, *Refut.* VII, 36; X, 24 y otros Padres, también aluden a los *melquisedequianos* que colocaban a Melquisedec por encima de Jesús. Cf. a este respecto G. Bardy, *Melchisédec dans la tradition patristique*: RB (1926) 496ss; (1927) 25ss.

12. E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk* (1939), 130.

13. Sobre las especulaciones concernientes a Melquisedec, además de los autores ya citados, cf. M. Friedländer, *Melchisédec et l'Épître aux Hébreux*: RevEtJuives (1882)

1. Cf. H. Schmidt, *Die Psalmen* (1934), 203; A. Weiser, *Die Psalmen* (ATD, 1950), 459ss. Sobre la relación entre Melquisedec y Sadoq, cf. H. H. Rowley, *Melchisedek and Zadok*. FS A. Bertholet (1950), 461ss.

2. Esta constatación conservaría su valor aun en el caso de que (como indica R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition* [1931], 145s) Mc 12, 35ss debiera atribuirse a la comunidad primitiva y no a Jesús, cosa, por otra parte, poco verosímil (cf. *infra*, 193).

3. Strack-Billerbeck IV, 452. Para lo que sigue, cf. todo el «excursus»: *Der 110. Psalm in der altrabbinischen Literatur*, en *ibid.* IV, 452ss.

4. Cf. a este respecto, M. Simon, *Melchisédech dans la polémique entre juifs et chrétiens dans la légende*: RHPR 17 (1937) 58ss.

5. Cf. Strack-Billerbeck IV, 453s.

En este contexto debemos mencionar por fuerza al *Maestro de Justicia* de la secta de Qumrán. Por una parte, presenta caracteres escatológicos; por otra, es sacerdote, como muestra el *Comentario de Habacuc*¹⁴. Conviene también mencionar los *Testamentos de los XII Patriarcas*, en particular TestLev 18, donde se anuncia la venida de un nuevo Sacerdote¹⁵. Si la tesis de Dupont-Sommer resulta exacta (y son muchos los argumentos que apuntan a su favor) este *nuevo Sacerdote* sería el mismo *Maestro de Justicia*¹⁶.

De un modo o de otro, los textos de Qumrán (1QS 9, 11 y 1QSa 2, 12ss), lo mismo que el Documento de Damasco (12, 23; 14, 19; 19, 10; 20, 1) y los *Testamentos de los XII Patriarcas* (TestRub 6, 7ss; TestSim 7, 2, etc.), distinguen un Mesías sacerdotal y un Mesías-Rey político, un Mesías de Leví y un Mesías de Judá, un Mesías de Aarón y otro de Israel, de manera que el político está subordinado al sacerdotal¹⁷. Este dato es muy importante: ciertos grupos judíos han identificado al sumo Sacerdote con el Mesías.

Llegamos, pues, a la conclusión de que el judaísmo conocía ya un sacerdote ideal que, como único y verdadero sacerdote, debía consumir el sacerdocio judío al final de los tiempos. La noción judía de sacerdocio debía suscitar inevitablemente, un día u otro, semejante esperanza, porque, en virtud de su función, el sumo Sacerdote es verdadero mediador entre Dios y su pueblo, y ocupa, en razón de ello, una posición soberanamente elevada.

El judaísmo poseía, en la persona de su sumo Sacerdote, una figura que podía satisfacer, dentro del contexto cultural, la necesidad que tiene el ser humano de entrar en contacto con Dios. Pues bien, cuanto más decepcionaba el sacerdote histórico (de Jerusalén) las

188ss; (1883) 186ss; G. Wuttke, *Melchisedech der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte der Exegese* (BZNW, 1927); H. Stork, *Die sogenannten Melchisedekianer* (1928); H. W. Hertzberg, *Die Melchisedeqtraditionen: JournPalOrSociety* (1929) 159ss; O. Michel, *Μετχιοεδέκ*, en TWNT IV, 573ss; Id., *Der Brief an die Hebräer* (1949), 160. Cf. igualmente J. Jeremias en ThBl (1937) 309. Más indicaciones bibliográficas en C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux II* (1953) 217s.

14. 1QpHab II, 8; K. Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer* (1953), 168.

15. Cf. también TestLev 8, 11-18; J. Jeremias, en TWNT II, 934, nota 30, cita además una larga serie de textos que considera, con razón, de origen precristiano.

16. A. Dupont-Sommer, *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la mer Morte* (1963), 63ss. A este propósito puede mencionarse aún a M. Friedländer (*Melchisédec et l'Épître aux Hébreux: RevEtJ* [1882] 188ss), que había formulado la hipótesis de que las especulaciones relativas a Melchisedec, e incluso la secta de los melchisedequianos, eran de origen esenio.

17. K. C. Kuhn, *Die beiden Messias Aarons und Israels: NTS* 1 (1955) 168ss y E. Stauffer, *Probleme der Priestertradition: ThLZ* (1956) 135ss; cf. *infra*, 161 (nota 53) y 176s.

altas esperanzas que en él se ponían, tanto más inevitable resultaba el hecho de que la esperanza del fin de los tiempos (donde encuentran su consumación todas las cosas) fuera incluyendo la imagen de un sumo Sacerdote ideal, cuya figura se aproximaba cada vez más a la del Mesías.

Pero este sumo Sacerdote esperado no aparece sólo como culminación del sacerdocio, sino que, ante todo, debe superar y sobrepasar las insuficiencias del sacerdocio concreto de entonces, representado por el sumo Sacerdote empírico. Su tarea queda, pues, determinada por oposición a la tarea de aquel. Este dato es importante para comprender cómo fue transferida a Jesús la noción del sumo Sacerdote.

2. Jesús y la visión del sumo Sacerdote

¿Se puede hablar, en un sentido cristológico, de la actitud de Jesús con respecto a la noción del sumo Sacerdote? Podríamos tener la tentación de descartar de entrada esta cuestión como carente de objeto, para pasar inmediatamente a la idea de Ἰησοῦς ἀρχιερέως (Jesús sumo Sacerdote) en el cristianismo primitivo.

En efecto, parece a primera vista imposible que Jesús se haya podido atribuir funciones sacerdotales, cuando se piensa, por ejemplo, en su actitud respecto al templo. Incluso en el caso de que la purificación del templo tuviera por objeto la restauración de su auténtica misión, no su supresión, resulta indudable que Jesús pronunció palabras que cuestionan directamente el culto del templo. Así, cuando dice: «Aquí hay uno mayor que el templo» (Mt 12, 6). O también cuando pronuncia aquel dicho que desempeña una función tan importante en el proceso judío, dicho que los sinópticos presentan como *falso testimonio* (Mc 14, 58 par) pero que el cuarto evangelio ha citado, de forma ligeramente diferente, como sentencia pronunciada por Jesús (Jn 2, 19). Detrás de esas palabras hay ciertamente una declaración de Jesús que anunciaba la desaparición del templo. En la interpretación que ofrece el evangelio de Juan (2, 21), Jesús se presenta de hecho como el que reemplaza al templo.

Haya o no comprendido su misión de esta manera, en todo caso Jesús estaba persuadido de que tras su venida, que inauguraba el fin de los tiempos, el culto del templo no podía permanecer como antes. Por tanto, debió tener una actitud crítica respecto a la perennidad (continuación) de la función del sumo Sacerdote judío. Los

evangelios conservan sobre todo su polémica contra los fariseos; pero, no por eso, podemos sacar la conclusión de que Jesús haya estado más cerca del partido sacerdotal, es decir, de los saduceos.

Los relatos sinópticos del proceso de Jesús —aún estando influidos por tendencias de la comunidad primitiva— han conservado en forma inequívoca el recuerdo de que los enemigos de Jesús, aquellos que desearon su muerte, pertenecían en su mayor parte a los medios sacerdotales, como lo confirma Jn 11, 47.

Esa actitud crítica de Jesús respecto al sacerdocio no debe, sin embargo, hacernos rechazar la idea de que él haya podido integrar la noción de sumo Sacerdote en la concepción de su propia misión. Hemos visto ya que el rechazo de este sacerdocio empírico iba unido en el judaísmo a la esperanza de un sacerdocio ideal. El Salmo 110, que designa al rey «sacerdote según el orden de Melquisedec», no solamente situaba al rey por encima del sumo Sacerdote judío, sino que, en cierto modo, lo contraponía, haciéndolo su competidor.

No es pues imposible que Jesús se haya aplicado, si no el *título* al menos la *idea* de un sumo Sacerdocio «según el orden de Melquisedec». Más aún, conservamos dos dichos donde Jesús aplica expresamente el Salmo 110 al Mesías. En el primero se refiere la cuestión que Jesús plantea a los escribas en relación con el hijo de David (Mc 12, 35ss par). El propio Jesús cita aquí el Salmo que —como veremos un poco más adelante¹⁸— llegó a tener una importancia capital en la teología cristiana primitiva. Este es el pasaje del antiguo testamento que aparece citado con más frecuencia en el nuevo testamento.

La explicación que Jesús ha dado a este Salmo en Mc 12, 35ss es, sin duda, uno de los dichos más difíciles de entender que hallamos en los sinópticos. No se puede afirmar en modo alguno que Jesús haya negado aquí su ascendencia davídica. Algunos han preguntado si Jesús hablaba de sí mismo o si se limitaba a presentar una declaración general sobre el Mesías.

Examinaremos luego este texto y veremos que la clave de su interpretación se encuentra en Mc 3, 33¹⁹. En todo caso, la hipótesis de Bultmann²⁰, según la cual se trataría de un relato creado por la Iglesia primitiva, resulta inverosímil: es difícil admitir que la comunidad haya inventado un dicho que forzosamente debería susci-

tar inmensas dificultades teológicas. Pues bien, la interpretación que Jesús ha dado del Salmo sugiere que, al citarlo, está hablando de sí mismo. Es muy importante para comprender la auto-conciencia de Jesús el hecho de que él se haya aplicado este Salmo donde el Rey mesiánico aparece como sumo Sacerdote «según el orden de Melquisedec». En este caso podríamos admitir que no era extraña a Jesús la idea de que él tenía que cumplir la función del verdadero sumo sacerdocio.

El segundo pasaje donde Jesús cita el Salmo 110 resulta más claro. Se trata de su respuesta al sumo Sacerdote en Mc 14, 62, y en ella vincula en un solo pensamiento Dan 7 y el Salmo 110: «Veréis al Hijo de hombre sentado a la derecha de la Potencia de Dios viniendo sobre las nubes del cielo». Estar «sentado a la derecha» va indisolublemente unido a la imagen del rey-sacerdote «según el orden de Melquisedec».

¿No es significativo el hecho de que Jesús se aplique una cita vinculada al sumo Sacerdote eterno precisamente en el momento en que comparece ante el sumo Sacerdote judío que le interroga sobre su pretensión mesiánica? La respuesta de Jesús muestra implícitamente que su pretensión mesiánica no es la del Mesías nacional que esperaban los judíos; más aún, Jesús no reivindica la función del sumo Sacerdote *terreno* que tiene ante sí; sino que él quiere ser el Hijo de hombre *celestes* y el sumo Sacerdote *celestes*. Esta respuesta es, pues, paralela a la que ha dado a Pilato en el evangelio de Juan (18, 36): ante Pilato, representante de la autoridad terrena, afirma que su soberanía no es de este mundo; frente al sumo Sacerdote de la tierra afirma que su sacerdocio tampoco es de este mundo.

Según eso, Jesús considera su misión como un cumplimiento del sacerdocio. Esto abre perspectivas muy ricas para descubrir y comprender la conciencia que Jesús tenía de sí mismo. En todo caso, la explicación sacerdotal del problema cristológico que ofrece ante todo la Carta a los hebreos, encuentra un punto de contacto en estos dos pasajes donde Jesús cita el Salmo 110.

3. Jesús el sumo Sacerdote según el cristianismo primitivo

Tenemos que empezar hablando de la Carta a los hebreos. Ἁρχιερεὺς (sumo Sacerdote), no es el único título cristológico que Hebreos ha atribuido a Jesús, ya que le designa también como *Kyrios*, Señor; y, sobre todo como υἱὸς τοῦ θεοῦ, Hijo de Dios. Esto no im-

18. Cf. *infra*, 295s.

19. Cf. *infra*, 193.

20. Cf. *Geschichte der synoptischen Tradition* (1931), 145s.

pide que la Carta a los hebreos en conjunto hable principalmente de Jesús como sumo Sacerdote.

El título μεσίτης, Mediador —término técnico de orden jurídico, que designa al árbitro o garante— es sólo una variante del título sumo Sacerdote. No es, pues, necesario dedicar a este término (que hallamos en Heb 8, 6; 9, 15; 12, 24 y en 1 Tim 2, 5) un capítulo especial.

El centro de la Carta a los hebreos es el capítulo 7. Apoyándose en Gén 14 y en el Sal 110, que Jesús mismo había utilizado, el autor designa a Jesús como el *verdadero* sumo Sacerdote. Mientras otros cristianos de aquel tiempo intentaban probar, con ayuda del antiguo testamento, que Jesús era el Mesías esperado por los judíos, el autor de Hebreos se ha esforzado en demostrar que Jesús consumaba en forma absoluta la función del sumo Sacerdote judío; a su juicio, esta función sacerdotal sólo tenía para los judíos un carácter pasajero e imperfecto y por razón de su misma insuficiencia anunciaba un sacerdocio que la sobrepasaría.

La argumentación de Heb 7 descansa en una interpretación tipológica del antiguo testamento que se vincula con una tradición judía relativa a Melquisedec²¹. El autor busca en el mismo antiguo testamento indicios en favor de una idea sobre la cual vuelve e insiste con mucha frecuencia: el sacerdocio de la antigua alianza no era definitivo ni absoluto, sino que debía ser sustituido por el sacerdocio definitivo y absoluto de la nueva alianza. A juicio de Hebreos, este nuevo sacerdocio se ha realizado en Jesucristo, que es el sumo Sacerdote en sentido absoluto y definitivo, el cumplimiento de todo sacerdocio. Este carácter único de Jesús como sumo Sacerdote, tanto en sentido temporal como cualitativo, hace que se vuelvan superfluos todos los restantes sacerdotes.

Apoyándose en la tradición judía ya mencionada, el autor descubre que este sacerdocio absoluto y perfecto está prefigurado ya en la figura misteriosa de Melquisedec de Gén 14. Este no es el lugar para ofrecer una exégesis detallada de Heb 7. Debemos, sin embargo, familiarizarnos con las grandes líneas de la especulación cristológica que el autor elabora acerca de Melquisedec, aunque su cristología no se circunscribe en esta figura, que como tipo de Cristo ocupó especialmente la imaginación de la Iglesia antigua, des-

21. Cf. *supra*, 141s, G. Schille, *Erwägungen zur Hohenpriesterlehre des Hebräerbriefes*: ZNW 46 (1955) 81ss, supone la utilización de una traducción cristiana por el cambio de ἱερεὺς y de ἀρχιερεὺς.

pués que el judaísmo tardío había reflexionado de forma abundante acerca de ella.

En primer lugar, el autor —con argumentos que hoy pueden parecer un tanto arbitrarios desde el punto de vista exegético— establece un vínculo entre Melquisedec y Jesús. Después se esfuerza por demostrar la superioridad de este rey sacerdote, prefiguración de Jesús, respecto a los levitas, sacerdotes de la antigua alianza.

Su argumento es el siguiente: el antepasado de los levitas, tribu sacerdotal judía, fue Leví. Conforme a la teoría judía sobre la descendencia —teoría que el autor hace suya— Leví era un descendiente de Abrahán y ya existía en los *riñones* de Abrahán: por eso, lo que pasó con Abrahán pasó también con Leví. El hecho de que Abrahán recibiera, según Gén 14, la bendición de Melquisedec demuestra que era inferior, pues quien bendice es superior al bendecido. Leví, y todo el sacerdocio israelita, que proviene de él, queda así subordinado a Melquisedec. Melquisedec bendice y recibe el diezmo; es el sumo Sacerdote por excelencia. Pues bien, este sacerdocio verdadero ha encontrado su realización en Cristo que será para siempre jamás el verdadero sumo Sacerdote, auténtico mediador entre Dios y los humanos.

Esta argumentación nos puede parecer a veces extraña en sus detalles; algunos la han considerado un *Midrás* sobre Gén 14 y Sal 110, 4²². Pero en su base hay un pensamiento teológico profundo: Jesucristo, el verdadero sumo Sacerdote, no sólo ha puesto fin al antiguo sacerdocio judío, sino que lo ha *cumplido* en su persona.

La noción de sumo Sacerdote no está muy alejada de la de *Ebed Yahvé*, para la cual resultaba básico el carácter voluntario de su sacrificio. En la Carta a los hebreos hallamos de nuevo una afirmación análoga: su autor transforma la antigua concepción judía del sacrificio para poner en primer plano el carácter voluntario del sacrificio ofrecido por este sumo Sacerdote que es Jesús: «El se ofreció a sí mismo» (Heb 7, 27). A partir de aquí, el autor ya no depende de las especulaciones judías relativas al sacerdocio: en el momento en que Jesús es designado como sumo Sacerdote, la visión de su sacerdocio queda automáticamente asociada a la del *Ebed*.

La función del sumo Sacerdote consiste en ofrecer sacrificios. Pues bien, en nuestro caso, Jesús mismo es la víctima ofrecida y de esa manera aparece, al mismo tiempo, como sacrificador y sacrifi-

22. Cf. H. Windisch, *Der Hebräerbrief* (HNT, ²1931), 59.

cado; esto significa necesariamente que se ofrece (sacrifica) a sí mismo.

Se puede establecer una relación directa entre Is 53, 12 y Heb 9, 28 allí donde se dice que Cristo ha sido sacrificado de una vez para siempre a fin de *quitar los pecados de muchos*. La visión del sumo sacerdocio judío se refleja aquí solamente en el sacrificio ofrecido por el mediador para expiar los pecados del pueblo. El judaísmo no tenía la idea de un sumo Sacerdote que se ofrece voluntariamente a sí mismo²³. Desde esta perspectiva, el título *Ebed Yahvé* expresa con mayor exactitud que el de sumo Sacerdote lo que el mismo Jesús y la Iglesia primitiva consideraban como elemento central de su obra. En otros términos, la vinculación de las nociones de sumo Sacerdote y del *Ebed* corrige lo que de equívoca e imprecisa tiene la noción judía de sacerdocio.

El elemento nuevo y valioso que la concepción judía del sumo Sacerdote aporta a la cristología es la idea de que Cristo manifiesta su *soberanía* sacerdotal al sacrificarse; de esa forma se supera, más radicalmente todavía que con la noción del *Ebed Yahvé*, la pasividad que caracteriza al cordero pascual. Precisamente al sacrificarse, llegando por tanto hasta el límite de la humillación, Jesús ha ejercido la función más divina que Israel ha conocido: la de mediador sacerdotal. Así se explica el lazo tan estrecho que la Carta a los hebreos establece entre la idea de sumo Sacerdote e Hijo de Dios.

La dialéctica propia nuevo testamento que descubre la más alta majestad en la humillación más profunda, viene a expresarse, gracias a la noción del sumo Sacerdote, en la muerte expiatoria de Jesús. Aquí reside la gran importancia de esta concepción cristológica: Jesús lleva a su culmen el antiguo sacerdocio judío y, al culminarlo, lo vuelve superfluo. Hebr 10, 1ss afirma que la sangre de toros y machos cabríos no puede quitar los pecados. Esto significa que en la verdadera acción sacerdotal, tal como Jesús la ha realizado, el sumo Sacerdote tiene que identificarse con la víctima (con el mismo sacrificio).

Aún debemos destacar otro elemento del tratamiento que la Carta a los hebreos ha hecho del concepto de sumo Sacerdote: sien-

do en sí mismo *perfecto*, en cuanto sumo Sacerdote, Jesús conduce a la humanidad a su *perfección*. Además de la tarea de expiación y a través de ella, descubrimos que la vocación de Cristo como sumo Sacerdote tiene otra finalidad y otro efecto: Jesús renueva la alianza con Dios de manera que la humanidad llega a ser *perfecta*. La expresión (*perfecto*) y las palabras que le están emparentadas juegan un papel muy importante en la cristología de Hebreos. Ellas nos llevan muy cerca del concepto de Hijo de hombre. Como la tarea del sumo Sacerdote consiste en ser mediador entre Dios y el ser humano, su obra culminará allí donde surja el hombre perfecto. El término *τέλειος* evoca al mismo tiempo perfección (*Vollkommenheit*) y cumplimiento (*Vollendung*)²⁴.

Los comentarios subrayan con razón el carácter cultural y sagrado de la *perfección* de que aquí se trata. Este término aparece en el lenguaje de las religiones de los misterios, y en los LXX tiene el sentido de *consagrar, dedicar* a²⁵. En la Carta a los hebreos, en cuyo centro se eleva la figura del sumo Sacerdote, tenemos que partir de este significado litúrgico y sagrado para comprender el verbo *τελειοῦν*; de todas formas, no es necesario que excluyamos de ese verbo toda idea de perfección moral, ni que digamos, siendo extremistas, que ese término es «neutro desde el punto de vista ético»²⁶. Allí donde se dice que el Padre ha hecho perfecto a Jesucristo (Heb 2, 10; 5, 9; 7, 28) o que es él quien, como sumo Sacerdote, lleva a sus hermanos a la perfección (Heb 2, 10s; 10, 14) resulta demasiado estrecha una interpretación puramente cultural del término²⁷.

Allí donde Jesucristo da nuevo contenido a la noción de sumo Sacerdote, el sacerdocio queda elevado sobre el nivel de lo puramente litúrgico. Por eso, el término cultural *τελειοῦν* se abre al espacio más amplio de lo humano e incluye el sentido de suscitar la perfección moral. Esto se realiza en una vida realmente humana, tanto en Jesús, el sumo Sacerdote que ha sido hecho perfecto, co-

24. Por esta razón, C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux* II (1953), 39 y *passim*, relaciona el *τελειοῦν* de la Carta a los hebreos con las palabras de Jesús en la cruz en Jn 19, 30 (*τετέλεσται*).

25. Por ejemplo Ex 29, 9ss; Lev 4, 5 («llenar la mano»). A este respecto (además de los comentarios de Windisch y Michel sobre Heb 5, 9), cf. el tratamiento detallado de C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux* II, 214ss, donde se encuentra también una bibliografía importante.

26. Por ejemplo J. Kögel, *Der Begriff τελειοῦν im Hebräerbrief*, en *Theol. Studien für M. Kähler* (1905), 35ss.

27. Así lo destaca con razón H. Windisch, *Der Hebräerbrief* (21931) 45 (sobre Heb 5, 9).

23. Posiblemente, la idea de un sacrificio sacerdotal voluntario para la explicación de los pecados de otros ha surgido ya en el seno del judaísmo. El mártir Eleazar, que considera su muerte como sacrificio expiatorio por sus compatriotas (4 Mac 6, 29), es un sacerdote. Igualmente, el supuesto martirio del *Maestro de Justicia* de la secta de Qumrán cobra importancia particular por el hecho de que este Maestro es sacerdote. En su conjunto estos sacrificios se relacionan más bien con la idea de la virtud expiatoria del sufrimiento del justo.

mo en sus hermanos, los santificados, a quienes él hace perfectos (2, 11).

Muchos teólogos tienen miedo de hablar de una perfección *moral* de Jesús, como si ello debiera significar automáticamente una recaída en la concepción liberal de la vida de Jesús. El autor de la Carta a los hebreos, quizá más que ningún otro de los autores del nuevo testamento, ha tenido el coraje de hablar de la humanidad de Jesús en términos a veces chocantes²⁸ y sin embargo, es él quien ha subrayado con más fuerza la divinidad del Hijo.

Para conducir a los humanos a la perfección, el mismo sumo Sacerdote debe recorrer las diferentes etapas de la vida humana. Es justo y natural que pensemos ante todo en la fase final de esta vida, en la pasión considerada como su *cumplimiento*. Pero destacar la necesaria humanidad del sumo Sacerdote implica que él debe realizar la *τελείωσις* (la culminación) a través de toda su vida, hasta el sacrificio final de su muerte voluntaria. Aunque él haya vivido bajo las mismas condiciones humanas que nosotros, Jesús ha sido el único ser humano sin pecado: «Tentado como nosotros en todas las cosas, pero sin cometer pecado» (Heb 4, 15).

La impecabilidad de Jesús había sido ya afirmada antes de la Carta a los hebreos; pero su autor se interesa por ella de manera muy especial en razón del carácter sacerdotal de su cristología, insistiendo en ella no sólo en 4, 15, sino también en 7, 26 y 9, 14. La misma idea se encuentra también, al menos implícitamente, en 2 Cor 5, 21; 1 Pe 1, 19; 2, 22; 3, 18; Jn 7, 18; 8, 46; 14, 30.

Los sinópticos también deben haber compartido la visión de la impecabilidad de Jesús ya que atribuyen a Jesús el poder de perdonar los pecados. Esto se puede afirmar con certeza respecto a Mateo, pues de lo contrario no hubiese modificado la frase «¿Por qué me llamas bueno?» de Mc 10, 18 en «¿Por qué me interrogas tú sobre lo que es bueno?» (Mt 19, 17). Evidentemente, Mateo ha debido pensar que la pregunta, tal como la presenta Marcos, pone en duda la impecabilidad de Jesús. ¿Pero la ha entendido bien para tener que modificarla así? Ciertamente, la manera en que Marcos refiere esta cuestión parece ir en contra de la impecabilidad de Jesús. Pero la contradicción cesaría si el hecho de *no ser bueno* se interpretara en el sentido de *ἀσθενεία* («debilidad»), es decir, de

28. Este aspecto no aparece suficientemente destacado en el notable trabajo de M. Rissi, *Die Menschlichkeit Jesu nach Hebr 5, 7 und 8*: ThZ 11 (1965) 28ss.

posibilidad de estar sujeto a tentación. En todo caso, para el autor de la Carta a los hebreos el hecho de que Jesús pudiera ser tentado no va en contra de su impecabilidad. Quizás sea este mismo el pensamiento de Marcos, que estando persuadido de su perfección moral, afirma a la vez, con toda la tradición sinóptica, que Jesús fue tentado.

Pero en los sinópticos, Jesús (salvo tal vez en la escena del Getsemaní) no aparece verdaderamente alcanzado por la tentación. Pues bien, la Carta a los hebreos, afirmando la ausencia de pecado, presupone ante todo la posibilidad de pecar de Jesús. Por eso la posibilidad de ser tentado desempeña en ella un papel mucho más importante que en los sinópticos. Veremos, además, que, sobre este punto, la Carta a los hebreos subraya la humanidad de Jesús más vigorosamente que los evangelios, o que cualquier otro escrito del siglo primero. El sumo Sacerdote no sólo ha de penetrar cabalmente en la humanidad sino que, en el seno de esa humanidad, debe participar de todo lo que es humano. Si pensamos en la importancia concedida al hecho de que Jesús haya podido ser tentado, comprenderemos que la idea de una *perfección* moral del sumo Sacerdote no resulte chocante para nuestro autor.

Muy al contrario, la impecabilidad de Jesús adquiere todo su sentido porque él ha podido ser tentado. A no ser que él fuera realmente tentado, la afirmación de que no tuvo pecado carecería en el fondo de significado²⁹. La diferencia profunda entre Jesús y los demás humanos alcanza su pleno sentido en la Carta a los hebreos precisamente porque se afirma que fue del todo uno de ellos. Desde esta perspectiva, la noción de sumo Sacerdote refleja en radicalidad la *dialéctica* que está al fondo de toda la cristología.

La doble afirmación de que Jesús pudo ser tentado y de que no sucumbió a la tentación, confiere a su ausencia de pecado (Heb 4, 15) un carácter menos dogmático del que tiene en otros textos ya mencionados. En este trasfondo aparece, por otra parte, la idea de Jesús como víctima sin mancha (como en 1 Pe 1, 19 y Heb 9, 14) o el pensamiento del *Ebed Yahvé* (como en 1 Pe 2, 22).

Para medir todo el alcance de la expresión *χωρίς ἀμαρτίας* (= *sin pecado*) hay que leer el comienzo del versículo donde aparece dicha expresión: «Porque nosotros no tenemos un sumo Sacerdote que no se pueda compadecer de nuestras debilidades; al contrario,

29. H. Windisch, *Der Hebräerbrief*, 39, me parece que se equivoca completamente al decir: «Se puede afirmar que es sin pecado, en el sentido estricto del término, aquel que estaba expuesto, igual que nosotros, a la seducción de las tentaciones?».

él fue tentado como nosotros en todas las cosas» (4, 15). Esta declaración sobre la humanidad de Jesús ha sido raramente apreciada en toda su fuerza, en todo su inmenso alcance. Sin duda el autor no piensa aquí solamente en el relato de las tentaciones narradas por los sinópticos, pues se trataba de tentaciones específicamente mesiánicas a las cuales sólo Jesús podía ser sometido.

Cuando Heb 4, 15 afirma que Jesús «fue tentado como nosotros en todo» (πειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα), las palabras agregadas a πειρασμένον («tentado») indican que el término no se aplica exclusivamente al relato de las tentaciones (de los sinópticos: Lc 4; Mt 4), ni a los pasajes donde Jesús aparece *tentado*, puesto a prueba, en debates doctrinales (cf. Mc 8, 33; 12, 15; Jn 8, 1ss). En realidad estas palabras aluden a la tentación general que está vinculada a nuestra debilidad humana y a la que estamos todos expuestos por el hecho de ser humanos. La expresión «como nosotros» no se emplea por mera fórmula; tiene sentido profundo.

Esta declaración de la Carta a los hebreos que va más allá del testimonio de los sinópticos, es tal vez la afirmación más osada de todo el nuevo testamento sobre el carácter absolutamente humano de Jesús. Esta observación breve, pero cargada de tremendas consecuencias, arroja una luz particular sobre la vida de Jesús y dirige nuestra atención hacia aspectos de esa vida que no conocemos y que el autor de la Carta a los hebreos seguramente tampoco conocía. Tenemos que ser precavidos, no buscando en ella un tema de novela, porque nada concreto sabemos de estas tentaciones κατὰ πάντα («en todo»). Lo esencial, desde el punto de vista cristológico, es que Jesús fue tentado en todas las cosas como nosotros mismos, pero que no ha sucumbido.

La plena participación del sumo Sacerdote en la humanidad se afirma asimismo en Heb 2, 17s: «En consecuencia, él se hizo semejante en todo a sus hermanos, para que pudiera convertirse en sumo Sacerdote misericordioso y fiel en el servicio de Dios, para hacer expiación por los pecados del pueblo: porque, habiendo sufrido y siendo tentado él mismo, puede socorrer a los que son tentados».

La idea de debilidad de Jesús, en cuanto sujeto a tentación, domina también el comienzo de Heb 5, donde el autor menciona una tentación concreta: «En los días de su carne, habiendo presentado con grande clamor y lágrimas, oraciones y súplicas al que le podía librar de la muerte, y habiendo sido escuchado y librado de su angustia, a través de las cosas que padeció, aprendió, aunque era Hijo, la obediencia» (5, 7). La explicación más probable de estas pa-

labras es que el autor haya pensado en la escena de Getsemaní³⁰. Las expresiones «clamor y lágrimas» son tan concretas que deben referirse a un acontecimiento determinado en el que Jesús oró para ser salvado de la muerte. Esta descripción, sin embargo, no cuadra bien con la crucifixión, a pesar de que allí se mencione el grito de Jesús. Sólo puede referirse a la terrible tentación del Getsemaní, donde a Jesús le quedaba todavía la posibilidad de escoger otro camino, distinto de la obediencia que debía llevarle a la cruz³¹.

No comprendo cómo algunos intérpretes traducen la frase εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας diciendo que «fue escuchado a causa de su piedad» cuando ella puede ser traducida con toda precisión de esta manera: *fue escuchado en su angustia*³². Todo el contexto nos lleva a entender εὐλαβεία en el sentido de *angustia*³³. Justamente ahí estriba la tentación de Jesús; es aquí donde se muestra su ἀσθενεία: como todos los humanos, tiene miedo a morir. Pero Dios ha escuchado su oración porque él (Jesús) superó su angustia, diciendo: «Pero no se haga lo que yo quiero, sino...» (cf. Mc 14, 36).

Estos versículos (Heb 5, 7-8) tienen suma importancia para la cristología. No hay en ellos la menor huella de docetismo: Jesús es verdaderamente humano y no simplemente un Dios disfrazado de hombre. El autor emplea expresiones que muestran que, a sus ojos, la angustia de Jesús fue aún más terrible que lo que permite suponer el relato de los evangelios. A la escena del Getsemaní tal como la conocemos (por los sinópticos) debemos agregar el hecho de que Jesús en su angustia mortal gritó y lloró. Jesús no afrontó la muerte a la manera de estoico resignado, como el paso natural de un estado de vida a otro estado sino que ha visto en ella algo terrible, de-

30. Esta es también la opinión de J. Héring, *L'Épître aux Hébreux* (Comment. du Nouveau Test., 1954), *ad loc.* Contra esta tesis, cf. M. Rissi, *Die Menschlichkeit Jesu nach Hebr 5, 7 und 8*, 39. En nuestro estudio, *Inmortalidad del alma o resurrección de los cuerpos*, Studium, Madrid 1970, hemos destacado la angustia de Jesús al referirnos precisamente a este pasaje de la Carta a los hebreos.

31. Cf. O. Cullmann, *Dios y el César*, en Id., *Estudios de teología bíblica*, Studium, Madrid 1973, 87ss.

32. Si no se tiene en cuenta el contexto, las dos traducciones son admisibles. O. Michel y C. Spicq prefieren en sus comentarios la segunda (ambos ofrecen igualmente un resumen de la historia de la interpretación de este pasaje), lo mismo que M. Rissi, *Die Menschlichkeit Jesu nach Hebr 5, 7 und 8*, 38. Por otra parte los comentarios de J. Héring y de H. Windisch optan por nuestra traducción (este último, sin embargo, con un signo de interrogación).

33. La conjetura, a menudo citada, de Harnack (que añade un οὐκ) no se justifica, ni es necesaria para explicar el texto así traducido.

testado por Dios, aquello que Pablo llama el «último enemigo» (1 Cor 15, 26)³⁴.

¿Disponía el autor de la Carta a los hebreos de una tradición independiente de los evangelios? No es posible pronunciarse con certeza. Es posible que también en otros lugares aluda a hechos precisos de la vida de Jesús, transmitidos solamente por la tradición oral, por ejemplo cuando escribe: «Tened ante los ojos a aquel que soportó personalmente tal oposición de parte de los pecadores» (12, 3). Pero, evidentemente, puede estar pensando en episodios ya relatados por los evangelios.

La confirmación más neta de la enseñanza de la Carta a los hebreos sobre la plena humanidad de Jesús es la afirmación de que «aprendió la obediencia» (5, 8). Esta expresión (que se ha tratado de atenuar, a mi modo de ver, sin éxito) supone un desarrollo interior, una evolución de la persona de Jesús. La vida de Jesús no sería verdaderamente humana si no se pudiera descubrir en ella algún desarrollo. Otro pasaje del nuevo testamento lo dice además claramente: «Jesús crecía (πρόκοπτεν) en sabiduría, en estatura y en gracia, delante de Dios y de los hombres» (Lc 2, 52).

Este ἔμαθεν («aprendió») de Heb 5, 8 ilumina por añadidura la expresión τελειοῦν («perfeccionarse») de la que hemos hablado ya y que aparece precisamente en el versículo siguiente. En paralelo con el texto donde se dice que Jesús *aprendió* la obediencia, leemos que fue *elevado a la perfección* por el sufrimiento (2, 10). Aquí hallamos la indicación evidente de un cierto desarrollo, de un progreso moral que encuentra su coronación en la obediencia expiatoria, obediencia que Jesús ha debido *aprender* para llevar a término la misión del *Ebed Yahvé*. La *obediencia* de Heb 5, 8 recuerda la expresión en Flp 2, 8: «Obediente hasta la muerte, y muerte de cruz». La gradación que se expresa aquí por el μέχρι («hasta») supone que hay un «clímax» o culminación y un cierto despliegue en el camino de la humillación.

Lo esencial para la Carta a los hebreos no es tanto que Jesús se haya hecho hombre («Mensch-werdung») sino que sea hombre («Mensch-sein»). En este ser (actuar como) hombre de Jesús consiste propiamente su función sacerdotal. A la cuestión de san Anselmo *Cur Deus homo?* (¿Por qué Dios se ha hecho hombre?), la Carta a los hebreos responde basándose en la idea del sumo Sacer-

34. Como hemos mostrado en nuestro estudio *Inmortalidad del alma o resurrección de los cuerpos*, sólo en la medida en que se toma en serio la muerte se puede tomar también en serio la resurrección.

dote: es necesario que sufriera *con* los hombres (ser con ellos), para poder sufrir *en favor* de ellos.

Para muchos teólogos la idea de un desarrollo interior de Jesús resulta aún más insoportable que la de su perfección moral³⁵. Ven en ella un espectro, muy justamente desacreditado, de la imagen liberal de Jesús. Su temor resulta injustificado. Deducir todas las consecuencias de la encarnación de Jesús (como lo hace la Carta a los hebreos) y mostrar cómo, habiéndose hecho hombre, desplegó su vida como hombre no significa caer *ipso facto* en una interpretación *psicologizante* de su vida y su obra.

Resulta más necesario precaverse del otro peligro, del docetismo, que desde los orígenes, ya en el nuevo testamento, representa la herejía por excelencia. Escandalizarse por estos rasgos, tan humanos, de Jesús, prueba que no se ha comprendido lo que el nuevo testamento entiende por *fe en Cristo*. Porque ella es esencialmente *fe a pesar* del escándalo de la humanidad. Los escritos del nuevo testamento que destacan más vigorosamente la divinidad de Cristo son también aquellos que más subrayan su humanidad, y es justamente la Carta a los hebreos la que afirma con más osadía la divinidad de Cristo, ya que en ella se alude al Hijo como creador del cielo y de la tierra (1, 10).

El autor de Hebreos no duda tampoco en atribuir a Jesús *cualidades y actitudes humanas* en tono laudatorio. Así dice que Jesús tuvo que hacerse «sumo Sacerdote misericordioso y fiel» (2, 17). Más aún, habla incluso de la fe de Jesús. Cuando llama a Jesús «pionero y consumidor de la fe» (12, 2), conforme a la visión de sumo Sacerdote de toda la carta, está suponiendo que Jesús ha creído³⁶ y que ha conducido a los hombres a la fe en su acción (salvadora).

Según la doctrina fundamental de la Carta a los hebreos, Jesús, sumo Sacerdote gracias a su humanidad, *ha santificado* nuestra humanidad, la ha cumplido, haciéndola *perfecta*. Así lo hemos constatado a propósito del término τελειοῦν («perfeccionar»). Según eso, E. Käsemann tiene razón al establecer aquí una relación con la figura del primer hombre celeste³⁷. Se puede, en efecto, mencionar a modo de paralelo, el mito gnóstico según el cual el Redentor ha debido redimirse a sí mismo para volverse así liberador de los demás.

35. Cf. *supra*, 150.

36. Esta interpretación se legitima también relacionando el comienzo del capítulo 12 al capítulo 11.

37. E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, 90.

Tenemos aún que destacar otro aspecto de la obra sacerdotal de Jesús que, a pesar del paralelismo indicado, muestra la inmensa distancia que existe entre la teología de nuestro autor y la mitología y la gnosis: el carácter *único* (ἐφάπαξ) de la obra del sumo Sacerdote. Este carácter único está en oposición total respecto a la constante necesidad que los sacerdotes de la antigua alianza tenían de repetir siempre de nuevo su ministerio. También desde este punto de vista, Jesús no solamente ha cumplido (culminado) el antiguo sacerdocio judío sino que ha eliminado todas sus imperfecciones.

Por esta razón, la Carta a los hebreos insiste mucho en el ἐφάπαξ («una sola vez»). La obra de Jesús es acto definitivo y decisivo que, precisamente por ser único, aporta a los hombres la salvación. La idea esencial que está en el fondo es que ese acto no debe ser renovado (repetido) ya por el mismo sumo Sacerdote. Pero en el trasfondo aparece todavía otro pensamiento: este acto tampoco puede ser renovado por los hermanos (del sumo Sacerdote), a pesar de la solidaridad que el sumo Sacerdote tiene con su humanidad.

«Una vez» (ἐφάπαξ), significa aquí «de una vez por todas». Jesús entró «de una vez por todas», con su propia sangre, en el Santo de los Santos, habiendo obtenido la eterna redención (9, 12); al fin de los siglos apareció «de una vez por todas», para abolir el pecado por su sacrificio (9, 26); somos santificados por la ofrenda del cuerpo de Jesucristo «de una vez por todas» (10, 10). También en 10, 14, «una vez» significa igualmente «para siempre» (εἰς τὸ διηνεκές).

El acontecimiento histórico único, irreplicable, posee un valor redentor decisivo e infinito. Lo que Jesús, el sumo Sacerdote, ha realizado en el plano terreno es, por consiguiente, el centro de toda la historia de la salvación, el medio del tiempo. Todo el culto se encuentra centrado desde ahora en este acontecimiento histórico: la vida humana, vivida «de una vez por todas» por este sumo Sacerdote, coronado «de una vez y por todas» por la muerte expiatoria, que da a esta vida su culminación y perfección.

Desde este punto de vista, el culto cristiano sólo es posible a condición de respetar absolutamente este ἐφάπαξ. Ciertamente, sería inexacto calificar la misa católica romana de *repetición* del sacrificio de Jesús, como lo hacen a menudo los protestantes³⁸. Los teólogos católico-romanos han rechazado siempre esta interpretación y han afirmado que trata solamente de

una *actualización* del sacrificio de Cristo. ¿Pero esta forma de entender la «misa» no irá en contra de ἐφάπαξ de la Carta a los hebreos, especialmente cuando se la califica como *sacrificio*? El sacrificio en cuanto tal no puede ser *actualizado*. De lo contrario, se corre el riesgo de recaer en el antiguo sacerdocio judío, en que el sumo Sacerdote debe ofrecer siempre de nuevo el sacrificio.

Un culto cristiano fiel al ἐφάπαξ debe evitar toda tentación, por débil que sea, de *reproducir* este acto central, en lugar de dejarlo allí donde Dios mismo, Señor de los siglos, lo ha colocado: en un momento preciso del tercer decenio de nuestra era. Aquello que es actual, operante y eficaz en nuestro culto son las *consecuencias* de este acto salvador, no el acto en sí mismo. El Señor que está presente en el culto es el *Kyrios* de la Iglesia y del mundo, elevado a la derecha de Dios, es el Señor que sobre la base de su acto expiatorio (ya realizado) continúa realizando su obra de mediador, el Resucitado. La relación entre su crucifixión y la celebración de la eucaristía queda reflejada en las palabras εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν («en memoria de mí», Lc 22, 19 par), es decir, en recuerdo del acto que yo he realizado, en virtud del cual estaré en medio de vosotros como el Señor resucitado.

Por eso, el autor de la Carta a los hebreos insiste mucho en el hecho de que Jesús, en su calidad de sumo Sacerdote, ha sido el mediador de una *nueva alianza* con Dios: «Por eso, él es el mediador de una alianza nueva» (9, 15). De la misma forma (διαθήκης νέας μεσίτης) se le llama en 12, 24. De esta forma, el sumo Sacerdote se vincula de nuevo con el *Ebed Yahvé* que tiene también como función el restablecimiento de la alianza con Dios.

Llegamos así al problema del efecto duradero y permanente que este acto único tiene para los creyentes. Cristo llega a ser ἀρχηγός, pionero o jefe de una nueva humanidad, el autor (αἴτιος) de la salvación para cuantos le obedecen (Heb 5, 9). La correspondencia es perfecta: ellos obedecen a Cristo, como el mismo Cristo ha obedecido al Padre. Hemos visto que Cristo les hace τέλειοι («perfectos») de la misma manera que él se ha hecho a sí mismo τέλειος («perfecto»). En un plano superior, Jesús les capacita para presentarse ante Dios, así como el sacerdote de la antigua alianza capacita a los fieles para orar (para rendir culto a Dios). «Por una sola ofrenda ha llevado a la perfección (τετελείωκεν, del verbo τελειοῦν) para siempre a aquellos que son santificados (ἀγιαζομένους)» (Heb 10, 14). El verbo τελειοῦν («perfeccionar») es casi sinónimo de ἀγιάζειν («santificar»). El mismo tema aparece en 2, 11: «Porque aquel que santifica y los que son santificados tienen todos un mismo origen».

38. Cf. O. Cullmann, *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1978, 146ss.

La Carta a los hebreos no dice cómo debe establecerse la relación entre el acto único de Jesús y la santificación de aquellos que son llevados a la perfección, a no ser por la fe de cada uno de los creyentes. La carta se limita a constatar el efecto de este acto. Por analogía con Rom 5, 12ss se podría tal vez pensar que esta relación es paralela a la que existe entre Adán y la humanidad pecadora. Pero tampoco la Carta a los romanos explica esta relación sino que solamente la constata³⁹. La interpretación que de ella ofrece san Agustín no se encuentra explícitamente en el nuevo testamento.

Considerando la importancia concedida a la humanidad de Jesús, a su solidaridad con nosotros en cuanto sumo Sacerdote, podríamos sentir la tentación de buscar nuestra relación con él en una *Imitatio Christi*. De hecho, una expresión como la de ἀρχηγός, pionero, podría sugerir una explicación de este tipo y la misma Carta a los hebreos ofrece algunos indicios de lo que será más tarde la idea de la *imitación de Cristo*. Sin embargo, la importancia capital que le ha dado al ἐφάπαξ («una sola vez») muestra que, conforme a nuestra carta, la imitación de Cristo sólo es posible a condición de que reconozcamos de antemano que no podemos imitar a Jesús: él es sin pecado y nosotros somos pecadores; él ofrece el sacrificio de su muerte expiatoria, y nosotros somos incapaces de ello. Precisamente aquel acto decisivo de la obediencia de Jesús que nos hace a nosotros τέλειοι nos resulta inimitable⁴⁰. Tanto en Hebreos como en Pablo, la relación entre nuestra perfección y la del sumo Sacerdote sólo puede realizarse a través de nuestra fe en el ἐφάπαξ del acto sacrificial de Cristo.

* * *

En Heb 6, 20 hallamos el término πρόδρομος, precursor, que caracteriza de otra forma las relaciones entre el sumo Sacerdote y los creyentes. Este título ofrece un nuevo aspecto de la obra sacerdotal de Jesús: el de *Glorificado*. Hasta aquí hemos visto que, gracias a su vida humana que culmina en su muerte expiatoria, Cristo se ha convertido en el autor (αἴτιος, ἀρχηγός: Heb 5, 9) de la salvación de los hombres. Pero, al «penetrar más allá del velo», como precursor, Jesús lleva también consigo a los suyos a su resurrección, con las consecuencias que ella implica. Ciertamente, este segundo aspecto está enteramente subordinado al primero; por eso, en este capítulo hemos presentado la noción de Jesús como sumo Sacer-

39. Cf. *infra*, 236ss.

40. Sin duda, en Ignacio de Antioquía no ocurre lo mismo. Parece, en efecto, que a su juicio, el mártir que da su vida por Cristo puede hallar la perfección.

dote dentro del grupo de términos cristológicos que se relacionan ante todo con la obra terrena de Jesús.

En Heb 9, 12b leemos también que «él ha entrado de una vez por todas en el Santo de los Santos, con su propia sangre». Pero con esto, el autor se está refiriendo también a la resurrección de Jesús. Por otra parte, el término πρόδρομος implica un pensamiento que está cerca de aquel que hallamos en Pablo⁴¹ y en el Apocalipsis de Juan⁴²: por su resurrección, Jesús se ha convertido en πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν («primogénito de entre los muertos»). La relación entre la resurrección de Jesús y la nuestra es análoga a la que Pablo establece en 1 Cor 15, 12ss.

Pero el autor subraya, además, que en adelante el sumo Sacerdote *permanece* en el lugar Santísimo, continuando allí su obra. Expresa aún la misma idea cuando, inspirándose en Sal 110, 4, proclama a Jesús Sacerdote εἰς τὸν αἰῶνα («para la eternidad», Heb 6, 20), εἰς τὸ διηνεκές («para siempre», 7, 3). «Sacerdote según el orden de Melquisedec» tiene el mismo sentido que «Sacerdote para siempre». En la segunda parte de Heb 7, estas expresiones («para toda la eternidad», «para siempre») forman el *leitmotif*⁴³ que está correlacionado con el otro *leitmotif* (ἐφάπαξ, «una sola vez»).

Según eso, en cuanto sumo Sacerdote, Jesús cumple, pues, un doble ministerio: por una parte, realiza el acto expiatorio, cumpliéndolo de una vez y por todas; por otra, él extiende esta obra, prolongándola por toda la eternidad. En el fondo, no se puede hablar de un doble ministerio, ya que todo reposa sobre su sacrificio único: «Pero él, al permanecer eternamente, posee el sacerdocio inmutable» (Heb 7, 24). Este sacerdocio se llama aquí ἀπαράβατος («imperecedero»). Esto significa que el reino presente de Cristo es considerado también como una obra sacerdotal.

Por medio de la noción de sumo Sacerdote, Hebreos puede establecer una relación lo más estrecha posible entre la obra actual de Cristo y su muerte sobre la cruz: «Por eso, él puede salvar perfectamente a aquellos que se acercan a Dios por medio él, pues vive siempre para interceder a su favor» (Heb 7, 25). Aquí se trata, sin duda alguna, de un sacerdocio que Cristo ejerce desde la resurrección y continúa ejerciendo εἰς τὸ παντελές, para siempre.

En este pasaje (Heb 7, 25), la idea de la mediación sacerdotal presente (actual) de Cristo está expresada de un modo verdaderamente clásico cuando aquellos a quienes se ofrece esta mediación

41. Rom 8, 29; Col 1, 18. Cf. 1 Cor 15, 20: ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων.

42. Ap 1, 5.

43. Cf. igualmente Heb 10, 13s.

son llamados προσερχόμενοι δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ, es decir, «aquellos que se acercan por medio de él a Dios». Ciertamente, este acceso a Dios se funda enteramente sobre el sacrificio realizado en el pasado por Jesús; pero Hebreos piensa aquí en el efecto, en la prolongación de este sacrificio, es decir, en la obra que Jesucristo, sumo Sacerdote, realiza ahora que está exaltado a la derecha de Dios.

¿En qué consiste el ministerio sacerdotal que Jesucristo realiza actualmente por nosotros? Siendo aquel que «vive para siempre», Jesús «intercede (ἐντυγχάνει) en favor nuestro» (7, 25). Según Heb 9, 24 «comparece en favor nuestro ante la presencia de Dios». En otros términos: su obra consiste en una *intercesión* por los suyos. El autor insiste en el hecho de que es el Cristo *presente* quien intercede, aquel a quien se designa como el como el πάντοτε ζῶν, el Cristo «siempre viviente» (7, 25)⁴⁴. La intercesión de Cristo —que, en virtud de su obra realizada de una vez por todas, es *siempre* eficaz— es un acto auténticamente sacerdotal.

En cuanto «siempre viviente», Jesús ya no intercede por nosotros solamente en cuanto formamos una colectividad, a través de su muerte expiatoria; ahora intercede también de una manera particular por cada uno de nosotros ante Dios. Vemos, pues, de nuevo, cómo ambos aspectos del ministerio sacerdotal de Jesús (la obra realizada una vez por todas y la obra que continúa en el presente) se encuentran estrechamente relacionadas, como dos aspectos de una misma acción: «Jesucristo es el mismo ayer y hoy...» (Heb 13, 8).

El Cristo viviente puede interceder ahora por nosotros porque es el mismo que vivió sobre la tierra, que se desarrolló como hombre y fue tentado en todo como nosotros. Sólo por eso puede tener compasión de nosotros todavía hoy. Según eso, su encarnación no fue sólo necesaria para realizar su sacrificio único y perfecto sino también para poder interceder todavía hoy a nuestro favor. La idea de la intercesión continua, presente, de Cristo es de importancia capital para la cristología; y la dogmática debería tomarlo más en cuenta. Veremos, por otra parte, que no es una opinión particular del autor de la Carta a los hebreos, pues volveremos a encontrarla en los escritos de Pablo y de un modo todavía más explícito en los discursos de despedida del evangelio de Juan.

44. Ya la expresión *el Dios viviente*, familiar al antiguo testamento, que reaparece a menudo en la Carta a los hebreos (3, 12; 9, 14; 10, 31; 12, 22), indica que Dios obra de una manera constante. Mientras que en 7, 8 (como en Lc 24, 5 y Ap 1, 18) el verbo ζῆν aplicado a Cristo evoca sobre todo la victoria obtenida sobre la muerte por la resurrección, aquí (capítulos 7-25) el autor ha pensado en la acción del Cristo que continúa realizando.

Debemos finalmente preguntar si Hebreos ha relacionado la idea del sumo sacerdocio de Jesús con el tercer aspecto de su obra, es decir, con la *culminación escatológica*, tal como el nuevo testamento la ha entendido. A primera vista, parece que no. Es claro que el autor no desarrolla la idea de que Jesús debe ejercer una función sacerdotal específica en el momento final de su retorno. Sin embargo, hay un pasaje donde se alude a este aspecto del tema: «Como Cristo se ofreció una vez para quitar (llevar) los pecados de muchos, así ha de aparecerse, por segunda vez, ya sin relación con el pecado, a aquellos que le esperan para su salvación» (9, 28). Debemos destacar en este pasaje la expresión ἐκ δευτέρου («por segunda vez»), pues evidentemente es una alusión a la parusía.

Algunos exegetas han sostenido equivocadamente que el nuevo testamento no habla de un *retorno* de Jesús. Los términos empleados por Heb 9, 28 muestran, sin duda alguna, que se trata de una *segunda* venida de Jesús⁴⁵.

La expresión ἐκ δευτέρου caracteriza la obra escatológica del sumo Sacerdote, así como ἐφάπαξ caracteriza su obra terrena y εἰς τὸ διηνεκές su obra presente. Sin embargo, el autor no dice expresamente en qué consistirá la obra específicamente sacerdotal de Jesús, al fin de los tiempos. Se limita a indicarla al afirmar que será «sin (relación con el) pecado», es decir, no ya para expiar nuestro pecado, sino para llevarnos a la plenitud de nuestra santificación. En el momento en que todo sea consumado, la humanidad tendrá todavía necesidad del ministerio mediador de Cristo sacerdote. El judaísmo había concebido la figura del sumo Sacerdote ideal, relacionándola precisamente con la esperanza escatológica. No es, por tanto, sorprendente que la Carta a los hebreos, el único libro del nuevo testamento que ofrece una cristología completa del sumo Sacerdote, tome también en consideración este aspecto de su ministerio, esta consumación escatológica de la reconciliación de la humanidad con Dios.

Acabamos de indicar que la noción de sumo Sacerdote permite que la Carta a los hebreos desarrolle una cristología completa. Engloba los tres aspectos fundamentales de la acción de Jesús: la obra terrena única (ἐφάπαξ), la obra presente de Cristo glorificado (εἰς τὸ διηνεκές) y la del Cristo que vuelve por segunda vez (ἐκ δευτέρου). De esta forma se vinculan «ayer, hoy y eternamente» (Heb 13, 8).

45. La idea de un retorno a la tierra era ya familiar al pensamiento judío, antes de la muerte y de la resurrección de Cristo. Así lo demuestra la creencia en el retorno del Profeta, particularmente en el retorno de Elías. Cf. *supra*, 68ss.

Lo más que podría objetarse es que este esquema no ha tomado especialmente en consideración la obra del Cristo preexistente. Pero aún dejando a un lado aquella atrevida frase donde Cristo aparece como Creador del cielo y de la tierra (1, 10), las especulaciones relativas a Melquisedec ofrecen, al menos, algunos indicios en la línea de la preexistencia. Por otra parte, además del título de sumo Sacerdote, el autor de Hebreos aplica a Jesús otro título cristológico que indica justamente su preexistencia: *Hijo de Dios*.

Más aún, la doctrina del sumo Sacerdote establece un lazo entre la historia de la salvación, tal cual se despliega en el antiguo testamento, y las afirmaciones más características del nuevo testamento. Cristo ha consumado (y cumplido) todo el sacerdocio del pueblo de Israel igual que ha consumado en su persona la función del templo para reemplazarlo. El sacerdocio de la antigua alianza se ha vuelto por tanto superfluo, porque Jesús incluye en su persona toda la vida cultural del pueblo escogido. Este es también el sentido de Mt 27, 51 cuando dice que el velo del templo se rasgó en dos. El evangelista ha debido pensar que, en ese momento, Jesús como sumo Sacerdote ha penetrado en el Santo de los Santos.

En conclusión, podemos afirmar que, entre todas las doctrinas cristológicas examinadas hasta ahora, la del sumo Sacerdote es la que expresa de manera más exhaustiva y adecuada la visión que el nuevo testamento tiene de Jesús. Su ventaja estriba en unir los tres aspectos de la obra de Jesús, aunque el último, el aspecto escatológico, haya sido mencionado pero no desarrollado. Además, la relación recíproca de estos tres aspectos concuerda con el testimonio de conjunto del pensamiento cristiano primitivo: por un lado sitúa el sacrificio de la cruz en el centro de la obra sacerdotal de Jesús; y por otro lado concede a su función mediadora presente la importancia que le corresponde, reflejando así el interés actual que la Iglesia muestra por el *Kyrios* glorificado.

* * *

Como hemos dicho, la Carta a los hebreos ofrece la única cristología *detallada* del sumo Sacerdote en el nuevo testamento. Sin embargo, esa idea aparece también, más o menos explícitamente desarrollada, en otros escritos del nuevo testamento⁴⁶. Así, el Hijo de hombre que aparece en medio de los siete candelabros (Ap 1, 13) está representado en la figura de sumo Sacerdote «vestido de

46. G. Friedrich, *Beobachtungen zur messianischen Hohepriestererwartung in den Synoptikern*: ZThK 53 (1956) 265ss ha querido descubrir indicios de una cristología del sumo Sacerdote en numerosos lugares de los sinópticos. Su intento es bueno y pone de

largas túnicas y ceñido por el pecho con un cinturón de oro»; pero su autor no ha prestado mucha atención a esta imagen, centrado como está en aquella del *Cordero*.

El evangelio de Juan ha destacado de manera más vigorosa la cristología del sumo Sacerdote. Entre todos los libros del nuevo testamento, también desde otros puntos de vista, éste es el que más se acerca a la Carta a los hebreos. No es sorprendente, pues, que encontremos también aquí la idea del sumo Sacerdote. C. Spicq⁴⁷ ha subrayado el hecho de que, conforme a Jn 18, 15, el discípulo amado era conocido del sumo Sacerdote judío. Sus relaciones con los medios sacerdotales, explicarían su interés por la función sacerdotal de Jesús⁴⁸. Sin embargo, la tesis de Spicq, según la cual el autor de la Carta a los hebreos habría tomado prestada su cristología sacerdotal de los escritos joánicos no se puede dar como probada, aun cuando no sea imposible. En efecto, esta concepción remonta en definitiva al mismo Jesús; por otra parte, la Iglesia primitiva en su conjunto aplicaba a Jesús el Sal 110. Por eso, no es necesario que haya una dependencia directa entre Juan y Hebreos.

Debemos reconocer, sin embargo, que el autor del cuarto evangelio ha reflexionado con interés especial sobre esta concepción. Pensemos ante todo en Jn 17, capítulo que forma parte de los discursos de despedida y que generalmente lleva el título de «oración sacerdotal». Este título no es tan antiguo como pudiera pensarse. Los Padres de la Iglesia no lo conocían; aunque, por ejemplo, Cirilo de Alejandría afirma, a propósito de Jn 17, 9, que Jesús actúa aquí como sumo Sacerdote⁴⁹. El primero que aplicó a Jn 17 el título de «oración sacerdotal» fue el teólogo protestante Chytraeus, en la primera mitad del siglo XVI; pero luego el título se impuso tanto en la teología protestante como en la católica.

Chytraeus no se engañó al emplear este título. En efecto, toda esta oración sólo se explica si aquel que la pronuncia tiene la con-

relieve la relación entre la idea de sumo Sacerdote y el resto de la cristología del nuevo testamento, aunque muchas de sus interpretaciones siguen siendo problemáticas. A su juicio, la mesianología del judaísmo tardío deriva en gran parte de la idea del sumo Sacerdote mesiánico.

47. C. Spicq, *L'origine johannique de la conception du Christ-prêtre dans l'Épître aux Hébreux*, en *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges M. Goguel* (1950), 258ss. Sobre el mismo tema, cf. también O. Moe, *Das Priestertum Christi im Neuen Testament ausserhalb des Hebräerbriefs*: ThLZ 72 (1947) 335s; E. Clarkson, *The Antecedents of the High-Priest Theme in Hebrews*: AnglThR (1947) 92ss.

48. C. Spicq destaca, además, el hecho de que la túnica de Jesús, la cual según Jn 19, 23 era sin costura, recuerda la vestimenta del sumo Sacerdote.

49. PG 74, 505. Cf. C. Spicq, *L'origine johannique de la conception du Christ-prêtre dans l'Épître aux Hébreux*, 261, nota 4.

ciencia de realizar una función sacerdotal. Jesús dirige esta oración al Padre, a fin de que santifique a los suyos y los haga capaces de recoger los frutos del sacrificio que él va a ofrecer. La oración por la santificación de los suyos (17, 17) y para que ellos sean guardados (separados) del mundo (17, 11ss) es típicamente sacerdotal, con la diferencia de que en el antiguo testamento tiene un carácter cultural mientras que aquí debe entenderse en sentido moral, ya que Jesús ha consumado (culminado) el sacerdocio israelita. Como el mismo Cristo ha sido santificado por el Padre (10, 36) también los suyos han de ser santificados. C. Spicq hace notar con razón⁵⁰ que la misma idea de santificación se encuentra en Heb 10, 10.

Pero los discursos de despedida de Jn han desarrollado principalmente el segundo aspecto de la cristología de la Carta a los hebreos: en su calidad de *iniciador* (ἀρχηγός) y *precursor* (πρόδρομος), Jesús precede a los suyos y continúa realizando de esa forma, en el presente, su oficio sacerdotal de mediador. Este es el sentido del pasaje de la oración sacerdotal donde Jesús pide que aquellos que el Padre le ha dado estén con él, allí donde él está (17, 24). Igualmente la frase relativa a la «preparación de las moradas en la casa del Padre» (14, 2ss) corresponde, como ha mostrado Spicq, a la «preparación de la ciudad celeste» en Heb 11, 16.

Por otra parte, a excepción de Hebreos, ningún otro escrito del nuevo testamento ha destacado, con tanta fuerza como la literatura joánica, la ausencia de pecado en Jesús: «¿Quién de vosotros me argüirá de pecado?» (Jn 8, 46); «no hay pecado en él» (1 Jn 3, 5); «quien obra la justicia es justo, como él es justo» (1 Jn 3, 7)⁵¹.

A mi juicio, la idea que está más relacionada con la de sumo Sacerdote es la de *Paráclito*. Se ha destacado, muy justamente, el carácter jurídico del *Paráclito*⁵². Pues bien, este carácter está en relación con la función de mediador que ejerce el sumo Sacerdote: «Si alguno hubiere pecado tenemos un παράκλητος, un abogado, ante el Padre, Jesucristo, el justo» (1 Jn 2, 1). La función de Jesús está descrita de la misma manera en Heb 7, 25 y 9, 24.

Conforme a los textos del nuevo testamento que citan el Sal 110, Jesús sigue actuando en el presente como aquel que está a la derecha de Dios. Según el evangelio de Juan, Jesús sostiene a los suyos en la tierra por medio del Paráclito. Jesús parece incluso condensar todas las oraciones que dirige al Padre, y por lo tanto toda

su función sacerdotal, en ésta: pide a Dios que envíe a los suyos otro Paráclito, a fin de que permanezca eternamente con ellos (Jn 14, 16). Es este Paráclito el que, desde ahora, se encargará de *santificar* a los creyentes en la tierra; este mismo «Espíritu de verdad, a quien el mundo no puede recibir», es el que conducirá a la verdad completa a quienes pertenecen a Cristo. Por otra parte, si Jesús, en sus discursos de despedida, pide a sus discípulos que se dirijan a Dios *en su nombre*, está indicando con ello que, una vez glorificado, él continuará realizando su función sacerdotal, encargándose personalmente de presentar a Dios sus oraciones. Este es el sentido de la fórmula con que los cristianos terminan sus oraciones: διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ («por Jesucristo»).

Hemos podido constatar que la idea de Cristo como sumo Sacerdote no es exclusiva de la Carta a los hebreos, como se suele pensar, sino que subyace en las afirmaciones cristológicas de otros pasajes del nuevo testamento. Ciertamente, el tema no está condensado en ellos como en la Carta a los hebreos. Por otra parte, debemos reconocer que posteriormente la figura del sumo Sacerdote dejará de considerarse centro de toda la cristología, aunque nunca haya desaparecido del todo; además, ha tenido en la historia de los dogmas un papel mucho más grande que la antigua cristología del *Ebed Yahvé*, por ejemplo. En tiempos posteriores, esta cristología sacerdotal servirá sobre todo para destacar el *munus sacerdotale* (tarea sacerdotal) de Cristo⁵³. Si esta cristología sacerdotal se ha perpetuado de esa forma, se debe sin duda al hecho de constituir el centro de uno de los escritos canónicos del nuevo testamento: la Carta a los hebreos.

* * *

De esta forma hemos llegado al final de la primera parte de nuestro trabajo, dedicado al estudio de los títulos cristológicos que se relacionan primordialmente con la obra terrena de Jesús.

50. *L'Épître aux Hébreux* I (1952), 122s.

51. Cf. también la expresión de 1 Jn 3, 7 donde Jesús es llamado *justo*.

52. Th. Preiss, *La justification dans la pensée johannique*, en *Hommage et reconnaissance. A l'occasion du 66^e anniversaire de K. Barth* (1946), 100ss.

53. La distinción que hace Hipólito entre el Mesías de Judá y el de Leví, unidos en la persona de Jesús, resulta sumamente interesante. Esta distinción es valiosa también porque los textos de Qumrán, el documento de Damasco y los *Testamentos de los XII Patriarcas*, hablan de una esperanza de dos Mesías (de Aarón y de Israel) (cf. *supra*, 142s); L. Mariès, *Le Messie issu de Lévi chez Hippolyte de Rome*, en *Mélanges J. Lebreton* I (RSR, 1951) 381ss, ha probado que Hipólito debía conocer la tradición referida por los *Testamentos de los XII Patriarcas*. Cf. también J. T. Milik: RB (1953) 291.

II

Títulos cristológicos
relativos a la obra futura de Jesús

Ante todo, y para evitar cualquier malentendido, debemos comenzar subrayando una vez más que nuestra división cronológica, siguiendo los momentos de la historia de la salvación, no pretende en modo alguno encerrar cada título cristológico en los límites estrechos de uno de esos momentos. En esta segunda parte estudiamos los títulos y nociones que se relacionan *principalmente* con la obra escatológica de Cristo. Hemos destacado esa palabra («principalmente») porque, en la práctica, no hay ningún título que se limite sólo a uno de los cuatro momentos o aspectos cristológicos que estamos distinguiendo (acción terrena, futura, presente y preexistencia).

Hemos visto, por ejemplo, que el concepto de sumo Sacerdote se refiere sobre todo a la obra terrena de Jesús, pero se aplica también en gran medida a la obra presente del Cristo glorificado, e incluso a la futura. La distinción que hemos trazado se justifica por razones prácticas; sería pues completamente falso ver en ella algún tipo de esquematismo impuesto de manera dogmática (a la fuerza) a la cristología del nuevo testamento. Esa distinción tiene esencialmente un valor metodológico: permite distribuir la materia y tratarla de una manera acomodada a la teología del cristianismo primitivo, sin establecer arbitrariamente el orden de las nociones que se deben examinar; así podemos apoyarnos en las ideas del nuevo testamento más que en las interpretaciones cristológicas de la dogmática posterior.

Por otra parte, hemos de repetir una vez más que las diversas nociones que estudiamos no se pueden diferenciar unas de otras de una forma tan rigurosa como podría hacernos suponer este trabajo. Se influyen recíprocamente en gran medida y ese influjo o interpenetración se ha realizado ya en el mismo judaísmo, antes que fueran aplicadas a Jesús.

Ocurre frecuentemente que un título expresa no solamente concepciones que le son propias sino otras que provienen o están más

vinculadas a otros títulos. Por eso, no se pueden trazar fronteras absolutamente rigurosas entre cada título o función cristológica mencionada en el nuevo testamento. Es bueno marcar distinciones y analizar los diversos conceptos, uno tras otro, pero sabiendo que no pueden excluirse *a priori* las influencias recíprocas.

Esta reserva se impone ya para el primero de estos títulos, el de Mesías. Aunque aprobamos en gran parte la tesis principal expuesta por Jean Héring, *Le Royaume de Dieu et sa venue* (1937)¹ —obra especialmente importante para esta parte de nuestro trabajo—, nos parece que no ha logrado evitar este peligro de esquematización que acabamos de indicar.

1. Cf. igualmente los complementos que ha ofrecido en su artículo *Messie juif et Messie chrétien*. RHPR 18 (1938) 419ss. Una tesis análoga ha sido defendida por A. von Gall.

JESUS, EL MESIAS (Χριστός)

Este capítulo trata de un título que brota en primer lugar de la esperanza escatológica (futura) del judaísmo. Al aplicarse a Jesús, este título queda influenciado, de forma inevitable, por otros títulos propios de la cristología del nuevo testamento y por la concepción del tiempo que tiene el cristianismo primitivo (con su tensión característica entre el presente y futuro). Recordemos, sin embargo, que en principio el título Mesías es de tipo escatológico: bastará para recordarlo el hecho de que el adjetivo *mesianico* tiene casi siempre el sentido de *escatológico*.

Por otra parte, el título *Mesías* (en griego Χριστός, Cristo) ocupa un lugar especial entre todos los restantes títulos cristológicos: ha llegado a convertirse casi en centro de unión o cristalización para todas las visiones cristológicas del nuevo testamento. Miradas las cosas desde fuera, parece que todas las restantes concepciones cristológicas quedan subordinadas a este título. Por eso hablamos de *cristo-logía*, aun en casos en que no hablemos exclusivamente de la visión de Jesús como Mesías o Cristo (al tratar, por ejemplo, de Jesús como Señor o Logos).

Ya en el judaísmo, antes del período del nuevo testamento, se tendía a condensar en el título central de Mesías todas las concepciones e incluso todos los títulos relacionados con el fin de los tiempos. De esa forma, todas esas concepciones y títulos tendían a verse como atributos especiales de la figura del Mesías, aunque en principio fueran difícilmente compatibles con ella.

En la época de Jesús había entre los judíos ideas muy diversas, y a veces radicalmente diferentes, sobre el Mediador del fin de los tiempos. No existía entonces una concepción única y unitaria del Mesías. Solemos hablar del Mesías judío, como si se tratase de una figura bien conocida, con contornos rigurosamente demarcados. Sin duda, todos esperaban un Redentor, que presentaba siempre

rasgos nacionales judíos. Pero en esa figura común han podido darse cita los contenidos más diversos¹.

Ciertamente, en la época del nuevo testamento predominaban un cierto tipo de Mesías que podemos presentar *grosso modo* como *Mesías político* o simplemente *Mesías judío*. En ese sentido, y para simplificar, empleamos la palabra en este capítulo; pero no podremos olvidar que la palabra *Mesías* no era todavía un *término técnico* para designar esta única concepción mesiánica como sucedería más tarde. Ciertamente, algunas ideas judías sobre el Redentor (o Liberador) surgieron de manera deliberada por oposición al tipo de Mesías entonces dominante; y todas ellas podían incluirse bajo el mismo común denominador de Mesías.

El nuevo testamento ha dado especial importancia a los conceptos y títulos cristológicos judíos que no estaban vinculados a la figura de un Mesías político. A pesar de ello, los primeros cristianos terminaron empleando de manera general el título Mesías al referirse a Jesús. Para convencernos de la importancia que ellos daban a este título, bastará con recordar que, desde la época del nuevo testamento hasta nuestros días, Mesías se ha convertido para los cristianos en el título cristológico por excelencia.

La palabra griega Χριστός (de χρίω, «ungir») no es más que la traducción de la palabra hebrea *Māshiah*, el Ungido. Muy pronto, los cristianos adquirieron el hábito de asociar el título *Cristo* al nombre de Jesús. Jesucristo significa, según eso, Jesús-Mesías. Pero ya en las cartas de san Pablo, los escritos cristianos más antiguos que han llegado hasta nosotros, el término *Cristo* tiende a convertirse en nombre propio (aunque Pablo, invirtiendo a veces el orden usual, escribe *el Cristo Jesús*, mostrando así que no olvida el verdadero significado de este título). En la época apostólica, el verdadero sentido del título Mesías sigue siendo, por tanto, conocido. Leyendo el nuevo testamento, deberíamos siempre recordar que, conforme a la intención de sus autores, Jesucristo significa normalmente *Jesús el Mesías*.

Pero sería equivocado concluir que las ideas específicas que el judaísmo vinculaba al título Mesías hayan tenido una importancia particular para los autores cristianos que lo aplicaron a Jesús. Si así hubiera sido, deberíamos dedicar un lugar clave a esa temática. En realidad, los cristianos aplicaron a Jesús sólo algunos rasgos —por lo demás, importantes— de la imagen judía predominante del Me-

1. Así lo muestran F. J. F. Jackson-K. Lake, *The Beginnings of Christianity* I (1920), 356. Cf. también a A. E. J. Rawlinson, *The New Testament Doctrine of the Christ* (1926; ³1949), 12ss; W. Manson, *Jesus the Messiah* (1946), en particular 134ss.

sías, dejando a un lado otros aspectos que parecían esenciales. Si el título Mesías acabó por imponerse entre los cristianos de una forma tan universal, se debió a que ese título podía englobar nociones muy diversas. Además, ese título servía para mostrar a los judíos la función escatológica de Jesús.

Pero, teniendo en cuenta el carácter político tan fuerte que ese título tenía para el judaísmo, las razones anteriores son insuficientes para explicar la forma en que lo han empleado los cristianos. Es necesario que algunos rasgos, tomados de la imagen predominante del Mesías judío y aplicados a Jesús, hayan tenido, para los primeros cristianos, una importancia teológica muy grande. Tendremos, pues, que examinarlos con mucha atención.

El gran éxito del título *Mesías-Cristo* es aún más sorprendente sabiendo que el mismo Jesús, como indicaremos después, manifestó siempre una reserva singular al emplearlo para designar su persona u obra. Puede parecer una ironía el que precisamente este título (Mesías, en griego Χριστός), haya sido asociado para siempre al nombre de Jesús. Resulta irónico también el hecho de que ese título haya dado su nombre a la nueva confesión creyente: los adeptos de Jesús recibieron por primera vez en Antioquía el nombre de *cristianos*, es decir, *mesiánicos* (Hech 11, 26). Esto significa que no es posible que rechazaran completamente la imagen tan específicamente judía del Mesías, limitada en sentido nacionalista.

En primer lugar, tendremos que demostrar que Jesús nunca se atribuyó a sí mismo la misión característica que sus contemporáneos atribuían al Mesías esperado; para ello debemos estudiar con más detención el concepto judío de Mesías, que era un elemento esencial del pensamiento y esperanza de gran parte del pueblo en tiempos de Jesús. Al mismo tiempo, tendremos que descubrir en qué medida pueden aplicarse a Jesús otros aspectos de esa visión judía del Mesías, tan políticamente determinada, viendo cómo justifican, al menos en cierto sentido, el éxito que ese título ha tenido en la Iglesia.

1. *El Mesías en el judaísmo*²

El participio *māshiah* significa el *Ungido* y en este sentido se emplea especialmente para designar al rey de Israel, a quien se lla-

2. A este respecto, cf. entre otros P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (²1934), especialmente 173ss; H. Gressmann, *Der Messias* (1929); W. Küppers, *Das Messiasbild der spätjüdischen Apokalypitik*: IKZ

ma el *Ungido de Yahvé*, aludiendo al rito de la unción con que era investido como rey (1 Sam 9, 16; 24, 7). Pero este título no ha quedado reservado únicamente al rey: puede llevarlo también todo hombre de Dios, encargado de una misión hacia su pueblo. El sacerdote aparece así como el *Ungido, māschiah* en Ex 28, 41. Conforme a 1 Re 19, 16, también Eliseo debe ser *ungido* como profeta. Incluso un rey extranjero y pagano puede recibir este título cuando Yahvé le encarga una misión particular, haciéndole instrumento del plan divino de la salvación; en esa línea, el mismo Ciro aparece en Is 45, 1 como Mesías, unguido³.

De todas formas, durante el tiempo de la monarquía israelita, el rey de Israel aparece como enviado especial de Dios, y la expresión el *Ungido de Yahvé* se aplica generalmente al rey. Ese rey posee un carácter divino, porque la realeza israelita está fundada en la «gracia de Dios». Por eso, al *Ungido de Dios* se le atribuyen, como sinónimos, títulos que expresan el origen divino de su función: por ejemplo, 2 Sam 7, 14 llama al rey *hijo de Dios*. En la base de estas designaciones se encuentra la certeza de que Yahvé es el verdadero rey de Israel y que el rey de la tierra es un lugarteniente suyo, que ejerce en su lugar esta función divina.

Según 2 Sam 7, 12ss, Dios había prometido a David que su reino duraría eternamente. Y aunque esta predicción había sido brutalmente desmentida por la historia, la esperanza escatológica mantuvo, aún con más fuerza, esta expectación que no había sido realizada. De esta forma, el *Ungido de Yahvé, el Mesías*, llegó a ser poco a poco una figura *escatológica* (aunque —cosa singular— el término *māshiah* no se emplea todavía en el antiguo testamento como título escatológico).

Debemos resaltar, sin embargo, que esto no implica que el *Ungido* deba aparecer como figura de otro mundo. La palabra «escatológico» se debe tomar en su sentido etimológico, es decir, temporal: los judíos presuponían que era necesario un reino terreno para hacer que llegue al mundo la salvación futura. Así dice el Sal 89, 3ss: «Hice un pacto con mi escogido, yo juré a David, mi siervo: afirmaré tu posteridad para siempre y estableceré tu trono a perpetuidad». Aquí se expresa una esperanza escatológica que debe realizarse enteramente en la esfera de este mundo.

23 (1933) 193ss; 24 (1934) 47ss; J. Héring, *Le royaume de Dieu et sa venue* (1937); S. Mowinkel, *El que ha de venir*, FAX, Madrid 1975; A. Bentzen, *King and Messiah* (1954); O. Eissfeldt, *Christus I*, en RAC II, 1250ss, con abundante bibliografía.

3. Cf. a este respecto E. Jenni, *Die Rolle des Kyrios bei Deuterijosaja*: ThZ 10 (1954) 241ss.

En la época del exilio, cuando el trono de David ya no existía, esa promesa de David se proyectó hacia un porvenir lejano, hacia un tiempo final en que la salvación se realizaría en un contexto ciertamente terreno, pero de manera ya definitiva: «En ese día, dice Yahvé Sebaot, los hijos de Israel servirán a su Dios y a David, su rey, a quien yo suscitaré para ellos» (Jer 30, 8ss). Por su parte, los Salmos 2 y 72 anuncian que todos los pueblos deberán someterse al rey de Sión establecido por Yahvé.

En la época del exilio, fue particularmente Ezequiel quien confirió al rey futuro los rasgos precisos que caracterizarán en adelante la figura del Mesías. Conforme a Ez 37, 21ss, vendrá un día en que todo el reino de Israel se unirá bajo el cetro de David, y éste reinará eternamente.

Pero la esperanza de la venida de un rey de la casa de David para el fin de los tiempos recibirá sus rasgos más fuertes en un momento posterior, cuando el nacionalismo judío alcanzó su máximo desarrollo, bajo la dominación griega. Se esperaba entonces la llegada de un rey totalmente terreno, político y no de un ser celeste que apareciera sobre la tierra en forma milagrosa. Para algunos, como por ejemplo para el redactor de la profecía de Zac 9, 9ss, se trataría más bien un rey pacífico, lo cual no le impediría desempeñar un papel esencialmente político. Según otros, los más numerosos, sería un guerrero fuerte, cuya primera preocupación sería vencer a todos los enemigos de Israel. Así aparece de manera particular en los *Salmos de Salomón* (= SalSal). En SalSal 17 y 18 el rey futuro, descendiente de David, es llamado Χριστός⁴. Piénsese, por ejemplo, en esta oración en la que encuentra su expresión clásica la esperanza mesiánica corriente en la época del nuevo testamento: «Despiértales un rey, el hijo de David, al tiempo que hayas elegido para que reine sobre tu siervo Israel; cíñele de tu potencia, de modo que aniquile a los tiranos impíos y purifique a Jerusalén de los paganos que la manchan con sus pies... Que les destruya con vara de hierro y destruya a los paganos impíos con la palabra de su boca; que sus amenazas hagan huir a los paganos y que castigue a los que son pecadores por los pensamientos de sus corazones. Entonces reunirá a un pueblo santo que gobernará con equidad, y juzgará a las tribus del pueblo santificado por el Señor su Dios, y dividirá entre ellos el país... y los extranjeros no tendrán derecho a

4. F. J. F. Jackson-K. Lake, *The Beginnings of Christianity* I, 356, subrayan que la palabra *Mesías* aparece aquí por primera vez en su sentido propiamente escatológico. Sin embargo, aunque la cronología de los textos de Qumrán no se ha establecido todavía de forma absoluta, debemos tener en cuenta los pasajes que hablan del Mesías.

habitar en medio de ellos... Someterá a los paganos bajo su yugo, para que le sirvan, y glorificará públicamente al Señor a los ojos del mundo entero, y él hará que Jerusalén sea pura y santa como lo era al comienzo» (SaSal 17, 21 ss; traducción castellana en A. Piñero, *Salmos de Salomón*, en *Apócrifos del antiguo testamento III*, Madrid 1987, 52-53). Esperanzas de este tipo se hallaban extendidas entre los fariseos del tiempo de Jesús.

Junto a esta esperanza mesiánica clásica, encontramos (pero sólo a partir de los apocalipsis judíos del I d. C.) la idea de que este rey no viene a instaurar todavía el reino definitivo —que sólo Yahvé establecerá⁵—, sino un reino de carácter provisional. El rey mesiánico se convierte así en precursor de Dios. Es claro que aquí se han combinado dos concepciones originariamente diversas: según una, el rey mesiánico instaura el reino definitivo; según la otra (sin duda la más antigua) es Yahvé mismo quien lo hará.

Cuando ambas ideas se vinculan, el Mesías-Rey (que, naturalmente, aparece con rasgos más marcados de soberano terreno) inaugura una época que ya no esta en que nosotros vivimos, pero que todavía no es tampoco el *siglo venidero*. Aparece, más bien, como rey de una época escatológica intermedia. Para la concepción específicamente cristiana del *tiempo* (de la historia de la salvación) es muy importante que algunas corrientes de pensamiento judío conocieran también esta *época intermedia*.

El *Apocalipsis de Esdras* ha destacado con fuerza el carácter político del reino mesiánico⁶. El Mesías-Rey, aniquila a los pecadores y concede su gracia a los buenos que esperan entonces el fin de los tiempos. Igualmente, en *Apocalipsis de Baruc* el rey aniquila a los enemigos de Israel y establece en la tierra un estado de perfección: la naturaleza será más fecunda, los animales perderán su maldad, los elegidos gozarán de larga vida y de salud perfecta⁷. Ciertamente, muchos escritos del judaísmo tardío, cuando describen el porvenir, no mencionan expresamente al Mesías; pero, sin duda alguna, presuponen su función.

Hemos expuesto *grosso modo* las concepciones judías de un Mesías-rey político. Pero no olvidemos que ellas asocian a menudo otras ideas sobre el Redentor esperado. Así sucede, por ejemplo, en el *Documento de Damasco* y en los textos de Qumrán, donde *el Mesías de Aarón e Israel* aparece con rasgos visiblemente tomados

del sumo Sacerdote. La misma asociación puede encontrarse en los *Testamentos de los XII Patriarcas*⁸.

En conclusión, antes de estudiar la forma en que esta concepción del Mesías se ha aplicado a Jesús, podemos resumir sus puntos esenciales. 1. El Mesías cumple su misión en un plano puramente terreno. 2. Según la opinión atestiguada por SaSal, el Mesías inaugura el fin de los tiempos; según una opinión más reciente, un período intermedio. Sea como fuere, el *eón* en que aparece no es «el siglo presente». Desde este punto de vista temporal, el Mesías se distingue, pues, del profeta escatológico. 3. La obra del Mesías es la de un rey político de Israel, sea de carácter pacífico o guerrero. 4. El Mesías judío es de la casa de David. Por eso lleva también el título hijo de David.

2. Jesús y el Mesías (Hijo de David)

¿Se consideró Jesús el Mesías? Este es uno de los grandes problemas de su vida y doctrina. Cuando se habla de la conciencia *mesiánica* de Jesús, a ese adjetivo se le suele dar un sentido muy extenso y no el restringido que tiene, por ejemplo, en los Salmos de Salomón. Pues bien, en este capítulo tomaremos esa palabra en su sentido preciso y limitado, indagando así la forma en que Jesús se la aplicó a sí mismo, o rechazó las ideas particulares que en el judaísmo iban asociadas con el título Mesías. En este contexto resultan especialmente importantes tres textos sinópticos: Mc 14, 61s par; 15, 2ss par y 8, 27ss par.

Comenzamos con el primero (Mc 14, 61s par) donde la cuestión se plantea con toda claridad. Estamos en el proceso de Jesús y Caifás le pregunta: «¿Eres tú el Mesías, el hijo del Bendito?»⁹. Obviamente, Caifás quiere tenderle un lazo a fin de comprometerle, responda como responda. Probablemente, él esperaba una respuesta afirmativa, pues sabía que Jesús había ejercido su ministerio con una pretensión especial que, a su juicio, sólo podía ser de tipo mesiánico: Jesús debía creerse Mesías.

Pues bien, él, como sumo Sacerdote, necesitaba una declaración mesiánica del mismo Jesús para poder fundamentar la acusación preparada contra él, y denunciarle a los romanos como agitador político. Porque pretender el título y función de Mesías significaba

5. 4 Esd 7, 26ss; 11-14; Baruch 29; 30; 40; cf. también Sanh. 96b ss.

6. Cf. 4 Esd 11s; 13 y 7, 27ss.

7. ApBar 72ss.

8. Cf. *supra*, 142 y los artículos de K. G. Kuhn y E. Stauffer que allí se citan.

9. Para la vinculación entre Mesías e Hijo de Dios, cf. *infra*, 327s.

querer restablecer el trono de David para crear, por lo tanto, un gobierno independiente. De esta manera el sumo Sacerdote tendría un motivo de acusación. Pero incluso una respuesta negativa (con cuya posibilidad debía contar Caifás) no le sería necesariamente desfavorable, porque desacreditaría a Jesús ante los ojos del pueblo que, decepcionado, le abandonaría o, incluso, se volvería contra él. La respuesta de Jesús, cualquiera que fuese debía, por lo tanto, comprometerle.

Pero, ¿cómo respondió Jesús? Aquí se plantea ante todo un problema exegético y filológico. Según la explicación corriente, que parece también la más natural, Jesús habría respondido de una manera clara y sin equívocos, de forma afirmativa. Veremos, sin embargo, que esta explicación no es tan segura como suele decirse, si examinamos los textos sinópticos paralelos y buscamos el original arameo, cuya existencia debemos suponer, al menos para el caso de Mateo.

Por otra parte, Jesús añadió a su respuesta una frase según la cual se atribuye a sí mismo una función que no está de acuerdo con la del Mesías político esperado por los judíos. Según el texto griego de Marcos, Jesús contestó: Ἐγὼ εἰμι (= «yo soy»)¹⁰. Sin duda, esto significa «sí». Sin embargo, los textos paralelos de Mateo y de Lucas son diferentes. En Mt 26, 64, leemos Σὺ εἶπας («Tú lo has dicho»). Esta expresión griega parece dar duda afirmativa. Sin embargo, las palabras arameas correspondientes ܫܝܢܝܢ ܢܦܝܢ —suponiendo que debemos admitir aquí una correspondencia literal entre ellas y el texto actual de Mt— no tienen en ningún modo el sentido de un *sí* perfectamente claro. Son más bien un medio de esquivar una respuesta directa y pueden, incluso, aparecer como una negativa disimulada. En ese caso, el sentido de las palabras de Jesús podría ser, más o menos, el siguiente: «Eres tú quien lo dice, y no yo». En el caso de que entendamos así la respuesta, Jesús no habría contestado claramente, con un *sí* o un *no*, a la pregunta insidiosa del sumo sacerdote.

Esta interpretación de la frase, que tiene importantes consecuencias para otros pasajes del nuevo testamento¹¹, aunque los comentaristas no la

10. La variante Σὺ εἶπας ὅτι κτλ., atestiguada solamente por algunos manuscritos, debe haber surgido de un intento de armonización con Mateo. Muchos exegetas (por ejemplo Lohmeyer y Taylor) piensan que es más antigua, pues permite explicar más fácilmente el texto de Mateo y Lucas. En este caso, Marcos también habría conocido la existencia de una respuesta evasiva de Jesús.

11. En la obra que citamos a continuación, A. Merx no toma como punto de partida nuestro pasaje sino la respuesta de Jesús a la pregunta de Judas durante la última ce-

han tomado en cuenta, ha sido expuesta en el estudio sólido y bien documentado de A. Merx, *Das Evangelium Matthaeus nach der syrischen in Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift*, en Id., *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte* II/1 (1902), 382-384. Su tesis ha sido adoptada en particular por J. Héring, *Le royaume de Dieu et sa venue* (1937), 112s. Pero ya en la antigüedad, hubo algunos que no consideraron afirmativa la respuesta de Jesús. Debemos citar ante todo a Orígenes. En su *Comentario de Mateo* (PG 13, col. 1757), escribe expresamente que la respuesta de Jesús no ha sido ni afirmativa ni negativa: «No niega ser Hijo de Dios, pero no lo declara expresamente». Orígenes afirma, pues, que Jesús dio una respuesta evasiva.

No podemos estar absolutamente seguros de que las palabras griegas Σὺ εἶπας tengan su origen en el equivalente arameo exacto ܫܝܢܝܢ ܢܦܝܢ. Pero es muy probable y, en ese caso, el sentido de las dos palabras arameas no deja duda alguna: no significan *sí*. Por otra parte, como ya lo hemos observado, la frase que se añade a estas palabras evoca una idea que no corresponde a la imagen corriente y oficial del Mesías. Además, por lo menos en el texto de Mateo, esa frase no se puede entender como una precisión o interpretación de la anterior, pues ella viene introducida por la conjunción πλὴν («pero») con la que empieza la frase: «Pero yo os digo: veréis en adelante al Hijo de hombre sentado a la derecha del Poder (= Dios), viniendo sobre las nubes del cielo» (26, 64). La conjunción πλὴν tiene el sentido de un «pero» enfático, es decir, opone una nueva afirmación a la afirmación antes rechazada¹² y de esa forma presupone una respuesta previa *negativa*, como si Jesús hubiera dicho: «Yo no respondo a esta pregunta, pero quiero deciros otra cosa». Pues bien, significativamente, esta *otra cosa* que sigue no es una afirmación sobre el Mesías que los judíos esperaban, sino sobre el Hijo de hombre, con quien Jesús se identificaba.

Hablaremos en el capítulo siguiente de la noción de Hijo de hombre que Jesús opone aquí, en cierto modo, a la del Mesías. Por ahora sólo queremos descubrir la actitud de Jesús con respecto a la aplicación de la idea judía del Mesías a su propia persona. Su palabra sobre el Hijo de hombre sentado a la derecha de Dios y viniendo en las nubes del cielo no pertenece a la visión mesiánica ju-

na: «Maestro, ¿soy yo?» (Mt 26, 25). También en este caso una respuesta evasiva de Jesús («Tú eres quien lo dice») cuadra muy bien en el contexto.

12. Según Blass-Debrunner, *Gramm. d. neutest. Griechisch* (1943), § 449, en Mateo y Lucas «sin embargo, no obstante», en Pablo «en todo caso». Cf. también W. Bauer, *Wörterbuch* (1952), *ad loc.*

día que hemos estudiado en el apartado precedente. El Hijo de hombre es, en efecto, un ser celeste; no es un rey terreno que debe dominar sobre el mundo después de haber vencido a los enemigos de Israel. Bajo la forma en que Mateo ofrece la respuesta de Jesús, la oposición es clara. Parece que Mateo ha sido aquí lo más fiel posible al original arameo. La frase se podría traducir por tanto de esta forma: «Eres tú quien lo ha dicho; pero yo te digo...» —y sigue después la declaración sobre el Hijo de hombre—.

Debemos reconocer, sin embargo, que en este caso se esperaba un ἐγώ enfático. Su ausencia se explica quizá porque el evangelista, que escribía en griego, no comprendía ya muy bien el sentido arameo de las palabras Σὺ εἶπας («Tú lo has dicho»). En todo caso, Marcos no advirtió su sentido negativo y las tomó como una afirmación al traducir Ἐγώ εἰμι («Yo soy») ¹³. Pero esto no excluye fundamentalmente la hipótesis según la cual en la base del texto de Mateo, y tal vez incluso del de Marcos, se encontraran las palabras arameas, según las cuales Jesús no ha respondido de manera afirmativa.

El pasaje paralelo de Lc 22, 67ss favorece esta explicación conforme a la cual Mateo habría conservado, con su traducción literal, la expresión aramea originaria. A la cuestión del sumo Sacerdote, preguntándole si él es el Mesías, Jesús responde: «Si os lo digo, no lo creeréis; y si os interrogo, no responderéis. En adelante, el Hijo de hombre estará sentado a la derecha del poder de Dios». Es claro que Lucas ha conservado el recuerdo de que Jesús contestó evasivamente a la pregunta del Sumo sacerdote: se negó a responder de manera afirmativa o negativa y añadió todavía una declaración relacionada no con el Mesías, sino con el Hijo de hombre. Según eso, la versión lucana de la escena confirma nuestra interpretación del texto de Mateo, comprendido sobre la base del original arameo: Jesús se niega a reivindicar para sí, de esta manera (tal como se lo pide el sumo Sacerdote), el título Mesías; pero no responde, sin embargo, de un modo directo, con un *no*, dado que ya entonces, en el tiempo de Jesús, la idea del Hijo de hombre podía relacionarse, de un modo o de otro, con la del Mesías.

13. El plan general de su evangelio puede favorecer también esta interpretación en Marcos, por el lugar tan importante que esta declaración mesiánica de Jesús ocupa en su evangelio. Primero los demonios y luego los discípulos han reconocido a Jesús como Mesías. Ahora, en el punto culminante de su vida, le reconocen como tal, también sus enemigos. Sobre este plan de conjunto, cf. la obra instructiva de J. M. Robinson, *Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums* (ATANT 30, 1956).

Pero el resultado más importante a que nos lleva el examen de los textos de Mateo y Lucas, es que, en todo caso, aun prescindiendo del original arameo, Jesús corrige conscientemente la pregunta del sumo Sacerdote, reemplazando el título Mesías por el de Hijo de hombre.

Jesús sabe que las ideas mesiánicas judías son esencialmente políticas, y nada más lejos de él que entender de esa manera su misión. Para prevenir de antemano todo malentendido, Jesús evita escrupulosamente el empleo del título Mesías. Pero, a pesar de eso, tiene que mostrar que está encargado de ejecutar el plan divino de la salvación para su pueblo y para la humanidad, y que tiene conciencia de ello; por eso añade en seguida la declaración sobre el Hijo de hombre que, en cuanto ser celestial se encuentra, en verdad, más cerca de Dios que el Mesías.

El rechazo del título Mesías no significa, pues, de ninguna manera que Jesús renuncie a su pretensión soteriológica. Muy al contrario. El Hijo de hombre —en el sentido que el título recibe en el libro de Daniel—, en cuanto ser celestial que viene en las nubes del cielo, sobrepasa y trasciende la figura de un Mesías puramente político. Según eso, lo que Jesús ha rechazado es solamente la función política del Mesías-Rey.

Cuando el Sumo sacerdote le pregunta si es el Mesías, Jesús adopta la misma actitud que en otros casos cuando sus adversarios intentaban comprometerle con preguntas insidiosas, para acusarle o condenarle, sea cual fuere la respuesta que diera. El sumo Sacerdote le plantea ahora con esa misma intención la pregunta sobre su mesianidad. Pues bien, Jesús no cae en la trampa tampoco esta vez, ya que no responde *sí o no*. Puede actuar de esa manera, sin faltar a la verdad (sinceridad) porque también ahora, como en las otras ocasiones, su respuesta va más allá de la cuestión que le han planteado.

El segundo texto que nos toca examinar es Mc 15, 2ss par. Jesús está siendo juzgado por Pilato, que le pregunta: «¿Eres tú el rey de los judíos?». El título Mesías queda así traducido en categorías romanas. Para el gobernador romano, el Mesías es el «rey de los judíos»: sólo en esa perspectiva puede interesarle el tema ¹⁴. Los mismos judíos han debido emplear el término *rey* al denunciarle. Jesús responde: «Tú lo has dicho» (Σὺ λέγεις). La respuesta es literalmente la misma en Mateo y en Lucas. Es probable que también

14. Sobre el papel de los romanos en el proceso de Jesús, cf. nuestro estudio, *Dios y el César, en Estudios de teología bíblica*, Studium, Madrid 1973, 87ss.

aquí los evangelistas hayan comprendido la expresión griega οὐ λέγεις en sentido de *sí*. Sin embargo, pudiera pensarse igualmente que la respuesta sea evasiva. El diálogo referente al Reino «que no es de este mundo» —diálogo que, en el evangelio de Juan, sigue a la pregunta de Pilato (Jn 18, 33ss)— podría llevarnos a entender el texto en esa línea; así concordaría con la conclusión que hemos sacado al estudiar el interrogatorio de Jesús ante el sumo Sacerdote conforme a los sinópticos.

Resulta significativo el hecho de que, siempre según Mc 15, 2ss, Pilato no reaccione como debería haberse esperado si Jesús hubiese dicho realmente que era «rey de los judíos». Conforme al texto paralelo de Lucas, tras escuchar la respuesta de Jesús, Pilato declara: «No encuentro a este hombre culpable de nada» (23, 4). ¿Cómo podría haberlo dicho si él, encargado en nombre del Imperio romano de reprimir y castigar toda pretensión a la realeza en las provincias sometidas a su autoridad, hubiese comprendido las palabras de Jesús como respuesta afirmativa a su pregunta? ¿no habría interrumpido inmediatamente el interrogatorio, ya que la acusación hubiera quedado incontestablemente probada?

El tercer texto concierne a la escena, ya muchas veces mencionada, de Cesarea de Filipo (Mc 8, 27ss par), y en particular a la confesión de Pedro que afirma: «Tú eres el Cristo (Mesías)» (Mc 8, 29). Según la explicación generalmente admitida, en esta ocasión Jesús habría aceptado expresamente la proclamación mesiánica de Pedro. Pero esa interpretación está influida por el texto de Mateo (16, 15ss), donde Jesús acepta la confesión de Pedro y le responde con la famosa palabra de fundamentación eclesial: «Tú eres Pedro...».

Pues bien, parece indudable que esas palabras no pertenecen a este contexto¹⁵. Por eso, a pesar de la interpretación usual y del apoyo que le ofrece el texto de Mateo, debemos examinar más de cerca la reacción de Jesús a la confesión de Pedro en Marcos donde se dice que Jesús «les mandó severamente que no hablaran a nadie acerca de él. Entonces, él comenzó a enseñarles que era necesario que el Hijo de hombre sufriese mucho, que fuese rechazado por los ancianos y los sumos sacerdotes y los escribas, que le mataran y que resucitara después de tres días» (Mc 8, 30-31).

Se dice corrientemente que, al prohibir a Pedro y a los discípulos hablar de ello, Jesús habría aceptado explícitamente la confesión *mesiánica* de Pedro y que solamente habría agregado que él

debía sufrir y morir. Pero hemos visto ya, estudiando la noción del *Ebed Yahvé*, que el sufrimiento es difícilmente compatible con la esperanza mesiánica judía.

En realidad, debemos constatar aquí también, ante a la declaración mesiánica de Pedro, que Jesús no afirma ni niega sino que guarda silencio y habla, como en los otros pasajes citados, del Hijo de hombre que debe sufrir mucho. Y cuando Pedro quiere desviarle de este sufrimiento, le echa en cara la tremenda acusación: «¡Apártate de mí Satanás!» (Mc 8, 33). Esta respuesta significa que Jesús ha interpretado la visión mesiánica de Pedro (y su misma confesión anterior) como una tentación satánica.

El mismo Satanás que se había mostrado a Jesús, tras el bautismo, en el desierto y le había tentado ofreciéndole una función de Mesías político, se sirve esta vez del discípulo Pedro para desviarle de su verdadera misión, haciéndose asumir la tarea política del Mesías judío¹⁶. La extraordinaria vehemencia con que Jesús ha rechazado la tentación de Pedro en Cesarea de Filipo muestra la importancia que le concede. Jesús no quiere ser rey de Israel de esta manera, porque, como hemos visto, él tiene, probablemente desde su bautismo, la firme convicción de que tiene que cumplir su tarea a través del sufrimiento de la muerte, y no mediante la instauración de un poderío político.

No es por tanto una pura coincidencia el hecho de que, según los sinópticos, Satanás se mostrara a Jesús con esta tentación mesiánica inmediatamente después del bautismo. Los tres sinópticos concuerdan en colocar la tentación en ese contexto. Si hemos interpretado rectamente el relato del bautismo de Jesús, al ocuparnos del *Ebed Yahvé*, fue en ese momento cuando Jesús adquirió la certeza de que debía realizar su función divina muriendo por su pueblo. Satanás se alza inmediatamente contra ello, porque conoce que el cumplimiento de esta tarea por parte de Jesús significaría el fin de su propio reinado; él sabe, sin embargo, que el otro camino, el del Mesías-Rey de tipo político, convertiría a Jesús en su siervo obediente. Por eso le muestra «todos los reinos del mundo y su gloria», diciéndole: «Todas estas cosas te daré si te postras ante mí y me adoras» (Mt 4, 8s).

Sabiamente ha colocado Mateo esta tentación (la política), que manifiesta el sentido de toda la escena de las tentaciones, al fin del relato, para así culminarlo. También aquí, como hará después en

15. Cf. O. Cullmann, *Saint Pierre* (1952), 154ss e *infra*, 362s.

16. Cf. también J. M. Robinson, *Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums*, 75.

Cesarea de Filipo, al responder a Pedro, la respuesta de Jesús ha de ser: «¡Apártate de mí, Satanás!». Lo que Satanás ofrece a Jesús (darle el dominio sobre todos los reinos de la tierra) corresponde exactamente a lo que el judaísmo oficial esperaba para su Mesías esperado.

El hecho de que Jesús mismo tomara en serio esta concepción política de su tarea salvadora, considerándola como una gran tentación, muestra que debía ser muy seductora para él, de manera que podemos tomarla como su *tentación particular*. Sólo aquello que atrae con fuerza puede ser tentación para los hombres. En cierto plano, Jesús ha debido mostrarse sensible a la visión corriente de un Mesías político¹⁷. Por eso combatió esa tentación con tanta energía desde su bautismo.

Por otra parte, la propuesta que Pedro hace a Jesús muestra cómo esta visión resultaba normal, incluso en su entorno más inmediato, porque, también en este caso, Pedro debió actuar como representante de todos los discípulos. Con razón dice Marcos que Jesús les miró a todos (Mc 8, 33) lanzando a Pedro estas severas palabras: «¡Apártate de mí, Satanás!».

Jesús conocía bien el sueño secreto que anidaba en la mente de todos sus discípulos, la esperanza de verle asumir la función gloriosa del Mesías político, pues ello les habría beneficiado. Para ellos era muy distinto ser los íntimos de un Mesías-Rey potente o ser discípulos de un condenado a muerte. La petición de los hijos de Zebedeo, que quieren los lugares de honor en el Reino que ha de venir, muestra muy claramente los pensamientos que abrigaban. Si abandonaron a su maestro en el momento de su arresto y tomaron el camino de la fuga, se explica no sólo por su debilidad humana sino, sobre todo, por su desilusión al ver que Jesús no respondía en modo alguno a la imagen judía del Mesías-Rey.

Esta desilusión constituye también probablemente la causa subjetiva de la traición de Judas Iscariote¹⁸. Los relatos sinópticos muestran que, según la tradición más antigua, la codicia no ha podido ser su motivo principal. Judas Iscariote aparece así como representante extremo de un pecado que estaba latente en todos los discípulos.

Conforme a la visión que los sinópticos ofrecen sobre la disputa de Cesarea de Filipo, Satanás no actuaba solamente en Judas sino también en

17. En nuestro estudio ya citado, *Dios y el César*, 79ss, hemos visto que Jesús debía enfrentarse constantemente con la cuestión de los celotes.

18. Sobre la historia de las explicaciones de esta traición, cf. K. Lüthi, *Judas Iskariot in der Geschichte der Auslegung von der Reformation bis in die Gegenwart* (1955).

Pedro, el representante de todos los discípulos. Judas es la personificación del pecado de todos ellos. Satanás está detrás de todos los discípulos, pero parece celebrar su triunfo en Judas. Esta visión del tema resultaría aún más plausible si Judas Iscariote hubiera pertenecido al partido de los celotes y si la palabra *Iscariote* se derivara del latín *sicarius* (sicario)¹⁹.

Sea como fuere, lo importante es que, conforme a los sinópticos, Jesús ha visto a Satanás detrás de la concepción mesiánica corriente del judaísmo contemporáneo. Desde esta perspectiva se explica probablemente aquello que, a partir de W. Wrede, viene llamándose el *secreto mesiánico*²⁰. En efecto, Jesús prohíbe a sus discípulos que le llamen Mesías —como aparece en repetidas ocasiones en los sinópticos—; pero, en contra de Wrede, creo que esta prohibición no es producto de una especulación posterior de los primeros cristianos, insertada en los evangelios para explicar el hecho de que Jesús no hubiera sido reconocido como Mesías durante su vida²¹.

El principio de la historia de las formas, que Wrede utilizó antes de que surgiera la escuela así llamada (*Formgeschichte* o historia de las formas, en sentido estricto), no puede llevarse tan al extremo que se establezca de antemano que un determinado elemento de los evangelios (en este caso, el secreto mesiánico) carece de sentido dentro la historia de Jesús. No podemos disolver la historia hasta el punto de ver en ella sólo un conjunto de *teorías* apologéticas de la comunidad primitiva.

La prohibición de proclamar su mesianismo proviene en realidad del mismo Jesús y se explica de manera natural: Jesús temió

19. Cf. a este respecto O. Cullmann, *Dios y el César*, 83-84.

20. W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (1901). Cf. también H. J. Ebeling, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten* (1939), y E. Percy, *Die Botschaft Jesu*, 271ss Cf. también *infra*, 204, nota 12, y 218, nota 40.

21. H. J. Ebeling, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten*, 167ss, subraya además un motivo literario paralelo en los evangelistas: la incompreensión de los discípulos contrasta, como en clarooscuro, con el esplendor radiante de la revelación que Jesús aporta. E. Percy, *Die Botschaft Jesu*, acepta en sus grandes líneas la tesis de Wrede, modificándola en un punto: hubo desde el comienzo una tradición sobre la conciencia mesiánica de Jesús; ésta habría sido transformada más tarde por medio de la teoría del secreto mesiánico, para responder así a la fe en Cristo, tal como se había constituido a la luz de la cruz y de la resurrección. El *secreto mesiánico* serviría para justificar la idea que la comunidad tenía de Cristo después de la cruz y la resurrección. Pero reconoce que los sinópticos, en contra del cuarto evangelio, no aportan ningún indicio serio en apoyo de esta tesis. Cf. O. Cullmann, *Los sacramentos en el evangelio de Juan*, en Id., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Studium, Madrid 1971, 185ss.

que una proclamación de ese tipo pudiera conducir a una forma falsa de entender su misión —precisamente aquella que él ha reconocido y combatido como tentación satánica—. De aquí nace la reserva que ha mantenido hasta el momento final en relación con el título Mesías²².

El hecho mismo de que se trate de una reserva y no de un rechazo me parece la mejor prueba que estamos ante un dato histórico y no ante una teoría cristiana primitiva. Debemos resaltarlo, en contra de R. Bultmann que, en su *Teología del nuevo testamento* (41997), 71-72, acepta completamente la tesis de Wrede²³. La reserva de Jesús frente al tema no aparece sólo en las *sentencias redaccionales* de los evangelios, como cree Bultmann. Además, Bultmann supone que Jesús no se ha considerado a sí mismo el Hijo de hombre; por tanto, no puede admitir Jesús haya dejado a un lado la idea de Mesías destacando en su lugar la de Hijo de hombre.

Los tres pasajes sinópticos que hemos comentado están, pues, enteramente de acuerdo en lo que toca a la actitud de Jesús respecto de la idea del Mesías. Ciertamente, Jesús no rechaza el título Mesías, pero manifiesta una gran reserva a su respecto. Además, cuando la palabra Χριστός aparece en los sinópticos, no es casi nunca Jesús quien se la aplica a sí mismo; son siempre otros los que lo hacen, llamándole Cristo²⁴.

En el evangelio de Juan²⁵ sucede lo mismo y confirma nuestra conclusión desde otra perspectiva. Además del diálogo con Pilato, donde Jesús afirma que su Reino no es de este mundo, debemos mencionar Jn 6, 15 donde el autor de Juan dice: «Sabido que querían venir y hacerle rey por fuerza, Jesús huyó de ellos retirándose, solo, a la montaña».

22. E. Percy, *Die Botschaft Jesu*, 272, de acuerdo con Wrede, rechaza la opinión que aquí ofrecemos. Sus argumentos son muy genéricos y por consiguiente poco convincentes. A su juicio, Jesús no ha solido guiarse por consideraciones de prudencia. El argumento que esgrime, en referencia a los textos citados más arriba, me parece difícilmente comprensible: «Uno se pregunta con Wrede por qué Jesús no dice simplemente que él no tiene nada que ver con el Mesías político». Pues bien, de una manera inequívoca, y no sólo en el evangelio de Juan, Jesús ha mostrado claramente que no es un Mesías político. Si Jesús no rechazó expresamente el título Mesías, es porque el título no se hallaba necesariamente ligado a la imagen del Mesías político. De ahí su reserva, en lugar del rechazo.

23. Cf. también su *Geschichte der synoptischen Tradition* (21931), 371s.

24. Cf. V. Taylor, *The Names of Jesus* (1953), 19.

25. Cf. *ibid.*, 20. Un solo pasaje parece contradecirlo, Jn 4, 26, con la respuesta de Jesús a la samaritana. Pero aquí es, sin duda, el propio el evangelista quien atribuye a Jesús por propia iniciativa el calificativo corriente de *Cristo*

Llegamos, por tanto, a la conclusión de que Jesús observó siempre la más extrema reticencia en relación al título Mesías, y que incluso consideró como tentación satánica las ideas específicas que se vinculaban con este título. Hemos visto además que, en ciertos momentos fundamentales, introdujo el título *Hijo de hombre* en lugar del de Mesías, como si hubiera visto cierta oposición entre uno y otro²⁶. Observamos, finalmente, que Jesús ha opuesto de un modo consciente la idea del *Ebed Yahvé* a la del Mesías político. Por eso resulta una ironía que él haya sido crucificado por los romanos precisamente como Mesías político.

También la secta de Qumrán parece haberse opuesto al ideal político del mesianismo ya que colocó al Mesías sacerdotal por encima del Mesías-Rey²⁷. De todas formas, las razones para esta oposición son muy distintas en el caso de Qumrán y de Jesús.

Llegamos, pues, a la cuestión básica: ¿no había en el mesianismo judío nada que Jesús hubiera podido aplicarse a sí mismo? Hemos dicho que Jesús sólo se ha opuesto de un modo radial a la *comprensión judía* del título, centrada en el mesianismo político; en lo que se refiere *al título en cuanto tal*, hemos visto que Jesús muestra fuertes reservas, pero no un rechazo pleno.

Si no lo ha rechazado tan categóricamente es porque, a la sazón, este título no estaba ya tan circunscrito a su aspecto político, sino que incluía un elemento positivo que podía armonizarse con la concepción que Jesús tenía de su vocación. Ese título Mesías expresa, en efecto, la continuidad que había entre el antiguo testamento y la obra realizada por Jesús. El Mesías cumple una función de mediador que debería haber asumido el pueblo escogido de Dios en su conjunto. Esta función mediadora aparece, por lo demás, en la base de la mayor parte de los títulos cristológicos de origen judío y el Mesías la comparte, en consecuencia, con otras figuras escatológicas del judaísmo, aunque encuentre su expresión más vigorosa en este título.

La concepción judía del Mesías tiene un carácter nacional muy fuerte, de tal forma que en ella se condensa el sentido de toda la historia de Israel. En este contexto podemos distinguir entre el *hecho* mesiánico y *la forma* de cumplirlo. El *hecho* es éste: en cuan-

26. E. Stauffer, *Messias oder Menschensohn?*: NT 1 (1956) 81ss, expone, como hizo antes J. Héring, una tesis análoga que se vuelve, sin embargo, extremista cuando pretende que Jesús *nunca* se designó a sí mismo como Mesías, ni siquiera en un sentido apolítico. Piensa, en efecto, que al llamarse Hijo de hombre, Jesús no podía, sin contradicción básica, designarse también como Mesías.

27. Cf. *supra*, 141s y 176s.

to Mesías, Jesús ha culminado la misión de Israel; éste es el único elemento relevante del mesianismo israelita que se le puede aplicar. Pero *la forma* en que Jesús cumple esa misión se opone a la esperanza judía, tomada en su sentido más estrecho.

Muchas declaraciones de Jesús indican que él se atribuyó a sí mismo la tarea de cumplir la misión de Israel. Por eso se comprende que haya admitido, con ciertas reservas, que le llamen Mesías, o mejor dicho, que no haya rechazado absolutamente ese título mesiánico sino que se haya contentado con evitarlo.

Más aún, aunque rechazara categóricamente la obra terrena (política) del Mesías, Jesús podía aceptar ciertos elementos mesiánicos en relación a su obra futura, escatológica. El hecho de que cite el Salmo 110 en su respuesta al sumo Sacerdote (Mc 14, 62 par) hace suponer que ha incluido en su esperanza escatológica la idea de su dominio futuro sobre el mundo pero excluyendo de ella los rasgos políticos, como hemos visto tratando de otros títulos. De todas formas, sigue siendo válido el dato antes señalado: al hablar de su obra futura ante el sumo Sacerdote, Jesús no se ha designado a sí mismo Mesías, sino Hijo de hombre, esto es, alguien que trasciende la historia, conforme a la visión de Daniel.

* * *

Debemos examinar todavía otro título que es una variante de éste de Mesías o, más bien, una descripción del origen del Mesías: *hijo de David*.

Aquí se implican dos cuestiones independientes entre sí: (1) ¿procedía Jesús verdaderamente de una familia que la tradición hacía descender de la casa real de David? (2) ¿consideró Jesús el origen davídico como una condición esencial para la realización de su misión? Desde el punto de vista cristológico sólo es importante la segunda cuestión; pero como la primera está relacionada con ella, debemos estudiarla también brevemente.

Puede plantearse también una tercera cuestión: ¿en qué medida atribuyó la comunidad primitiva una importancia fundamental a la filiación davídica de Jesús y, más en particular, cómo armoniza esa filiación con el nacimiento virginal? Aquí no queremos tratar de esa cuestión sino sólo de la actitud de Jesús. La visión de la comunidad primitiva sólo nos importa en la medida en que hubiera podido influir en la tradición evangélica cuando transmite las declaraciones de Jesús sobre esta cuestión.

Comenzaremos, pues, por averiguar si la familia de Jesús había hecho remontar su genealogía hasta David. La cuestión sólo se

puede plantear de esta manera porque, como es evidente, sería imposible verificar históricamente la exactitud de semejante tradición, en caso de haya existido.

La mayoría de los historiadores se creen obligados a negar la existencia de una tradición davídica en la familia de Jesús²⁸. El argumento que emplean más frecuentemente es que esa tradición habría sido creada más tarde por la Iglesia, para responder a la polémica judía, pues el Mesías esperado debía proceder de la familia de David. Según eso, la comunidad primitiva habría inventado y afirmado *a posteriori* la filiación davídica de Jesús. Pero esta hipótesis no es tan evidente como algunos investigadores han creído.

Ciertamente, no podemos apoyarnos en las genealogías de Mateo y Lucas, pues difieren una de otra en puntos importantes y establecen la conexión entre Jesús y David por líneas genealógicas muy diferentes. Siguiendo la hipótesis de Annius de Viterbo (hacia 1490), estas divergencias suelen resolverse admitiendo que Lucas ofrecería la genealogía de María, mientras que Mateo ofrecería la de José. Esto supone que también María tenía un origen davídico, como han pensado muchos autores desde el siglo II²⁹. Pero no contamos con testimonios más antiguos de esta opinión.

Sea como fuere, la diferencia entre las dos genealogías suscita dificultades que sólo pueden resolverse por medio de hipótesis y combinaciones complicadas³⁰. Por otra parte, se podría pensar que la afirmación del origen davídico de María proviene ya de un deseo de armonizar las dos declaraciones yuxtapuestas en el nuevo testamento, una de las cuales proclama la filiación davídica de Jesús «según la carne», mientras la otra declara que ha nacido humanamente de una virgen (es decir, sólo de María)³¹. En razón de estas dificultades —a las cuales se añade el hecho de que en ciertos medios rabínicos existían ya genealogías preparadas de antemano para el Mesías esperado— es preferible no partir de las genealogías

28. Cf. por ejemplo, las consideraciones de M. Goguel, *Jésus* (1950), 195ss.

29. Referencias en W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen* (1909), 13ss.

30. Un ejemplo muy antiguo de la tentativa de armonizar las dos genealogías aparece en un texto de Julio Africano, conservado por Eusebio, *Hist. eccl.* I, 7. Sobre el valor histórico de las tradiciones genealógicas ahí utilizadas, cf. G. Kuhn: ZNW 22 (1923) 225ss.

31. K. Bornhäuser, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu. Versuch einer zeitgenössischen Auslegung von Matthäus 1 und 2 und Lukas 1-3* (1930), 22ss, rechaza ciertamente la posibilidad de que la genealogía dada por Lucas sea la de María; pero la solución que propone, apelando a la costumbre del levirato, para reconocer las dos genealogías como «históricas», haciéndolas concordar entre sí, nos parece más bien artificial.

de los evangelios para saber si existía, en la familia de Jesús, una tradición que afirmaba su descendía de David.

De todas formas, estas dos genealogías deben tenerse en cuenta porque prueban que entre los años 70 y 90 existía ya una tradición bien establecida, según la cual la familia de Jesús provenía de la familia real de David. Por otra parte, esa tradición debe ser mucho más antigua porque es atestiguada por Pablo en el comienzo de su Carta a los romanos (Rom 1, 3). Es muy probable que Pablo esté citando en ese texto una confesión de fe de la comunidad primitiva³², lo que prueba que esa tradición tuvo que formarse muy temprano. El dato es importante, porque a la sazón los miembros de la familia de Jesús aún vivían.

No es absolutamente imposible, aunque resulta difícil, admitir que semejante tradición haya podido ser inventada, por así decirlo, ante los ojos de sus familiares, si no pudiera apoyarse en informaciones que se remontan a la época misma de Jesús. Es, por tanto, muy posible que la familia de Jesús pretendiera ser de la descendencia de David³³. Seguramente ningún miembro de la familia quiso confirmar ese dato, en el tiempo de Jesús, estableciendo una genealogía completa de sus antepasados, y se puede admitir que fue la Iglesia la que se ocupó más tarde de ello. En su origen, podía tratarse simplemente de una tradición de familia, que no se preocupó de demostrar su fiabilidad histórica. Pero no hay que olvidar que para los judíos el hecho de pertenecer a esta o aquella estirpe tenía mucha importancia para situar cada familia en el seno de su pueblo³⁴.

Hegesipo, autor judeo-cristiano de una historia de la Iglesia antigua, algunos de cuyos fragmentos han sido conservados, relata, según Eusebio³⁵, que el emperador Domiciano, preocupado por asegurarse la lealtad de los judíos, a pesar de la destrucción de Jerusalén que ocurrió el año 70, ordenó que buscaran y comparecieran ante él todos los descendientes de David. Sabía, por tanto, que los levantamientos mesiánicos judíos estaban vinculados a la esperanza de un descendiente de David que, pretendiendo ser rey, se alzara contra los romanos.

32. Cf. O. Cullmann, *Las primeras confesiones de fe*, en Id., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Studium, Madrid 1971, 94ss. Cf. también O. Michel, *Der Brief an die Römer* (1955), 30ss.

33. Tesis sostenida por J. Weiss, *Das Urchristentum* (1917), 89; G. Dalman, *Die Worte Jesu* (2ª1930), 262ss; E. Stauffer, *Theologie des Neuen Testaments* (1948), 261s.

34. Se puede recordar a este propósito que Pablo también parece haber poseído una tradición familiar según la cual había nacido de la tribu de Benjamín (Flp 3, 5).

35. Eusebio, *Hist. eccl.* III, 19s.

Cuenta Hegesipo que uno de los denunciados y arrestados fue un nieto de Judas, hermano de Jesús. El emperador les preguntó si eran descendientes de David, a lo que respondieron afirmativamente. El emperador siguió preguntando sobre su situación económica, para descubrir que entre todos no poseían más de 9.000 denarios y que trabajaban la tierra para poder subsistir. Para probar que ellos mismos tenían que trabajar, le mostraron luego sus manos callosas. Domiciano, convencido de que estos descendientes de David eran pobres e inofensivos, terminó liberándoles desdenosamente.

Hemos citado esta historia para mostrar que la tradición sobre el origen davídico de la familia de Jesús no era objeto de rechazo. Este testimonio data, ciertamente, del finales del siglo I, es decir, de una época en que los parientes de Jesús, apoyados precisamente en ese parentesco, estaban situados a la cabeza de la comunidad judeo-cristiana en Transjordania³⁶. Según eso, la afirmación del origen davídico de Jesús podría ser el producto tardío de un interés *dinástico* legitimista de los judeo-cristianos. Sin embargo, el texto ya citado de Rom 1, 3 indica que desde muy antiguo, antes incluso que Pablo, la filiación davídica de Jesús no se discutía.

Por otra parte, Santiago, el hermano del Señor, aún desempeñando un papel importante en la Iglesia madre de Jerusalén, no reclamó para sí —para afirmar su posición— la filiación davídica. Pues bien, resulta extraño que el origen davídico de Jesús hubiera sido afirmado tan pronto sin que Santiago lo conociera, ya que le afectaba muy personalmente. Pero tampoco este argumento es decisivo. Más aún, está a favor de nuestra hipótesis: la familia de Jesús (como verosíblemente otras familias de la época) poseía, si no un árbol genealógico³⁷, por lo menos una tradición según la cual pertenecía al linaje de David. Este hecho no tenía nada de excepcional, pues podía haber otras muchas familias que hicieran remontar su origen a David³⁸.

36. Cf. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (1949), 282ss.

37. Debía haber familias provistas de un árbol genealógico: Josefo en su *Vita* nos da indicaciones detalladas de sus antepasados.

38. Sobre otras familias davídicas de la época judía tardía y post-cristiana, cf. Th. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus* (2ª1905), 43, nota 6. A título de curiosidad citaremos aquí el ejemplo de diversas familias aristocráticas de Basilea que hacen remontar su genealogía a Carlomagno. La comparación, sin embargo, es imperfecta porque entre los judíos la cuestión del origen familiar no respondía a mero interés histórico: tenía una importancia teológica, pues de ella dependía la situación de la familia en el seno de su pueblo.

Nos queda, sin embargo, por plantear una cuestión más importante: ¿se designó Jesús a sí mismo *hijo de David*? Sólo tenemos un texto que ofrece información a este respecto; se trata de Mc 12, 35ss par: «Jesús, continuaba enseñando en el templo y dijo: ¿Cómo dicen los escribas que el Cristo es el hijo de David? El mismo David, inspirado por el Espíritu santo declaró: Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos como estrado de tus pies. David mismo le llama Señor: ¿cómo se puede decir que es su hijo?». De entre los textos que transmiten dichos de Jesús, éste es uno de los más difíciles de interpretar. Lógicamente, ha sido explicado de maneras muy diversas. Su dificultad reside, en gran parte, en la extrema parquedad con que, según los sinópticos, Jesús se expresa aquí. Casi tenemos la impresión de que los mismos evangelistas no conocían ya exactamente el sentido de estas palabras.

Conforme a una explicación muy generalizada, en este pasaje Jesús habría negado expresamente su origen davídico³⁹. Pero esto no es tan seguro como pudiera parecer a primera vista. En todo caso, resulta poco verosímil que los evangelistas, que nos han transmitido este pasaje, lo hayan comprendido de esa manera, pues ellos mismos estaban persuadidos de la filiación davídica de Jesús y difícilmente hubieran transmitido un *logion* que la impugnara. Pues bien, existe la posibilidad de comprender estas palabras de otra forma: lo que Jesús niega no es necesariamente su ascendencia davídica, sino la importancia cristológica que los judíos atribuyen a esa ascendencia para la obra de salvación que él debe realizar.

Jesús utiliza aquí el método de argumentación usual en su época. Cita el salmo real tan conocido (Sal 110), del cual ya hemos hablado en otro contexto y volveremos a hablar más adelante⁴⁰. Pues bien, según la tradición, todos los Salmos han sido escritos por el rey David y es aquí donde Jesús basa su argumento. Conforme a la intención primitiva del salmista, la primera vez que el texto dice *Kyrios* (Señor), en nominativo, alude naturalmente Dios; la segunda vez *Kyrios*, en dativo, designa al rey, a quien se le llama *mi Señor*. Originalmente, el sentido del Salmo era éste: «Dijo Dios al rey: Siéntate a mi derecha...». Pero el sentido del texto cambia en el momento en que se descubre que no ha sido compuesto por un autor distinto *para honrar* al rey David sino por el mismo rey Da-

39. Cf. la tranquila seguridad con la cual, por ejemplo, E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* II (1921), 446, expresa esta opinión.

40. Cf. *supra*, 144s e *infra*, 295s.

vid. En esta nueva perspectiva, el primer *Kyrios*, en nominativo, sigue aludiendo a Dios. Pero el segundo *Kyrios*, en dativo, no puede aludir ya al rey, porque es el mismo rey quien habla. Por tanto, esas palabras («mi Señor») tienen que referirse al Mesías.

Una cosa queda clara en el texto así entendido: Jesús refuta la opinión de aquellos que piensan que el Mesías tiene que proceder físicamente del linaje de David. Para rechazar esta opinión indica que, si fuera cierta, David no podría haber llamado al Mesías su *Señor*: nadie llama *Señor* a su descendiente, a su hijo según la carne. El Mesías a quien David llama su *Señor* debe ser por tanto más grande que David. Eso significa que ese Mesías no puede ser descendiente de David sino de alguien más grande que David. Detrás de este dicho de Jesús debería estar, según eso, la idea que ha desarrollado por ejemplo el evangelio de Juan: en realidad, Cristo no debe su origen a los hombres sino a Dios.

Si esta explicación es exacta, la actitud de Jesús respecto al título *hijo de David* sería análoga a su actitud ante el título Mesías en general. Es decir, oponiéndose a la esperanza mesiánica corriente, habría rechazado también aquí la idea de un Mesías-Rey político; y lo habría hecho aún con más fuerza sabiendo que el ser descendiente de David podría vincularse de un modo especial con un mesianismo político.

Según R. Bultmann⁴¹ y otros, éste no sería un dicho auténtico de Jesús, sino un relato inventado más tarde por la Iglesia. Pero no logramos ver con claridad dónde podría haberse originado este *theologoumenon*. Si se piensa, por ejemplo, en un origen helenista, esta explicación presenta aún mayores dificultades que la tesis de la autenticidad, pues la afirmación de que Jesús «nació de la descendencia de David según la carne» (Rom 1, 3) parece haber pertenecido a una confesión de fe generalmente admitida. Además, si se tratara de una creación de la teología tardía de la comunidad, pensamos que el sentido de este *logion* (Mc 12, 35ss) debería resultarnos más claro.

Nuestro texto no implica, pues, necesariamente que Jesús haya negado el *hecho* de su filiación davídica. Esto se muestra mejor, comparando el texto con otro dicho de Jesús, donde no niega su parentesco carnal con su familia, pero le quita toda importancia decisiva: «Vinieron su madre y sus hermanos, y desde fuera le hicieron llamar. La muchedumbre, que estaba sentada en torno a él, le dijo:

41. Cf. *Geschichte der synoptischen Tradition* (21931), 145s; y también *Teología del nuevo testamento*, Sigueme, Salamanca 1981, 67-68.

Mira, tu madre y tus hermanos te esperan afuera. El respondió: ¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos? Y luego, echando una mirada alrededor, sobre los que estaban sentados en torno a él, dijo: He aquí mi madre y mis hermanos. Porque cualquiera que hace la voluntad de Dios, éste es mi madre y mi hermano y mi hermana» (Mc 3, 31ss par).

Jesús habla, también aquí, de una filiación o de un parentesco diferente al de la carne. Situándose en esa misma línea, en Mc 12, 35ss Jesús ha podido negar todo valor *cristológico* a la filiación davídica, sin por eso negarla necesariamente. Eso significa que Jesús habría mostrado ante el título hijo de David la misma reserva que mostró respecto al título Mesías, sin rechazarlos categóricamente: él es Mesías, es hijo de David, pero de un modo distinto, sin pretensiones de realeza política.

Así se se excluye también un tipo de explicación psicológica conforme a la cual la *conciencia mesiánica* de Jesús habría surgido de la existencia de una tradición davídica de su familia⁴². Si Jesús lo devalúa tan categóricamente, ese origen davídico (afirmado por otra parte) no ha podido desempeñar un papel decisivo en su conciencia mesiánica.

Llegamos, pues, a la siguiente conclusión: Jesús no rechazó directamente el título hijo de David cuando otros se lo aplicaban⁴³, pero rechazó enérgicamente la idea de realeza política asociada a este título. De todas formas, debemos hacer una observación análoga a la que hicimos a propósito del título Mesías: en la medida en que Jesús tenía conciencia de realizar la misión del pueblo de Israel, la idea de realeza no estaba en contradicción con su vocación, pero le ha dado un contenido nuevo. Así podríamos decir, utilizando la expresión joánica, que la realeza de Jesús no es de este mundo.

3. La comunidad primitiva y el Mesías

Hemos indicado que el título Mesías se había impuesto de tal forma que había borrado o, al menos, había dejado en un segundo

42. A. E. J. Rawlinson, *The New Testament Doctrine of the Christ* (1949), 42, nota 3, contiene una observación en esa línea. Esta tesis había sido defendida en particular por F. Spitta.

43. Marcos y Lucas no contienen a este respecto más que una sola referencia: Mc 10, 47s (Lc 18, 38); pero encontramos otras cinco en Mateo (Mt 9, 27; 12, 23; 15, 22; 21, 9; 21, 15).

lugar los otros títulos cristológicos, ninguno de los cuales ha tenido el honor de quedar ligado para siempre al nombre de Jesús.

La comunidad palestina primitiva no participaba ya de la reserva que Jesús había mostrado hacia el título Mesías; por el contrario, a la luz del acontecimiento de la pascua y de la esperanza del próximo fin, la fórmula *Jesús es el Mesías (Cristo)* se convirtió en profesión de fe. En el evangelio de Marcos, el calificativo de Mesías-Cristo atribuido a Jesús es aún relativamente raro. Se torna más frecuente en Mateo y en Lucas, como también en el libro de los Hechos⁴⁴. Hay que observar, sin embargo, que en estos escritos el título no ha llegado a convertirse todavía en nombre propio. Incluso en el libro de los Hechos (influido, sin duda, en este punto por fuentes más antiguas), el sentido original de la palabra *Cristo* sigue dominando.

El hecho de que el título *Cristo* llegue a convertirse en nombre propio de Jesús significa que la concepción específicamente judía de Mesías va perdiendo terreno. Esta evolución ha debido producirse particularmente en las comunidades *helenistas*, donde no existía interés mesiánico, en el sentido original del término. Paradójicamente, esta transformación del título *Cristo* en nombre propio —transformación favorecida por su empleo cada vez más frecuente— nos acerca a la idea que el mismo Jesús mismo había tenido del Mesías, al que había despojado de su carácter nacional y político.

Los comienzos de esta evolución se encuentran ya en Pablo, aunque su forma de colocar el título Cristo delante del nombre de Jesús⁴⁵ indica que él es totalmente consciente de que la palabra *Cristo* no es un simple nombre. Los demás escritos del nuevo testamento avanzan en esta línea, utilizando el título Cristo como un simple nombre.

Pero el problema básico está en otro lugar: ¿cómo se explica el hecho de que la comunidad palestina, frente a la actitud de Jesús, haya empleado preferente y conscientemente, este título de Mesías? En primer lugar, debemos referirnos a las discusiones entre los primeros cristianos y los judíos: por medio de este título, los

44. Sobre este tema, cf. V. Taylor, *The Names of Jesus* (1953), 19s.

45. Tampoco creemos que Rom 9, 5 sea el único pasaje donde Pablo haya empleado la palabra *Cristo* en el sentido de *Mesías*, como piensa V. Taylor, *The Names of Jesus*, 21 (y aun en ese caso con un signo de interrogación). A. Stuiber (RAC III, col. 25) utiliza, como nosotros, este criterio: el empleo de la palabra *Cristo* antes del nombre de Jesús es una pista que nos permite encontrar huellas de la supervivencia de su sentido primitivo en la antigua Iglesia.

discípulos de Jesús podían mostrar a los judíos de aquel tiempo el sentido de su fe en Jesús⁴⁶. En segundo lugar, existen razones teológicas: como muestran los sinópticos, todavía se recordaba que Jesús había desconfiado del título Mesías, destacando en su lugar el de Hijo de hombre; pero después, a la luz de su muerte y resurrección, era legítimo proclamarle Mesías (Cristo). Hemos visto ya que Jesús se descubrió y se presentó a sí mismo como realizador de la misión que Dios había encomendado a Israel. Pues bien, ese cumplimiento de la misión israelita resplandece tras la pascua de tal forma que se van borrando las diferencias entre el Mesías político esperado por los judíos y el Hijo de hombre.

La comunidad primitiva tuvo conciencia de vivir ya en el tiempo del cumplimiento, descubriéndose a sí misma como *pueblo de Dios*, el pueblo elegido; era lógico que pensara que Jesús había cumplido la función de Mesías, pero no en el plano político sino en el de la historia de la salvación. Para destacar la continuidad entre la antigua y nueva alianza, la Iglesia puso de relieve la filiación davídica de Jesús⁴⁷, a la cual el mismo Jesús había dado tan poco valor. A la luz de este cumplimiento, el título hijo de David adquirió mucha importancia, de tal forma que se introdujo en las confesiones de fe (Rom 1, 3; IgnEsm 1, 1; IgnTral 9, 1). De esa forma, la realeza davídica alcanzaba su sentido más profundo en el reinado que Jesús ejerce «exaltado a la derecha de Dios». Se llegaba así la meta a la que había tendido la monarquía israelita.

Esta convicción de que la realeza de Israel había culminado en Jesús hizo que la Iglesia primitiva pudiera asumir ciertos elementos del Mesías político. El pueblo de Dios no era ya una entidad política, sino la comunidad de discípulos de Jesús, de tal manera que los rasgos políticos pudieron purificarse (superarse): la realeza del hijo de David es ya ante todo una realeza que se ejerce en la Iglesia. Cuanto más intensa era la fe en el cumplimiento, tanto más intensa podía volverse la esperanza en la manifestación final y plena de ese cumplimiento mesiánico. De esa forma volvemos a encontrar en el cristianismo primitivo la misma tensión que mostraba Jesús entre el *ya* se ha cumplido y el *todavía no* culminado.

La Iglesia primitiva nunca identificó la realeza de Jesús con la institución eclesiástica. La esperanza escatológica del cristianismo primitivo era demasiado fuerte como para que esta tensión pudiera eliminarse, como

46. Cf., por ejemplo, el papel que desempeña la idea del Mesías en la obra apolopéutica de Justino (*Diálogo con Trifón*).

47. Sobre la relación entre filiación davídica y nacimiento virginal, cf. *infra*, 378s.

ocurrirá más tarde en la Iglesia católica. J. L. Leuba ha desarrollado en *Institución y acontecimiento* (1950, trad. castellana en Sígueme, Salamanca 1969) la tesis de que en el nuevo testamento hay un paralelismo entre la idea de *institución* y la de *acontecimiento profético*; pues bien, esa tesis debería ser examinada a la luz de la tensión temporal entre cumplimiento ya realizado y consumación final.

Según la fe de los primeros cristianos la realeza de Jesús se manifestará visiblemente sólo en el futuro. Pero de aquí puede surgir quizá el peligro de una interpretación política del mesianismo de Jesús, peligro que tal vez no siempre se ha evitado en relación con la segunda venida de Cristo. Ciertamente, Pablo no ofrece huella ninguna de semejante interpretación; sin duda, él también espera la aparición visible de Cristo para el fin de los tiempos, pero aun entonces la acción escatológica del Cristo no tendrá un aspecto político. Sin embargo, cuando la visión del reinado futuro de Jesús se vincula al milenio o reino de mil años (como ocurre en Ap 20, 4), las ideas rechazadas por Jesús para su misión terrena pueden reaparecer de una nueva forma nueva, siendo aplicadas a la Iglesia visible del fin de los tiempos⁴⁸.

En conclusión, debemos reconocer que el cristianismo primitivo no sólo adoptó la *terminología* relativa al Mesías (como hemos indicado al comienzo de este capítulo) sino que, a la luz del *cumplimiento* de la historia de la salvación, aplicó también a Jesús ciertas visiones propias de la esperanza mesiánica judía, dándoles un sentido cristiano. Esto lo hizo de tres formas: 1. Jesús apareció sobre la tierra como hijo de David; 2. Jesús ejerce la realeza sobre la comunidad de fieles; 3. Jesús vendrá como Mesías al final de los tiempos. Desde el momento en que el término *Cristo* se empleó como nombre propio, cosa que sucedería sobre todo en el seno de las comunidades helenistas, estas ideas cristológicas fueron desapareciendo, dejando paso a otras distintas.

48. Con J. Héring, *Saint Paul a-t-il enseigné deux résurrections?*: RHPR 12 (1932) 300ss, y en contra de A. Schweitzer, pensamos que la creencia en el *milenio* no cabe en la esperanza escatológica de san Pablo. La idea de una *segunda* resurrección para el juicio nos parece incompatible con la doctrina de la resurrección que el apóstol desarrolla en 1 Cor 15, 35ss. Pablo no conoce más que una resurrección: aquella en que los resucitados revestirán el *σῶμα πνευματικόν*. H. Bietenhard, *Das tausendjährige Reich. Eine biblisch-theologische Studie* (1944), 65ss, no aporta tampoco argumentos convincentes sobre esta cuestión.

JESUS, EL HIJO DE HOMBRE

(*Barnasha*, Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου)

Junto a *Ebed Yahvé*, la noción de Hijo de hombre, es la más importante de cuantas estudiamos. Su aplicación cristológica se remonta al mismo Jesús. Extrañamente, sin embargo, las preciosas ideas cristológicas contenidas en ese título no han sido utilizadas después por la teología dogmática como hubieran merecido. Los sistemas oficiales de dogmática y especialmente las discusiones de los siglos IV y V, dieron tal importancia a la idea del *Logos* que dejaron en segundo plano todas las restantes concepciones cristológicas. De ahí que no poseamos una verdadera cristología basada en la idea de Hijo de hombre.

Hemos visto ya que la noción *Ebed Yahvé* explica exhaustivamente la obra de Jesús *encarnado* y sobre todo el acto central de la salvación: su muerte. En el curso de este capítulo veremos que la noción *Hijo de hombre* es más extensa, siendo susceptible de describir mejor que ninguna otra la obra total de Jesús.

Un primer hecho basta ya para demostrar la importancia de este título mesiánico, a saber: que, según los evangelios sinópticos, Jesús se lo aplicó a sí mismo, mientras que jamás se designó como el *Mesías*. Jesús reemplazó, con toda intención, el título *Mesías* por el de Hijo de hombre. Esto resulta aún más importante si se tiene en cuenta que los mismos evangelistas nunca han empleado este título para expresar su fe en Jesús. Ya en su época el apelativo mesiánico predominante era *Cristo*; a pesar de eso, ellos ponen en boca de Jesús el título Hijo de hombre; eso significa que están reproduciendo una tradición, ya fijada, según la cual él mismo se llamó de esta manera¹.

1. Cf. *infra*, 219s.

1. *El Hijo de hombre en el judaísmo*

Como de costumbre, tomamos como punto de partida el sentido que el judaísmo ha dado a la expresión que examinamos. En este caso es especialmente importante porque, al llamarse *Hijo de hombre*, Jesús está evocando una concepción determinada que se había expandido en ciertos medios de su pueblo. Resulta, incluso, necesario superar los límites del judaísmo: en efecto, igual que el título *Logos* que estudiaremos más tarde, éste es un concepto que se halla difundido en otras religiones (si bien con rasgos diferentes).

Por eso, quizá deberíamos insertar aquí un apartado especial para estudiar esta concepción en las religiones paganas. Sin embargo, nos limitaremos a exponer el tema dentro del marco del judaísmo, pues no se ha podido demostrar que exista una influencia *directa* de la idea pagana de Hijo de hombre en Jesús y el cristianismo primitivo. El debate sobre la idea extrajudía de un *hombre celeste* se produjo dentro del mismo judaísmo, de suerte que la relación entre Jesús como Hijo de hombre y el Hijo de hombre pagano (o extrabíblico) pasa por el judaísmo.

Esta es la primera cuestión que planteamos: ¿qué significa desde el punto de vista puramente filológico la expresión υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Hijo de hombre)? Para responder debemos remontarnos al arameo: υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου corresponde al arameo ܒܪ ܢܫܐ (Barnasha). Como se sabe, *bar* es el equivalente arameo del hebreo *ben* (= «hijo») y con ese sentido lo encontramos en diversos nombres propios tales como Bar-nabas (Bernabé), Bar-sabas, Bar-tolomé, etc. Por su parte, *nasha* deriva de la misma raíz semita que el hebreo *'ish* (plural: *'anashim*) que significa «hombre». La expresión aramea *Barnasha* corresponde, pues, al griego υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Ahora bien, el término arameo *bar* («hijo») se emplea a menudo en sentido figurado: al mentiroso se le dice, por ejemplo, «hijo de la mentira»; los pecadores son llamados «hijos del pecado»; y un rico es «hijo de la riqueza». En esta construcción, el genitivo que sigue a *bar* designa por lo tanto la especie a la cual pertenece la persona en cuestión. Según eso, *Barnasha* es en arameo aquel que pertenece a la especie humana y significa simplemente *hombre* (más o menos como en alemán *Menschenkind*²).

La traducción griega υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου es, pues, en el fondo inexacta por demasiado literal. *Barnasha* debiera traducirse en

2. Lo mismo vale para la expresión hebrea correspondiente *ben 'adan* (Ez 2, 1; Sal 8, 5; 80, 18).

griego simplemente por ἄνθρωπος. Pero el problema no se resuelve con recordar esta observación filológica bien sabida: es necesario saber en qué sentido pudo llamarse Jesús a sí mismo *hombre*, según el uso lingüístico judío de su tiempo.

H. Lietzmann dedicó en 1896 su primer estudio a esta cuestión³. A su juicio, la expresión Hijo de hombre no era en el judaísmo un título mesiánico. Llegó a esta conclusión negativa, hoy generalmente abandonada, basándose en consideraciones filológicas. A partir de un hecho exacto (*Barnasha* significa simplemente *hombre*) concluye que el judaísmo del tiempo de Jesús no ha podido denominar así al Mesías: por tanto, que Jesús se designase a sí mismo con este nombre tan vago y general no tendría ninguna importancia. Según él, la expresión *Hijo de hombre* de Dan 7, 13, donde aparece por primera vez, carece de carácter mesiánico. Lo que esta visión de Dan 7 descubre es únicamente un ser humano, por oposición a los animales que se mencionan en el mismo pasaje. La comunidad cristiana primitiva habría puesto este término en boca de Jesús dando a este *hombre* una interpretación mesiánica y convirtiendo esta expresión en título cristológico.

Esta tesis que había aceptado —aunque con ciertas reservas— J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* VI (1899), 187ss, ha sido luego rechazada con razón⁴. Sin embargo la refutación que ofrece G. Dalman, *Die Worte Jesu* (1898), 191ss, no es enteramente satisfactoria, pues trata de demostrar que la expresión *barnasha* no era corriente en el arameo de Galilea en el sentido general de *hombre*. Esta última afirmación no puede sostenerse como ha demostrado P. Fiebig, *Der Menschensohn. Jesu Selbstbezeichnung mit besonderer Berücksichtigung des aramäischen Sprachgebrauchs für Mensch* (1901). Filológicamente, *barnasha* significa sencillamente *hombre* sin más; pero la conclusión que Lietzmann y Wellhausen han sacado de ello (es decir, que no podía ser un título mesiánico) es falsa.

La literatura judía indica que este término general de *hombre* ha servido en la época de Jesús para designar un salvador escatológico: éste es ciertamente el título que ostentará un mediador especial que debe aparecer al final de los tiempos⁵. En el lugar donde lo ha-

3. H. Lietzmann, *Der Menschensohn. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie* (1896).

4. El mismo Lietzmann la abandonó más tarde.

5. Cf. a este respecto W. Baldensperger, *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums* (1903), 91ss; A. v. Gall, *Βασιλεία τοῦ θεοῦ* (1926), 409ss; W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (1926); G. Du-

llamos por primera vez (Dan 7, 13) no se puede saber si se trata ya de un salvador *individual*. El *Hijo de hombre* aparece en oposición a los cuatro animales, que según la explicación que sigue, son los reyes de cuatro grandes imperios. En seguida se dice: «Yo miré durante mis visiones nocturnas y he aquí que sobre las nubes de los cielos llegó uno semejante a un Hijo de hombre; se adelantó hacia el Anciano en días y fue presentado ante él. Se le dieron, dominio, gloria y reino; y todos los pueblos, naciones y lenguas le servirán. Su dominio es dominio eterno que no ha de pasar jamás y su reino no será nunca destruido» (Dan 7, 13s). Según la interpretación que ofrece en seguida el mismo vidente (Dan 7, 15ss), este *Hijo de hombre* representa a los *Santos del Altísimo*; de esa forma se identifica aquí con el pueblo de Dios. Este es un hecho que no debemos perder de vista. Pero ¿por qué en esta visión el pueblo de los santos aparece precisamente como un *hombre*, por oposición a los animales? Se ha dicho con razón⁶ que esa interpretación posterior implica una cierta inconsecuencia, un ligero desequilibrio, en el sentido de que los animales se entienden como reyes (individuales), es decir como los *representantes* de los cuatro grandes imperios, mientras que el Hijo de hombre aparece como el mismo pueblo de Dios (figura colectiva).

Siguiendo la observación anterior, se puede pues suponer que en principio el *hombre* simboliza al *representante* del pueblo de los santos (igual que los animales representan a los reyes de los pueblos). En el judaísmo se pasa fácilmente del sentido individual al colectivo. Conocemos ya la importancia de la idea de sustitución: el sustituto o representante puede ser identificado con la colectividad que representa. En el capítulo anterior sobre el Siervo de Dios⁷ hemos mencionado ya este fenómeno tan importante para la cristología del nuevo testamento y tendremos todavía ocasión de encontrarlo de nuevo. Sea como fuere, el Hijo de hombre anunciado por Daniel (7, 13) fue tomado posteriormente por los judíos como figura individual⁸.

Con sentido individual aparece también en otros escritos apocalípticos tardíos. En el Apocalipsis llamado 4 Esdras, el Hijo de

hombre surge de las olas del mar y se eleva sobre las nubes como un salvador⁹. Se dice allí que el Altísimo le tuvo guardado mucho tiempo para salvar, gracias a él, a la creación. En esta misma obra recibe también el nombre de Mesías.

Pero la figura del *hombre* se interpreta de esa forma sobre todo en el libro etíope de Enoc (1 En 37-71)¹⁰. En términos generales, esta obra del judaísmo tardío es muy importante para la comprensión de los comienzos del cristianismo. Los capítulos más importantes donde trata del *Hijo de hombre* son 1 En 46, 48s, 52, 62, 69, 71, aunque también pueden incluirse otros pasajes dentro de esta línea. Parece demostrado que este *Hijo de hombre* no es una personificación del pueblo de Israel (como en Dan 7, 13) sino una personalidad individual. De todas formas, debemos recordar que, por su origen y en virtud del mismo sentido de la palabra, la idea del Hijo de hombre supone que este hombre individual representa al conjunto de los hombres.

N. Messel (*Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch* [1922]) ha tratado de defender, sin éxito, una interpretación puramente colectiva de esta idea: sólo logra hacerlo considerando como interpolaciones cristianas todo una serie de textos importantes del libro de Enoc. También M.-J. Lagrange (*Le judaïsme avant Jésus-Christ* [1931], 242ss) ha querido demostrar desde otra perspectiva la presencia de interpolaciones cristianas en el libro de Enoc. Pero esta hipótesis no es en absoluto necesaria. Con frecuencia, los investigadores han recurrido a ella por razones apologéticas, para fijar bien la distancia de los escritos judíos tardíos con respecto a los escritos cristianos primitivos. Pues bien, la constatación de afinidades existentes entre escritos judíos y cristianos debería, por el contrario, llevarnos a buscar la novedad del evangelio allí donde realmente se encuentra. Lo que decimos en este contexto se aplica también a la relación que existe entre los textos de Qumrán y las ideas que se expresan en el nuevo testamento.

En el libro etíope de Enoc, el Hijo de hombre aparece como aquel cuyo nombre es pronunciado por el Anciano de días al comienzo de la creación; es por consiguiente aquel que ha sido crea-

pont, *Le Fils de l'homme* (1927); C. H. Kraeling, *Anthropos and Son of Man. A Study in the Religious Syncretism of the Hellenistic Orient* (1927); H. Gressmann, *Der Messias* (1929), 343ss; R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch* (1934). Y sobre todo recientemente E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch* (1946), en especial 41ss.

6. Cf. H. Gressmann, *Der Messias* (1929), 345ss.

7. Cf. *supra*, 109.

8. Cf. Justino, *Dial.*, 31s.

9. 4 Esd 13.

10. R. H. Charles, *The Ethiopic Version of the Book of Enoch* (1906), 86s, supone que el demostrativo *este* (este Hijo de hombre) del texto etíope es la traducción del artículo definido del original griego. Sobre esta cuestión muy discutida, cf. E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, 44ss, que por lo demás llega a la conclusión de que el Hijo de hombre es un título mesiánico.

do antes que todas las demás criaturas¹¹. Todo lo que está relacionado con el fin de los tiempos pertenece al ámbito de la doctrina secreta; de la misma forma, también el Hijo de hombre deberá permanecer oculto hasta que venga al final de los tiempos, para juzgar al mundo y ejercer su dominio sobre él¹². Es significativo que en este libro se le atribuya a veces el nombre de Mesías¹³.

Por consiguiente, la esperanza en el Hijo de hombre parece haber sido cultivada especialmente en los medios esotéricos del judaísmo. Si, como se había supuesto al principio, el rollo que contenía el Apocalipsis de Lamec —rollo encontrado entre los manuscritos de Qumrán y que no había podido abrirse por dificultades técnicas— hubiera contenido afinidades con el libro de Enoc, hubiera resultado sin duda muy importante para conocer el origen del Hijo de hombre. Desafortunadamente esta suposición no se ha confirmado; y entre los *Himnos* de Qumrán, que entretanto han sido publicados, no se menciona en ninguna parte al Hijo de hombre.

Pero, por otro lado, es posible que un pasaje del *Manual de Disciplina* (Regla de Qumrán) contenga la noción del segundo Adán, noción que —volveremos a ella— es una variante de la de Hijo de hombre¹⁴. Sea como fuere, esta esperanza en el Hijo de hombre confirma el hecho de que las creencias religiosas de los judíos en Palestina eran mucho más ricas y diversas de lo que pudiera hacerse suponer el esquema corriente, que se limita a distinguir entre fariseos y saduceos.

El libro de Enoc nos hace conocer un grupo judío donde la esperanza mesiánica tiene un carácter distinto al que posee en el judaísmo oficial. Aquí ya no se espera un Mesías *político* que debe destruir a los enemigos de Israel en una guerra terrena y establecer un reino terreno, sino que se espera al Hijo de hombre, ser celestial y sobrenatural, un soberano celeste y no un rey de este mundo. El

11. 1 En 48, 2.6. Como señala con razón E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, 94, el Hijo de hombre del libro de Enoc no es únicamente un ángel como piensa M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas* (1953), 302ss. Cf. también a este respecto W. Michaelis, *Zur Engelchristologie im Urchristentum* (1942).

12. R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn* (1934), subraya particularmente este carácter oculto. Pero es casi imposible derivar de ahí el *secreto mesiánico*, como propone E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, 115. Podría citarse, como mucho, a modo de motivo secundario para explicar este secreto. Sobre el motivo principal, cf. *supra*, 184s.

13. 1 En 48, 10; 52, 4. Cf. a este respecto E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, 140ss.

14. Cf. 1QS IV, 23. E. Dinkler (Schweiz. Monatshefte 36 [1956] 277) destaca el problema planteado por este pasaje.

hecho de que sea llamado *hombre*, es decir, que tenga figura humana no debe inducirnos a error, pues su majestad divina es bien subrayada por el texto: es un ser celestial preexistente que vive en los cielos desde el origen de los tiempos, antes de venir a la tierra al fin de los tiempos.

Pero, entonces, ¿por qué este mediador se llama *hombre*? El hecho de examinar seriamente esta cuestión no significa salirse del marco de un estudio histórico, sino todo lo contrario. Sería falta de responsabilidad científica limitarse a constatar que en el seno del judaísmo surgió de pronto una figura del salvador que, por un lado, está asociada a la imagen del Mesías, mientras que, por otro, relega esa imagen a un plano secundario y toma el título *hombre o Hijo del hombre*. Lo normal hubiera sido que ese mediador tomara un nombre que indicara con claridad su origen celeste. Pues bien, en vez de eso se lo llama extraña y simplemente *hombre*, dato singular que los textos judíos no nos permiten explicar. Esto prueba que esta figura debe estar relacionada con las concepciones no judías de un *hombre* que, *en cuanto hombre*, posee una dignidad divina particular. Pues bien, la historia de las religiones nos muestra la existencia de especulaciones relativas a un *primer hombre*, prototipo divino de la humanidad.

Esto no quiere decir que el judaísmo haya asimilado esta concepción del medio ambiente como un cuerpo extraño. En el mismo patrimonio espiritual judío y bíblico hay una idea que puede conducirnos en esta dirección, apareciendo como fundamento sólido de esta figura: el convencimiento de que el ser humano ha sido creado *a imagen de Dios*. Partiendo de ello comprenderemos lo que significa justamente que sea el *ser humano*, en cuanto imagen fiel de Dios, el que esté destinado a salvar a la humanidad caída. Ciertamente, ningún texto judío ha sacado tales consecuencias del tema del ser humano como *imago Dei* (*imagen de Dios*); pero aquí sólo estamos buscando el lugar de encuentro donde el judaísmo puede vincularse a esta doctrina del *primer hombre*.

Esta doctrina estaba muy difundida entre las religiones orientales que rodeaban al judaísmo; era incluso un elemento de su patrimonio común, aunque resulta muy difícil captarla en forma plenamente desarrollada. Ciertamente, los representantes de la historia comparada de las religiones se han excedido a veces en sus construcciones, hablando de este tema¹⁵. Pero es indudable que en las

15. Sin embargo, gracias a ellos se han destacado estas relaciones. Cf. en particular, W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (1907), 160ss, 238ss; Id., *Kyrios Christos* (1921); R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium* (1921); R. Reitzenstein-H.

religiones irania¹⁶, caldea y egipcia¹⁷, en el culto de Atis¹⁸, entre los mandeos¹⁹ y los maniqueos²⁰ y de una manera muy extendida en la gnosis, existen alusiones a este prototipo ideal del ser humano. Esta noción parece haberse extendido tanto como la del *Logos* divino. Debemos anotar, sin embargo, que no presenta en todas partes la misma forma; por ejemplo, la idea de que el Primer hombre debe salvarse a sí mismo para poder salvar al resto de los humanos —característica de la mayor parte del gnosticismo— no se encuentra necesariamente asociada a esta creencia²¹.

Sería interesante reunir todos los textos de la historia de las religiones relativos al *Urmensch*, el primer hombre²². Pero aquí no podemos examinar en todos sus detalles la cuestión tal como la plantean los historiadores de las religiones. Lo que más importa para el estudio de la cristología del nuevo testamento es la identificación de este hombre celeste, ideal, con Adán. Vinculada con la visión escatológica del retorno final de la edad de oro, esta identificación suscita la esperanza de que el primer hombre ha de volver al fin de los tiempos para salvar a la humanidad.

En el seno del judaísmo resulta difícil establecer esta identificación, pues no se ha establecido claramente el lazo entre el primer hombre y el último hombre (que es el hombre escatológico o Hijo de hombre). Más aún, este lazo no puede establecerse sin más porque el primer hombre está relacionado con el origen del pecado. Veremos que este problema sólo ha encontrado solución en la teología paulina. Por ahora sólo queremos mostrar una cosa: dentro del judaísmo la noción del *primer hombre* (arquetipo de la huma-

nidad) y la del *último hombre* (Hijo de hombre venidero) siguieron en su desarrollo caminos separados, de tal forma que su relación o parentesco original dejó de ser perceptible. Pero esa relación ha tenido que existir, pues de lo contrario no podría comprenderse por qué el salvador escatológico es designado *hombre*.

En la exposición que sigue ponemos de relieve la necesidad interna de un desarrollo *separado* de estas dos nociones, pues, de lo contrario, la identificación que aquí queremos establecer entre el *Hijo de hombre* y el *segundo Adán* podría parecer arbitraria. Por no tener esto en cuenta, suele rechazarse en general esa identificación, bajo el pretexto de que tanto los documentos judíos como los del cristianismo primitivo no permiten ya que percibamos ninguna relación entre esas concepciones.

La visión de Daniel (Dan 7) y, sobre todo, las especulaciones relativas al Hijo de hombre de 4 Esdras y 1 Enoc desarrollan únicamente el aspecto escatológico, mientras que sólo aportan ciertas rasgos aislados sobre el primer hombre (Hombre original). No hablan tampoco de una verdadera encarnación: el Hijo de hombre que surge del mar o que viene sobre las nubes del cielo no se encarna en la humanidad pecadora²³. Es verdad que lleva, a veces, atributos del *Ebed Yahvé*, por ejemplo los epítetos «servidor» en 4 Esd 7, 28; 13, 32 o «justo», «elegido» o «luz de las naciones» en muchos pasajes de Enoc. Pero no aparece claramente como Siervo sufriente²⁴.

Junto de esta utilización escatológica de la concepción del primer hombre, el judaísmo no ha abandonado la idea (surgida de la misma raíz) de un *primer hombre* perfecto, pues, como ya hemos indicado, la misma afirmación bíblica de que el hombre es *imago Dei* se encuentra cerca de esta concepción. Lógicamente, los textos apócrifos y los escritos místicos de corte rabínico han suscitado una literatura especial relacionada con la figura de *Adán*²⁵. Encontramos igualmente las huellas del *problema de Adán* en la gran corriente de la literatura judía tardía.

H. Schaefer, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (1926); reseña crítica en W. Manson, *Jesus the Messiah* (1946), 237ss.

16. Cf. en particular los estudios citados de Reitzenstein y Schaefer. Insisten sobre todo en *Gayomart*, el primer hombre de la religión irania. G. Quispel, en cambio, muestra en este campo sus reservas.

17. Reitzenstein llama la atención sobre el *Poimandres*. Respecto a este escrito, cf. E. Haenchen, *Aufbau und Theologie des Poimandres*: ZTK 53 (1956) 149ss. También C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (2^a 1954), que dedica especial atención al «primer hombre» del *Poimandres*.

18. H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult* (1903), en especial 50ss.

19. Cf., además de los trabajos ya citados, R. Reitzenstein, *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung* (1919).

20. W. Henning, *Geburt und Entsendung des manichäischen Urmenschen* (1933). Cf. también H. Ch. Puech, *El maniqueísmo*, Madrid 1957.

21. Es igualmente falso que en los estudios actuales sobre el gnosticismo de la secta de Qumrán se considere la presencia o ausencia de este mito como criterio para determinar el carácter gnóstico o no gnóstico de esta secta.

22. Recientemente C. G. Jung aplicó su teoría de los *arquetipos* a la idea del Hijo de hombre.

23. E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, 147ss, trata de demostrar que la identificación con Enoc está aquí fuera de lugar, porque originariamente Enoc sólo se convierte en Hijo de hombre después de su elevación. La cuestión de la encarnación podría plantearse sólo (y con muchas reservas) para el problemático *Metatron*. Cf. a este respecto H. Odberg, 3. *Enoch or the Hebrew Book of Enoch* (1928).

24. El sufrimiento del Hijo de hombre, admitido por J. Jeremias, *Erlöser und Erlösung im Spätjudentum*: DeutTh 2 (1929) 106ss, sigue siendo problemático. Cf. E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, 116ss.

25. Cf. *Vita Adae*, 12ss; *Enoc eslavo*, 30. Aquí pueden tomarse también en consideración algunos textos rabínicos; cf. B. Marmorstein, *Adam. Ein Beitrag zur Messiaslehre*: WienZtschrKundeMorgenlandes (1928) 242ss; (1929) 51ss.

El problema de fondo es el siguiente: la idea primitiva de una identidad entre el *hombre celeste* y el *primer hombre* ha intentado penetrar constantemente en el judaísmo; pero no podía conseguirlo porque, según el antiguo testamento, Adán había pecado (no era perfecto). Conforme al relato bíblico, el primer Adán había despojado a la humanidad de su carácter divino; precisamente por eso, se hizo necesario que el hombre celeste condujera a los hombres a su destino verdadero (del que les había separado Adán por el pecado). Por eso, la idea extra-judía del primer hombre tenía que sufrir una profunda transformación antes de poder arraigarse en el judaísmo. Por eso mismo, incluso en el seno del cristianismo primitivo, las nociones de *Hijo de hombre* y *segundo Adán* están totalmente separadas (como conceptos diferentes), aunque en su esencia se hallen estrechamente enlazadas.

Dado que los dos conceptos *Hijo de hombre* y *segundo Adán* son dos desarrollos de una misma idea cristológica, no consagraremos capítulo especial al título cristológico de *segundo Adán*.

El hecho de que Jesús sea llamado *segundo Adán* y no Adán a secas, muestra ya por qué fue necesario distinguir entre *Adán* e *Hijo de hombre*. Esto nos permite, igualmente, reconocer dónde estaba para el judaísmo la dificultad de adoptar la idea, tan fructífera desde el punto de vista teológico, de Hijo de hombre. Por una parte, habría que poner la idea de hombre divino, de *barnasha*, en relación con el tiempo de la creación: el hombre celeste es el ser humano tal y como Dios lo quiso al crearlo a su imagen. Pero como; por otra parte, el relato de la creación está ligado a la caída del primer humano, para los judíos resultaba imposible introducir en su teología pura y simplemente al hombre celeste, identificado con Adán. Por esta razón, las especulaciones relativas al *barnasha* (Hijo de hombre) no se desarrollaron en el seno del judaísmo oficial sino más bien en los medios esotéricos, conocidos a través del Apocalipsis de 4 Esdras y 1 Enoc. Aquí sólo podemos plantear la cuestión. Quizá por esta misma causa, los autores de los Apocalipsis rodearon estas concepciones de tanto misterio y no hablaron de ellas sino en términos velados o valiéndose de alusiones.

Había dos posibilidades muy diferentes de superar estas dificultades y las dos se han empleado al mismo tiempo: se podía dejar un poco en la penumbra la identidad del hombre celeste y el primer Adán; o se podía olvidar en algún sentido el relato de la caída de Adán.

En el libro etíope de Enoc (1 En), el Hijo de hombre desempeña un papel particularmente importante; pero —y es sintomático— deja pura y simplemente en silencio la caída de Adán. Esto podría ser una coincidencia carente de importancia si este libro no se esforzara justamente por explicar el origen del pecado. Pues bien, 1 Enoc habla mucho del pecado, pero —y esto es lo sorprendente— lo hace sin mencionar la caída de Adán. 1 En 83-90 ofrece un resumen de la historia del mundo, desde la creación hasta el establecimiento del reino mesiánico, pero lo hace sin decir una sola palabra sobre la caída.

El libro eslavo de Enoc (2 En) afirma que el diablo tentó solamente a Eva y no a Adán. Esto no es una afirmación ingenua, sino todo lo contrario: nace del deseo de descargar a Adán del pecado original. Para explicar el origen del mal, el libro de Enoc escogió otro relato del Génesis: la caída de los ángeles (Gén 6). Varios pasajes de 2 Enoc desarrollan en esa línea la doctrina y sentido del pecado, describiendo las consecuencias que se derivan de las relaciones culpables de los ángeles con las hijas de los hombres. Del pecado de los ángeles con las mujeres proviene todo mal, toda violencia, todo pecado y en particular toda idolatría.

Según esta interpretación, el mal no ha surgido de la caída del primer hombre. A partir de aquí, fundándose en el hecho de que 1 Enoc no alude al pecado adámico (argumento *e silentio*), se puede construir la hipótesis siguiente: el autor del libro de Enoc —que es el escritor judío que ha utilizado más conscientemente la noción de Hijo de hombre— ha podido guardar inconscientemente el recuerdo de que el *Barnasha* que debe volver al final de los tiempos es idéntico al primer hombre. Ciertamente, nuestro autor no se atreve a dar el paso decisivo, identificando abiertamente al Hijo de hombre con Adán. Tampoco ha negado expresamente la caída de Adán. Se contenta con el silencio.

El paso decisivo en esa dirección lo dieron los judeocristianos gnósticos, cuyas especulaciones se conservan en los escritos pseudo-clementinos²⁶. Aunque reconocían a Jesús como Cristo, eran en

26. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (1949), 305ss, ha tratado de impugnar su carácter gnóstico contra W. Bousset y contra nuestra propia tesis (*Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin* [1930]). Su intento no parece haber tenido éxito. Porque el hecho de afirmar con fuerza el origen rabínico de las concepciones pseudoclementinas no prueba nada contra su gnosticismo. R. Bultmann objeta, con razón (Gnomon 26 [1954] 177ss) que el gnosticismo había penetrado en los medios rabínicos. G. Bornkamm (ZKG [1952-1953] 196ss) refuta también la argumentación de Schoeps. Cf. igualmente O. Cullmann, *Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen*, en *Theol. Stud. für R. Bult-*

su actitud mucho más judíos que cristianos. Se los puede casi considerar como una secta judía; por lo menos en cuanto a su teología, pertenecen sin duda alguna al judaísmo²⁷. Es, pues, en el judaísmo donde debemos incluirlos, al menos en lo que concierne al desarrollo de la idea de Hijo de hombre. En efecto, la manera en que resolvieron el problema de la identidad entre el hombre original (divino) y el primer hombre (Adán) los relaciona directamente con punto de vista que hemos hallado en 1 Enoc.

Hemos visto ya que la obra pseudoclementina *Kerygmata Petrou* considera a Jesús el *verdadero Profeta*²⁸. Pero, al mismo tiempo, este libro identifica al verdadero Profeta con Adán, dando de esa forma el paso decisivo: el Hijo de hombre y Adán son el mismo. Recordemos que, conforme a la visión de estos judeocristianos, el verdadero Profeta se ha encarnado en diversas ocasiones, la primera de las cuales fue en Adán.

¿Pero cómo entienden esta identificación? ¿cómo pueden decir que Adán es la encarnación del verdadero Profeta, siendo así que la Biblia le presenta como el primer pecador? En este campo, los judeocristianos gnósticos no tienen miedo en ir más allá que 1 Enoc: en lugar de dejar en silencio el relato de la caída, declaran simplemente que es falso. Conforme a su teoría de la *syzygias*²⁹, Adán representa el principio del bien, Eva el del mal. Según eso, Adán no pecó. La obra pseudo-clementina puede ofrecer esta osada afirmación apoyándose sobre su peculiar teoría de *las falsas perícopas* que estarían contenidas en el Pentateuco. Para eliminar estas mentiras, deslizadas en la Biblia por el diablo, tienen que recurrir a la tradición de una enseñanza secreta que les permite conocer los relatos falsos, el más grave de los cuales es la caída de Adán, el primer hombre. Una vez desenmascarada esta mentira se puede identificar sin dificultad a Adán con Jesús, el verdadero Profeta.

Así estos judeocristianos profesan por Adán la mayor veneración y le glorifican como a un valeroso adversario del diablo. Una

mann (1954), 35ss. Recientemente, el mismo H. J. Schoeps en *Das gnostische Judentum in den Dead Sea Scrolls*: ZRG (1954) 277, ha reconocido: «Hasta el momento actual, el resultado más importante para mí es que el 'judaísmo gnóstico de la época precristiana', calificado de problemático e inverosímil en mis dos libros, ha existido realmente». Resulta, por tanto, sorprendente que en su última obra *Urkirche, Judenchristentum und Gnosis* (1956), el mismo Schoeps haya retomado las antiguas posiciones, afirmando que todos los elementos gnósticos del judaísmo son sólo *pseudognósticos*.

27. Así lo muestra también la relación con la secta de Qumrán, indicada en nuestro artículo antes citado.

28. Cf. *supra*, 91ss.

29. Cf. *supra*, 93.

glorificación semejante de Adán, ligada a la misma oposición entre él y el diablo, la encontramos en las especulaciones judías apócrifas sobre el origen del pecado, especialmente en la *Vida de Adán*³⁰. Esta teoría se desarrolló todavía más entre los judeocristianos, pues, al rechazar totalmente el relato de la caída de Adán, no encontraron ya obstáculos para glorificarlo.

Según esta doctrina, Adán fue ungido con el aceite del árbol de la vida. El es el sacerdote eterno que se reencarna en Jesús, hombre perfecto, prototipo de la humanidad. En el momento de la creación Dios presentó a cada criatura un prototipo: a los ángeles, un ángel; a los espíritus, un espíritu; a las estrellas, una estrella; a los demonios, un demonio; a los animales, un animal; y a los humanos, en fin, les presentó al *hombre* por excelencia, tal como había aparecido en la persona de Adán. Estas ideas nos llevan a la raíz u origen común de las nociones Hijo de hombre y segundo Adán. Entre los judeocristianos no se trata del segundo Adán sino de Adán. Ciertamente, los judeo-cristianos, que no aceptan el pecado original de Adán, no tienen necesidad de un segundo Adán sino solamente de Adán, el ser humano verdadero: el primer hombre ha cumplido verdaderamente la función que Dios le había asignado.

Según esta teoría, la salvación consiste simplemente en un retorno perfecto a la edad primera. En esta teoría se abandona la concepción bíblica de un tiempo que progresa de manera continua y se vuelve nuevamente a la concepción griega del tiempo cíclico: todas las cosas retornan al mismo punto; propiamente hablando, no hay progreso en el tiempo. Hemos indicado ya³¹ que los *Kerygmata Petrou* delatan influencias gnósticas. Pues bien, la concepción gnóstica del tiempo no proviene de la Biblia, sino del helenismo: presupone el retorno de todas las cosas.

En contra de la teoría gnóstica, tanto el Mesías del judaísmo oficial como el Hijo de hombre de la escatología del libro de Enoc, no se limitan a repetir lo que existía desde el comienzo de la creación sino que aportan algo nuevo. Desde este punto de vista tampoco los cristianos pueden simplemente identificar al Hijo de hombre con el primer hombre. Conforme a la doctrina bíblica (aceptada por judíos y cristianos), Adán se rebeló contra la tarea que Dios le había asignado; por eso, en lo que concierne al ser humano, la edad de oro del comienzo sólo existió en la intención de Dios, pero no llegó a realizarse de hecho.

30. *Vita Adae*, 12ss; 39. *Enoc Eslavo* 30, 11ss. Cf. a este respecto el artículo de B. Murlmelstein, *Adam. Ein Beitrag zur Messiaslehre*.

31. Cf. *supra*, 207 (nota 26) y 92.

Recordemos aún cómo Filón, gran filósofo judío de Alejandría, resolvió el problema planteado por la aparición de la idea de Hijo de hombre en el judaísmo. Esta noción es de gran importancia en el conjunto de su obra. Para el judeocristianismo, la identificación del hombre celeste y Adán sólo fue posible gracias al rechazo del relato de la caída de Adán. Pues bien, la solución que Filón ofrece al problema es menos radical. También Filón acepta la identificación del hombre celeste con el primer hombre; pero quiere mantener al mismo tiempo esa identidad y el relato bíblico de la caída. Las soluciones radicales como la de los pseudo-clementinos no eran de su agrado.

Filón se esforzó, durante toda su vida, por conciliar su filosofía de inspiración puramente griega con la Biblia hebrea. Nunca recurrió al método extremo de eliminar de la Biblia los pasajes que le causaban dificultades. Así, cuando los textos de la Biblia le plantean problemas, utiliza la interpretación alegórica para darles un sentido que armonice con sus convicciones filosóficas. De esta manera fue capaz de conservar los relatos bíblicos y eliminar los problemas, haciéndolos inofensivos mediante una especie de desmitologización.

Gracias a este método exegético, Filón fue capaz de afirmar la identidad del hombre celeste y el primer hombre (Adán), aceptando al mismo tiempo el relato de la caída de Adán. Para ello se valió no sólo de la ayuda que le ofrecía una visión alegórica de la Biblia, sino de un método específicamente rabínico que consiste en confrontar dos pasajes de la Escritura.

Dentro del relato bíblico, Filón distingue dos personajes diferentes que llevan el mismo nombre de Adán; según eso, el Génesis conocía dos *hombres primeros*. Para probarlo se basa en una interpretación bastante arbitraria de dos pasajes: Gén 1, 27 y Gen 2, 7. El primero dice: «Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó». El segundo dice: «Dios formó al hombre del polvo de la tierra; sopló en sus narices un soplo de vida y el hombre se hizo alma (ser) viviente».

Por dos veces ofrece Filón sus especulaciones respecto a estos textos: en la *Interpretación alegórica de las leyes* (*Leg. alleg.* I, 31s) y en el tratado *Sobre la creación del mundo* (*De mundi opif.* 134ss). Filón opone estos dos textos del Génesis, afirmando que tratan de dos personajes distintos, que llevan el mismo nombre de Adán.

El Adán de Gén 1, 27 es el hombre celeste ideal: formado a imagen de Dios, viene del cielo y posee la plenitud del Espíritu santo.

No hay en él nada precedero: es el hombre tal y como Dios lo quiso cuando lo creó a su imagen; libre de todo instinto sexual, está situado más allá de la distinción de varón y mujer. Es el ser humano en sí, el hombre celeste. Todo lo que las religiones orientales enseñan sobre el primer hombre, el ser perfecto, el prototipo divino de la humanidad, lo aplica Filón al Adán de Gén 1, 27.

Por el contrario, Gén 2, 7 nos habla de la creación de otro Adán. Todo lo que el libro del Génesis dice después respecto al pecado y castigo de Adán, ha de aplicarse a este segundo Adán, no al de Gén 1, 27. Sólo este segundo Adán es de veras el hombre pecador, fuente del pecado. No fue creado a la imagen de Dios; no viene del cielo, sino de la tierra. Dios lo formó del polvo de la tierra, y aunque se dice que eligió para modelarlo el polvo más noble, se añade que tuvo que soplar en sus narices el soplo de vida para que este Adán, surgido de la tierra, se volviera alma viviente.

Así a partir de estos dos relatos de la creación del Génesis (que la ciencia actual explica por la existencia de dos fuentes), concluyó Filón que Dios había creado a dos hombres diferentes, dos Adanes: el hombre celeste, prototipo del hombre ideal, aparece en Gén 1, 27 para desaparecer en seguida del relato, y el hombre terreno, transgresor del mandamiento divino, que aparece en Gén 2–3.

El hecho de que Filón haya desarrollado esta teoría en dos tratados diferentes prueba que le ha dado gran importancia. Encontraremos también esta teoría en la literatura rabínica, pero en un estadio mucho más tardío, de manera que no se puede afirmar que Filón la haya tomado de allí, a pesar del carácter específicamente rabínico de su demostración³². Sea como fuere, es necesario estudiar esta teoría de Filón para comprender el desarrollo de la idea de Hijo de hombre y Segundo Adán en el nuevo testamento, porque, como veremos, es muy probable que el apóstol Pablo la haya conocido.

La explicación filoniana de la relación entre el hombre celeste y el primer hombre terreno tiene, respecto a las otras soluciones judías, y desde el punto de vista que aquí nos interesa, la ventaja de no rechazar el relato de la caída de Adán. Pero (dejando ahora de lado su fundamento exegético arbitrario) tiene el mismo defecto que la teoría gnóstica judeocristiana: en el fondo hay una visión claramente griega de la realidad. Según ella, el hombre celeste aparece desde el principio como figura ideal; lo mismo que entre los

32. La utilización de una tradición antigua no queda, sin embargo, totalmente excluida al menos en *Leg. alleg.* I, 31. Cf. H. Lietzmann, *An die Korinther 1-2* (HNT, 41949), 85.

judeo-cristianos, este hombre espiritual ya no tiene la posibilidad de realizar una acción *nueva* en el tiempo del futuro, ya que ha realizado el absoluto desde el mismo comienzo.

Filón no admite ni la encarnación, ni el retorno escatológico de este hombre espiritual y a su juicio no pueden darse nuevas revelaciones divinas en el tiempo. Filón no puede concebir la idea de que, por su propia naturaleza, el hombre celeste deba convertirse, por así decirlo, en un hombre encarnado en la historia. Por consiguiente, no puede concebir un desarrollo, una *historia* de la salvación.

* * *

Llegamos, pues, en lo tocante a la concepción judía del Hijo de hombre, a la conclusión siguiente: el hombre celeste, que conocen también las religiones extrabíblicas, aparece en el judaísmo bajo dos formas diferentes:

1. Bajo la forma de un ser celeste que —permaneciendo aún escondido— habrá de aparecer solamente *al fin* de los tiempos, sobre las nubes del cielo, con el fin de juzgar al mundo y establecer el pueblo de los santos. Encontramos esta figura exclusivamente escatológica en Daniel, 1 Enoc y 4 Esdras.

2. Ese Hijo de hombre aparece también bajo la forma de un hombre celeste, ideal, que se identifica con el primer hombre *del comienzo de los tiempos*. Esta concepción se desarrolla en Filón de Alejandría y se encuentra tanto en los *Kerygmata Petrou* como en las especulaciones rabínicas relativas a Adán.

La primera de estas formas responde al pensamiento específicamente judío y particularmente a la concepción judía del tiempo. Los textos judíos que hablan del hombre celeste «que ha de venir» no contienen reflexiones acerca de su origen. Suponen, sin embargo, que está en el cielo y que al fin de los tiempos debe descender del cielo (o surgir del mar). Por eso se le ha de considerar preexistente. El libro de Enoc llega a decir que fue elegido y escondido por Dios antes de la creación del mundo (1 Enoc 48, 3-6; 62, 7; 70, 1).

La segunda de estas formas se encuentra más bien en los textos que ofrecen rasgos helenistas. Estos no se interesan de manera primordial por la escatología, sino, conforme a la tendencia de la filosofía griega y del gnosticismo, por aquello que ha ocurrido al comienzo de los tiempos. Por eso, esos textos afirman la identidad del «Hijo de hombre» y del primer hombre.

Pero a pesar de sus diferencias, ambos tipos de textos tratan en el fondo de una sola y misma idea: *del hombre, del hombre celes-*

te. Ambas categorías de textos aluden al *Barnasha*: tratan del hombre que permanece fiel a su vocación divina, que consiste en ser imagen de Dios. Ahí está su raíz común. El nexo entre ambas viene dado por el hecho de que también Daniel, 1 Enoc y 4 Esdras postulan la preexistencia del *Hijo de hombre* escatológico (que es esencial al segundo tipo de textos). Cuando se piensa que al fin de los tiempos ha de venir un alguien que existía desde antes se está planteando implícitamente la cuestión de su origen.

Pero, en las dos visiones antes citadas del hombre celeste (o del Hijo de hombre) la idea de su encarnación sigue siendo totalmente extraña a los judíos. Ni los textos escatológicos, ni los textos de carácter filosófico y helenista permiten suponer que el Hijo de hombre deba convertirse en un hombre entre los hombres. Ni siquiera el Hijo de hombre, que viene sobre las nubes del cielo, al fin de los tiempos, se incorpora realmente a la humanidad. Ciertamente, en los escritos pseudo-clementinos, el verdadero Profeta que vivió primeramente en la tierra en la persona de Adán, reaparece bajo la figura de muchos personajes bíblicos. Pero no se trata precisamente de una encarnación del hombre celeste sino, como hemos visto ya³³, de un regreso, muchas veces repetido, del Profeta. De esa forma se ha conectado aquí la idea del Hijo de hombre con la del Profeta, surgida de un contexto conceptual completamente diferente.

El sincretismo oriental, que encontramos en el gnosticismo extrajudío, desconoce aún más radicalmente la genuina encarnación del hombre celeste. Ciertamente, ese sincretismo habla de un descenso a la tierra de ese hombre celeste. Conforme al mito más normal del redentor, que encuentra su expresión clásica en el Himno de los naasenos (Hipólito, *Philos.* V, 6-11), el mismo salvador debe ser salvado. Pero el verdadero fundamento de la salvación no está en su encarnación, pues ese salvador no deja su esfera de existencia mitológica para entrar en el campo de la historia. Como dice con razón R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento* (3^a 1997), 218-228, el hombre celeste simplemente se *disfraza* de hombre. Esta es la razón de que todos los gnósticos sean docetas.

2. Jesús y la idea del Hijo de hombre

¿Se llamó Jesús a sí mismo *Hijo de hombre*? ¿en qué sentido lo hizo? Esta es una de las cuestiones más tratadas y discutidas en el

33. Cf. *supra*, 91s.

estudio del nuevo testamento. Hemos citado en el apartado anterior el trabajo de H. Lietzmann³⁴. Esta es su tesis: Jesús no se consideró el *Hijo de hombre*. Para fundar esta afirmación, Lietzmann se apoya en el hecho, filológicamente indiscutible, de que la expresión υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου significa simplemente *hombre*. Pero hoy sabemos, en contra de él, que eso no excluye en modo alguno el hecho de que Jesús haya podido atribuirse, por medio de este título, una función salvadora especial, ya que en el judaísmo la expresión *el hombre* supone un título de majestad y evoca de forma muy precisa un ser celeste.

Sólo en un punto podemos hacer una concesión a la tesis de Lietzmann: existen quizás una o dos sentencias de Jesús donde la expresión υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου no alude a su propia persona, sino que designa al ser humano en general. Esto podría suceder en el caso del *logion* famoso relacionado con el sábado (Mc 2, 27). Jesús responde a la cuestión de los fariseos que le preguntan si está permitido trabajar ese día: «El sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado». En este caso, la palabra aramea *barnasha* ha sido correctamente traducida en griego con ἄνθρωπος. Aquí se alude evidentemente al hombre en general: no al hombre celeste, al Hijo de hombre. En el versículo siguiente (Mc 2, 28) se añade: «de suerte que el Hijo de hombre (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) es Señor del sábado». Si tuviésemos que sacar, sin ideas preconcebidas, la conclusión que se desprende de lo que implica 2, 27, deberíamos pensar que Jesús se refiere, también en el v. 28, al hombre en general: todo humano es señor del sábado, ya que el sábado ha sido hecho para el hombre. Sin embargo, en 2, 28 no aparece ya la simple palabra «hombre» (ἄνθρωπος), como en 2, 27, sino la expresión «Hijo de hombre» (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου).

Formulando así este versículo (2, 28), Marcos al menos ha pensado que, empleando el título Hijo de hombre, Jesús ha querido designarse a sí mismo como señor del sábado; de lo contrario, habría utilizado simplemente la palabra «hombre», lo mismo que en el versículo anterior (2, 27). De esa forma habría interpretado Marcos la expresión Hijo de hombre, en un sentido análogo a Jn 5, 17, donde Jesús fundamenta cristológicamente su libertad respecto a las leyes sabáticas. Pero de esta forma se pierde la conexión lógica entre 2, 27 y 2, 28. Resulta, pues, bien posible que (a pesar de la interpretación del evangelista) Jesús no se haya aplicado a sí mismo esta segunda frase. Hablaba en arameo y por lo tanto habría utili-

zando en los dos versículos la misma palabra (*barnasha*). Se puede suponer que en ambos casos la palabra tenía el sentido de *hombre* en general y que no se aplicaba a Jesús en cuanto *Hijo de hombre*.

A pesar de ello, no queremos afirmar que la interpretación del evangelista deba ser rechazada necesariamente. Después de haber defendido en trabajos anteriores la opinión de que el υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου de Mc 2, 28 proviene de una mala interpretación de *barnasha* (referido al ser humano en sentido general), T. W. Manson ha propuesto recientemente otra solución³⁵: defiende que el mismo *barnasha* de 2, 27 designaba ya al Hijo de hombre y no al hombre en general: «El sábado ha sido hecho para el Hijo de hombre y no el Hijo de hombre para el sábado». Esta interpretación sólo es posible allí donde, como hace Manson, se aplica a la expresión Hijo de hombre un sentido colectivo.

Conforme a Manson, el Hijo de hombre, para el que se ha hecho el sábado y que es señor del sábado, es el mismo Jesús que forma con sus discípulos en conjunto *el pueblo de los santos del Altísimo*. Sin duda alguna, en el fondo de esta interesante interpretación hay una parte de verdad, pero no se puede sostener de forma tan extrema³⁶. En esta línea merece ser tomada en cuenta la proposición de Th. Preiss, *Le Fils de l'homme* (1951), 28s. Partiendo del doble sentido de la expresión *barnasha* que designa, al mismo tiempo, a todo hombre y al *hombre* que representa a la colectividad humana, Preiss supone que Jesús ha querido reflejar en este *logion* el doble sentido: «Si el sábado ha sido hecho para el *hombre* en general, con mucha más razón el *Hombre* que ha venido para salvar a los humanos (Jesús en cuanto Hijo de hombre) será señor del sábado».

Otro pasaje que podría interpretarse en la misma línea es Mt 12, 31s (Lc 12, 10), aunque aquí la hipótesis de una interpretación equivocada de la palabra aramea por parte del evangelista resulte menos segura: «Por eso os digo: todo pecado y toda blasfemia les serán perdonados a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no será perdonada jamás. Quien hable contra el Hijo de hombre será perdonado; pero quien hable contra el Espíritu santo no será perdonado, ni en este siglo, ni en el siglo venidero» (Mt 12, 31-32). La cuestión se plantea en Mt 12, 32 con las palabras κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου («contra el Hijo de hombre»). Conforme al texto griego y a la opinión del evangelista, debía tratarse de un pecado contra Jesús, de manera que el sentido de la frase sería: el pe-

35. T. W. Manson, *Mark 2, 27f*: Coniect. Nt. 11 (1947) 138 ss (*In honorem A. Fridrichsen*).

36. Cf. también a este respecto *infra*, 218, nota 40.

34. *Der Menschensohn. Ein Beitrag zur neutestamentliche Theologie* (1896).

cado contra Jesús puede ser perdonado³⁷. Pero también aquí es posible que originalmente se tratara de los hombres en general: «Si alguien habla contra los hombres, será perdonado; pero si alguien habla contra el Espíritu santo, no será perdonado». Hay un dato que habla a favor de esta interpretación: en el pasaje paralelo de Mc 3, 28, y desde la primera frase («Todos los pecados y las blasfemias serán perdonados a los *hombres*»), el evangelista emplea la expresión υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων («hijos de hombres») para designar a los «hombres». Esto indica que el texto alude, evidentemente, a los hombres en general³⁸.

Hay, pues, dos *logia* de Jesús donde es posible que la expresión *hijo de hombre* se aplique no a Jesús, sino a los humanos en general³⁹. En los demás dichos de Jesús, esta explicación debe excluirse. Los evangelistas, que escriben en griego, hacen generalmente la distinción terminológica entre Jesús como *Hijo de hombre* y el ser humano en general, pues traducen la misma palabra aramea *barnasha* por ἀνθρώπος cuando se trata de los hombres y por υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου cuando se trata de Jesús como Hijo de hombre. Por el contrario, en arameo no hay diferencia; así que es posible que en algún lugar donde su sentido es equívoco los evangelistas se hayan equivocado al traducir el término *barnasha*.

Pero quizá fue el mismo Jesús quien usó en doble sentido la expresión *Hijo de hombre*. Es posible, pues ya en el libro de Daniel el término tiene sentido colectivo⁴⁰. Por otra parte, y en virtud de

su propio origen, ese término suponía la idea de que la humanidad perfecta se hallaba personificada en el primer Adán⁴¹. Volveremos sobre el tema todavía; pero en el caso de que esta hipótesis fuera válida, tendríamos que decir que no hay una disyuntiva rigurosa (entre hombre e Hijo de hombre), ni siquiera en los dos pasajes antes estudiados (Mc 2, 27-28 y Mt 12, 31-32).

Son tan numerosos los pasajes de los sinópticos donde Jesús aparece llamándose a sí mismo *Hijo de hombre* que no es necesario citarlos aquí todos. Algunos exegetas afirman que los evangelistas, apoyándose en la teología de la comunidad cristiana, pusieron este título en labios de Jesús; pero esta opinión es demasiado apresurada y simple. Basta un solo hecho para demostrar su inconsistencia: la designación de Jesús como Hijo de hombre no aparece en modo alguno como un título normal de Jesús en la Iglesia primitiva. Este argumento, que valía ya para el título *Ebed Yahvé*⁴², es mucho más valioso en nuestro caso. Si fueron los evangelistas quienes introdujeron el título Hijo de hombre, ¿cómo se explica el hecho de que lo utilicen solamente en boca de Jesús?⁴³. Ellos nunca llaman a Jesús con este nombre ni lo hace ninguno de los interlocutores que hablan con Jesús. Este dato resultaría inexplicable en el caso de que hubieran sido verdaderamente los evangelistas quienes se lo atribuyeran a Jesús. En rigor, los evangelistas han conservado la memoria de que ha sido sólo Jesús quien se ha llamado a sí mismo de esa manera.

37. A. Fridrichsen, *Le péché contra le Saint-Esprit*: RHPR 3 (1923) 367ss, descubre en esta palabra una creación de la comunidad y atribuye su formación al interés misionero de la Iglesia primitiva: aquellos que han rechazado a Jesús mientras vivía (es decir, los judíos a quienes se intenta convertir) serán perdonados; por el contrario, aquellos que rechazan a Jesús después de su resurrección no serán perdonados.

38. J. Wellhausen, *Das Evangelium Matthaei* (1914), 60s; R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition* (1931), 138 y algunos otros toman la variante de Mc como texto original. La variante de Mt y de Lc, que habla de una *blasfemia contra el Hijo de hombre*, habría nacido de una falsa interpretación del υἱὸς τῶν ἀνθρώπων de Mc 3, 28. Th. Preiss, *Le Fils de l'homme* (1951), 31 (como en el dicho sobre el sábado) piensa que las dos versiones, la de Mc y la de Mt-Lc, responden a la intención de Jesús: Jesús está pensando siempre, al mismo tiempo, en los hombres y en sí mismo, pues él es representante de la humanidad.

39. El dicho de Mt 8, 20 referente al Hijo de hombre «que no tiene donde reclinar su cabeza» ha sido interpretado también de esta manera. R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition* (1931), 27 piensa que en el fondo de este texto hay un antiguo proverbio que habla de forma general del ser humano, siempre errante sobre la tierra. Sobre esta interpretación, cf. también *infra*, 227.

40. T. W. Manson, fundado en el libro de Daniel, ha subrayado especialmente, y con razón, el sentido *colectivo* que la idea del Hijo de hombre presenta en numerosos *logia* de Jesús: *The Teaching of Jesus* (1935), 231ss; *The Sayings of Jesus* (1949), 109.

Cf. también *Mark 2, 27f*: Coniect. Nt. 11 (1947) 138ss donde Manson afirma que por medio de la expresión Hijo de hombre Jesús se refiere, por un lado, a sí mismo y, por otro, a los suyos tomados como *pueblo de los santos del Altísimo*. Manson llega quizá demasiado lejos en el desarrollo de esta tesis, en sí justificada, cuando explica, por ejemplo, el secreto mesiánico recurriendo a la idea del Hijo de hombre *colectivo*; cf. *Realized Eschatology and the Messianic Secret*, en *Studies in the Gospels. In memoriam R. H. Lighthfoot* (1955), 209ss. Cf. también a este respecto A. E. J. Rawlinson, *The New Testament Doctrine of the Christ* (1949), 247ss y los estudios citados *infra*, 200, nota 44.

41. Th. Preiss ha tratado de llevar esta idea hasta sus últimas consecuencias, en su estudio *Le Fils de l'homme* (1951).

42. Cf. *supra*, 116.

43. El hecho de que en ciertos pasajes, entre los cuales está ciertamente Mt 16, 13, lo hacen equivocadamente no debilita el valor de este argumento. Sólo una vez (Hech 7, 56) es otro (aquí Esteban) quien aplica a Jesús el título *Hijo de hombre*. El que haya sido justamente un *helenista* quien utiliza esta expresión parece indicar que se trata de un recuerdo fiable del autor de Hechos. Solemos correr el riesgo de no estimar en su justo valor el papel de los helenistas. Desde el punto de vista aquí tratado, y también desde otras perspectivas, pensamos que ellos pertenecen a esos medios judíos cuyas opiniones y creencias había compartido el mismo Jesús. Cf. O. Cullmann, *Samaría y los orígenes de la misión cristiana*, en Id., *Del Evangelio a la formación de la teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 1972, 67-78; cf. también *infra*, 250s.

Así lo ha resaltado, entre otros, W. Manson, *Jesus the Messiah* (1946), 160, y G. Kittel, *Menschensohn*, en RGG² III, col. 2119. Este último plantea con razón esta pregunta: «¿Por qué la tradición no ha hecho decir, por ejemplo, a Pedro, en la escena de Cesarea de Filipo, lo que hubiera sido la fe de la comunidad: Tú eres el Cristo, el Hijo de hombre?».

En este momento debemos distinguir dos categorías de dichos de Jesús sobre el Hijo de hombre: aquellos donde se atribuye el título pensando en su obra *escatológica*, que debe realizarse en el futuro, y aquellos donde lo hace pensando en su misión *terrena*.

Los primeros corresponden a la noción judía que encontramos en Daniel, 4 Esdras y 1 Enoc. Indudablemente, aquí se trata de un título de majestad. Como hemos visto ya, en esos textos judíos Hijo de hombre designaba la función escatológica suprema. Según eso, Jesús se atribuyó a sí mismo, para el fin de los tiempos, el papel más elevado que se pueda concebir. Parece seguro que (como en Dan 7, 13, donde el título se emplea colectivamente), al presentarse a sí mismo de esa forma, Jesús tiene conciencia de representar en su persona al «resto de Israel» y, a través de ese *resto*, al conjunto de la humanidad⁴⁴. Conforme al pasaje de Daniel, al que Jesús alude con toda claridad ante el sumo Sacerdote, la expresión Hijo de hombre se aplica al pueblo de los santos⁴⁵. Sin embargo, en primer lugar Jesús expresa, sin duda, la figura de un Salvador individual, tal como aparece ya en 4 Esdras y en 1 Enoc⁴⁶. De todas formas, ya hemos visto que en el pensamiento judío el sentido individual y colectivo no se excluyen.

Al Hijo de hombre *que ha de venir* se refieren los dichos sobre los «días del Hijo de hombre» (Lc 17, 22ss) y sobre «la venida del Hijo de hombre» (Mt 24, 27.37ss), «en la gloria de su Padre, con los ángeles santos» (Mc 8, 38). Ciertamente, se podría afirmar que, aunque estos dichos sean auténticos, al pronunciarlos Jesús no está pensando en sí mismo sino en otro *Hijo de hombre*. Pero esta explicación suscita más problemas de los que resuelve⁴⁷.

44. T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935), 227ss, pone muy de relieve este aspecto (demasiado rápidamente rechazado por E. Percy, *Die Botschaft Jesu* [1953], 239, nota 1); en la misma línea V. Taylor, *Jesus and his Sacrifice* (1948), 24ss; y también M. Black: *ExTimes* 60 (1949) 33s. F. Kattenbusch, *Der Quellort der Kirchenidee*, en *Festgabe für A. Harnack* (1921), 143ss, ha sacado de aquí consecuencias importantes para la idea de Iglesia en Jesús.

45. Cf. *supra*, 202.

46. Sobre la tesis insostenible de Messel, según la cual el Hijo de hombre en el libro de Enoc sería una figura colectiva, cf. *supra*, 203.

47. R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, 44 está dispuesto a considerar estas palabras como auténticas, pero niega que Jesús se identifique a sí mismo con el Hi-

Merece tomarse en consideración, ante todo, el dicho que Jesús pronuncia ante el sumo Sacerdote (Mc 14, 62 par) y que hemos estudiado ya en el capítulo precedente al hablar del Mesías⁴⁸. Recordemos que Jesús no había aceptado sin más el título Mesías y que, tal vez, incluso lo había rechazado, si es que en verdad las palabras arameas «Tú lo dices» contienen una negación implícita. En todo caso —y dábamos una importancia muy particular a esta afirmación—, Jesús había agregado inmediatamente (en Mateo con un *πλήν*, «pero», fuertemente adversativo) una declaración relativa no al Mesías, sino al Hijo de hombre. Alude al Hijo de hombre que ha de venir en las nubes del cielo, en los mismos términos que Daniel, pero añadiendo la declaración del Sal 110, sobre el «Señor» que se sienta a la derecha de Dios⁴⁹.

La función esencial del Hijo de hombre «que viene» (como ya en los antiguos libros judíos y particularmente en 1 Enoc) es el *juicio*. En el importante pasaje sobre el juicio final (Mt 25, 31-46), resulta indudable que la sentencia la pronuncia el mismo Hijo de hombre. Igual ocurre en Mc 8, 38 par, donde, además de presentarse como juez, Jesús realiza, como los ángeles de algunos escritos del judaísmo tardío, una función de testigo contra aquellos que se han avergonzado de él⁵⁰. La atribución del juicio a Jesús (que en el nuevo testamento suele asignarse también a Dios) está directamente relacionada con la noción de Hijo de hombre. Resulta, por tanto, innecesario un capítulo especial sobre Jesús *Juez*, pues este título constituye un elemento de la noción de Hijo de hombre.

jo de hombre por él anunciado. El argumento decisivo, según Bultmann, es el siguiente: las profecías de Jesús sobre su sufrimiento no dicen nada sobre su venida futura; las profecías relativas al futuro del Hijo de hombre no dicen nada de la muerte de Jesús. La idea de que el Salvador deba morir sería, pues, inconciliable con la esperanza del Hijo de hombre; y el Hijo de hombre escatológico, esperado por Jesús, no podría identificarse, por tanto, con un hombre que hubiese ya aparecido sobre la tierra. Sólo la Iglesia, que considera la muerte de Jesús como un hecho ya consumado, habría podido establecer una relación entre las dos series de declaraciones e identificar al Hijo de hombre esperado con el Jesús sufriente. Pero esta conclusión se funda en una tesis no probada por Bultmann, según la cual todas las predicciones de Jesús sobre sus sufrimientos serían *vaticinia ex eventu*. Cf. *supra*, 115s.

48. Cf. *supra*, 177ss.

49. E. Percy, *Die Botschaft Jesu* (1953), 226, elimina rápidamente este dicho como no auténtico, ante todo porque le parece imposible explicar satisfactoriamente cómo tal declaración podría ser considerada una *blasfemia*. Esta cuestión se relaciona con el problema más general del sentido jurídico del proceso de Jesús. Me parece cierto que aquí los sinópticos (a diferencia del evangelio de Juan) han modificado la situación jurídica real; pero la autenticidad del *logion* de Jesús no queda afectada por ello. Cf. también nuestro estudio, *Dios y el César*, en *Estudios de teología bíblica*, Studium, Madrid 1973, 89ss.

50. Cf. a este respecto Th. Preiss, *Le Fils de l'homme* (1951), 36s e *infra*, 250s.

Pablo, lo mismo que los demás escritos del nuevo testamento, sabe que Dios también ejerce el juicio (1 Tes 3, 13; Rom 3, 5; 14, 10). Sin embargo, está convencido que «todos debemos comparecer ante el tribunal de Cristo» (2 Cor 5, 10; cf. también 1 Cor 4, 5). Jesús aparece igualmente como juez en las parábolas de Mt 25, 1-13 y 25, 14-30. Hech 10, 42 le llama «Juez de vivos y muertos»; y 2 Tim 4, 8 le presenta como «Juez justo». Hech 17, 31 establece el nexo entre la antigua concepción, según la cual Dios mismo ejerce el juicio, y la concepción —asociada a la idea del Hijo de hombre— que convierte a Jesús en juez supremo: Dios mismo concede a Jesús la función judicial y Jesús juzga, por así decirlo, en nombre de Dios.

Con esto se relaciona quizá el hecho de que Jesús, Hijo de hombre, aparezca algunas veces ante el tribunal de Dios como testigo: según Hech 7, 56, Esteban no ha visto ya al Hijo de hombre *sentado* —como se suponía, a partir de Sal 110—, sino *de pie* a la derecha de Dios⁵¹. Sea como fuere, a Jesús le corresponde la decisión en el juicio, ya que Dios le ha dado toda soberanía, como proclama el himno de Flp 2, 6ss. A partir de aquí se llega a la fórmula antigua, incluida en la confesión de fe, según la cual «ha de venir a juzgar a vivos y muertos» (2 Tim 4, 1; Hech 10, 42; 1 Pe 4, 5. Cf. también Polic 2, 1; 2 Clem 1, 1).

Esta función de juez, que se atribuye a Jesús, adquiere particular importancia en el evangelio de Juan, donde, como es evidente, se expresa la concepción juánica del juicio. De todas formas, el evangelista no olvida la naturaleza escatológica de esta función judicial, como muestra ante todo la alusión al «último día» en Jn 12, 48, pasaje que Bultmann ha eliminado del texto original de Jn sin justificación alguna, lo mismo que ha hecho con otros pasajes relativos también al «último día» (cf. Jn 6, 39.40.44.54)⁵². Pero, el carácter escatológico del juicio de Jesús aparece especialmente claro en Jn 5, 27, texto que a nuestro juicio reviste una importancia muy grande: «(Dios) le dio autoridad para realizar el juicio, porque es el Hijo de hombre». También aquí, la idea cristológica del juicio está arraigada en la del Hijo de hombre.

La forma en que Jesús adoptó y transformó esta idea del juicio muestra la novedad de su visión del Hijo de hombre. Habiendo aparecido como un hombre entre los hombres y asumiendo, en esa condición, el papel del *Ebed Yahvé*, Jesús es, a la vez, el Hijo de hombre que vendrá a realizar el juicio del mundo. La idea del juicio recibe ahí un carácter nuevo y fundamentalmente distinto, aun-

que conserve la referencia escatológica. Por una parte, ese juicio está estrechamente vinculado con la obra expiatoria del Siervo de Dios; por otra parte, el veredicto lo pronunciará el Hijo de hombre, basándose en la actitud que los hombres hayan tenido hacia sus semejantes, pues Jesús, Hijo de hombre, está presente en ellos.

Así lo muestra, de manera impresionante, el relato del juicio final de Mt 25, 31ss: «Pues cuanto hicisteis a uno de estos mis hermanos, los más pequeños, a mí me lo hicisteis». Aquí desaparece ya del todo la disyuntiva entre un significado individual y un significado colectivo del Hijo de hombre⁵³. Aquí adquiere toda su profundidad la idea del Hijo de hombre en cuanto juez, pues quien ha de juzgar es Jesús, que aparece, al mismo tiempo, como hombre encarnado, Siervo de Dios, que sufre de forma vicaria en todos los humanos, y Hombre futuro⁵⁴. La relación entre el Hombre futuro y el que se ha encarnado es aquí lo más estrecha posible.

Esto nos hace plantear la cuestión tan discutida de saber si Jesús pudo o no atribuirse la función de Hijo de hombre en referencia a su vida y obra terrena. Lo que hemos dicho sobre el juicio supone ya, implícitamente, una respuesta afirmativa.

Algunos piensan que Jesús sólo pudo hablar de su función de Hijo de hombre en un sentido escatológico, porque se apoyaba en el libro de Daniel, donde el Hijo de hombre sólo aparece al final de los tiempos. Pero sería equivocado pensar que la enseñanza de Jesús concuerda enteramente con las concepciones judías. Bien al contrario: Jesús estaba convencido de que el reino de Dios se inauguraba en su persona y es evidente que esto tenía grandes consecuencias para la manera en que entendió y se aplicó el título Hijo de hombre. Incluso aquellas nociones que en el judaísmo tenían carácter exclusivamente escatológico (futuro), debieron transferirse al tiempo actual (presente) cuando fueron aplicadas a Jesús, ya que su misma venida viene a interpretarse como el comienzo del final

53. En relación al pasaje que nos ocupa, T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (1949), 249ss ha destacado con fuerza este elemento; cf. *supra*, 218, nota 40. J. A. T. Robinson lo interpreta diferentemente en *The Parable of the Sheep and the Goats*: NTS 2 (1956) 225ss.

54. Th. Preiss, cuya muerte temprana lamentamos, ha destacado el aspecto *jurídico* de la idea del Hijo de hombre. Después de su muerte, un esquema de su curso sobre el problema del Hijo de hombre ha sido publicado en el opúsculo muchas veces citado: *Le Fils de l'homme* (ETR), Montpellier 1951 y 1953 (continuación). Pero la novedad de su planteamiento del problema sólo ha podido mostrarse en el cuadro de consideraciones generales sobre la cristología neotestamentaria, de manera que no se le ha dado todo su valor a este aspecto nuevo de su trabajo que, por desgracia, no ha podido culminar. Según Preiss, la identidad del Hijo de hombre y los hombres sería el gran misterio que sólo habría sido desvelado en Mt 25, 31ss.

51. Cf. también C. F. Moule: SNTSBull 3 (1952) 46s.

52. Cf. R. Bultmann, *Das Johannesevangelium* (1950), *ad loc.*

de los tiempos. Así lo pone en clarísima evidencia la respuesta de Jesús al Bautista («Id y decid a Juan lo que habéis visto y oído...», Mt 11, 4ss), su manera de interpretar los exorcismos («Si yo expulso a los demonios por el Espíritu [Lc: dedo] de Dios, es que el reino de Dios ha venido a vosotros», Mt 12, 28) y muchas otros textos⁵⁵.

A partir de aquí es lógico que Jesús pueda designarse como Hijo de hombre durante su encarnación en el tiempo, aun cuando él no haya descendido a la tierra «en las nubes del cielo». La encarnación del Hijo de hombre, que ha venido a convertirse en un hombre entre los hombres en el seno de la humanidad, constituye una idea nueva, tanto en relación a Daniel o 1 Enoc, como en relación a Filón. Nunca hasta entonces había aparecido huella alguna de esta idea en ninguna otra parte del judaísmo.

Es verdad que Jesús no habla nunca de una *segunda* venida del Hijo de hombre⁵⁶. Nunca dice en los sinópticos: «Yo volveré». Asumiendo la esperanza judía, habla únicamente de la *venida o parusía* del Hijo de hombre. No da tampoco el nombre de parusía a su aparición sobre la tierra, a su nacimiento, porque esta expresión se encuentra demasiado vinculada a la idea de la gloria mesiánica. No especula sobre su preexistencia; jamás habla de su encarnación, ni la sitúa en paralelo a la parusía como harán más tarde los cristianos. Jesús tampoco nos da detalles sobre el paso de su vida humana y terrena —coronada por su muerte— a la futura parusía⁵⁷. Pero debemos añadir que, si se consideró a sí mismo como *Ebed Yahvé*, Jesús tuvo que concebir su doble misión (presente y futura) como una unidad indivisible.

De esa forma, el título Hijo de hombre, cuando Jesús lo aplica a su misión terrena, expresa su humillación. Eso significa que en ciertos momentos decisivos, Jesús ha relacionado estrechamente el título *Hijo de hombre* con los sufrimientos del *Ebed Yahvé*. Aquí podemos pensar en el clásico pasaje donde Jesús exclamó: «El Hijo de hombre no ha venido a ser servido sino a servir y dar su vida en rescate por muchos» (Mc 10, 45). O en aquel otro donde dice: «Es necesario que el Hijo de hombre sufra mucho, que sea recha-

55. Cf. W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung* (1953), 98ss.

56. Heb 9, 28 hablaría de una *segunda* aparición, es decir, de un *retorno*; cf. *supra*, 161s. El tema aparece más tarde en Justino, *Dial.*, 14, 8; 40, 4.

57. En la respuesta al sumo Sacerdote (Mc 14, 62), no se cita sólo Dan 7, 13 sino también el Sal 110 al que Jesús ya se ha referido anteriormente (cf. *supra*, 192). El «sentarse a la derecha de Dios» constituía también un lazo temporal entre la vida terrena de Jesús y su venida al final de los tiempos, aunque en el *logion* sólo se conecte con el final de los tiempos.

zado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas y que sea condenado a muerte» (Mc 8, 31). En esta predicción, Jesús emplea el título Hijo de hombre y lo asocia a la idea del Siervo sufriente de Dios⁵⁸. Esta asociación, de importancia fundamental para entender la conciencia que Jesús tenía respecto de sí mismo, se expresa también en el dicho conservado en Mc 2, 10: «El Hijo de hombre tiene potestad en la tierra para perdonar los pecados»⁵⁹.

Podemos preguntarnos por qué ha preferido Jesús el título Hijo de hombre al de *Ebed Yahvé*, y no al contrario⁶⁰. Este hecho resulta comprensible si recordamos que la noción de Hijo de hombre es la que tiene más amplitud. Se relaciona, por una parte, con la obra futura de Jesús y, por otra, con su obra como ser encarnado, refiriéndose así a su humanidad. Se comprende de esa forma que la idea del *Ebed Yahvé* quede subordinada a la de Hijo de hombre. La misión del *Ebed Yahvé* se presenta, pues, en cierto sentido, como un elemento esencial de la obra terrena del Hijo de hombre. Desde el momento en que la noción del Hijo de hombre se aplica a una vida terrena (lo que, como ya hemos dicho, constituye una innovación total en el desarrollo de esta noción) los dos títulos cristológicos fundamentales (Hijo de hombre y Siervo sufriente de Dios) debían entrar necesariamente en contacto.

Ciertamente, las dos nociones, *Hijo de hombre* y *Ebed Yahvé*, existían ya en el judaísmo; pero lo realmente nuevo es que Jesús las haya reunido vinculando ambos títulos, el primero de los cuales expresa la majestad más soberana que pueda concebirse, mientras que el otro expresa la humillación más profunda. Admitiendo, incluso, que el judaísmo hubiera conocido la idea del Mesías sufriente, es imposible demostrar que ese sufrimiento haya sido asociado alguna vez a la imagen del hombre celeste que «viene en las nubes del cielo»⁶¹. Ahí tenemos la obra absolutamente nueva, realizada por Jesús: él ha reunido en su conciencia estas dos vocaciones aparentemente contradictorias y ha expresado su unidad a través de su enseñanza y de su vida.

Había, sin embargo, un presupuesto importante en el judaísmo para esta vinculación, pues tanto el *barnasha* como el *Ebed Yahvé*

58. Por lo tanto, no solamente el *título* como en 4 Esdras y Enoc.

59. El texto de Mt 18, 18ss, donde Jesús da a sus discípulos pleno poder de atar y desatar sobre la tierra, se esclarece a nuestros ojos si pensamos que el Hijo de hombre tiene siempre un sentido colectivo. Cf. Th. Preiss, *Le Fils de l'homme* (1951), 27.

60. Cf. también a este respecto W. Manson, *Jesus the Messiah* (1946), 156ss.

61. En 4 Esdras y Enoc étiope las relaciones entre el Hijo de hombre y el Siervo de Dios son puramente formales y no se refieren al sufrimiento. Cf. *supra*, 207.

implicaban la noción de sustitución: conforme a su sentido más profundo, expresado ya en el mismo término, el Hijo de hombre representa a la humanidad (o, según Daniel, al «pueblo de los santos»); por su parte, el *Ebed Yahvé* representa al pueblo de Israel. Tanto en una figura como en otra, la colectividad está representada por un individuo. En el capítulo sobre Siervo de Dios hemos visto cómo todo el sentido de la historia de la salvación reside en esta idea. Pues bien, este principio de representación encuentra su expresión más honda en estos dos títulos cristológicos más centrales e importantes.

Como hemos visto, Jesús opuso la idea del Hijo de hombre a la de Mesías en dos momentos decisivos de su vida, para expresar de esa manera la conciencia que tenía de sí mismo: en Cesarea de Filipo, donde él mismo plantea a sus discípulos la cuestión *cristológica*⁶², y ante el sumo Sacerdote que le pregunta por su identidad. La afirmación sobre el Hijo de hombre alude en Cesarea de Filipo a su obra terrena, mientras que ante el sumo Sacerdote se refiere a su obra futura. En Cesarea de Filipo el título Hijo de hombre expresa, pues, su humillación, mientras que ante el sumo Sacerdote indica su soberanía. Pero el hecho de que, en ambos casos, Jesús oponga el título Hijo de hombre al de Mesías prueba justamente que se trata para él de dos aspectos diferentes de una misma función.

La antigua dogmática oponía frecuentemente Hijo de hombre a Hijo de Dios. Partiendo del dogma posterior, que llama a Jesús «verdadero Dios y verdadero hombre», se pensó que la calificación Hijo de hombre expresaba únicamente la naturaleza *humana* de Jesús, en oposición a su naturaleza *divina*. No se conocían entonces las especulaciones judías relativas a la figura del Hijo de hombre y no se advertía que, al aplicarse este título, Jesús se atribuía a sí mismo un carácter celeste, hasta divino.

Reaccionando en contra de esa interpretación equivocada, muchos exegetas actuales del nuevo testamento subrayan afortunadamente la pretensión de soberanía que supone la adopción de este título por parte de Jesús. Pero tal vez esta pretensión de soberanía sea excesiva, si no se entiende rectamente. Es muy posible que la

62. Según E. Percy, *Die Botschaft Jesu* (1953), 227ss (y también R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 276), este relato no debe considerarse histórico. Es verdad que Percy, en contra de Bultmann, piensa que Jesús se consideró a sí mismo portador escatológico de la salvación. Pero sólo encuentra la prueba de ello en Mt 11, 4ss par (respuesta al Bautista); Mc 2, 19s (dicho del esposo) y, secundariamente, en Mt 10, 35ss y Mt 12, 41s par.

utilización de la antigua dogmática del título Hijo de hombre con tenga todavía un elemento de verdad, aunque la idea de naturaleza (humana, divina) es extraña a Jesús. Pensamos que al aplicar también este título a su vida *terrena*, Jesús ha querido poner igualmente de relieve su humillación. Desde el instante en que se admite que el Hijo de hombre está encarnado, que debe sufrir mucho y morir, la idea de humillación —consecuencia de la encarnación del hombre celeste— se impone necesariamente.

Esta idea se encuentra igualmente en la base del himno de Flp 2, 6ss, del cual nos ocuparemos en el apartado siguiente. Aquí nos limitamos a destacar el hecho de que Jesús, aplicando a su obra terrena el título Hijo de hombre, está aludiendo también a su humillación. Así lo confirman estas palabras: «Las zorras tienen sus madrigueras y las aves del cielo sus nidos; pero el Hijo de hombre no tiene donde reclinar su cabeza» (Mt 8, 20)⁶³. También el dicho sobre el Hijo de hombre que «come y bebe» (Mt 11, 19) ha de interpretarse en el mismo sentido.

Veremos que además Jesús se ha considerado a sí mismo Hijo de Dios. En consecuencia, el empleo del título Hijo de hombre, a pesar de la pretensión de soberanía que supone, debía evocar necesariamente la idea de humillación⁶⁴. El sentido etimológico de *hombre*, por oposición a Dios, no ha podido ser, en efecto, enteramente suplantado por el sentido técnico de *ser glorioso*, tomado de la dogmática escatológica, y tanto menos cuanto que Jesús tenía conciencia de hallarse en una relación muy particular, única, con Dios. Al identificar en su persona al Hijo de hombre celeste y al *Ebed Yahvé* sufriente, Jesús no pudo olvidar todos aquellos pasajes del antiguo testamento, y particularmente de los Salmos, donde la expresión *ben-adam* (Hijo de hombre) indica la debilidad, la precariedad del ser humano frente a la potencia de Dios.

Además debemos recordar que tanto la idea de Hijo de hombre como la de *Ebed Yahvé* suponen la noción de la *sustitución*: el *Hombre* representa a *los hombres* y, en cuanto Hijo de hombre, debe participar, por consiguiente, de la debilidad de los hombres.

63. Para la otra explicación (se trataría del ser humano en general), cf. *supra*, 218, nota 39. También se pueden unir las dos explicaciones, como ha hecho para este pasaje Th. Preiss, *Le Fils de l'homme*, 29 (y también para Mt 11, 19, cf. *ibid.*, 30), ya que Jesús tiene conciencia de representar a la humanidad.

64. Según W. Manson, *Jesus the Messiah* (1946), 159s, Jesús opone también Hijo de hombre a Hijo de Dios, y esto lo hace ya en el relato de las tentaciones, donde el diablo le dice: «Si eres el Hijo de Dios...», pero Jesús responde con Dt 8, 3: «No sólo de pan vive el hombre». El *Targum* de Jonatan lee aquí *Barnasha* (Hijo de hombre) en lugar de *hombre*.

¿Creyó Jesús en su preexistencia? Hemos visto que los textos judíos no mencionan una encarnación del *barnasha*, sino tan sólo su aparición en gloria al final de los tiempos. Y, por tanto, presumen su preexistencia. Dado que las ideas judías eran, sin duda, familiares a Jesús debemos preguntarnos si reflexionó sobre su propia preexistencia. Esta cuestión, que volveremos a encontrar en el capítulo dedicado a Jesús como Hijo de Dios, se plantea ya a propósito del título Hijo de hombre. Ciertamente, resulta difícil responderla. La fórmula casi técnica «el Hijo de hombre ha venido...» podría inclinarnos, sin embargo, a responder de una manera afirmativa.

Jesús tampoco dice nada sobre su relación con Adán. Sin embargo, parece expresar la certeza de una corrupción general de la humanidad diciendo: «Vosotros, siendo malos...» (Mt 7, 11). Pero este dicho no puede interpretarse en el sentido de una especulación sobre el origen del pecado. Lo más que podemos suponer es que al llamarse Hijo de hombre, de una forma u otra, Jesús ha puesto su obra en referencia a la creación del ser humano, relacionándola incluso con Adán. En efecto, si al emplear este título, para designar su persona y función, Jesús pensó, por una parte, en el Hijo de hombre que viene sobre las nubes del cielo y, por otra, en su primera venida (en el tiempo) para sufrir y morir en lugar de los hombres, puede suponerse que ha interpretado su obra en relación a la creación del ser humano a *imagen de Dios*. En todo caso, en el fondo del relato sinóptico de las tentaciones de Jesús (Mc 1, 12-13; Mt 4; Lc 4) se encuentra la idea de una oposición entre la desobediencia de Adán y la obediencia de Jesús ante la tentación diabólica.

Llegamos así a la siguiente conclusión: dejando a un lado los dos o tres pasajes donde posiblemente alude a *todos* los humanos, por medio del título Hijo de hombre, Jesús ha expresado la convicción de que está realizando la obra del hombre celeste. Y esto lo hace de dos maneras: por un lado, al fin de los tiempos, en gesto de gloria, conforme a la esperanza de ciertos medios judíos; por otro, la humildad de la encarnación, en el seno de la humanidad pecadora (idea que resulta ajena a todas las concepciones anteriores del Hijo de hombre). Sobre la relación que Jesús ha establecido entre sí mismo, en cuanto Hijo de hombre, y el primer hombre no se pueden arriesgar, aparte de esto, nuevas conjeturas.

3. La cristología del Hijo de hombre en el cristianismo primitivo

Hemos visto ya que los evangelios sinópticos no cultivan como propia la cristología del Hijo de hombre. Aunque la expresión Hi-

jo de hombre aparezca más frecuentemente en los tres primeros evangelios (69 veces) que en cualquier otro escrito cristiano primitivo, no expresa ya la fe personal de sus autores. Para ellos, Jesús es ante todo el *Cristo*; cuando hablan del Hijo de hombre, poniendo siempre esta palabra en boca de Jesús, están reproduciendo simplemente una tradición que han recibido.

Desde aquí se plantea la pregunta: ¿en qué grupos del cristianismo primitivo el título Hijo de hombre —tan importante para Jesús— ha aparecido como solución del problema cristológico? Lohmeyer, en su importante trabajo sobre Galilea y Jerusalén (*Galiläa und Jerusalem* [1936]), quiso resolver esta cuestión acudiendo a la geografía. A su juicio, había en Palestina dos tipos de cristianismo primitivo: el galileo y el jerosolimitano. De ahí surgieron dos tradiciones y dos cristologías, cada una de las cuales tiene un origen geográfico distinto. La de Galilea era la cristología del Hijo de hombre (y del *Kyrios*); la de Jerusalén, la cristología del Mesías.

Lohmeyer ciertamente tiene razón cuando distingue diversas corrientes en el seno del cristianismo palestino primitivo. Hemos subrayado ya en muchas ocasiones la extrema variedad que presenta el judaísmo palestino. Los textos de Qumrán, recientemente aparecidos, han confirmado esta opinión. Es muy probable que haya existido también una variedad análoga en el seno del cristianismo palestino primitivo.

La distinción usual *Palestina y la diáspora* (cristianos judíos y helenistas) resulta indudablemente insuficiente. Pero no creemos que la delimitación de diversos grupos en el interior de Palestina pueda hacerse, como propone Lohmeyer, con criterio geográfico. Una repartición esquemática de las creencias cristianas primitivas entre Galilea y Jerusalén resulta un tanto ficticia y arbitraria, y apenas puede apoyarse en los textos. En la tradición cristiana primitiva sólo encontramos una divergencia donde se aplica la oposición geográfica entre Galilea y Jerusalén: en las apariciones del resucitado (Mc 16, 1-8 par). Pero nada nos permite establecer análoga distinción en el ámbito de las creencias cristológicas.

Por otra parte, en el seno de la comunidad primitiva, dentro de la misma Jerusalén, encontramos el grupo de los *helenistas* al cual habría que conceder mucha más importancia de lo que se suele hacer⁶⁵ en el estudio de los orígenes del cristianismo. El helenismo (o

65. En nuestro artículo sobre *La significación de los textos de Qumrán para el estudio de los orígenes cristianos*, en *Del Evangelio a la formación de la teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 1972, 17-40, hemos formulado la hipótesis de que las relaciones entre la secta de Qumrán y el cristianismo primitivo pasaban a través de estos helenistas.

más exactamente: el sincretismo oriental helénico) no existía solamente fuera de Palestina sino también dentro de ella. Ignorar este dato, en favor de una forma excesivamente esquemática de entender la Iglesia antigua, lleva con frecuencia a una localización har-to apresurada de los escritos cristianos primitivos (piénsese, por ejemplo, en el evangelio de Juan).

En este contexto, y precisamente en relación con el tema de la cristología del Hijo de hombre, pienso que debemos plantearnos la cuestión de estos *helenistas*. Sabemos que también en otros puntos —por ejemplo, en la actitud frente al templo—, ellos reflejaron la enseñanza de Jesús con más fidelidad que otros grupos⁶⁶. Desde ese trasfondo planteamos, de manera provisional, esta pregunta: ¿no habrán sido también aquí los helenistas más fieles que los sin-ópticos al conservar la conciencia que Jesús tenía de su propia persona y de su obra? Pero la visión que los helenistas tuvieron del evangelio no triunfó en el seno de la comunidad primitiva. Por eso, sólo conservamos algunos raros indicios de sus opiniones peculia-res. De todas formas, no podemos perderlos de vista.

Como ya hemos visto, la esperanza del Hijo de hombre se cul-tivaba en el judaísmo en ciertos círculos esotéricos, casi como una doctrina secreta. De una forma u otra, Jesús debe haber entrado en contacto con estos círculos. ¿No será posible que ya durante su vi-da algunos de sus discípulos hayan provenido de ellos? El grupo de *helenistas* no pudo formarse súbitamente y, por así decirlo, *ex nihi-lo* después de la muerte de Jesús. Sus orígenes se remontan muy posiblemente a la época de la vida terrena de Jesús. Desde aquí se abren perspectivas que pueden proyectar una luz nueva sobre las relaciones entre algunas corrientes del cristianismo primitivo y esos círculos esotéricos judíos⁶⁷. El término *helenistas* se explica-ría entonces muy simplemente por el hecho de que no existía en-tonces ninguna otra expresión para designar al judaísmo *sincretí-co-helenista*.

nistas. Ἑλληνισταί no designa a los judíos que hablan griego sino a los que viven a la manera griega. Lo mismo pasa con Ἑβραῖοι: no se puede citar un texto que pruebe de manera segura que ésta es solamente una designación lingüística. Sobre la cuestión de los helenistas en Hechos de los apóstoles, cf. Jackson-Lake, *The Beginnings of Christia-nity* V (1933), 59ss. Sobre el conjunto de la cuestión, cf. *infra*, 251ss.

66. Cf. O. Cullmann, *Samaría y los orígenes de la misión cristiana*, en Id., *Del Evangelio a la formación de la teología cristiana*, 67-78. Cf. además el artículo citado en la nota precedente.

67. Cf. nuestros artículos citados en la página anterior sobre los textos de Qumrán, y particularmente *Secte de Qumran, Hellénistes de Actes et IV^e Evangile*, en la obra colectiva *Les manuscrits de la Mer Morte. Colloque de Strasbourg, 25-27 mai 1955*, Paris 1957, 61ss, donde hemos expuesto nuestra tesis detalladamente.

De todas formas, en este apartado nos hemos limitado a plan-tear la cuestión. Antes de querer resolverla, y provistos de toda la prudencia necesaria, debemos estudiar los rasgos que las concep-ciones relativas al Hijo de hombre presentan en los diversos escri-tos neotestamentarios, fuera de los sinópticos.

4. La noción del Hijo de hombre según el apóstol Pablo

Comenzamos con el apóstol Pablo en quien encontramos la cris-tología más desarrollada del cristianismo primitivo. Sin embargo, el título Hijo de hombre no aparece en sus escritos, al menos en la forma que nos resulta familiar por los evangelios. De las dos no-ciones judías que brotan de la raíz común del primer hombre, Pa-blo parece que sólo ha conocido aquella que se refiere a Adán. El se ha interesado especialmente por este aspecto del problema.

De todas formas, la teología y la cristología paulina se encuen-tra tan profundamente impregnada de escatología, que Pablo llama al segundo Adán «el último Adán» (ὁ ἔσχατος Ἀδάμ: 1 Cor 15, 45) o «Adán que ha de venir» (τοῦ μέλλοντος: Rom 5, 14). Aunque es-tas declaraciones relativas al «hombre» no contienen ninguna alu-sión directa a Dan 7, participan en la creencia de que Cristo debe venir «en las nubes del cielo». Así escribe Pablo en 1 Tes 4, 17 que «nosotros seremos arrebatados juntamente con ellos (los que mu-rieron) en las nubes para recibir al Señor en el aire». Esta esperan-za se halla originada en Dan 7, 13, donde se dice que el Hijo de hombre viene «en las nubes».

Sin embargo, el interés de Pablo se concentra primordialmente en el hombre celeste *encarnado*, en el segundo Adán. Desde este punto de vista puede mirar hacia atrás: hacia el «hombre» que ya se ha manifestado («ha aparecido»). Pero Pablo ha dado también mucha importancia a la relación entre el Encarnado y el último hombre que ha de venir al fin de los tiempos. Así lo muestra clara-mente 1 Cor 15, 45ss que después comentaremos y cuyo contexto es totalmente escatológico.

Pablo ha formulado la respuesta cristiana al problema judío de la relación entre el Hijo de hombre y Adán de una manera que res-ponde totalmente a la conciencia que Jesús tenía de sí mismo. Cier-tamente, utiliza las especulaciones judías cuya finalidad consistía, según hemos visto, en hacer posible la identificación (en sí irreali-zable) entre el Hijo de hombre y Adán. Pero al mismo tiempo, Pa-blo abre un camino que permite superar estas especulaciones. El

elemento absolutamente nuevo de su postura está, ante todo, en el hecho de que él identifica al Hijo de hombre con un hombre *histórico*, que ha vivido a la tierra en un momento determinado de la historia del mundo. Eso significa que él ya no formula el eterno retorno del hombre celeste, enseñado por ciertos judeocristianos; ni alude tampoco al mito gnóstico del descenso a la tierra de un ser celestial disfrazado de hombre. Todo esto queda superado. A partir de la encarnación, la relación entre el Hijo de hombre y Adán cobra una dimensión totalmente nueva.

Para comprender plenamente la originalidad de la solución paulina, tenemos que familiarizarnos con la teoría de los *dos hombres*, desarrollada por Filón de Alejandría, que hemos descrito previamente. Debemos tenerla bien presente si queremos conocer la novedad de Pablo. Tres son los pasajes de su obra que ocupan especialmente nuestra atención: 1 Cor 15, 45ss; Rom 5, 12-21 (texto ya estudiado al ocuparnos del Siervo de Dios)⁶⁸ y, finalmente, Flp 2, 5-11 (himno estudiado también a propósito del Siervo de Dios)⁶⁹.

* * *

Comenzaremos por 1 Cor 15, 45: «El primer hombre, Adán, fue hecho alma (= animal) viviente; el último Adán fue hecho espíritu vivificante. Pero no viene primero el espiritual sino el animal y luego el espiritual. El primer hombre proviene de la tierra y es terreno; el segundo hombre, del cielo». Me parece claro que Pablo se refiere aquí, polémicamente, a una doctrina muy semejante a la que vimos en Filón (en la que viene primero lo espiritual y luego lo animal). ¿Cómo ha conocido Pablo estas especulaciones? ¿las leyó en el mismo Filón, quizá en uno de sus tratados? No es muy probable. Es mucho más probable que Pablo haya conocido esta especulación en los medios rabínicos, a pesar de que no encontramos en la literatura rabínica ningún texto antiguo que la atestigüe⁷⁰. Ciertamente, Filón no ha sido el único en defenderla.

Sea como fuere, nos parece cierto que Pablo se refiere a esta doctrina atestiguada en Filón⁷¹, pues él la critica en todos sus puntos esenciales. Así habla del *primer Adán* y del *último Adán* (πρῶτος y ἔσχατος Ἀδάμ). La expresión «el último Adán» (ὁ ἔσχατος Ἀδάμ) no aparece en ningún otro texto conocido. Todo nos permi-

68. Cf. *supra*, 132s.

69. Cf. *supra*, 132.

70. Cf. Strack-Billerbeck III 478. Sobre la posible existencia de tradiciones más antiguas cf. *supra*, 213, nota 32.

71. Esta es también la opinión de J. Héring, *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens* (1949), *ad loc.*; cf. Id., *Le Royaume de Dieu et sa venue* (1937), 153ss.

te suponer, sencillamente, que Pablo la ha creado por analogía con «el primer Adán» (ὁ πρῶτος Ἀδάμ) que aparece en Filón.

En esta antítesis, la expresión «el último Adán» debe tener el mismo significado que «el segundo hombre» (ὁ δεύτερος ἄνθρωπος) de que habla 1 Cor 15, 47, donde se dice que ese segundo hombre proviene del cielo (ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ). Resulta, pues, patente la relación entre el *hombre* encarnado y el *hombre* futuro. 1 Cor 15, 48 explica por qué ha introducido Pablo todo este desarrollo en el capítulo sobre la resurrección de los muertos: de esa forma ha destacado la conexión escatológica entre el Hijo de hombre celeste y los hombres que le pertenecen.

Pablo asume así la teoría del hombre celeste, pero le identifica con un personaje histórico, Jesús de Nazaret. Pero ¿qué decir de la *identificación del hombre celeste con Adán*, es decir, del problema que planteaba esta concepción al pensamiento judío? En este punto Pablo se separa deliberadamente de la doctrina filoniana a la que ataca de un modo expreso, como muestra con toda claridad 1 Cor 15, 46: no es primero lo espiritual (τὸ πνευματικόν), es decir, el último Adán paulino, sino lo animal (ὁ ψυχικόν), es decir, el primer Adán; sólo *después* viene lo espiritual. Es evidente que esta frase carece de sentido, a menos que Pablo esté pensando en una doctrina que afirma precisamente lo que él niega (es decir, que primero fue el hombre espiritual).

En otros términos, el hombre celeste no debe identificarse (como en Filón) con el primer hombre creado, ni siquiera en la forma atenuada que esta identificación ha tomado en Filón. La originalidad del pensamiento de Pablo consiste en que, retomando la doctrina del hombre celeste y relacionándola con el primer hombre creado, rechaza absolutamente su identificación. Conforme a Pablo, al principio no existió el hombre celeste como primer hombre de la creación. No hay para él *dos primeros hombres*, que habrían sido creados al comienzo del tiempo.

Sólo hay un Adán que fue creado como el primer hombre; y fue este Adán el que, haciéndose infiel a su misión divina, transgredió el mandamiento de Dios. Por el contrario, el hombre celeste ideal, prototipo perfecto de la humanidad, no pertenece a la historia de la creación del hombre tal como ha sido relatada por el Génesis. Este hombre celeste sólo ha aparecido más tarde (ἔπειτα), como hombre encarnado⁷². El orden cronológico de Filón ha sido así invertido.

72. K. Barth, *Christus und Adam nach Röm. 5. Ein Beitrag zur Frage nach dem Menschen und der Menschheit* (ThSt 35, 1952), no tiene en cuenta suficientemente esta

Ciertamente, también Pablo cree en la preexistencia del hombre celeste. Hemos visto ya que en el judaísmo, incluso allí donde el Hijo de hombre desempeña sólo un papel escatológico (como en Dan 7; 4 Esd; 1 Enoc), su preexistencia queda implícitamente admitida. Aquí se vinculan precisamente las dos doctrinas: la puramente escatológica y aquella que acentúa la relación entre el Hijo de hombre y el primer hombre⁷³. De todas formas, Pablo (lo mismo que los textos escatológicos del judaísmo) no ofrece ninguna *especulación* relacionada con esta preexistencia sino que la presupone: el *segundo Adán* viene del cielo, donde existe ya como *imagen de Dios*.

¿Cómo podemos representar esta preexistencia? Para responder a esta pregunta, el nuevo testamento no utiliza ya la idea del Hijo de hombre, sino la del *Logos*⁷⁴ que está vinculada con ella: el evangelio de Juan dice en efecto que el *Logos* estaba *con Dios*.

Según Pablo, el hombre celeste, que es Jesús, no sólo no es idéntico a Adán sino que es su contrario: ha venido para reparar la falta de Adán, es decir, para cumplir la misión que el primer hombre no cumplió. Pablo no admite que existan *dos primeros hombres*, el primero de los cuales sería el de Gén 1, 27 y el segundo el de Gén 2, 7. A su juicio, ambos textos aluden al mismo y único Adán. Ciertamente, Pablo cita sólo Gén 2, 7 donde se dice que Adán fue formado del polvo de la tierra y que Dios insufló un sople de vida en sus narices para convertirlo en ser viviente. Pero él no quiere oponer en ningún momento este pasaje al de Gén 1, 27, donde se afirma que el hombre ha sido creado a imagen de Dios. Aquí no puede haber oposición, pues el hombre de Gén 1, 27 no es el hombre celeste que más tarde se habría encarnado en Jesús. El mismo Adán creado a imagen de Dios es quien ha caído en pecado.

Sin duda, como hemos visto, Pablo piensa que el hombre celeste Jesús es preexistente, pero a su juicio Gén 1 no alude en modo alguno a este Jesús preexistente. Esta actitud de Pablo concuerda con todo el nuevo testamento donde (a no ser en Jn 1, 1ss) la preexistencia de Jesús se presupone pero no se describe expresamente. La opinión de Pablo, claramente expresada en nuestro pasaje (1 Cor 15, 45ss), es que en Jesús ha aparecido en la tierra por vez primera el Hijo de hombre al cumplirse el tiempo. Antes sólo

determinación cronológica de la relación entre Adán y Cristo. Por lo demás, él ha reconocido y destacado con acierto la importancia que para la antropología de Pablo tiene la teoría paulina sobre Cristo-Adán. J. Héring muestra muy bien las consecuencias teológicas de la doctrina Cristo-Adán en su estudio *Les bases bibliques d'un humanisme chrétien*: RHPR (1945) 17ss.

73. Cf. *supra*, 214s.

74. Cf. *supra*, 327s.

había existido en la tierra el Adán pecador. Pablo presenta al Hijo de hombre como Mediador de la creación (1 Cor 8, 6; Col 1, 15); esto significa que, en su pensamiento, no ha podido existir al comienzo como *un hombre creado y encarnado*. La preexistencia del Hijo de hombre es anterior a la creación⁷⁵.

Según eso, si hay una identidad entre Adán y el Hijo de hombre Jesús, reside no en su persona sino en su *misión*⁷⁶: ambos tienen en común la tarea de representar la imagen de Dios. Pero en la forma de realizar esa misión se oponen radicalmente uno al otro. *Adán* fue infiel, pecó; y, por consiguiente, toda la humanidad se tornó pecadora, es decir, dejó de ser imagen de Dios. Sólo ha habido una excepción: el hombre celeste, que ya existía desde el comienzo, pero que no estaba en la tierra, sino que vino a ella mucho más tarde (ἔπειτα), como *hombre encarnado* (como el Hijo de hombre Jesús).

Su venida a la tierra se encuentra, sin embargo, bien relacionada con el primer hombre, ya que ese Hijo de hombre viene para expiar el pecado de Adán. Esta idea se encuentra, sin duda, presupuesta en 1 Cor 15, 45-47, aunque no aparece expresada de forma directa. Por consiguiente, el Hijo de hombre se encuentra relacionado de dos formas con Adán: positivamente, asume con Adán la tarea de ser imagen de Dios; negativamente, debe reparar la falta de Adán. Uno y otro aspecto deben ser considerados.

* * *

Este aspecto *reparador* ocupa el primer plano en otro pasaje paulino donde volvemos a encontrar la idea del Hijo de hombre: Rom 5, 12ss. Aquí aparece con toda nitidez la respuesta que Pablo ha dado al problema de la relación entre Adán y el Hijo de hombre, problema que el judaísmo no había podido resolver. En efecto, ese problema no encuentra respuesta haciendo recaer el pecado de los hombres no ya sobre Adán, sino sobre los ángeles caídos (Enoc), ni negando pura y simplemente la falta de Adán (judeocristianos), ni buscando una postura intermedia, a través de la distinción entre los dos hombres primeros (Filón).

Sólo Pablo pudo aportar la respuesta verdadera ya que, a su juicio, el Hijo de hombre no se limitó a repetir meramente lo que ya existía desde el principio sino que introdujo algo radicalmente nuevo. Pablo contempla toda la historia de la salvación a partir del

75. Cf. a este respecto *infra*, 242, sobre la idea de la *imagen* (εἰκών) de Dios.

76. Karl Barth, en *Christus und Adam nach Röm. 5*, insiste en que todo lo que dice Rom 5 sobre Adán sólo es comprensible a la luz del segundo Adán, de Cristo. Tiene razón en el sentido de que, según Pablo, el hombre como *imago Dei* sólo ha aparecido verdaderamente con Jesús.

Hombre encarnado y desde esta perspectiva entiende el sentido del Hijo de hombre. De esta forma ha comprendido toda la importancia de la *encarnación* del hombre celeste.

Esto le permite mantener la relación entre el Hijo de hombre y Adán en el sentido ya indicado, rechazando al mismo tiempo, con gran fuerza, su identificación. Sólo al final de los tiempos, inaugurado por la venida de Jesús, se vuelve eficaz para la humanidad creada la semejanza del hombre celeste con Dios, tanto a través de la obra expiatoria (muerte de Jesús) como a través de la transformación pascual de su cuerpo de pecado en cuerpo de gloria.

Los versículos de Rom 5, 12ss, que tienen importancia decisiva para nuestra cuestión son los siguientes: «Así como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, así la muerte se extendió a todos los hombres, pues todos los hombres pecaron...» (5, 12). «Pero el don gratuito de Dios no es como la ofensa; porque, si por la ofensa de uno solo murieron muchos, con mucha mayor razón la gracia de Dios y el don de gracia que proviene de un solo hombre, Jesucristo, ha de extenderse abundantemente sobre muchos...» (5, 15). «Así como por *una sola* ofensa alcanzó a todos los hombres la condena, de la misma manera, por *un solo* acto de justicia, la justificación, que da la vida, se extiende a todos los hombres. Porque así como por la desobediencia de un solo hombre muchos fueron hechos pecadores, así también, por la obediencia de uno solo, muchos serán hechos justos» (5, 18-19)⁷⁷. En estos versículos, el apóstol insiste sobre todo en la *obra expiatoria* realizada por el hombre Jesús. Las nociones de Hijo de hombre y *Ebed Yahvé* están, pues, estrechamente vinculadas. Este dato resulta muy importante, pues aquí volvemos a encontrar un dato que remonta al mismo Jesús: la vinculación entre los títulos cristológicos *Barnasha* y *Ebed Yahvé*. La necesidad del sufrimiento del Hijo de hombre, que aparece en las nubes del cielo en majestad divina, es un elemento absolutamente nuevo del mensaje de Jesús.

Esta concordancia fundamental entre Jesús y Pablo en el plano de la cristología resulta absolutamente importante para resolver el problema tan discutido de las relaciones entre Jesús y el apóstol de los gentiles. Algunos, como W. Bousset, piensan que esta concordancia ha sido lograda por la teología de la comunidad primitiva,

77. J. Héring, en *La première Epître aux Corinthiens* (1949), *ad loc.*, y anteriormente ya en *Le Royaume de Dieu et sa venue* (1937), 155ss, propone que εἰ – εἰς se traduzca por «el uno... el otro». A mi juicio, esa traducción no está probada. La oposición que ofrece el texto no es entre *uno* y *otro* sino entre *uno* y *muchos*, y el apóstol quiere mostrar que esta misma oposición, aparece en los dos casos, con Adán y con Jesús.

de la que tanto Pablo como los sinópticos serían dependientes. Pero esta tesis resulta insostenible ya que en rigor los evangelistas no han hecho suya la cristología del *Pais* (Siervo de Dios), ni la del *Anthropos* (Hijo de hombre). Esta no es, por tanto, una teología creada por la comunidad pospascual, sino el recuerdo de un hecho histórico (propio de Jesús). Los sinópticos sólo utilizan el título *Hijo de hombre* cuando lo colocan en labios del mismo Jesús, destacando, al mismo tiempo, los elementos propios del *Ebed Yahvé*. Por eso es mucho más importante que Pablo haya interpretado aquí con tanta precisión las propias ideas de Jesús.

A primera vista, pudiera parecer arbitrario buscar en ese texto una alusión a la idea del Hijo de hombre. Debemos, pues, examinar las bases de la relación que aquí se establece entre Adán y Cristo. Rom 5, 14b dice que Adán es el τύπος τοῦ μέλλοντος («figura del venidero»), es decir, del ἔσχατος («último») y del δεύτερος («segundo») Ἀδάμ. Pero es evidente que en nuestro texto esta noción del *segundo Adán* tiene la misma raíz que la de Hijo de hombre. Esta terminología no debe inducirnos, pues, a conclusiones erróneas. Ciertamente, la expresión υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Hijo de hombre) no se encuentra en estos versículos. Pero en 5, 15 Jesús es designado εἷς ἄνθρωπος Ἰησοῦς («un hombre, Jesús»). Ahora bien, sabemos que los evangelistas traducen el mismo término arameo *barnasha* con la palabra ἄνθρωπος (hombre) y con la expresión υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Hijo de hombre).

En el texto antes comentado (1 Cor 15, 45ss), hablando del hombre celeste, Pablo emplea la palabra ἄνθρωπος, pero nunca la expresión υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, que aparece solamente en los evangelios, Hechos de los apóstoles y Apocalipsis de Juan⁷⁸. Esto se debe a que los evangelistas, incluso Juan, conservaban todavía la certeza de que Jesús había atribuido a esta expresión un sentido particular. A fin de que la expresión Hijo de hombre, que Jesús utilizó para calificarse a sí mismo, no corriera el riesgo de confundirse con la palabra normal que se utiliza para designar sencillamente al *hombre* (ἄνθρωπος), ellos emplean la expresión υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Hijo de hombre) cuando les parece que Jesús le ha dado un sentido cristológico.

Pablo no ha hecho esta distinción. Sin embargo, sería prematuro afirmar que ha querido excluir la interpretación cristológica del término *barnasha* cuando lo traduce simplemente por ἄνθρωπος. Quizá está empleando también en 1 Cor 15, 21 el nombre de *barnasha* con sentido cristológico al decir δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν («a través del *Hombre* [ha

78. Y también en un versículo de Hebreos, que es cita del Salmo 8 (cf. Heb 2, 6).

llegado] la resurrección de entre los muertos»). La idea (que ya encontramos en los dichos Jesús) de que el *Hijo de hombre* representa también a la humanidad es tan familiar a Pablo que él ya no establece, ni aún en griego, diferencia entre el *Hombre* en el sentido específico (Jesús) y el hombre en general, exactamente igual que el arameo.

Así resulta comprensible el hecho de que Pablo haya podido y debido ver en esta vinculación de la idea de Hijo de hombre y la de *Ebed Yahvé* la solución al problema de las relaciones entre Hijo de hombre y Adán, problema que los judíos no habían podido resolver. Ambos conceptos tienen en común la idea de sustitución. La noción del hombre celeste supone sin duda esta idea e incluso se basa en ella, ya que el hombre celeste tiene como misión salvar a los hombres, haciendo que sean lo que él mismo es: imagen de Dios. Ahora bien, los hombres han pecado; Adán, el primer hombre, el representante de todos los hombres, ha pecado y este pecado ha de expiarse. Por eso, el hombre celeste, prototipo divino de la humanidad, tiene que introducirse en la humanidad pecadora, a fin de liberarla de sus pecados.

El hombre celeste de la gnosis helenista salva a los hombres descendiendo a la tierra y subiendo nuevamente al cielo (cf. por ejemplo, el *Himno de los Naasenos* según Hipólito, *Philos.* V, 6-11). Pero esto no basta en la teología judía y cristiana, porque el judaísmo y el cristianismo no quieren liberar al hombre de la materia, sino del pecado. Por ello una simple *aparición* sobre la tierra no basta. Hay que *expiar* en favor de los hombres.

Vemos así cómo, sobre una base cristiana, la noción del Hijo de hombre debía necesariamente unirse a la del *Ebed Yahvé*, fundada en el concepto de sustitución en favor de los pecadores. Por otra parte, el mismo Pablo muestra cómo, a través de su pecado, también Adán ha desempeñado este papel de sustituto, aunque con finalidad perversa.

En Rom 5, 15 (versículo que debe ser considerado lógicamente como un paréntesis) el apóstol destaca la diferencia fundamental que existe a este respecto. «Un solo hombre, Adán», bastó para hacer de todos los hombres pecadores. «La obra de la gracia en un solo hombre, Jesús» tiene idéntico carácter sustitutivo en cuanto que libera a todos los humanos del efecto del pecado. Esta es la semejanza entre ambos. Pero Pablo quiere expresar además en este versículo que el poder del acto expiatorio es mayor que el del pecado. Esta es la diferencia entre ambos. Una imagen nos lo hará comprender mejor: basta una sola chispa para prender fuego a to-

do un bosque; pero para apagar el incendio se necesita una fuerza mucho más grande. En el caso de la obra expiatoria del segundo Adán, esta fuerza más grande proviene asimismo de un solo individuo. Quien cumple precisamente este milagro es el Hijo de hombre.

Hemos visto ya que en el judaísmo la noción de Hijo de hombre implica la idea de sustitución⁷⁹, aun cuando la relación entre el pecado humano y el Hijo de hombre no se contemplaba allí del mismo modo. El Hijo de hombre de Dan 7, 13ss, según la interpretación que el mismo Daniel ha dado a la visión, representa al «pueblo de los santos», lo mismo que los cuatro animales son los reyes de los grandes imperios. Pero la función del Hijo de hombre de Daniel es una *salvación* que no necesita *expiación* por los pecados. Por el contrario, la idea fundamental del pasaje citado de Romanos, es que el solo hombre Jesús incorpora en sí a toda la comunidad de los hombres liberados del pecado. En el trasfondo de esa concepción de Pablo se encuentra su visión de la Iglesia como cuerpo de Cristo, en cuya base se encuentra también la idea de la sustitución.

Toda la humanidad actual se encuentra, pues, colocada entre dos polos: entre Adán y Jesús, entre el primer Adán y el segundo Adán. Como pecadores estamos relacionados con Adán, el primer hombre. Como rescatados, lo estamos con Cristo. También aquí aparecen, por tanto, claramente la unidad y diferencia entre el primer hombre y el hombre celeste. Tanto uno como el otro engloban en su acción a una multitud: uno por el pecado, el otro por la *expiación*, cuya fuerza ha de ser necesariamente superior a la del pecado. De este modo resolvió Pablo el antiguo problema judío de la relación entre el primer Adán y el hombre celeste.

En esta misma perspectiva debemos situar, sin duda alguna, los planteamientos paulinos relativos al hombre viejo y al hombre nuevo. Ciertamente, en los pasajes donde trata de ellos, Pablo se ocupa sobre todo del aspecto subjetivo y antropológico del tema, y por tanto, su repercusión sobre los πολλοί, es decir, los muchos o la humanidad. Pero en el trasfondo se encuentra indudablemente la idea desarrollada en Rom 5, 12ss, según la cual el hombre viejo está determinado por el primer Adán y el hombre nuevo por el segundo: Jesús.

En Col 3, 9s, el apóstol escribe: «No os mintáis unos a otros, pues vosotros os habéis despojado del hombre viejo y de sus obras

79. Esto vale también para la idea del *primer hombre* fuera del judaísmo.

y os habéis revestido del hombre nuevo que se renueva en el conocimiento, según la imagen de aquel que le ha creado». La expresión «revestirse del hombre nuevo», paralela sin duda a la de «revestirse de Cristo» (Gál 3, 27; cf. también Rom 13, 14), muestra que Pablo está pensando aquí que, al ser transformado de «hombre viejo» en «hombre nuevo», el ser humano pasa de la incorporación en Adán a la incorporación en Cristo. Por otra parte, al decir que *el hombre ha sido creado a imagen de Dios* alude, al mismo tiempo, a Adán y al Hijo de hombre: sólo a través de aquel que representa con toda pureza y claridad la imagen del Creador podemos ser renovados según la imagen de ese Creador. Sólo este *hombre* (Jesús), el único que es y ha seguido siendo imagen del Creador, puede modelarnos conforme a esa imagen, si nos «revestimos del hombre nuevo». Κατ' εἰκόνα («conforme a la imagen», cf. Col 3, 10) se refiere con seguridad a Gén 1, 26. Hallamos un pensamiento análogo en el pasaje paralelo de Ef 4, 24: «Debéis revestiros del hombre nuevo, creado según Dios». Aquí también encontramos la expresión que corresponde a *revestirse de Cristo* y la alusión a la imagen de Dios y, por consiguiente, al recuerdo de que Adán (y con él toda la humanidad pecadora) ha sido infiel a su misión (representar la imagen de Dios) mientras que Jesús la ha cumplido.

* * *

Venimos así al tercer pasaje paulino donde aparece la idea del Hijo de hombre: Flp 2, 5-11. Este es un texto extraordinariamente rico desde el punto de vista cristológico y reúne tres nociones: Hijo de hombre, Siervo de Dios y *Kyrios*. Volveremos a estudiarlo nuevamente al ocuparnos del título *Kyrios*. Aquí citamos simplemente los versículos que son más importantes para el estudio del Hijo de hombre y que están relacionados con el *Ebed Yahvé*: «Tened en vosotros los mismos sentimientos que Cristo Jesús, el cual existiendo en forma de Dios (siendo de condición divina), no consideró como presa codiciable el ser igual a Dios. Al contrario, se despojó de su grandeza, tomando forma de siervo y se hizo semejante a los hombres. Y habiendo aparecido como un mero hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte y una muerte de cruz» (Flp 2, 5-8).

Como es bien sabido, E. Lohmeyer⁸⁰ supone que Pablo cita aquí un antiguo salmo arameo cristiano. Esta tesis es, en efecto, muy ve-

80. E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5-11*: SB Heidelberg Ak. Wiss., phil.-hist. Kl., 1927-1928. Todos los estudios exegeticos posteriores sobre Flp 2, 5-11 se apoyan en ese trabajo fundamental. Allí puede verse la división del

rosímil, aunque no pueda demostrarse con certeza absoluta. Sea como fuere, se puede considerar demostrado que este texto contiene arameísmos. Otros piensan que Pablo ha tomado aquí un viejo himno judío, de tipo gnóstico, adaptándolo a la teología cristiana⁸¹. En este caso, el modelo judío habría cantado la aparición del hombre celeste sobre la tierra.

Sea como fuere, pienso que J. Héring⁸² ha demostrado, de manera definitiva, que quien aparece en este texto es el hombre celeste, e incluso el hombre celeste en su relación con Adán. Apoyándose en Lohmeyer, J. Héring afirma que éste es un salmo pre-paulino cuyo origen ha de buscarse en Siria. Pero, como veremos aún, la forma en que este himno sitúa al hombre celeste en paralelo con Adán y lo identifica, por otra parte, con el *Ebed Yahvé*, concuerda de tal manera con la argumentación de Pablo en 1 Cor 15, 45ss y Rom 5, 12ss que todo este pasaje sólo puede comprenderse a la luz de estos textos paulinos. En ningún otro lugar hemos encontrado esta vinculación (de hombre celeste, Adán y Siervo de Yahvé), ni en el judaísmo ni en la comunidad primitiva, y así lo queremos destacar, aún cuando hubiera que admitir, con Lohmeyer, Héring y otros, la existencia de un modelo previo.

E. Käsemann, *Análisis crítico de Flp 2, 5-11*, en Id., *Ensayos exegeticos*, Sígueme, Salamanca 1978, 71-122 (= ZThK 47 [1950] 313ss), afirma con vigor que nuestro texto hunde sus raíces en el pensamiento helenista, único a su juicio que puede permitirnos comprender el himno. Subyacería en el fondo, el mito helenista del *primer hombre-salvador*. Así se explicaría el carácter exclusivamente soteriológico (y no ético) de este pasaje. Pero, por otra parte, la escatología específicamente cristiana del texto habría roto este encuadre mítico.

Ciertamente, desde el punto de vista de la historia comparada de las religiones, este texto de Pablo puede tener analogías lejanas con las especulaciones sincretistas relativas al primer hombre. Pero fundarse en ello para explicar todo el pasaje no me parece el método más adecuado, ya que no se puede demostrar que haya habido influencia *directa* de este mito gnóstico. Al mismo tiempo, el desarrollo del pensamiento de Flp 2, 5ss descansa esencialmente sobre el relato del Génesis y no puede ser com-

himno en dos estrofas de seis grupos de tres versos. Lohmeyer piensa que las palabras «hasta la muerte de cruz» (2, 8) son una interpretación añadida por Pablo.

81. Por ejemplo P. Bonnard, *L'Épître de Saint Paul aux Philippiens* (1950), 49.

82. J. Héring, *Kyrios Anthropos*: RHPR 16 (1936) 196ss; *Le Royaume de Dieu et sa venue* (1937), 162s; *Les bases bibliques d'un humanisme chrétien*: RHPR (1945) 17ss. Héring ha completado de una manera decisiva la explicación de Lohmeyer, al menos en lo que concierne a la significación de la idea de μορφή.

prendido sino sobre ese fondo. La idea de μορφή («forma») está tomada de Gén 1, 26 y no es necesario explicarla a partir de concepciones heleenistas y gnósticas. Todos los paralelos propuestos (por ejemplo, Herm 1, 13ss) son, sin duda, interesantes desde el punto de vista de la historia de las religiones; pero resultan muy poco probativos desde el punto de vista exegético.

La relación con Adán y con el relato de la creación del Génesis resulta indudable por el uso de la expresión μορφή. J. Héring ha mostrado con razón que esta palabra griega corresponde al hebreo דְמוּתָא (*demut*) de Gén 1, 26. La *Peshitta* establece la misma relación cuando, en el pasaje que nos ocupa, traduce μορφή por *demutha*.

Según eso, la μορφή de Flp 2, 6 se vincula estrechamente con la idea expresada por εἰκών, porque tanto la palabra semítica original דְמוּתָא (*demut*) como su sinónimo מְלֶכֶת (*selem*) puede corresponder a estos dos términos griegos⁸³. Pero en ese caso, nuestro texto no evocaría ya la *naturaleza* divina de Jesús, sino la *imagen* de Dios que Jesús ha representado desde el principio.

Esto nos sitúa dentro del campo de las concepciones del hombre celeste, el único que puede cumplir la misión confiada al hombre de ser imagen de Dios. Esta terminología corresponde así perfectamente a las afirmaciones paulinas que hallamos en otros escritos del apóstol. Recordamos en especial Col 1, 15 donde se dice que Cristo es el εἰκών («imagen») del Dios invisible⁸⁴. También podemos recordar 2 Cor 4, 4: «El dios de este siglo cegó la inteligencia de los incrédulos a fin de que no viesan brillar el esplendor del evangelio de la gloria de Cristo que es la imagen (εἰκών) de Dios». Vemos, pues, que la idea que se expresa desde el comienzo de este himno de Flp 2, 6 resulta familiar a Pablo: Cristo es la única imagen verdadera de Dios, el *hombre* celeste. Pablo parte de ella para afirmar que nuestra renovación no puede realizarse sino a través de una *transformación* según la imagen de Cristo —que es la imagen de Dios—.

Esta afirmación reaparece en diversas ocasiones en el apóstol y se encuentra implícitamente expresada en el pasaje ya citado de Col 3, 10, donde nuestro «hombre nuevo», formado a la imagen de Dios, se opone al «hombre viejo». Pero la relación entre la *metamorfosis* (cambio de forma, μορφή) y la imagen aparece con absoluta nitidez en 2 Cor 3, 18: «Todos nosotros contemplamos con el

rostro descubierto, como en un espejo, la gloria del Señor y somos transformados (μεταμορφούμεθα), conforme a la misma imagen (εἰκών), de gloria en gloria...». La misma idea aparece también en Rom 12, 2 donde la *imagen* no se menciona expresamente pero está contenida en el verbo μεταμορφώσθε: «Transformaos por la renovación de vuestra inteligencia...»⁸⁵.

Aquí se funda la esperanza de nuestra transformación definitiva al final de los tiempos (es decir, cuando nos revistamos del cuerpo espiritual); pues bien, esta transformación se efectúa a través de nuestra conformación (o asimilación) a la imagen de Cristo, el hombre celeste. En esta línea dice Rom 8, 29: «A los que conoció de antemano también predestinó a ser semejantes (συμμόρφους) a la imagen (εἰκών) de su Hijo, a fin de que su Hijo fuese el primogénito entre muchos hermanos». Debemos anotar que aquí también encontramos la raíz μορφή al lado de εἰκών y ello confirma la opinión que estamos defendiendo: al comienzo del himno de Filipenses se está aludiendo a Gén 1, 26 (Adán como imagen de Dios). Esta misma Carta a los filipenses dice que «Dios transformará (μετασχηματίσει, palabra que incluye el término σχῆμα de nuestro pasaje: Flp 2, 7) nuestro cuerpo humilde, haciéndolo semejante (σύμμορφος) al cuerpo de su gloria» (3, 21).

Debemos citar finalmente 1 Cor 15, 49, pasaje que reviste importancia particular porque viene poco después de la argumentación relativa a los dos Adanes, presentando por así decirlo su aplicación a nuestro cuerpo terreno y a su transformación: «Así como hemos llevado la imagen del terreno [la del hombre terreno, Adán] llevaremos también la imagen del celeste [del hombre celeste]». De nuevo encontramos aquí repetida la palabra εἰκών, por la que se indica la semejanza del hombre celeste con Dios.

Si relacionamos todos estos pasajes con el comienzo de nuestro himno de Filipenses (2, 6), descubriremos que contribuyen a su explicación mucho más que todos los paralelos gnósticos. Solamente así entenderemos lo que el apóstol indica en este versículo cuando habla de la «forma de Dios» en la que Jesús existía al comienzo. Se presenta así a Jesús como el hombre celeste, el único que representa la verdadera imagen de Dios. De esa forma comprendemos que, al llamar a Jesús Hijo de hombre, no estamos aludiendo en primer término a su humillación, sino a su soberanía: siendo Hijo de hombre, Jesús es el hombre celeste preexistente, es la imagen pura de Dios: es ya el *hombre-Dios* en su preexistencia.

83. Comparar la traducción de מְלֶכֶת en Gén 1, 26s y en Dan 3, 19 (LXX).

84. Cf. Ch. Masson, *L'Épître de Saint Paul aux Colossiens* (1950), 98.

85. Cf. J. Héring, *Le Royaume de Dieu et sa venue* (1937), 164ss.

Tal es la forma, la μορφή que poseyó Jesucristo, Hijo de hombre. Los textos que acabamos de citar muestran, en consecuencia, que la expresión μορφή designa esta semejanza con Dios y debe ser comprendida en el sentido hebreo de דְּבִרָתוֹ וְצִלְמֵוֹ y en el sentido griego de εἰκών. Además, los textos paulinos que acabamos de citar implican la concepción teológica que encuentra su expresión más clara en Flp 2, 6-7. Esta es una razón más para subrayar el carácter paulino de este himno cuyo contenido, aunque se inspire quizá en un modelo anterior, corresponde enteramente a la cristología del apóstol de los gentiles.

A la afirmación según la cual Jesús existió en forma de Dios sucede este difícil pasaje: «No consideró como presa codiciable ser igual a Dios». También esta frase se explica como paralelo antitético entre el hombre celeste y Adán. Sin la doctrina paulina de los dos Adanes, apenas podría comprenderse este versículo, a menos que uno se pierda en especulaciones dogmáticas extrañas al cristianismo primitivo⁸⁶. Para comprenderlo mejor bastará con pensar en la promesa de la serpiente: «...si lo coméis, seréis como Dios» (Gén 3, 5). Adán, tentado por el diablo quiso ser como Dios; éste era su pecado, así perdió lo más precioso que poseía: la semejanza con Dios. Por el contrario, el hombre celeste no quiso arrebatar esa semejanza como presa y por consiguiente permaneció fiel a su vocación de imagen de Dios. Esto se manifiesta precisamente en el hecho de haberse despojado; es decir, él ha decidido hacerse un hombre, incorporándose así a la humanidad que ha sido despojada de la semejanza de Dios.

La igualdad con Dios viene a considerarse pues aquí como una res rapienda (algo que se puede robar)⁸⁷. En esto reside precisamente el pecado de Adán: llevado del orgullo, él no se contentó con la alta misión que Dios le había confiado de ser su imagen terrena.

Hay una vieja controversia sobre la cuestión de saber si el verbo ἐκένωσεν ἑαυτόν («se despojó a sí mismo»), se refiere al Hombre en cuanto preexistente o en cuanto encarnado. Es muy probable que el apóstol haya pensado en este texto en ambas cosas a la vez: alude, en primer lugar, al Hombre que se abaja haciéndose un hombre; y luego —como afirma 2, 8— alude al hecho de que el ya encarnado asume la función del Ebed Yahvé.

86. P. Henry ofrece una buena visión de conjunto de la bibliografía sobre este tema en su artículo *Kénose*, en *Dictionnaire de la Bible*, Supp. V, 7ss.

87. No puede aceptarse, pues, la ingeniosa conjetura de A. Fridrichsen: RHPR 3 (1923) 441, según la cual en lugar de ἀρπαγμόν habría que leer ἀπραγμόν («dejar a un lado», «orillar»), pues carece de base.

Estos dos aspectos no pueden en efecto separarse; el Hijo de hombre demostró tanto en uno como en otro su obediencia (haciéndose ὑπήκοος; 2, 8), en contra de lo que había hecho Adán. Lo que importa es esta obediencia, pues el pecado de Adán consiste precisamente en una desobediencia.

Nos hallamos nuevamente cerca de lo que vimos en Rom 5, 19, donde Adán se caracteriza también por la desobediencia y el Hijo de hombre, Jesús, por la obediencia. La semejanza con Dios se manifiesta, por tanto, en la obediencia y ésta se expresa de dos formas: 1. Jesús se ha hecho hombre; 2. Jesús se ha humillado hasta la muerte, asumiendo así la función del Ebed Yahvé. Para que Jesús pudiera tomar la μορφή δούλου («forma de siervo») fue necesario que tomara previamente la «forma de hombre», es decir, de un hombre que participa de la caída humana. Este es el significado de la expresión «hecho semejante a los hombres» (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων; 2, 7).

Este sentido de ὁμοίωμα («semejanza») está perfectamente justificado⁸⁸, sobre todo por el hecho de que la frase siguiente subraya que, al encarnarse, Jesús, el Hombre, aceptó hasta el final la condición de los hombres. El, que era por esencia el único hombre-Dios, el único que podía ostentar legítimamente este título, en virtud de su semejanza con Dios, por obediencia a su vocación de hombre celeste y para consumir su obra expiatoria, se hizo un hombre encarnado en la carne caída.

Habiendo explicado así el título ἄνθρωπος, en su doble referencia al hombre celeste y al hombre encarnado, corrompido por el pecado de Adán, Flp 2, 8 desarrolla y justifica el epíteto de δούλος («siervo»). Para el Hijo de hombre, la función del Ebed Yahvé aparece como contenido y coronación de la obediencia: es una obediencia hasta la muerte. Estas últimas palabras («hasta la muerte») no han de entenderse, claro está, en sentido cronológico. No se limitan a significar que Jesús fue obediente durante toda su vida. Al contrario, la muerte aparece en ellas como el grado culminante de la obediencia: por eso se agrega «incluso hasta la muerte de cruz». Se dice así que Jesús cumplió de manera tan perfecta la misión del Ebed Yahvé que aceptó la muerte más ignominiosa.

La cruz era para los hombres de la antigüedad lo que para nosotros es la horca (algo humillante). Precisamente aquello que forma el mayor σκάνδαλον (escándalo), la muerte en cruz, constituye

88. Se puede recordar por ejemplo Rom 5, 14: ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ.

para el *Ebed Yahvé* el culmen de la obediencia. Este mismo es también el culmen de la obediencia para el *Barnasha* (Hijo de hombre), en oposición a la desobediencia de Adán (Rom 5, 19).

Varias veces hemos subrayado el estrecho parentesco que vincula los conceptos de Hijo de hombre y Siervo sufriente de Dios, pues en ambos casos es común la idea de *sustitución*. La idea de la *obediencia* nos conduce al mismo resultado: por su propia esencia, en cuanto segundo Adán, el hombre celeste, debe ser obediente, para así reparar la falta del primer Adán, que había consistido en no querer contentarse con ser imagen de Dios (éste había sido su pecado). Pues bien, la obediencia constituye también el rasgo esencial del Siervo de Dios, que sufre de forma vicaria (representando a los otros).

De esa forma se confirma nuestra tesis: el himno de Flp 2, 6ss, lo mismo que Rom 5, 12ss, ha vinculado la idea de *Barnasha* y *Ebed Yahvé*. Fuera de la teología de Pablo, esta vinculación sólo aparece en el mismo Jesús, aunque, por cierto, de una forma teológicamente menos precisa. Si con Lohmeyer y otros admitimos que Pablo ha utilizado aquí un himno de la Iglesia anterior, debemos admitir, en consecuencia, que esta vinculación del Siervo y del Hijo de hombre ha sido ya formulada en la comunidad primitiva. Esto no es imposible, pues ya el mismo Jesús había reunido ambas ideas. Pero —y esto es lo esencial de nuestra conclusión— este himno de Flp 2, 6ss corresponde, precisamente en su forma actual, a la esencia más íntima de la teología paulina⁸⁹.

Como ya hemos indicado, este pasaje ha vinculado a las dos ideas previas (Hijo de hombre y Siervo de Dios) una tercera: la del *Kyrios*. De esa forma, estos pocos versículos nos ofrecen, de manera condensada, una cristología completa. En el capítulo relativo al *Kyrios* explicaremos los versículos 9-11 que hablan del señorío conferido a Jesús tras su muerte. Pero ya desde ahora tenemos que mencionar la conexión lógica que este texto fundamental ha establecido entre los tres títulos cristológicos.

Esa conexión se expresa por medio del verbo *ὑπερύψωσεν* («le ha elevado por encima», «le ha exaltado»: 2, 9). Generalmente el verbo *ὑπερυψοῦν* («exaltar») se considera una especie de pleonismo enfático que significa lo mismo que *ὑψοῦν*⁹⁰. Sin embargo, J. Héring ha observado que en este lugar el verbo compuesto *ὑπε-*

ὑψώω debe significar más que el verbo simple *ὑψώω*⁹¹, de suerte que no debe traducirse «lo ha elevado mucho» sino más bien «lo ha 'más' que elevado». Jesús era ya en su preexistencia la imagen de Dios, como sabemos recordando Flp 2, 6: existía en la forma de Dios (*ἐν μορφῇ θεοῦ*). Pues bien, ahora se dice que Dios ha hecho algo *más* que elevarlo. Esto significa que después de su muerte Jesús no se ha limitado a volver a la existencia que tenía antes de su encarnación, cuando en su calidad de hombre celeste preexistía junto a Dios, sino que de ahora en adelante, en virtud de una nueva función, ha entrado en relación aun más estrecha con Dios, conforme al título *Kyrios*, que le confiere plena soberanía sobre el universo entero.

En efecto, el título *Kyrios* es la traducción griega del hebreo *Adonai*, que designa a Dios Padre⁹². Dicho de otra manera, esto significa que Dios, a causa de la obediencia que el Hijo de hombre Jesús, le ha concedido de ahora en adelante su propio nombre con toda su soberanía. La igualdad con Dios, esta igualdad que el hombre celeste, en virtud de su obediencia no había querido *arrebatar como una presa*, la recibe ahora Jesús como don del mismo Dios.

Esto no significa que Jesús haya sido elevado a la divinidad sólo en ese instante. Nuestra postura no concuerda con la doctrina del adopcionismo, ni con la antigua ni con aquella que en tiempos más recientes ha querido presentarse como cristología del nuevo testamento. Según ella, Jesús habría recibido su carácter divino sólo después de su elevación⁹³. Pues bien, la visión según la cual Jesús poseía la *μορφή* (= ¡imagen!) de Dios está muy cerca de la idea del prólogo de Juan donde se dice que él estaba con Dios como *Palabra en el principio*.

Según Flp 2, 6ss, Jesús poseía la divinidad desde el principio, en su preexistencia, como hombre celeste y divino. Ya entonces él se hallaba vinculado a Dios como el ser más alto que pueda concebirse: imagen perfecta, resplandor de Dios, como dice Pablo en otros lugares. Pero ahora, gracias a su obediencia, se añade que Je-

90. E. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper* (1930), 97, nota 2: *ὑπερυψοῦν* sería idéntico a *δοξάζειν* (Is 52, 13; TestNef 5; TestJos 10, 3).

91. J. Héring, *Le Royaume de Dieu et sa venue* (1937), 163.

92. Cf. *infra*, 271s.

93. En su artículo *Kenose*, P. Henry piensa que, en el caso de que *ὑπερύψωσεν* significara que por su elevación Cristo obtuvo ventajas que no poseía en su preexistencia antes de la encarnación, el texto habría de entenderse de forma adopcionista. Piensa, según eso, que se debe rechazar ese sentido que, sin embargo, es el más plausible. Pero, en realidad, la consecuencia que él deduce no resulta necesaria, en nuestra explicación; lo que Cristo recibe es una nueva función en la tarea de la salvación.

89. Michel llega al mismo resultado: *Zur Exegese von Phil. 2, 5-11*, en *Theologie als Glaubenswagnis. Mélanges K. Heim* (1954), 79ss. Pero, para probar esta relación, parte de la afirmación de 2, 7, y sólo toca de pasada la exégesis de 2, 6 que aquí ofrecemos.

sús posee la igualdad completa con Dios mediante el ejercicio total de la soberanía divina. Lo que aquí decimos no tiene nada que ver con las especulaciones sobre las *dos naturalezas*, sino ante todo con la historia de la salvación. Aquí sólo se añade algo nuevo a la *función* de Jesús.

Todas estas afirmaciones pueden entenderse a partir de la historia de Adán. Este había sido creado a imagen de Dios, pero había perdido esta semejanza por querer «arrebatar como una presa» esa igualdad con Dios. Por el contrario, el hombre celeste, que representa la verdadera imagen de Dios en su preexistencia, se ha humillado a sí mismo en gesto de obediencia. No sólo no ha perdido la semejanza con Dios sino que, con el título y función de *Kyrios*, ha recibido la igualdad con Dios, no como una presa que debe ser arrebatada, sino como un don. Después de haber sido υἱός (Hijo), llega a ser ahora υἱός τοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει (Hijo de Dios en poder: cf. Rom 1, 4). Según la expresión de Hechos (2, 36), «ha sido constituido *Kyrios*, Señor»⁹⁴.

* * *

Hemos visto cómo, en estos tres pasajes esenciales, Pablo ha vinculado del modo más armonioso la idea del Hijo de hombre con su concepción cristológica general: su interpretación cristológica concuerda así con la conciencia que tenía Jesús de sí mismo.

5. *El Hijo de hombre en los otros escritos del nuevo testamento*

Hemos preguntado en qué medios del cristianismo primitivo el título *Hijo de hombre*, con las ideas que se le vinculan, se han tomado como solución del problema cristológico. Ciertamente Pablo ha ofrecido una contribución decisiva a esta visión Jesús como Hijo de hombre. Sin embargo, no podemos admitir que él haya sido el primero en retomar este título que Jesús se daba a sí mismo para comprenderlo teológicamente.

Hemos visto que hay buenas razones para sostener la tesis de Lohmeyer: el texto de Flp 2, 6ss, tan importante para la cuestión que nos ocupa, se basó en un himno pre-paulino. Por otra parte, no hemos podido aceptar la otra tesis del mismo autor, según la cual la cuna de la cristología del Hijo de hombre estaría en Galilea. Hemos indicado también que la esperanza en el Hijo de hombre aparecía más bien en los extremos del judaísmo, en los medios esoté-

ricos, casi como una doctrina secreta. Jesús debe haber entrado en contacto con estos círculos.

Eso significa que los primeros defensores de una cristología del Hijo de hombre han de buscarse entre los discípulos originarios de este judaísmo *periférico* o, al menos, entre sus asociados. Hemos formulado la hipótesis de que éstos podrían ser algunos miembros *palestinos* de la comunidad primitiva, a los que el libro de los Hechos de los apóstoles llama *helenistas*. ¿Hay razones para probar esta hipótesis o, al menos, su plausibilidad? Para responder a esta pregunta estudiaremos la actitud que los restantes escritos del nuevo testamento han adoptado en relación al título Hijo de hombre.

Varias veces hemos tenido ocasión de mencionar que la cristología del Hijo de hombre no es la propia de los sinópticos, aun cuando esta expresión aparezca en ellos unas 69 veces, más frecuentemente que en cualquier otro escrito del nuevo testamento. Incluso si dejásemos a un lado los pasajes paralelos, todavía tendríamos al menos la mitad de las veces indicadas. Por su parte, el evangelio de Juan sólo lo emplea doce veces. También se ha señalado que los sinópticos sólo emplean ese título en boca de Jesús.

Pues bien, la intención primordial de los sinópticos consiste en reproducir las palabras de Jesús tal como él las había pronunciado⁹⁵; a diferencia del autor del cuarto evangelio, no pretenden llegar, bajo la inspiración del Paráclito (Jn 14, 26), más allá de la historia de Jesús, al Jesús de la fe de la Iglesia. Los sinópticos han querido repetir básicamente las palabras de Jesús, tal como él las había dicho. En cuanto escritores, no defienden la cristología del Hijo de hombre sino la de Jesús como Mesías. Por lo tanto, si han puesto el título Hijo de hombre únicamente en boca de Jesús y nunca en la de aquellos que hablan con él, esto se debe a que, fieles a las tradiciones de los *logia*, sabían que este título, empleado por Jesús, no era corriente.

Es verdad que los sinópticos, cuando traducen en griego la palabra *Barnasha* establecen una diferencia entre el sentido cristológico de esta palabra (υἱός τοῦ ἀνθρώπου, Hijo de hombre) y su sentido ordinario (ἄνθρωπος, hombre). Esto prueba simplemente que los evangelistas —sin que esta noción estuviera muy clara para

95. No se trata de impugnar por ello la legitimidad del método de la *historia de las formas* para el estudio de los evangelios sinópticos. Pero este método no debe llevarnos a eliminar toda diferencia entre los sinópticos y el evangelio de Juan. Si es verdad que la conciencia de la Iglesia influye en la manera que los sinópticos transmiten a veces los *logia* de Jesús, se trata de una influencia inconsciente y colectiva. Por el contrario, el autor del cuarto evangelio toma como punto de partida la unidad entre el Cristo encarnado y el Cristo glorificado, haciendo, por así decir, que hablen uno y otro a la vez.

94. Cf. *infra*, 284s.

ellos— tenían conciencia de que Jesús asociaba a este título ciertas ideas precisas y conocidas.

El libro de los Hechos contiene quizá un indicio de que los partidarios de la cristología del Hijo de hombre han de buscarse en los círculos tan poco conocidos, y sin embargo tan importantes, de los helenistas. La expresión *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* sólo se encuentra en Hechos una vez, en boca del *helenista* Esteban (7, 56). Antes de su lapidación, el primer mártir exclama: «He aquí, veo los cielos abiertos y al Hijo de hombre de pie a la derecha de Dios». Dice el autor que, pronunciando estas palabras, Esteban «se llenó del Espíritu santo».

Lo mismo que Jesús ante el sumo Sacerdote (Mc 14, 62), también aquí alude Esteban a la glorificación del Hijo de hombre⁹⁶. Pero mientras Jesús, refiriéndose al Sal 110, habla del Hijo de hombre *sentado* a la derecha de Dios, Esteban lo ve *de pie* (ἑστῶτα). Esto significa que aquí, a diferencia de otros pasajes, Jesús no aparece como juez⁹⁷ sino más bien como testigo o abogado⁹⁸. No es Lucas quien introduce aquí la mención del Hijo de hombre, sino que debe atribuirse a una tradición anterior a él. Prescindiendo de Pablo, Esteban fue quizás el personaje más significativo de la comunidad primitiva.

A pesar de lo poco que sabemos de él, podemos afirmar que Esteban ha captado mejor que nadie lo que había de nuevo en la enseñanza de Jesús. Por eso, no puede sorprendernos que sea el único que ha dado a Jesús el título con que éste se designaba a sí mismo. En todo caso, resulta digno de mención que el autor de Hechos coloque ésta expresión en boca de Esteban, sobre todo si tenemos en cuenta que ésta es la única vez que aparece en los veintiocho capítulos de su libro. Como hemos dicho ya, Pedro ha llamado en Hechos a Jesús Siervo de Dios⁹⁹; y hemos añadido que debía tratarse de un recuerdo digno de confianza. También parece digno de confianza el caso de Esteban, *palestino helenista*, el único que presenta a Jesús glorificado como el Hijo de hombre.

96. Lucas, en su relato de la pasión, recuerda el dicho de Jesús referente al Hijo de hombre «sentado a la derecha de Dios», sin asociar con él la venida «en las nubes del cielo».

97. Cf. *supra*, 222s.

98. Cf. también *supra*, 222, nota 51. Th. Preiss, *Le Fils de l'homme* (1951), deduce de ello consecuencias de grande alcance para la idea del Hijo de hombre, que él vincula con el Paráclito. Así dice a propósito de Hech 7, 56 (*ibid.*, 23): «En el momento en que la justicia de los hombres condena a su testigo terreno, el Hijo de hombre celeste se erige en su testigo e intercesor y Paráclito ante Dios, para así justificarle (cf. Mc 8, 38)».

99. Cf. *supra*, 129.

Esta conclusión puede parecer aventurada. Sin embargo, se vuelve más verosímil si recordamos una hipótesis que hemos formulado previamente: los *helenistas* palestinos —lo mismo que Jesús— han debido mantener contacto con aquel grupo judío de tipo esotérico que nos han dado a conocer los libros de Enoc —y más recientemente los textos del Qumrán—. Por otra parte, estos *helenistas* deben haber desempeñado, en la formación del cristianismo, un papel mucho más importante que lo que permite suponer el relato de los Hechos. Como hemos demostrado en otro trabajo¹⁰⁰, sólo Lucas y el autor del cuarto evangelio nos permiten sopear, dentro del nuevo testamento, la importancia de esos *helenistas*.

El evangelio de Juan parece incluso que ha emprendido una verdadera rehabilitación de estos *helenistas* al afirmar por boca de Jesús (4, 38) que fueron ἄλλοι, otros (es decir, otros y no los doce) quienes fundaron la misión de Samaria, en cuyas labores entraron más tarde los doce. Este texto nos envía a Hech 8, 4ss, donde los *helenistas* aparecen como fundadores de la misión cristiana, habiéndose limitado los doce a sancionar su obra. Pero si el evangelio de Juan toma partido a favor de los *helenistas* y se interesa por ellos, resulta verosímil pensar que ha surgido en un contexto cercano al suyo. Observemos además, que las ideas del cuarto evangelio denotan cierto parentesco con ese judaísmo esotérico¹⁰¹.

Si esta línea de conexión (judaísmo esotérico – Jesús – *helenistas* – evangelio de Juan) resulta defendible¹⁰², comprenderemos la razón de por qué la cristología del Hijo de hombre haya sido especialmente importante para el evangelio de Juan —paradojalmente: mucho más que para los sinópticos—. Esto nos lleva a estudiar la relación entre el autor del cuarto evangelio y el concepto del Hijo de hombre. Como hemos visto ya, Jesús se designa aquí sólo doce veces con el título Hijo de hombre, lo cual, comparado con los sinópticos, es poco. Sin embargo, no nos debe impresionar esta esta-

100. Cf. nuestro artículo citado *supra*, 230, nota 66: *Samaría y los orígenes de la misión cristiana*, 67ss.

101. Esto es lo que H. Odeberg, adelantándose a su tiempo, había reconocido con razón en su libro, *desdichadamente muy difícil de conseguir*, *The Fourth Gospel* (1929). Sus observaciones han sido ampliamente confirmadas por los textos descubiertos en Qumrán. Cf. a este respecto K. G. Kuhn, *Die in Palästina Gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament*: ZThK (1950) 193ss, así como mis artículos citados anteriormente sobre los textos de Qumrán y el cristianismo primitivo. F. M. Braun, *Hermétisme et johannisme*: Revue Thomiste (1955) 22ss y 259ss, llega a conclusión análoga pero aduciendo también el pensamiento hermético. Cf. aún F. W. Albright, *Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John*, en *Mélanges C. H. Dodd* (1956), 153ss.

102. El judaísmo ebionita también nos parece que aporta una confirmación de esta tesis. Cf. *infra*, 255-260.

dística, pues el cuarto evangelio no quiere reproducir de manera textual las palabras de Jesús sino que ofrece su sentido, la manera en que el Espíritu permite entenderlas. Por eso, las convicciones cristológicas personales influyen aquí mucho más en la manera de formular los discursos de Jesús que en los sinópticos. Podemos suponer que las ideas relativas al Hijo de hombre le son muy familiares, ya que emplea este título e ideas en pasajes decisivos¹⁰³.

A igual que los sinópticos, Juan usa la traducción *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, *Hijo de hombre* y no solamente *ἄνθρωπος*, *hombre*, como hace Pablo. Ello indica que en este punto al menos sigue una tradición común a los sinópticos, esforzándose por distinguir, gracias a esta traducción griega, el sentido técnico y el sentido general de la palabra aramea *barnasha*.

En diversos lugares donde el Cristo juánico se llama a sí mismo Hijo de hombre aparece claramente implicada la concepción característica de este título. Así, por ejemplo, en Jn 3, 13: «Nadie ha subido al cielo sino aquel que descendió del cielo, el Hijo de hombre». Es evidente que aquí no se utiliza la expresión Hijo de hombre casualmente. Este término evoca indiscutiblemente al hombre celeste preexistente y divino que desciende del cielo, aparece en la tierra, se incorpora a la humanidad caída y vuelve al cielo en gloria.

Es propio de Juan el hecho de que, al emplear este título, lo hace casi siempre para subrayar la majestad del Hijo de hombre y no para poner de relieve la debilidad inherente a su humanidad. La manera específicamente juánica de unir al Cristo encarnado y al Cristo glorificado¹⁰⁴ resulta muy adecuada para expresar el pensamiento cristológico fundamental de la vinculación del Hijo de hombre celeste y el Siervo de Dios. Así se dice inmediatamente después (3, 14) que «es menester que el Hijo de hombre sea elevado». Pues bien, sabemos que, según el uso juánico, el verbo *ὑψωθῆναι* significa a la vez «ser elevado sobre la cruz» y «ser elevado a la derecha de Dios»¹⁰⁵.

En Jn 12, 23 y 13, 31 Jesús se llama a sí mismo de nuevo Hijo de hombre pensando en su glorificación, aunque se vincule aquí si-

103. Esto es evidente también para S. Schulz, *Untersuchungen zur Menschensohnchristologie im Johannesevangelium* (1957), quien piensa que en el empleo frecuente que el cuarto evangelio hace de la noción del Hijo de hombre puede hallarse la prueba de que este evangelio tiene sus raíces en las ideas apocalípticas del judaísmo tardío.

104. Cf. a este respecto O. Cullmann, *Los sacramentos en el Evangelio de Juan*, en *Id., La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, 181ss.

105. O. Cullmann, *Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums*: ThZ (1948) 360ss.

multáneamente con su muerte: «Ha llegado la hora en que Hijo de hombre debe ser glorificado».

Incluso en los pasajes donde Hijo de hombre se emplea en relación a la misión *terrena* de Jesús, ese título aparece como signo de soberanía, designando al hombre celeste y divino. Así se dice, por ejemplo, en Jn 1, 51 que «los ángeles de Dios suben y bajan sobre el Hijo de hombre» mientras éste reside aún en la tierra. Se observará así que la escala que vincula cielo y tierra —en alusión a Gén 28, 12— no aparece ya relacionada con un determinado lugar sino con la *persona* de Jesucristo, en cuanto Hijo de hombre. El cielo, en efecto, está *abierto* desde que el Hijo de hombre descendió de allí para estar entre los hombres, que pueden ya mirar al cielo, gracias a este Hombre que es la imagen de Dios.

Jn 5, 27 evoca la función jurídica del Hijo de hombre: «Le dio autoridad para realizar el juicio, porque es el Hijo de hombre». *Wendt*¹⁰⁶ cree que sería conveniente suprimir el genitivo *ἀνθρώπου* (= «de hombre») y leer simplemente: «porque es el Hijo». Pues bien, esta propuesta no es necesaria ni convincente, ya que la función de juez pertenece a la esencia misma del Hijo de hombre¹⁰⁷, sea en el juicio futuro, sea en el presente, sea en ambos a la vez (como en el evangelio de Juan).

Jn 6, 27.53 presenta al Hijo de hombre nuevamente como Señor glorificado de la Iglesia que ofrece, por el sacramento de la eucaristía, el pan de vida. Sería interesante investigar con más precisión esta idea de Juan: si el Cristo glorificado da como alimento su cuerpo (es decir, da su imagen de Dios, limpia de toda corrupción) lo hace precisamente en su calidad de hombre celeste, de Hijo de hombre.

El título Hijo de hombre, tomado en su sentido específicamente cristológico, reaparece a lo largo de todo el evangelio de Juan. No es, pues, sorprendente que en el relato de la curación del ciego de nacimiento se haga esta pregunta (Jn 9, 35): «¿Crees en el Hijo de hombre?»¹⁰⁸. La forma en que se plantea esta cuestión supone que el lector sabe de qué se trata. Debemos, pues, admitir que las ideas asociadas con el Hijo del hombre le resultan a Juan tan familiares como a Pablo; más aún, constituyen el fundamento de su cristología. Esto concuerda plenamente con nuestras suposiciones

106. H. H. Wendt, *Das Johannesevangelium* (1900), 121.

107. Cf. *supra*, 222s.

108. La mayor parte de los exegetas están de acuerdo en considerar la lectura *υἱὸς τοῦ θεοῦ* como secundaria. Cf. a este respecto las reflexiones de J. H. Bernard, *The Gospel According to St. John* (ICC, ³1949), 338.

con respecto al medio donde debió surgir este evangelio, es decir, en un contexto donde, dentro del mismo judaísmo, el Hijo de hombre era objeto de la reflexión teológica.

Al decir que la idea del Hijo de hombre constituye una noción cristológica fundamental del evangelio de Juan, recibiremos la crítica de aquellos que, partiendo del prólogo del evangelio, conforme a una opinión ampliamente difundida, afirman que Jesús es ante todo el *Logos*, la *Palabra*. Ciertamente, no queremos disminuir la importancia de la idea del *Logos* en el cuarto evangelio, como más tarde indicaremos. Pero eso no impide que la idea del Hijo de hombre sea para el evangelio de Juan, *tomado en su conjunto*, mucho más importante que la idea del *Logos*.

Por otra parte, desde el punto de vista de la preexistencia, la noción de Hijo de hombre no está muy lejos de la de *Logos*. También el *Logos* estaba en el comienzo en Dios, y existía con Dios como su imagen. Héring ha llegado incluso a afirmar —y tal vez con razón— que si en el célebre pasaje del prólogo (Jn 1, 14) Juan emplea la palabra *σάρξ* («carne») en lugar de *ἄνθρωπος* («hombre»), que uno esperaría, se debe a que Juan sabe ya que esta *Palabra*, que existía en el comienzo en Dios, era ya un *Hombre* celeste, en el sentido que hemos indicado. Por eso no pudo decir que se hizo *hombre* (pues ya lo era) sino que se hizo *carne*¹⁰⁹. Esta hipótesis resultaría aún más verosímil en el supuesto de que el prólogo de Juan se basara, como se ha dicho, en un himno precristiano en honor del primer hombre¹¹⁰.

En todo caso, los últimos versículos del prólogo (1, 14-18) parecen relacionarse directamente con la idea del Hijo de hombre: «Hemos contemplado su gloria (*δόξα*), gloria como de Unigénito del Padre». Este versículo recuerda las consideraciones paulinas relativas a Jesús, imagen de Dios: dado que Jesucristo es imagen de Dios, nosotros también podemos ahora conocer al mismo Dios, pues viendo la gloria de Cristo estamos viendo la misma gloria de Dios: «Nadie ha visto a Dios jamás; el Hijo único que está en el seno del Padre, él le ha dado a conocer». La misma idea desempeña también un papel importante en 1 Jn.

En el Apocalipsis la expresión Hijo de hombre aparece dos veces: «En medio de los siete candelabros, vi a un como un Hijo de hombre» (1, 13); «Miré y he aquí que había una nube blanca y so-

bre la nube sentado como un Hijo de hombre» (14, 14). Ambos pasajes aluden evidentemente a Dan 7, 13. La expresión *ὅμοιον* («como», «semejante a») indica seguramente —como en Dan 7, 13— el carácter misterioso y apocalíptico del Hijo de hombre¹¹¹. También Ap 12, 3ss puede ofrecer una alusión indirecta a Jesús, el segundo Adán; en efecto, la madre del Mesías, fundador de la humanidad nueva, que está perseguida por la serpiente, recuerda incontestablemente a la madre de la humanidad caída, seducida por la serpiente.

La Carta a los hebreos merece aquí una mención especial. Dada su afinidad con el evangelio de Juan (cosa que no suele tomarse debidamente en cuenta) se puede esperar que la idea del Hijo de hombre ocupe en Hebreos un lugar importante. Efectivamente, leemos ya en 1, 3 que el Hijo es el «reflejo» (*ἀπαύγασμα*) de la gloria de Dios y la «imagen» (*χαρακτήρ*) de su ser. Hay que mencionar también Heb 2, 5ss donde se defiende la superioridad del Hijo de hombre sobre los ángeles citando un célebre salmo: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él o el Hijo de hombre para que de él te ocupes?» (Sal 8, 5). Ese salmo se aplica aquí a Jesús, Hijo de hombre. Esta cita y la interpretación que ofrece de ella en autor de Hebreos hace suponer que tiene una información muy precisa sobre la doctrina del Hijo de hombre.

* * *

En conclusión: en el seno del cristianismo primitivo, los *hele-nistas* y los círculos representados por el evangelio de Juan —concordando estrechamente con el pensamiento del mismo Cristo— expresaron su fe en Jesús valiéndose de la idea del Hijo de hombre, idea a la que Pablo ha ofrecido particular profundidad.

6. El Hijo de hombre en el judeo-cristianismo e Ireneo

A pesar de limitar nuestro trabajo a los escritos del siglo I, es decir a los libros del nuevo testamento, en este punto extenderemos nuestra investigación hasta el siglo II. No podemos citar todos los textos donde aparece la expresión Hijo de hombre, pero hablaremos al menos de dos autores cristianos antiguos que son importantes para el desarrollo de este tipo

111. R. H. Charles, *The Revelation of St. John* (1920), 27, afirma que *ὡς υἱὸς ἀνθρώπου* significa en el Apocalipsis lo mismo que *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* en los evangelios y de Hechos. Pienso que *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων* en Flp 2, 7 puede relacionarse con el *ὅμοιος* de Ap 1, 13 y 14, 14. En todo caso, O. Michel (*Zur Exegese von Phil. 2, 5-11*) ha visto en esta expresión de Flp 2, 7 un *estilo apocalíptico perifrástico*.

109. Cf. J. Héring, *Kyrios Anthropos*: RHPR 16 (1936) 207ss.

110. R. Reitzenstein-H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (1926), 306ss.

de cristología. Se trata, por un lado, del escritor judeo-cristiano Hegesipo, y por otro, de un autor mucho más significativo desde el punto de vista teológico: Ireneo, Padre de la Iglesia, que vivió y escribió en la segunda mitad del siglo II.

El texto de Hegesipo, conservado por Eusebio (*Hist. Eccl.* II, 23, 4-18), puede ofrecernos cierta luz sobre los círculos cristianos donde seguía utilizándose el título Hijo de hombre. Dice así: «Pidieron a Santiago, hermano del Señor, que hablara al pueblo. Le llevaron al templo y le dijeron: 'Hombre justo, a quien todos debemos obediencia; ya que el pueblo se deja extraviar, siguiendo a Jesús el crucificado, decláranos cuál es la puerta de Jesús'. Y él respondió en alta voz: '¿Por qué me interrogáis acerca del Hijo de hombre? El está sentado en el cielo a la derecha de la gran Potencia, y vendrá en las nubes del cielo'»¹¹². Hegesipo sigue diciendo después que los escribas y fariseos precipitaron en seguida a Santiago de lo alto del templo y lo lapidaron. Pero, como seguía viviendo, un lavadero le golpeó con su bastón hasta matarlo.

Conforme a este pasaje, Santiago, citando las palabras del propio Jesús ante el sumo Sacerdote, le habría calificado como Hijo de hombre. Este es, por lo menos, el título que el judeo-cristiano Hegesipo puso en su boca. E. Lohmeyer ha visto aquí una confirmación de su tesis según la cual la esperanza del Hijo de hombre se localizaba en Galilea¹¹³. Pero el argumento de Lohmeyer no logra ser convincente. Deberíamos, más bien, preguntarnos si no hay aquí un esfuerzo judeo-cristiano por mantener, de manera puramente formal, una antigua tradición, sin captar, como hace Pablo, por ejemplo, su sentido más profundo. Debemos añadir a esto que las especulaciones relativas a Adán y al Hijo de hombre (deformadas y asociadas a la idea de Profeta) desempeñan un papel importante en la obra judeo-cristiana pseudo-clementina de los *Kerygmata Petrou*.

Los *Kerigmata Petrou* presentan a Adán como el verdadero Profeta que se encarna siempre de nuevo y acaba por aparecer en Jesús y en el Hijo de hombre esperado. Estamos aquí en presencia del judaísmo ebionita que, después de la caída de Jerusalén, se reforma y deforma al mismo tiempo al otro lado del Jordán, al margen de la evolución general de la Iglesia, desembocando por un lado en un legalismo rígido y abriéndose por otro a las influencias gnósticas y sincretistas. Como he querido demostrar en otra obra¹¹⁴, esta rama del cristianismo antiguo ha adoptado y conservado ciertos rasgos de aquel judaísmo esotérico, más o menos gnóstico, que nos han dado a conocer los textos del Qumrán.

112. G. Bardy, *Sources chrétiennes* 31 (Paris 1952), 87s.

113. Cf. E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem* (1936), 68ss. Cf. *supra*, 229.

114. O. Cullmann, *Die neuentdeckten Qumran-Texte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen*, en *Neutest. Studien für R. Bultmann* (1954), 35ss.

Ciertamente las especulaciones judeocristianas relacionadas con Adán y el hombre originario han influido en ese tipo de cristianismo. Pero debemos señalar que esas especulaciones nunca fueron elaboradas teológicamente en sentido *cristiano*, como lo ha hecho el mismo Pablo, aunque éste (Pablo) no haya situado en primer plano de su obra el título Hijo de hombre.

* * *

Ireneo nos sitúa en un plano totalmente distinto. Él ha sido, entre los escritores eclesiásticos del siglo II, el único que ha captado en toda su profundidad la concepción paulina del Hijo de hombre. Toda su cristología está dominada por la oposición entre Adán y Cristo. Dentro de toda la historia de la teología, él es el único que ha intentado edificar una cristología sobre la idea del *hombre*. En su obra *Adversus Haereses* (V, 21, 1), tras mostrar con precisión el paralelismo que existe entre las obras de Adán y Jesús, sigue diciendo: «Por eso, el Señor se designa Hijo de hombre, porque *vuelve a tomar en su propia persona a este primer hombre...*, para que, así como por *un hombre derrotado* el género humano descendió a la muerte, podamos elevarnos nuevamente a la vida a través de *un hombre victorioso*. Así como por un hombre la muerte obtuvo su victoria sobre nosotros, así también podremos obtener por medio de un hombre la victoria sobre la muerte».

Según Ireneo, la obra de Jesús no se puede comprender si no nos remontamos a la historia de la creación. Jesús culmina la creación divina del hombre: cumple aquella función para la que Dios había creado al ser humano. Ireneo pensó siempre que su tarea principal era afirmar contra la gnosis la relación entre creación y redención, entre antiguo testamento y nuevo testamento. Toda su cristología se orienta en ese sentido. Pues bien, el nexo que vincula la cristología con la doctrina de la creación, es precisamente la noción del Hijo de hombre como *segundo Adán*.

Tanto en su tratado *Adversus Haereses* como en su esquema teológico titulado *Demostración de la doctrina apostólica*, Ireneo describe cómo Jesús retomó, punto por punto, la obra de Adán, pero cumpliendo ahora aquello que Adán no había realizado, y reparando así su falta. Sin embargo, Ireneo ha insistido mucho más en el *cumplimiento* que en la *reparación*. Por eso minimiza el pecado de Adán, llegando, incluso, hasta excusarlo. A diferencia del apologeta Taciano, que había postulado la eterna condena de Adán, Ireneo proclama la posibilidad de su salvación. La maldición de Dios ha recaído en la serpiente más que en Adán. Ireneo trata de presentar el pecado de Adán como una especie de necesidad: Adán sería como un niño y no habría pecado sino por falta de madurez. Por eso, Jesús aparece como aquel que culmina la obra deficiente de Adán, más que como el que repara su falta.

Ireneo insiste en que Adán fue creado a imagen de Dios, más que en que perdió esa imagen por su pecado. En su *Demostración* (I, 1, 11s), Ireneo glorifica la creación del hombre por Dios: Dios lo ha creado por su propia mano y lo ha colocado en la tierra como su propia imagen. Después muestra cómo Dios hizo a Adán señor de toda la creación. Pero esta tarea fue demasiado pesada para él. Adán era un niño, y todavía no estaba maduro. Por eso sucumbió ante el tentador. Vemos aquí que Ireneo, a diferencia de Filón y los judeo-cristianos, tiene una concepción totalmente lineal del tiempo de la historia de la salvación: todo está en marcha a partir del comienzo. La salvación final no es mero retorno al principio. Esto significa que Cristo ha realizado algo más grande que aquello que había en el comienzo.

En el visión de «Cristo, hombre celeste», Pablo ha relacionado a Jesús con Adán sin identificarlo con él. Esto significa que la salvación no reside simplemente en un retorno de Adán, ya que Jesús, por su encarnación, ha traído algo totalmente nuevo. Ireneo adopta esta idea, pero la exagera al subrayar demasiado exclusivamente el carácter rectilíneo de la salvación. Así no ha tomado bastante en cuenta el hecho de que Jesús, en su calidad de Hijo de hombre, asumió la misión del *Ebed Yahvé*.

Ireneo no ha visto tan claramente como Pablo (Rom 5, 12ss) el hecho de que la misión de Jesús no consiste tan sólo en el *cumplimiento* de la obra que Adán no había consumado, sino más bien, y primordialmente, en la *reparación* de su falta, reparación sin la cual es imposible el cumplimiento de su misión. Ireneo no ha tomado suficientemente en serio el hecho de que el pecado de Adán constituye un acto de rebeldía contra Dios; no ha comprendido todo el alcance de la culpa de Adán, que a través de su pecado ha roto la línea continua de la salvación, de tal forma que no puede prolongarse en línea recta a menos que sea restablecida por la *expiación*.

A pesar de esta reserva, debemos reconocer el gran valor de los estudios de Ireneo sobre Jesús «segundo Adán». Ha destacado con predilección el hecho de que la vida de Jesús se corresponde puntualmente con la de Adán, pero señalando cómo todo se consume por Jesús. Dice que Jesús nació de una virgen, de igual forma que Adán fue formado de la tierra aún virgen, pues no había llovido en ella todavía. La caída de Adán se produjo por la desobediencia de una virgen, Eva. De igual forma, la obra salvadora se realizó gracias a la obediencia de otra virgen, María. Ireneo ha visto aún otro paralelismo más extraordinario al presentar el objeto que llevó al pecado de Adán y a la superación del pecado en Jesús: la ocasión del pecado de Adán fue el árbol de cuyo fruto comió, el árbol de la desobediencia; por el contrario, el lugar de la obediencia del segundo Adán es otro árbol, el madero de la cruz. En *Adversus Haereses*, Ireneo va mos-

trando, con otros ejemplos como éstos, cómo asume y valora esta visión de Jesús como *segundo Adán*.

Así muestra, por ejemplo, cómo Adán sucumbió a la tentación comiendo un fruto prohibido, mientras Jesús resistió a Satanás negándose a romper su ayuno. La comparación de *Adversus Haereses* V, 21, 2 tiene más valor teológico: tanto Jesús como Adán fueron tentados por el diablo y el contenido más profundo de ambas tentaciones es el mismo: el diablo ofrece a Adán la posibilidad de ser igual a Dios, lo mismo que ofrece más tarde a Jesús. En uno y otro caso, el diablo quiere que su víctima (Adán, Jesús) rebase los límites que Dios le ha fijado. Adán, en su carencia de madurez, se deja seducir; pero Jesús ha resistido la tentación del orgullo humano y no ha codiciado el ser igual a Dios por raptó (o robo). Como hemos visto antes, ésta es también la idea base del texto cristológico fundamental de Flp 2, 6ss. Eso significa que Ireneo ha captado con exactitud esta idea esencial, haciéndola principio de su propia cristología.

* * *

Después de Ireneo, la noción específicamente bíblica del Hijo de hombre va cayendo paulatinamente en el olvido. Ciertamente, el término Hijo de hombre suele aparecer con cierta frecuencia en las exposiciones cristológicas posteriores; pero sólo se utiliza para destacar la humillación de Jesús y subrayar su naturaleza humana.

En este período posterior, al hablar de la naturaleza humana de Jesús suele entenderse su encarnación en una carne caída, su incorporación a una naturaleza *pecadora*. La idea esencial —a saber, que Cristo ya era el Hijo de hombre en su *pre-existencia* y que al aparecer en su retorno, en su *post-existencia*, aparecerá de nuevo como el Hijo de hombre— ya no se toma en consideración. Se olvida, pues, que, al llamar a Jesús Hijo de hombre se está diciendo que es la imagen de Dios.

Ciertamente, en la historia posterior de la teología suele aparecer a veces, de forma esporádica y como al margen, la idea de que Jesús es el *prototipo de la humanidad*, por ejemplo en Schleiermacher. Sólo en época reciente y gracias a Karl Barth se ha vuelto a recurrir a la idea de la *imago Dei* (Jesús como *imagen de Dios*) para elaborar la cristología¹¹⁵. Pero aún no se han destacado dogmáticamente, y en toda su profundidad, los elementos fundamentales esta concepción específica del Hijo de hombre, tal como aparece en el nuevo testamento.

Resultaría sumamente instructivo estudiar la repercusión de la cristología del Hijo de hombre en la historia del dogma y de la teología. Pero sería aún mucho más importante que algún teólogo mo-

dermo elaborara una cristología basada en la idea neo-testamentaria del Hijo de hombre. Semejante cristología tendría una doble ventaja: (1) Estaría totalmente centrada en el nuevo testamento, fundándose en un título que Jesús reivindicó para sí mismo. (2) Situaría el problema de las dos naturalezas de Cristo (problema, en el fondo, lógicamente insoluble) sobre una base que podría facilitar una solución: el Hijo de hombre preexistente, que está con Dios desde el principio y que existe con él como su imagen, es ya, *por su misma esencia*, Hombre divino. Así se podría superar la penosa discusión que en otro tiempo dominó las controversias cristológicas.

III

Títulos cristológicos relativos a la obra presente de Jesús

115. Sobre todo en *Kirchliche Dogmatik* III/1. Cf. a este respecto los comentarios de J. J. Stamm, exegeta del antiguo testamento: *Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft*, en *Antwort. FS für K. Barth* (1956), 84ss. En Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/2, desempeña también un papel importante la idea del Hijo de hombre asociada a la glorificación de Jesucristo.

El aspecto cristológico que ahora estudiaremos suele estar bien valorado en la teología bíblica del nuevo testamento, pero las dogmáticas protestantes lo descuidan. Pues bien, los primeros cristianos daban gran importancia a este aspecto en su vida eclesial, aunque no lo expresaran quizá en su pensamiento teológico. Por eso debemos dedicarle una atención especial: el hecho de que Cristo siga actuando en el presente, después de su glorificación, no es invento de los católicos sino una certeza fundamental de todo el nuevo testamento, tal como lo muestra, con especial nitidez, el evangelio de Juan.

Algunos títulos ya estudiados, en particular el de sumo Sacerdote, se relacionan ya con la obra presente de Cristo, exaltado a la derecha de Dios. Pero en este contexto nos ocuparemos sobre todo de un título distinto, relacionado con el Cristo glorificado, cuya importancia para el cristianismo primitivo nunca se destacará suficientemente: Jesús es *Señor* (*Kyrios*). El título *Salvador*, que aparece más bien a la periferia de los escritos del nuevo testamento, tiene menos importancia. A pesar de ello tendremos que estudiarlo también en esta parte tercera de nuestro libro.

JESUS, EL SEÑOR

(Κύριος)

Mejor que cualquier otro, el título Señor expresa el hecho de que Cristo ha sido exaltado a la derecha de Dios y que, en su condición de glorificado, intercede actualmente por los hombres. Los primeros cristianos, al darle a Jesús el título *Kyrios*, proclamaban que no es sólo alguien del *pasado* de la historia de la salvación, ni simplemente objeto de esperanza *futura*, sino que es también una realidad viva en el *presente*: Jesús se encuentra de tal forma vivo en el momento actual que puede entrar en contacto con nosotros. Por eso, los creyentes pueden dirigirle sus oraciones y la Iglesia invocarle en su culto, con el fin de que él (Jesús) eleve las plegarias de sus fieles ante Dios y las haga eficaces.

Tanto el cristiano individual como la comunidad reunida experimentan en la fe que Jesús está vivo y sigue realizando su obra. El Señor glorificado continúa interviniendo en los acontecimientos de la tierra, de manera que la Iglesia puede ser considerada el cuerpo de Cristo. Los primeros cristianos expresaron esta profunda certeza en su profesión de fe: *Kyrios Iesous* (*¡Jesús es el Señor!*).

1. *El título Kyrios en las religiones helenistas orientales y en el culto al emperador*

Aplicado a Jesús, el término *Kyrios* se ha convertido en título cristológico sobre todo en el ámbito helenista. Conviene pues investigar el significado de ese término fuera del cristianismo, en el lenguaje religioso y profano del helenismo.

Dentro del helenismo, el término *Kyrios* debía estar ligado a concepciones muy precisas y generalizadas. Podemos, pues, admitir *a priori* que, en el momento en que la fe cristiana se ha implantado en ese medio, tales concepciones influyeron en la conciencia

de los fieles. Esto no significa, sin embargo, que debamos admitir la tesis tan discutida de W. Bousset, en su *Kyrios Christos*¹, según la cual el título *Señor* se atribuyó sólo a Jesús bajo influencia del helenismo y dentro de su contexto cultural. Tras examinarla con detalle, veremos que esa afirmación es exagerada. Sin embargo, una cosa es cierta: gracias al estudio de Bousset, los exegetas han podido descubrir la gran importancia que el título *Kyrios* tenía en el paganismo helenista oriental.

No olvidemos, sin embargo, que dentro el helenismo, el término *Kyrios* no ha tenido un sentido exclusivamente religioso. Como ocurre con su equivalente en casi todos los idiomas, el término *señor* (*kyrios*) se ha empleado también en sentido general, profano, de *dueño* y *propietario*. Además, especialmente en vocativo (*Kyrie*), se emplea como fórmula normal de cortesía, con un sentido equivalente que tiene en francés *monsieur*.

La tesis de Bousset es insuficiente porque no ha tenido en cuenta la relación que puede haber entre ese uso profano y el uso religioso del término tanto en griego como en las lenguas semíticas. Por eso ha negado toda vinculación entre la idea general de superioridad o dominio de una persona a la que llamamos *kyrios* (señor, en sentido profano) y la noción de la soberanía absoluta del único *Kyrios* o Señor divino. Pues bien, los escritos del nuevo testamento y del cristianismo primitivo nos permiten trazar ese paso del uso profano al religioso.

Bousset se niega a reconocer este dato. A su juicio, el uso del término κύριος en sentido absoluto es algo novedoso en el nuevo testamento, que sólo se puede explicar por el influjo que el pensamiento helenista ha tenido, por ejemplo, en Pablo y en Lucas. El uso del título *Kyrios* para designar el carácter único del Señor divino no ha podido tener, según eso, un origen palestino, sino sólo helenista: los cristianos de Palestina se habían limitado a llamar a Jesús *señor* en el sentido cortés, profano, banal de esa palabra.

Queremos destacar ya desde ahora que esta distinción dura y tajante que Bousset ha establecido entre el uso profano y religioso del término se apoya en un *a priori* totalmente injustificado. En realidad, por más necesaria que resulte esa distinción de sentidos (profano, religioso), debemos reconocer que hay un desarrollo y continuidad entre uno y otro.

También puede demostrarse que, dentro del mismo helenismo, el sentido profano del término *kyrios* presenta rasgos que pueden

1. W. Bousset, *Kyrios Christos* (1913; 21921).

conducir a la noción de un *Kyrios* divino. A este respecto, resulta sumamente instructivo comparar *kyrios* con su sinónimo δεσπότης². Sin adquirir aún el sentido preciso de nuestro *déspota*, el término δεσπότης contiene ya la idea de un poder arbitrario mientras que la idea asociada con *kyrios* (κύριος) es la de autoridad legítima. Sólo partiendo de κύριος y no de δεσπότης se puede llegar a la idea de un único Señor divino.

Así se explica el hecho de que la divinidad —considerada bajo el aspecto de potencia y superioridad absolutas— haya podido designarse con el término *kyrios* y que este título incluso haya llegado a ser el nombre por el cual se expresa de una manera particularmente exclusiva su carácter divino. En este sentido, el término *Kyrios*, empleado como sinónimo de *Dios*, aparece atestiguado muchas veces en las religiones helenistas orientales del Imperio romano. Las citas concretas han sido reunidas con frecuencia³, de tal forma que aquí basta con recordar el empleo general y extendido de esta acepción: en las religiones del Asia menor, Egipto y Siria, dioses y diosas como Serapis, Osiris e Isis reciben el nombre *Kyrios* y *Kyria* y esto tanto en las religiones nacionales como en las religiones de los misterios. Cuando en el mundo helenista se dice sin más *Kyrios*, se está aludiendo siempre a una divinidad.

Tan pronto como salió de Palestina, el cristianismo debió encontrarse con este uso del término, viéndose en la necesidad de tomar postura ante él. Si fuera necesario confirmarlo, bastaría con citar 1 Cor 8, 5s: «Ciertamente, existen muchos dioses y muchos *kyrioi*; pero para nosotros sólo hay un Dios... y un *Kyrios* Jesucristo». Para el cristiano que sabe que Jesús ha recibido desde su glorificación la omnipotencia en cielo y tierra, estos *kyrioi* a quienes reconocen los paganos, no son ya señores absolutos, porque su autoridad ha sido absorbida (asumida) por la del único *Kyrios*.

Tras esta afirmación de Pablo, que debemos estudiar aún⁴, subyace ciertamente la creencia de que esos *kyrioi*, *potestades* y *dominaciones*, como Pablo las llama, han sido vencidas por Cristo: él las ha dominado y, por lo tanto, no pueden ser ya para nosotros *kyrioi* en un sentido absoluto. Pablo dice, por una parte, que hay mu-

2. Cf. Trench, *Synonyma des Neuen Testaments* (1907), 60; W. Förster, *Herr ist Jesus* (1924), 61ss, y K. H. Rengstorf, δεσπότης, en TWNT II, 43ss.

3. Cf. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (1929). Cf. Williger, κύριος, en Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie* XXIII (1924), 176ss; W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* II, sect. I, 1890-1894 (art. κύριος); W. Bousset, *Kyrios Christos*; W. Förster, *Herr ist Jesus* (1924), 69ss; Id., κύριος, en TWNT III, 1038ss.

4. Cf. *infra*, 295ss.

chos *kyrioi* y, por otra, que sólo existe un *Kyrios*. Esta manera paradójica de hablar se explica desde aquella relación, que hemos señalado ya, entre los dos usos del término: uno profano, otro religioso. Los *kyrioi* de los paganos (a pesar de la pretensión que tienen de *Kyrios* en sentido absoluto) no son para los cristianos más que *kyrioi* en sentido profano, pues no pueden ya elevar ante ellos ninguna pretensión absoluta de soberanía.

Lo mismo ocurre con el *emperador* romano que, llamándose *Kyrios*, exige dentro del Imperio un reconocimiento especial de su poder⁵. Ciertamente, ese título (*Kyrios*) aplicado al emperador tenía en principio un sentido político-jurídico y no implicaba la afirmación de su divinidad⁶.

Debemos recordar también que el adjetivo *κυριακός*, que el nuevo testamento ha empleado con sentido cultural en expresiones como *κυριακή ἡμέρα* y *κυριακὸν δεῖπνον* (día y banquete del *Kyrios*), aparece también en el lenguaje administrativo y tiene simplemente el sentido jurídico y político de *imperial*. Así las finanzas imperiales se llaman *κυριακαὶ ψήφοι* y el tesoro imperial *κυριακὸς λόγος* (W. Dittenberger, *Orientalis Graecae Inscriptiones Selectae* [1903-1905], n.º 669).

Pero sabemos también que en oriente, mucho antes de la época romana, los soberanos eran honrados como dioses. Los emperadores romanos heredaron de ellos esta dignidad divina. Se les rendía culto porque se les atribuía origen y naturaleza divina. En principio, este culto se ofrecía sólo a los emperadores romanos ya difuntos; pero luego se extendió hasta aplicarse al emperador mientras vivía. Dentro del Imperio romano, ese culto tenía lógicamente su centro en el oriente. Pero los emperadores reconocieron pronto el provecho que podían sacar de ese título para la unidad del Imperio

5. Cf. a este respecto A. Deissmann, *Licht vom Osten* (1923), 287ss; P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* (HNT, 2³1912), 123ss; K. Prümm, *Der Herrscherkult im Neuen Testament: Bib 9* (1928) 1ss; id. *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* (1943), 54ss, 83ss; W. Förster, *Herr ist Jesus* (1924), 99ss; L. Cerfaux, *Le titre Kyrios et la dignité royale de Jésus. Le titre et les rois*, en *Recueil L. Cerfaux* I, Louvain 1954, 3ss. Bibliografía completa en J. Tondriau, *Bibliographie du culte des souverains hellénistiques et romains: BullAssBudé* 5 (1948) 106ss.

6. Así lo destacan F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol* II (1900), 596ss, y sobre todo W. Förster en su monografía, *Herr ist Jesus*, y en su artículo *Κύριος*, en TWNT III, 1038ss. Pero cuando, partiendo de ello, Förster establece una separación básica entre el empleo político del título *Kyrios* y el culto imperial, me parece que está cometiendo la falta que ha querido combatir en Bousset, estableciendo de nuevo una distinción demasiado tajante entre el uso profano y religioso del término. Cf. *infra*, 269 y 279.

y así lo favorecieron con todas sus fuerzas. De esa forma, la divinidad toma un carácter de epifanía visible (*ἐναργής ἐπιφάνεια*) en la persona del emperador.

El emperador era, pues, llamado *Kyrios* como señal de su poder político; y por otra parte, era honrado como un dios. El título *Kyrios*, asociado ya a su nombre, había de adquirir, de manera lógica, un carácter religioso, puesto que se empleaba normalmente para designar a los dioses paganos en tiempos del Imperio romano.

E. Förster (*Herr ist Jesus* [1924], 103s, y TWNT III, 1052ss) y otros han insistido con fuerza sobre el hecho de que en los textos paganos el título *Kyrios* sólo se aplica al emperador como título político, sin relación directa con el culto al emperador. Así es. Pero a la luz de lo que hemos dicho, no se puede sacar de aquí la conclusión de que este título designaba únicamente al soberano político y no al dios. Porque hay otros dos hechos igualmente incontestables: por un lado, el emperador era honrado como *un dios*; por otro, el término *Kyrios* en el lenguaje corriente del paganismo helenista oriental designaba una divinidad. ¿Cómo hubiera sido posible no evocar el sentido religioso de este término, al aplicarlo al emperador?

Por otra parte, no se puede trazar una distinción tajante entre la lealtad política que se debe al emperador y el culto que se le rinde en cuanto dios. Cuando en esa época se empleaba la fórmula *Kyrios Kaisar* (= el César es *Kyrios*) no sólo los cristianos (*Mart. Polyc.* 8, 2)⁷ sino también los paganos la sobreentendían en sentido religioso y absoluto. El uso profano y político de este nombre debía hallarse muy mezclado con su empleo religioso. De hecho, conforme a la visión de la antigüedad, el poder temporal era considerado como emanación de la soberanía divina sobre el cosmos.

El aspecto político-secular y el aspecto religioso del término se hallaban muy unidos. Por eso, el reconocimiento político expresado al decir *Kyrios Kaisar* recibe necesariamente un tinte religioso, encontrándose muy cerca de una confesión que dijera *θεός Καίσαρ* (el César es Dios). Esta última expresión parece estar en la base de la misteriosa cifra 616 (variante del 666) de Ap 13, 18⁸.

7. W. Förster, *Herr ist Jesus* (1924), 106, trata asimismo de aplicar su tesis (según la cual el título *Kyrios* dado al emperador se refería únicamente a su pretensión de soberanía política) a este pasaje del *Martirio de Policarpo* donde se le pregunta: «¿Qué hay, pues, de malo en decir: *Kyrios Kaisar*...?». Todo el contexto demuestra que la explicación de Förster resulta aquí insostenible. Cf. *infra*, 292s.

8. Cf. la plausible proposición de A. Deissmann en *Licht vom Osten* (1923), 238, nota 3. Cf. también O. Cullmann, *Dios y el César*, en *Estudios de teología bíblica*, Studium, Madrid 1973, 129ss.

¿Estaban eximidos los judíos de este culto al emperador? Esta pregunta no ha sido aún perfectamente aclarada. Sea como fuere, los judíos eran al menos muy conscientes de las consecuencias que implicaba una confesión de la soberanía imperial, impuesta a todos los súbditos del Imperio, como lo demuestran los datos referentes a los celotas⁹.

Llegamos así al problema del significado que tenía para los judíos ese término *Señor* en sus formas aramea, hebrea y griega. Parece cierto que la profesión de fe *Kyrios Iesous Christos* (Jesús Cristo es Kyrios) representa en el nuevo testamento una especie de respuesta polémica frente al mismo título *Kyrios* conferido a las divinidades helenistas y al emperador. Pero debemos añadir que la conclusión de W. Bousset, que niega toda influencia judía en la visión de Jesús como Kyrios divino, resulta demasiado apresurada.

2. El «Kyrios» en el judaísmo¹⁰

La palabra griega *kyrios* corresponde al hebreo *אָדוֹן* (*adón*) y al arameo *ܡܪ* (*mar*). Debemos, pues, comenzar preguntando si estas dos formas semíticas poseían en la época del nuevo testamento un doble significado como su equivalente griego: uno general (dueño, propietario) y otro absoluto (*el Señor* divino).

No hace falta dar ejemplos sobre el sentido general de *adon*. Este sustantivo no se emplea solo, sino que va determinado de manera más precisa por otro sustantivo o por un sufijo que indica de qué *señor* se trata. Así puede aplicarse de este modo a Dios, a quien se llama *mi Señor* o *Señor del mundo*.

Debemos recordar, como hecho sumamente importante, que los judíos no pronunciaban el nombre de Dios: YHWH. A partir de cierta época, ciertamente ya entre el siglo I a. C. y el siglo I d. C., lo reemplazaron, en la lectura litúrgica, por *Adonai*. No podemos saber en qué fecha precisa se introdujo esa costumbre. Tal vez incluso sea anterior al siglo I a. C., quizás anterior a la traducción de

9. Cf. en particular F. Josefo, *Bell.* VII, 10, 1. Otros textos en W. Förster, *Herr ist Jesus*, 106s.

10. Cf. a este respecto W. Baudissin, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte* (4 vols.), 1926-1929; O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament* (1934); G. Quell, *Κύριος*, en TWNT III, 1056ss (para el antiguo testamento); para el judaísmo tardío, W. Förster, *Κύριος*, en TWNT III, 1081ss; para los LXX y el judaísmo helenista los dos estudios de L. Cerfaux, *Le nom divin Kyrios dans la Bible grecque y Adonai et Kyrios*, ambos en *Recueil L. Cerfaux* I (1954), 113ss, 137ss.

los LXX. Lo cierto es que existía ya en la época del nacimiento del cristianismo¹¹. Sea como fuere, este empleo absoluto de *Adonai* no se extendió a la lengua corriente y no llegó a convertirse en el modo general de designar a Dios. Las designaciones indirectas del nombre divino que se hicieron corrientes fueron, por ejemplo, *אֱלֹהֵינוּ* (el Lugar), *אֱלֹהֵי* (el Nombre).

Está probado, sin embargo, que *Adonai* (=Señor) reemplazaba en la lectura litúrgica el nombre de Dios. Tal vez, en otro tiempo, se insistió excesivamente en este hecho, pero los trabajos más recientes parecen no tomarlo suficientemente en cuenta. Aun cuando el empleo de este término quedase limitado al uso litúrgico, deberíamos preguntarnos por qué los judíos tuvieron la idea de leer precisamente *Adonai* en lugar del *tetragrama* sagrado YHWH (יהוה). Cabe suponer que este término poseía una resonancia particular en los oídos judíos. Tenemos la costumbre de verlo sólo como un término litúrgico ¿Pero, no habría que decir, por el contrario, que *Adonai* apareció como el término que expresaba mejor que todos la soberanía suprema de Dios, de manera que se le atribuyó por eso la función de reemplazar el nombre inefable de YHWH durante la lectura solemne (litúrgica) de la palabra de Dios?¹².

Antes de examinar la palabra aramea *mar*, que corresponde al griego *kyrios*, debemos aludir al judaísmo de lengua griega de la diáspora. Aquí también, en la traducción griega de los LXX, encontramos junto al uso profano de la palabra *kyrios*, su empleo en sentido absoluto, de forma que llega a convertirse en el nombre de Dios y sirve para traducir los términos hebreos *Adonai* y YHWH. Las razones que llevaron a los traductores a emplear la voz *kyrios* en este sentido no han sido, hasta ahora, plenamente aclaradas.

Se suelen dar, sobre todo, dos explicaciones. Según la primera, este uso habría nacido por influencia del helenismo que había dado el título *Kyrios* a los dioses paganos; conforme a la segunda este uso habría surgido precisamente por influencia del empleo litúrgico hebreo, por el hecho de que *Adonai* se utilizaba ya en lugar de YHWH. La primera explicación debe ser, sin duda, descartada porque el empleo de la palabra *kyrios* para referirse a la divinidad no se encuentra atestiguado para la época anterior a los LXX. La segunda plantea también un problema cronológico. Habría que admitir, en efecto, que antes de la traducción de los LXX, se leía ya

11. Esta es también la idea de Baudissin, que tiende a atribuirle la fecha más tardía posible.

12. Esto es muy importante para la explicación de Flp 2, 9, donde justamente el título *Kyrios* aparece como nombre que «está sobre todo nombre». Cf. *infra*, 289.

Adonai en lugar de YHWH, lo cual no está claro¹³. Sea como fuere, el término *Adonai* debe haber poseído un significado muy excelso pues ha sido utilizado como sustituto de Yahvé en las funciones litúrgicas, recibiendo así el más alto de todos los posibles usos. Algo semejante han debido ver los traductores de los LXX en el término κύριος para darle también un sentido divino.

Por lo demás, dentro del judaísmo de lengua griega, el empleo absoluto de *Kyrios* en lugar de *Dios*, no había penetrado aún en la lengua corriente, pero es evidente que ese término aparecía revestido ante todo de un carácter litúrgico y sagrado. F. Josefo, por ejemplo, lo emplea solamente en las citas bíblicas y en las oraciones. Fuera de eso no suele utilizar la expresión ὁ κύριος para designar a Dios¹⁴. Por el contrario, este uso resulta muy frecuente en los deuterocanónicos y apócrifos de lengua griega.

Podemos decir en consecuencia que, dentro del judaísmo de la época neotestamentaria, tanto en Palestina como en la diáspora, los términos *Adonai* y *Kyrios* constituyen por lo general una designación litúrgica de Dios.

¿Qué podemos decir del equivalente arameo *mar*? Ese término nos interesa ahora de un modo especial ya que tanto los primeros discípulos como el propio Jesús hablaban arameo; por otra parte, el nuevo testamento ha conservado la invocación litúrgica aramea de la comunidad primitiva, *Maranatha*.

También aquí, lo mismo que en los casos de *Adonai* y *Kyrios*, la primera cuestión que se plantea es saber si, además de su sentido general (*dueño, propietario*) y de su empleo normal como fórmula de cortesía, *mar* se utilizaba en el sentido absoluto de Señor (= Dios). Para el período precristiano debemos responder negativamente¹⁵: *mar* no se emplea para designar a Dios en sentido absoluto, ni siquiera en Dan 2, 47 ó 5, 23.

Ciertamente, no podemos olvidar que todo judío sabía que en hebreo Dios es *el Señor, Adonai* (que en algún sentido responde al arameo *mar*). Por otra parte, en la lengua corriente, *mari* (= «mi señor») aparece como una manera muy respetuosa de dirigirse a alguien, de forma análoga a *rabbi* (= «mi maestro»). Sin duda, el mismo término *rabbi* significa algo más que *maestro* y puede traducirse al griego por *kyrie*. Pues bien, *mari* implica una deferencia

13. Cf. sobre todo Baudissin. En línea opuesta W. Förster, κύριος, en TWNT III, 1082, y también los estudios de L. Cerfaux citados *supra*, 270, nota 10.

14. Cf. A. Schlatter, *Wie sprach Josephus von Gott?* (1910).

15. G. Dalman, *Die Worte Jesu* (2^a 1930), 146ss.

aún mayor (que la de *rabbi*) y se emplea para dirigirse al rey, al emperador e incluso a los maestros más venerados. La repetición *señor, señor (mari, mari)*, igual que la reiteración *rabbi, rabbi*, se consideraba como una acentuación de respeto¹⁶. A pesar de todo eso, esta palabra *mar* se encuentra aún muy lejos de ser empleada como designación del Señor absoluto.

En el apartado precedente hemos advertido, sin embargo, que, en el mundo helenista, *kyrios* había pasado del sentido genérico (*señor*) al absoluto, con el significado de *el Señor*. Lo mismo ha sucedido en el caso de *adon*. Pues bien, si esa evolución queda probada para los términos anteriores (*kyrios* y *adon*), no podemos negar *a priori* la posibilidad de que se haya realizado también en el caso de *mari*. Esta palabra aramea (*mari*), que al principio sólo se empleaba para expresar la relación entre Jesús y sus discípulos durante su vida terrena, ha podido acabar teniendo el mismo sentido que el término *kyrios* en la confesión «*Kyrios Iesous*» («Jesús es *el Señor* divino»), que caracteriza de un modo particular la fe de las comunidades helenistas.

W. Bousset —y con él R. Bultmann— sostiene que en este caso no ha existido tal evolución, sino sólo un cambio brusco del *mar* genérico arameo, de pura cortesía (en Palestina) al *Kyrios* divino, con sentido totalmente nuevo, por influencia del helenismo. Para Bousset no existe continuidad entre la forma *señor (mar)*, que los discípulos empleaban para dirigirse a su *rabbi*, y el *Kyrios Christos* único al que venera la comunidad cristiana helenista. No hubo a su juicio una transición continuada sino un cambio brusco hacia algo totalmente nuevo, cambio que sólo ha podido realizarse en un contexto cultural helenista. Pues bien, estas conclusiones nos parecen muy discutibles.

En el apartado siguiente, cuando examinemos la fe pospascual de la comunidad en el Cristo glorificado, podremos probar la existencia de esa transición en el uso de la palabra *mar*. Los discípulos que, durante la vida de la vida Jesús, habían expresado sencillamente su reverencia por el maestro con las palabras «mi señor» (*mari*) siguieron utilizando el mismo término (*mar – mari*) después de su resurrección para designar al Cristo glorificado, presente en su culto, y para reconocer su derecho total sobre ellos. Este es el fundamento real que nos permite establecer, sobre el mismo terreno del cristianismo primitivo, una conexión lingüística que lleva

16. Cf. el ejemplo citado por G. Dalman, *Die Worte Jesu*, 258. Esto explica el dicho de Mt 7, 21: «No los que me llaman Señor, Señor...».

del arameo *mari* al griego κύριος. En otros términos, el hecho de que a Jesús se le aplique el sentido helenista (divino) de la palabra *Kyrios* y el hecho de que se le atribuyan como propios los pasajes de los LXX que aluden al *Kyrios* (Dios), no constituye un nuevo comienzo filológico y teológico sino que está en continuidad con el uso arameo anterior.

W. Bousset afirma que el origen de esta veneración cultural de Jesús ha de buscarse en la Iglesia helenista, muy particularmente en Antioquía, y no en la comunidad palestina. Sobre esta afirmación, cuyo fundamento debemos discutir, se ha apoyado para negar que pueda haber una transición del arameo *mari* al griego Κύριος Χριστός («Cristo es el *Kyrios*, Señor divino»). No podremos dar un juicio global sobre esta tesis sin haber estudiado antes la fe de los primeros cristianos en el Cristo glorificado. Por ahora, sólo hemos querido mostrar que, por analogía con el κύριος helenista y el *adon* hebreo, resulta filológicamente posible que la palabra aramea *mar*, empleada primero en sentido profano, haya recibido después el mismo sentido teológico del griego κύριος, siempre que esta evolución *teológica*, que desemboca en un experiencia cúllica (en la adoración del Señor exaltado que está presente en la comunidad), haya tenido lugar entre los seguidores palestinos de Jesús que hablaban arameo. Como luego veremos, es necesario que admitamos esta evolución. El nexo que une, desde el punto de vista teológico y filológico, los términos *mari* y κύριος es la invocación cultural aramea *Maranatha*, que debemos estudiar más a fondo.

Pero antes debemos tratar una última cuestión respecto al término *señor*: ¿Sirvió ese término para designar al Mesías? Los pocos pasajes rabínicos donde el Mesías recibe el nombre de Yahvé¹⁷ apenas pueden considerarse como referencias válidas. Yo concedería más importancia a la interpretación que Jesús ha hecho del Sal 110 en Mc 12, 35ss. Ya hemos hablado de este texto¹⁸ y volveremos a hablar más adelante. En este pasaje, toda la argumentación de Jesús se apoya en que David llama al Mesías su *Señor*. No se puede, por cierto, concluir con certeza que el judaísmo diera ya al Mesías ese título. Pero este pasaje me parece confirmar la idea de que ya en el judaísmo la palabra *señor*, según las circunstancias en que fuera pronunciada, podía tener una especial resonancia de majestad, haciendo así posible el paso de su significación secular a la absoluta, allí donde el Señor implica un «nombre sobre todo nombre».

17. W. Heitmüller, *Im Namen Jesu* (1903), 273.

18. Cf. *supra*, 192s.

3. Kyrios Iesous y el cristianismo primitivo

¿Se llamó Jesús a sí mismo *Kyrios* y en qué sentido lo hizo? Trataremos esta cuestión examinando globalmente la fe primitiva en el *Kyrios*, pues es claro que este título, aplicado a Jesús, no recibió su pleno sentido sino después de su muerte y glorificación.

La asociación de los términos *Kyrios* y *Iesous* resulta, en efecto, una nota característica de la función presente-pospascual de Jesús glorificado. Es, pues, natural que este apelativo se haya desarrollado tras el acontecimiento mismo de la salvación. Así lo percibieron los primeros cristianos al proclamar que Dios *hizo* a Jesús *Señor* y *Cristo* (Hech 2, 36), quien, por haber obedecido como *Ebed*, fue «más que elevado», habiendo recibido de Dios el nombre de *Kyrios*, nombre que se encuentra «sobre todo nombre (Flp 2, 9).

Según eso, no podemos esperar que el término *Kyrios*, en sentido absoluto, haya sido utilizado de manera normal por el mismo Jesús durante su vida terrena. Sin embargo, aparece algunas veces: indirectamente aparece en el pasaje de Mc 12, 35ss, ya mencionado, donde Jesús cita el Sal 110 para probar que la descendencia davidica no tiene valor decisivo para el Mesías; directamente lo hallamos en Mc 11, 3: «Decid: el Señor lo [al asno] necesita», o incluso en Mt 7, 21: «No los que me dicen Señor, Señor...».

Pero en ninguno de estos pasajes se utiliza la palabra *Kyrios* en el sentido absoluto que el cristianismo primitivo le atribuye al aplicarlo a Jesús. En cada uno de estos tres ejemplos el término κύριος puede recibir un contenido diferente según el contexto en que se emplea. De todas formas, no podemos contentarnos con decir que *kyrios* significa —en todos estos casos— siempre y simplemente *maestro*.

Sin duda, en Mc 12, 35ss par, el término no tiene aún un sentido absoluto, pues se alude a alguien que es *kyrios* de David. Sin embargo, este título reviste ya una dignidad muy particular, pues en él se apoya toda la argumentación, demostrando la superioridad del Mesías sobre el rey David. Al mismo tiempo, el texto supone que una ascendencia terrena (el hecho de pertenecer a una familia real) no puede tener importancia para el Cristo a quien el mismo David llama *kyrios*.

En Mc 11, 3 las cosas son distintas. Aquí encontramos ó κύριος (con artículo). Este es en Marcos el único pasaje donde *Kyrios* se emplea de esta forma. Podría suponerse, por tanto, que guarda el recuerdo exacto de un dicho histórico de Jesús. Pero de ahí no se

puede deducir que Jesús se hubiera designado a sí mismo como Señor divino. Porque, por una parte, es muy posible que la expresión aramea haya sido *maran o mari* («nuestro señor» o «mi señor», en sentido relacional, no absoluto); y, por otra parte, la misma palabra aramea *mar* (sin sufijo posesivo) podría haberse empleado simplemente para expresar la relación entre los discípulos y su maestro. Esta segunda hipótesis me parece más verosímil.

Sin duda, esto sucede también en el tercer ejemplo ya citado: Mt 7, 21. El *logion* en sí mismo debe ser auténtico. Hemos visto que la reiteración «señor, señor» es un signo de gentileza semítica¹⁹. También aquí debe evocar la forma en que el discípulo dirige la palabra a su maestro venerado.

Este último ejemplo, que podría ponerse en paralelo con Jn 13, 13 («Vosotros me llamáis maestro y señor»), muestra, sin embargo, que la relación entre los discípulos y el *rabbi* puede, según la situación, conferir al título *kyrios* una resonancia que evoca algo mucho más grande que la dignidad de un simple maestro. Cuando este *rabbi* exige del discípulo el don de su persona toda entera, cuando le convierte en su verdadero *δοῦλος* y le exige, en virtud de su autoridad particular, una obediencia libre y total, entonces este término, *kyrios*, adquiere una significación que sobrepasa con mucho la simple fórmula de cortesía y expresa precisamente esta exigencia total y absoluta.

El uso de κύριος en este sentido evoca automáticamente un δούλος correspondiente, tomado en su acepción total y absoluta. Cuando un *rabbi*, como sucede en el caso de Jesús, se atribuye el poder de perdonar los pecados, entonces los títulos de *rabbi* y *mari* que se le atribuyen significan mucho más que meramente *maestro*. Estamos, por cierto, muy lejos del sentido absoluto que la palabra *kyrios* tomará más tarde, cuando los cristianos se presenten como «aquellos que invocan el nombre de nuestro Kyrios, Jesucristo»²⁰. Pero ya aquí descubrimos la posibilidad de una transición hacia el empleo absoluto del término que hemos constatado para el *kyrios* helenista y para el *adon* hebreo: desde el momento en que el *rabbi* Jesús llega a ser objeto de culto, el maestro y señor que habla y obra con autoridad debe necesariamente convertirse en el *único* Señor.

Pero ¿es exacto, como pretende W. Bousset, que semejante adoración sólo ha podido surgir en el ámbito helenista y, lo más pronto, según opina él, en Antioquía? ¿esa adoración es verdaderamen-

19. Cf. *supra*, 273s.

20. 1 Cor 1, 2; 2 Tim 2, 22; cf. Hech 9, 14.21.

te ajena a la comunidad palestina primitiva? ¿es cierto que en esta comunidad palestina sólo interesa el Hijo de hombre que ha de venir y no el Señor glorificado y presente? Si así fuera, faltaría, efectivamente, el eslabón que permitiese unir el *mar* arameo con el *Kyrios* tomado en sentido absoluto. Por tanto, la comunidad palestina es la clave de todo nuestro problema.

Debemos discutir aquí la tesis de W. Bousset no sólo porque su libro (por otra parte, ya antiguo) *Kyrios Christos* sigue considerándose la obra clásica sobre la cuestión que nos ocupa²¹, sino también porque R. Bultmann ha concedido nueva actualidad a la tesis de Bousset al retomarla plenamente en su *Teología del nuevo testamento* (1953), Sígueme, Salamanca³ 1997, 96ss, 170ss.

W. Bousset defiende la tesis de que no existe ninguna relación entre la manera en que los discípulos solían dirigirse a Jesús en arameo y el título *Kyrios*. A fin de probarla alude al hecho de que debemos salir de Palestina para encontrar testimonios de que el título *Kyrios* se ha aplicado a Jesús en su sentido absoluto. Marcos sólo llama a Jesús una vez *el Señor* (11, 3) y Mateo jamás le da este título. Por el contrario, Lucas lo hace muchas veces en la parte de su evangelio que le es propia. Los restantes escritos primitivos, influidos de una forma u otra por el helenismo, ofrecen un empleo cada vez más frecuente de *Kyrios*, tomado ya en sentido absoluto.

Pues bien, por exactas que sean, las observaciones anteriores no prueban, sin embargo, que este uso de *Kyrios* sólo fuera posible en el contexto helenista, porque únicamente allí se habría comenzado a rendir culto a Cristo. Ciertamente, la creencia helenista en los *kyrioi* divinos y, para los judíos de la diáspora, la versión de los LXX que traduce el nombre de Dios por *Kyrios*, han debido ejercer una influencia poderosa, favoreciendo considerablemente la designación de Jesús como *Kyrios* absoluto. Pero ello sólo ha sido posible porque Jesús ya había sido antes objeto de veneración cultural.

Ahora bien, ni las observaciones filológicas anteriores, ni el hecho histórico de que el término *Kyrios* designe a los dioses helenistas constituyen una prueba de que el culto a Cristo haya podido nacer sólo en las comunidades helenistas. Veremos, incluso, que es precisamente una observación filológica la que más netamente contradice la tesis de Bousset. Pero conviene que abordemos sin

21. Cf. *supra*, 266, nota 1. Sobre la cuestión planteada por Bousset, cf. también E. v. Dobschütz, Κύριος Ἰησοῦς; ZNW 30 (1931) 97ss.

ideas preconcebidas los textos que jalonan la historia del culto primitivo para investigar si Jesús sino ha sido verdaderamente objeto de culto en la comunidad palestina primitiva.

Por ejemplo, no debemos considerar como anacronismos, sin razones válidas, ciertas informaciones que los Hechos de los apóstoles aportan sobre la comunidad primitiva, ni calificar *a priori* como helenistas opiniones y experiencias atribuidas a la Iglesia de Jerusalén. La distinción entre el *kerygma* de la comunidad jerosolimitana y el de las comunidades helenistas se delimita a menudo con una confianza verdaderamente ingenua en hipótesis puramente subjetivas y artificiales. De esa forma se considera a la comunidad primitiva como una secta escatológica judía y se tacha de helenista todo lo que distingue al cristianismo del judaísmo.

Con sus grandes prejuicios históricos, la escuela llamada de la *escatología consecuenta* ha favorecido considerablemente ese método, tan discutible desde el punto de vista científico. Ahora bien, los recientes descubrimientos del Mar Muerto deberían resultar particularmente adecuados para hacer que acaben semejantes simplificaciones, pues muestran que el judaísmo palestino no aparece ya como aquella entidad homogénea que los investigadores han opuesto en bloque al helenismo.

Esta es ante todo la pregunta: ¿cómo ha podido constituirse una comunidad especial después de la muerte de Cristo? Si en verdad los más antiguos adeptos de Jesús sólo tenían una expectativa futura, si desde el punto de vista cristológico sólo el Hijo de hombre que debía venir en el futuro significaba algo para ellos, no se ve con claridad de dónde habría procedido el impulso que ha dado origen a una comunidad donde reinaba el entusiasmo y cuya vida estaba totalmente regida por las manifestaciones del Espíritu.

Ciertamente la esperanza escatológica era particularmente intensa, más intensa de lo que jamás lo había sido en el judaísmo. Pero es ahí precisamente donde estriba el problema: ¿de dónde surgía esa esperanza? La única respuesta que podemos dar es que los discípulos estaban convencidos de que la resurrección de Cristo había inaugurado el fin de los tiempos. Lo que ya había sucedido concedía a su esperanza la certeza firme, característica en ellos, de que debía culminar lo comenzado.

Conforme a su visión, el fin de los tiempos ya había comenzado. Por eso, Cristo no podía ser para ellos meramente el Hijo de hombre que ha de venir, sino que debía tener además una significación actual (presente) ya que este presente pertenecía al tiempo de la consumación. La intensa esperanza en la manifestación pró-

xima del siglo venidero, no es, pues, la causa, sino la consecuencia de la fe pascual. La resurrección de Jesús constituye el corazón mismo de la fe cristiana y nadie puede pretender que esta fe haya nacido únicamente fuera de Palestina. Si Jesús resucitó de entre los muertos, la muerte ya está vencida: el paso del *siglo presente* al *siglo venidero* ya se ha realizado.

Incluso en el caso de que los cristianos sólo contaran con un breve intervalo entre la resurrección de Cristo y su regreso, sería necesario que tuvieran una idea de la función que Cristo realiza en el presente, durante este intervalo. Ciertamente, él murió y resucitó, y volverá. Pero entre esos dos acontecimientos salvíficos tiene una tarea que cumplir; su obra no puede simplemente interrumpirse en ese intermedio.

W. Bousset tiene razón al vincular la fe en la soberanía presente de Cristo con el culto cristiano. Es ahí, en efecto, donde la Iglesia ha recibido la revelación de que Dios no solamente había resucitado a Cristo sino que le había constituido *Señor* (Rom 1, 3s; Hech 2, 36). Pero este culto existía ya en la comunidad jerosolimitana; no nació únicamente en Antioquía.

W. Förster, cuya obra fundamental y cuyos artículos de diccionario²² hemos citado a menudo, tiene ciertamente razón cuando critica la visión de Bousset sobre el origen helenista del título cristiano de *Kyrios*. Förster destaca, con razón, el sentido teológico del seguimiento absoluto que Jesús exige de sus discípulos. Pienso, sin embargo, que esto no es suficiente para explicar el nacimiento de la fe en el *Kyrios*.

A mi juicio, Förster echa a perder su intuición cuando rechaza, junto con el error de Bousset, lo que tenía de cierto su tesis (la raíz cultural de la fe en Cristo como *Kyrios*). Bousset tenía razón cuando buscaba en el culto de la Iglesia el origen de la fe en el *Kyrios*; se equivocaba, sin embargo, cuando, partiendo de sus propios prejuicios, pensaba que ese culto, donde los cristianos experimentan a Cristo como *Kyrios*, sólo pudo haber nacido en las comunidades helenistas.

Esta soberanía presente de Cristo no se experimentaba sólo como una llamada a la entrega individual del creyente en manos de Cristo. Se experimentaba también, comunitariamente, como una revelación cristológica, como la forma en que Jesús se hallaba presente. Así ocurría en las primeras asambleas culturales.

22. Además de su trabajo y de los W. Bousset, debemos mencionar sobre esta cuestión del *Kyrios*, los diversos estudios de L. Cerfaux, que han aparecido ya en el primer tomo del *Recueil L. Cerfaux* (BETL 6-7, 1954) y su artículo *Kyrios*, en DBS V, 200ss.

En la celebración de estos cultos «se partía el pan con alegría» (Hech 2, 46) y la presencia del Cristo resucitado se experimentaba siempre de nuevo como algo real. La finalidad de esas celebraciones era precisamente la de hacer posible la comunión con el Resucitado que se había aparecido a los discípulos el día de pascua para participar de su comida.

Este era el sentido del culto en los primeros tiempos²³. Las *comidas de aparición* —si se permite esa expresión— impulsaban a la comunidad a experimentar siempre de nuevo la presencia del Señor, aunque no fuera de manera tan directa y manifiesta como durante los *cuarenta días* después de pascua.

No tenemos, pues, ninguna razón para negar que la comunidad jerosolimitana haya dado a Jesús el título *Señor*: se le consideraba Señor invisible que gobierna a su Iglesia y que se muestra durante el culto «allí donde dos o tres están reunidos en su nombre» (cf. Mt 18, 19), en medio de los hermanos congregados, aunque, al mismo tiempo, él esté sentado a la derecha de Dios y gobierne el mundo.

Pero la tesis de Bousset es igualmente insostenible por una razón filológica —ya hemos aludido a ello—. En efecto, la más antigua fórmula litúrgica que conocemos contiene el título *Kyrios* en su forma aramea. Se trata de la antiquísima oración *Maranatha*. En el nuevo testamento encontramos la fórmula al final de 1 Cor (16, 22). El hecho de que Pablo, en una carta escrita en griego y dirigida a una comunidad de lengua griega, haya conservado esta fórmula en su forma aramea original prueba su antigüedad. Pablo debe haberla recibido de la Iglesia de Jerusalén. El suele citar en arameo oraciones muy antiguas, características de la primera comunidad, como la que cita en dos pasajes teológicos sobre la oración, que comienza por *Abba*, Padre (Rom 8, 15; Gál 4, 6), aludiendo, posiblemente, al comienzo de la oración dominical²⁴.

La fórmula *Maranatha* se encuentra al final de la Carta a los corintios, en un contexto enteramente litúrgico, transcrita, naturalmente, en caracteres griegos. En caracteres hebreos debía rezar así: מְרַנְאָתָא ¿Qué significa? Empecemos por lo más seguro: esta oración contiene el término arameo *mar* (מַר) que significa *señor*. Hemos podido constatar que esta palabra era empleada como fórmula de cortesía. Pero el mismo conjunto de la oración muestra aquí que tiene otro sentido. Habrá, pues, que estudiar el contexto en el

23. Cf. en part. O. Cullmann, *El culto en la Iglesia primitiva*, en Id., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Studium, Madrid 1971, 143ss.

24. En su forma simple (sin pronombre posesivo) que encontramos en Lc 11, 2.

cual se pronunciaba esta fórmula aramea, para poder establecer el sentido del término *señor*. Antes de hacerlo precisaremos mejor la segunda parte de esta expresión.

Se trata de una forma verbal del arameo מְרַנְאָתָא (*venir*). Pronto chocamos, sin embargo, con una dificultad porque, según como se descomponga la palabra, tenemos dos sentidos diferentes. La separación puede, en efecto, hacerse de dos formas:

o bien *maran atha*: מְרַנְאָתָא; o bien *marana tha*: מְרַנְאָתָא

En el primer caso, estamos ante la tercera persona del indicativo y debemos traducir: «Nuestro Señor viene»²⁵. En el segundo, se trata de un imperativo y debe traducirse: «¡Señor nuestro, ven!». En el primer caso nos hallamos ante una confesión de fe, en el segundo ante una plegaria. La gramática y el sentido permiten ambas interpretaciones²⁶ y ambas se sitúan, por otra parte, en un marco litúrgico.

Sin embargo, la segunda posibilidad nos parece la más probable. Resulta, en efecto, más normal que se haya conservado en su forma original una plegaria litúrgica que una confesión de fe que verosíblemente debería haber sido traducida. Constatamos, en efecto, que en el nuevo testamento las fórmulas de confesión de fe, muy numerosas, están todas traducidas al griego, mientras que, además de en este caso, hallamos también otra plegaria (o al menos su comienzo) que ha sido conservada por Pablo en arameo (el *Abba*, ¡Padre!, ya aludido).

A esto se añade todavía otro argumento que parece decisivo. El Apocalipsis de Juan, que contiene numerosos elementos litúrgicos antiguos, ha incluido, en el penúltimo versículo de su capítulo final, una invocación que es, sin duda, la traducción griega de esta fórmula antigua, y su autor la ha comprendido en imperativo como una plegaria: ἔρχου κύριε Ἰησοῦ («¡Ven, Señor Jesús!», Ap 22, 20)²⁷.

Todavía puede aducirse otro argumento. En su forma aramea, esta fórmula aparece aún otra vez en el compendio litúrgico más antigua que poseamos (*Didajé* 10, 6), donde termina una oración

25. Cf. E. Hommel, *Maran atha*: ZNW 15 (1914) 317ss; E. Peterson, Εἰς θεός (1926), 130s.

26. Esta es la conclusión a la que se limita prudentemente K. G. Kuhn, *Μαριανθά*, en TWNT IV, 470ss.

27. El ha pensado que debía traducirla, quizá porque todo su libro es más o menos una traducción del arameo. Cuando se traduce todo, se olvida fácilmente que hay ciertos fragmentos que tendrían más fuerza en la lengua original, como ha hecho el apóstol Pablo.

eucarística²⁸. Indudablemente, quien ha reunido los fragmentos litúrgicos de la *Didajé* consideró esa palabra como oración. A pesar de que reproduce el texto precedente en griego, esta invocación se ha conservado en arameo.

Eso significa, sin duda, que durante mucho tiempo se mantuvo el recuerdo de que esta oración se hallaba rodeada de una dignidad particular, porque había sido propia de los primeros cristianos, en la comunidad madre de Jerusalén, es decir, en la comunidad donde se había aparecido el Señor. Por eso se la pronunciaba con el más profundo respeto y se evitaba darle otra forma que aquella que había poseído en la Iglesia palestina. Pues bien, también aquí el contexto indica que se trata de una plegaria:

H. Lietzmann tiene sin duda razón cuando piensa que *Maranatha* en *Didajé* 10, 6 se inserta en una liturgia eucarística, dentro de un diálogo antifonal:

—*Celebrante*: ¡Que la gracia venga y que este mundo acabe!

—*Asamblea*: ¡Hosanna al hijo de David!

—*Celebrante*: ¡Que se acerque quien es santo; quien no lo sea haga penitencia! ¡*Maranatha*!

—*Asamblea*: Amén²⁹.

Lietzmann tiene igualmente razón al ver en las fórmulas de saludo de las cartas de Pablo fragmentos de la más antigua liturgia eucarística, pues el apóstol sabe que sus cartas deben ser leídas durante el desarrollo del culto, en el momento de la fracción del pan. La corta sección del final de 1 Cor donde está incluido el *Maranatha*, debe ser también un fragmento de liturgia eucarística análogo al de la *Didajé*:

—¡Si alguno no ama al Señor que se maldito!

—¡*Maranatha*!

—La gracia del Señor Jesús sea con vosotros!

Es muy importante el hecho de que *Maranatha* parezca una oración eucarística, pues ello nos permite desentrañar mejor su significado y, a la vez, el sentido que el título *Kyrios* tenía para la comunidad primitiva. Cuando escuchamos ese título pensamos, ante todo, en una oración escatológica: una oración que implora la venida del Señor al fin de los tiempos, sobre todo si se piensa en la

primera parte de la oración dominical. Pero sabemos que en el cristianismo primitivo todo el culto se consideraba una primicia del reino de Dios: la Iglesia reunida anticipa ya aquello que será realidad perdurable al final de los tiempos.

Esta conexión entre realidad presente y futura (conexión que de algún modo fue perdiéndose al pasar el tiempo) constituye el rasgo distintivo y la grandeza del culto de la Iglesia primitiva. Esta conexión se expresa de un modo peculiar y distintivo en la *fracción del pan*, es decir, en la celebración eucarística que anticipa, con gran fuerza, la *venida* de Cristo, o mejor dicho, el *retorno* que había anunciado. Sólo al fin de los tiempos volverá Jesús al mundo. Pero el mismo Jesús viene también ahora, haciéndose presente en su Iglesia reunida para la fracción del pan. ¿No había prometido, acaso, que «allí donde estuvieren dos o tres reunidos en su nombre estaría él en medio de ellos» (cf. Mt 18, 20)?

La relación entre eucaristía y escatología en la Iglesia naciente responde, por lo demás, perfectamente, al sentido que Jesús mismo dio, durante su última cena, a la fracción del pan y al vino compartido. La relación con el fin de los tiempos resulta evidente ya que, conforme al relato de los tres sinópticos, Jesús aludió entonces al banquete mesiánico donde «beberá de nuevo el fruto de la vid en el reino de Dios» (Mc 14, 25 par). Ciertamente, estas palabras no se encuentran en el texto de la cena ofrecido por Pablo (1 Cor 11, 23ss). Pero también el apóstol alude al aspecto escatológico, diciendo: «Porque cuantas veces comiereis este pan o bebiereis esta copa anunciáis la muerte del Señor hasta que él venga» (1 Cor 11, 26). Finalmente, en este contexto debemos recordar también un pasaje del Apocalipsis. Ya hemos advertido que este libro considera el culto como primicia y cumplimiento parcial de las realidades últimas. Por esta razón se vale de imágenes y fórmulas litúrgicas donde cita himnos cristianos de su época, para describir el drama esencialmente indescriptible del final de la historia. Pues bien, Ap 3, 20 alude, sin duda, al mismo tiempo al banquete mesiánico del reino de Dios y al banquete litúrgico de la Iglesia: «He aquí que estoy a la puerta y llamo. Si alguno oyere mi voz y abriere la puerta, entraré a él; yo cenaré con él y él conmigo». No hay ninguna prueba de que un lazo semejante entre el presente litúrgico y el porvenir escatológico sólo haya sido posible en el contexto del heilenismo. De hecho, la experiencia de una presencia viva del resucitado durante el culto se explica perfectamente por la *esperanza de los judíos* (que aguardaban la presencia del Mesías en el banquete escatológico) y por la *experiencia pascual de la primitiva Iglesia*

28. Ἐλθέτω χάρις (la traducción copta lee aquí ὁ κύριος, que podría ser la versión original) καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος / ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαυὶδ / εἰ τις ἀγιός ἐστιν / ἐρχέσθω / εἰ τις οὐκ ἔστι / μετανοεῖτω / μαρανάθα ἀμήν.

29. Cf. H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (1926), 237.

palestina a la que se le apareció en Mesías, en la noche de pascua, en el momento en que los discípulos se hallaban reunidos para la cena.

Así podemos comprender mejor todo lo que esperaba la Iglesia cuando oraba diciendo: ¡*Maranatha!*, ¡*Ven Señor!* Los fieles reunidos no pedían simplemente que Jesús apresurara el día de su retorno final, sino también que se les mostrara en medio de la Iglesia, reunida en torno a la mesa, como se había aparecido el domingo de pascua, para consolarla y ofrecerle la certeza de su próximo regreso. Para aquellos que experimentaban la venida de Jesús en la fracción del pan, la esperanza de su retorno definitivo no era un dogma en el que sólo se cree por tradición. Por el contrario, sabían por experiencia personal que el Señor puede venir a la tierra y renovaban esta experiencia cada vez que se reunían y oraban juntos, pidiendo la venida del Señor resucitado. Sabían también que el Señor ha de aparecer aún en esta tierra de modo similar, cuando venga para culminar todas las cosas.

Así podemos ya entender el doble sentido de oración *Maranatha* para aquellos que la pronunciaban. Por un lado, significa: «¡Ven, Señor, al fin de los tiempos para establecer tu Reino!». Por otro, esa misma oración significa: «¡Ven ya ahora mientras estamos aquí reunidos para la cena!». Los que se hallaban reunidos para el culto casi no podían percibir la distinción (que hoy debemos establecer desde el punto de vista teológico y teórico) entre presente y porvenir, entre anticipación y venida definitiva. Para ellos, las dos cosas debían estar tan estrechamente ligadas que, al experimentar la presencia cultural de Cristo, experimentaban también de algún modo, y por adelantado, su aparición definitiva.

Al hablar de la escatología cristiana primitiva deberíamos recordar mucho más de lo que suele hacerse, que la Iglesia primitiva no solamente *esperaba* el fin de los tiempos, sino que lo *vivía* inmediatamente en el banquete eucarístico. El culto cristiano es, en efecto, un culto ἐν πνεύματι (Jn 4, 23), es decir, *en el Espíritu*, que es propio del fin de los tiempos. Así se descubre a través de la manifestación del Espíritu en la *glosolalia*, que es ya «lengua de ángeles» (1 Cor 13, 1).

A la luz de la experiencia viva de su venida en medio de los suyos se comprende mejor que Cristo haya podido ser considerado, al mismo tiempo, Señor de la Iglesia y Señor del mundo. Volvemos aún sobre esta paradoja singular que expresa muy bien la idea que el cristianismo primitivo tenía del *Kyrios*: Cristo es Señor de esta pequeña comunidad que representa su cuerpo en la tierra y a partir

de ella ejerce su soberanía sobre el mundo entero. En efecto, la comunidad vive la experiencia de la soberanía de Cristo durante cada celebración de la cena del Señor. De esta forma, la Iglesia se presenta realmente como *el centro de la soberanía universal del Cristo*. La estrecha conexión que el cristianismo primitivo ha establecido entre el culto de la Iglesia y la venida del reino de Dios muestra que la antigua oración *Maranatha* expresa, por un lado, la presencia actual del Cristo e implora, por otro, su retorno definitivo.

Ahora podemos comprender mejor el sentido de la palabra *mar* en esta fórmula. Hemos observado que este término, que el nuevo testamento traduce por *kyrios*, puede utilizarse en sentido general o como tratamiento de cortesía para dirigirse a un *rabbi*. Después de todo lo ya dicho sobre la oración *Maranatha*, este uso general o simplemente cortés del término debe ser excluido. Dentro de *Maranatha*, la palabra *mar* ha de tener un sentido muy cercano al que aparece en la fórmula *Kyrios Christos*, refiriéndose, sin duda, al mismo *Soberano divino*. Aquel que se hace *presente en la Iglesia* reunida es el mismo Señor (*Mar*) que *volverá al fin de los tiempos* para cumplir todas las cosas y que reina ya desde ahora, aunque de modo invisible.

Hemos advertido que el sentido de *mar*, lo mismo que el de *adon* y *kyrios*, es capaz de evolucionar, de manera que sólo podemos determinar su sentido según el contexto. Desde ese punto de partida hemos escrito esta digresión para establecer el sentido de *Maranatha* en el culto del cristianismo primitivo. Nos vemos obligados a concluir que resulta totalmente inadecuado interpretar aquí el término *mar* como simple señal de gentileza (para dirigirse a un *rabbi* cortésmente). A. E. Rawlinson ha mostrado³⁰ con razón que es imposible traducir *Maranatha* por «¡Maestro, ven!». No se puede probar que la comunidad palestina no invocara a Cristo en el culto. Al contrario, todo nos lleva a sostener que aquella comunidad le invocaba ya en el culto, como muestra el hecho de que la oración *Maranatha* se haya conservado mucho tiempo en arameo.

Esta fórmula se ha llamado justamente el *talón de Aquiles* de la tesis de Bousset³¹. Ni Bousset ni Bultmann, que adopta sus conclusiones, pueden explicar de manera satisfactoria cómo esta oración ha podido conservarse en su forma aramea incluso en las Iglesias griegas. Así lo muestra su embarazo ante el tema. En la primera edición de su *Kyrios Christos* (1913), Bousset intentó expli-

30. *The New Testament Doctrine of the Christ* (1926; reimpr. 1949), 239s.

31. *Ibid.*, 235.

car sutilmente este dato armonizándolo con su tesis del origen puramente helenista del culto tributado a Cristo; pero poco convencido de la exactitud de esta explicación, él mismo la abandonó más tarde en su obra posterior *Jesus der Herr* (1916), donde la reemplaza por una explicación aún más inverosímil, para volver a su primera explicación en la segunda edición de *Kyrios Christos* (1921).

En cuanto a Bultmann, insatisfecho sin duda por esta solución final, adopta en su *Teología del nuevo testamento* la segunda propuesta de Bousset que éste había abandonado previamente. Estas vacilaciones son significativas; y muestran que no se ha conseguido dar a la fórmula aramea *Maranatha* otra explicación que la que se impone naturalmente cuando no se parte de una idea preconcebida: esta fórmula constata el hecho de que la comunidad de lengua aramea adoraba a Cristo como su *Mar* (Señor) en el Culto.

En su primera explicación de 1913 (a la que vuelve en 1921), Bousset intenta escapar a esta conclusión inevitable diciendo que no está probado que la fórmula deba ser necesariamente de origen palestino a pesar de su forma aramea: podría haber nacido en el territorio bilingüe de Antioquía, Damasco y Tarso, teniendo por tanto un origen helenista³². Con razón abandonó por un tiempo esta respuesta y con todo fundamento no pudo aceptarla Bultmann, pues no resiste un examen serio: una fórmula aramea, originaria de un territorio bilingüe, no habría podido imponerse hasta el punto de conservarse intacta en los textos griegos. Si se ha conservado con tanto respeto, es porque provenía de la Iglesia de Jerusalén. Lo mismo que las fórmulas arameas *Abba*, *Talita kumi* o *Eli, Eli, lama sabahtani*, sólo se ha respetado porque se sabía que era Jesús quien había pronunciado estas palabras.

El mismo Bousset, que vuelve a sostener esta postura en 1921, no parece firmemente convencido del valor de su explicación cuando dice: «Todos los argumentos hablan en contra del origen palestino del título *Kyrios*; por eso, el origen del *Maranatha* debe buscarse también fuera de Palestina». Esta forma de argumentar es una clara *petitio principii*.

El otro intento de explicación que Bousset mismo abandonó a causa de su inverosimilitud, pero que Bultmann retoma, por lo demás, sin justificarlo³³, carece por completo de fundamento: *Maranatha* sería una fórmula de juramento dirigida a Dios. Originariamente, pues, no aludiría en modo alguno a Cristo.

32. *Kyrios Christos* (1921), 84.

33. R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, Sígueme, Salamanca 1997, 96

En realidad, el *Maranatha* es el lugar de encuentro entre la fe palestina y helenista en Cristo el Señor. La afirmación de Bousset y Bultmann, que postulan en este campo una ruptura completa entre la comunidad palestina primitiva y cristianismo helenista es una simple construcción mental que ignora los elementos transmitidos por la comunidad primitiva, y es incapaz de explicar satisfactoriamente la génesis de la fe helenista en Jesús el Señor. Es evidente que, por ejemplo, Pablo, siempre que menciona la profesión de fe en el *Kyrios Christos*, se refiere a una antigua tradición, cuyo conocimiento está en la base de toda la predicación cristiana.

Sin duda, dentro del mundo helenista, el uso pagano del término *kyrios*, su vínculo con el culto al emperador y, primordialmente, el hecho de que los LXX hayan traducido así el nombre de Dios, ha contribuido a hacer que *Kyrios* sea el título más corriente para designar a Cristo. Pero tal evolución hubiera sido imposible si la comunidad primitiva no hubiera invocado ya a Cristo como *Señor*. El título *Kyrios* tiene su origen en la vida cultural —y en esto tiene razón Bousset—, pero no de la comunidad helenista, sino en el culto de la Iglesia primitiva de Jerusalén.

No hay razón alguna para creer, con E. Lohmeyer, que el título *Kyrios* se haya aplicado a Jesús sólo en Galilea y no en Jerusalén (cf. *Galiläa und Jerusalem* [1936], 17, 24).

La oración personal dirigida a Cristo se ha desarrollado partiendo de la invocación cultural y litúrgica del Señor. Esa oración personal la encontramos ya en Pablo que, en ciertos momentos decisivos, invoca directamente al Señor Cristo (2 Cor 12, 8; 1 Tes 3, 12; 2 Tes 3, 2ss). También hallamos la invocación de su nombre en las oraciones dirigidas a Dios (al Padre) *en nombre de o a través de Jesucristo*. Lo encontramos de un modo especial en el evangelio de Juan (Jn 14, 13; 15, 16; 16, 24ss). Pero también Pablo ora a Dios *por Jesucristo* (Rom 1, 8; 7, 25; 2 Cor 1, 20; Col 3, 17). Este dato es importante desde el punto de vista cristológico, pues la idea de que se puede *orar por Jesucristo* está suponiendo ya que se puede *orar también directamente a Jesucristo*.

* * *

Hemos visto que la fórmula *Maranatha* debe interpretarse como oración y no como confesión de fe. Esto significa que la confesión de fe *Kyrios Christos* (= «¡Cristo es el Señor!») se origina en la oración o al menos está muy cerca de ella. El cristianismo pri-

mitivo no conoce una distinción neta entre confesión de fe y oración: toda confesión es una oración. Por eso, la *invocación* (ἐπικαλεῖσθαι) del *Kyrios* constituye un tipo de oración.

Como hemos indicado, la oración *Maranatha* se remonta a la comunidad palestina. Por eso, también la confesión de fe en Jesús como *Kyrios* debe remontarse a ella, aunque debamos reconocer también aquí que esa confesión sólo ha recibido todo su sentido en el ámbito helenista, allí donde se opone a la fe en los *kyrioi* paganos, contraponiéndose de un modo especial a la fórmula *Kyrios Kaisar* (= «El César es Señor»). Si, con Lohmeyer y otros, se acepta una base aramea en el fondo del himno cristológico de Flp 2, 6ss, se confirmaría el origen arameo de esta confesión de fe, pues el himno culmina con la confesión «Jesucristo es *Kyrios*».

Pero, frente a lo que sucede con la oración del *Maranatha*, esa confesión de fe («Cristo es Señor») no se conservó en arameo. Esto se debe, en primer lugar, a que la oración ha sido tratada con más respeto que la confesión de fe. Pero hay otra razón: la confesión debía expresarse mediante una fórmula precisa, una especie de *eslogan creyente*, que sirviera para desmentir y oponer de forma tajante y clara a la fórmula contraria del *Kyrios Kaisar* y a los *kyrioi* paganos. Para ello no servía la fórmula aramea; se hacía visible con más claridad la oposición en griego.

La confesión *Kyrios Iesous* es sin duda una de las más antiguas que poseemos. De forma condensada, mediante la palabra *Kyrios*, expresa toda la fe de la Iglesia primitiva en Cristo. Es evidente que este título alude directamente a la función *presente* de Jesús. Pero a través de él puede abarcar toda la obra de Jesús, su obra pasada y futura, tanto como la presente. Esto significa que tanto su obra expiatoria (pasada) como su vuelta gloriosa (futura) aparecen a la luz de la certeza triunfante de que Cristo ejerce ahora (en el presente) su soberanía, aunque es invisible. Los creyentes son los únicos que conocen esa soberanía de Cristo, mientras los paganos creen que hay otros *kyrioi* que se disputan el señorío del mundo.

En Hech 2, 36 leemos: «A este Jesús que vosotros habéis crucificado, Dios le ha constituido Señor y Cristo»³⁴. Este pasaje muestra claramente que a Jesús se le ha conferido la dignidad de *Kyrios* después de su resurrección simultáneamente con la dignidad de *Mesías*. Sólo desde pascua se le puede llamar a Jesús también *Mesías*, pues sólo desde entonces es de veras soberano. El título *Kyrios* aparece aquí intencionadamente delante del de *Cristo*; eso

34. Igualmente en Flp 2, 9ss (cf. *infra*, 289s) Jesús es «hecho» *Kyrios*.

significa que solamente a causa de su soberanía invisible (porque es *Kyrios*) se le han podido aplicar a Jesús las ideas asociadas al *Mesías-Rey*.

Ha sido *Pablo* quien ha dado su base teológica a la afirmación de la soberanía presente del Cristo. Debemos estudiar ante todo los tres pasajes que contienen la fórmula de la confesión de fe (Rom 10, 9; Flp 2, 9 y 1 Cor 12, 3). Pero a fin de situar el tema en toda su amplitud, recogeremos también aquellos textos que tratan de la glorificación de Jesús, de su victoria y su dominio sobre todas las potestades.

Comenzamos con los tres pasajes citados. Todos ellos contienen expresamente la confesión de fe en el *Kyrios Iesous* y muestran, ante todo, que Pablo no ha inventado esta fórmula, sino que la ha heredado de la comunidad palestina junto con las concepciones adyacentes. Muestran, además, que la fe en el *Kyrios* descansa en la experiencia litúrgica de la presencia del Señor.

—*Rom 10, 9*. Así aparece con singular nitidez en el primero de los pasajes citados: «Si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, te salvarás» (Rom 10, 9). Esta fórmula vincula expresamente «confesar con la boca» y «creer con el corazón». Es significativo que, cuando se trata de «confesar con la boca», la fórmula que le sale espontáneamente a Pablo es *Jesús es el Señor*. Indudablemente, nos hallamos ante la confesión de fe por excelencia, la que origina todas las demás, abarcándolas a todas. Es indudable que ha pertenecido al uso litúrgico general de la Iglesia, antes de ser asumida por Pablo.

—*Flp 2, 11*. Nos hemos ocupado ya extensamente de este himno en el capítulo consagrado al Hijo de hombre. Indicábamos allí que todo el himno (Flp 2, 6-11) culminaba en esta misma confesión de fe, proclamada por todos los seres en los cielos, en la tierra y en el abismo. La breve fórmula original se ha expandido en este himno, formando una cristología completa que abarca desde la acción pretérita de Cristo en el principio (preexistencia), cuando Jesús Cristo se hallaba «en forma de Dios», hasta su gloria futura y triunfadora. Todo este himno está centrado el título *Kyrios* (aunque hemos visto que incluye también los otros dos títulos fundamentales: Hijo de hombre y Siervo de Dios). El centro del himno está constituido por la afirmación de que Dios «ha más que elevado» (ὑπερῴψωσεν) a Jesús como *Kyrios*.

Hemos notado que este *más-que-elevar* (ὑπερ-ῴψωσεν) no es mera figura retórica sino que ael prefijo *super* o *sobre* (ὑπερ-) hay

que tomarlo en su pleno sentido. Cristo existía ya al principio «en forma de Dios»; pero como no codició esa igualdad con Dios en forma desobediente (como rapiña), Dios se la concedió en razón de su obediencia hasta la muerte de cruz. Por eso se dice que «Dios le ha constituido Señor» (Hech 2, 36). Esta exaltación hasta la igualdad con Dios se manifiesta en que Dios le ha concedido de ahora en adelante el nombre que está sobre todo nombre: *Kyrios*.

¿Por qué este nombre no puede ser sobrepasado por ninguno? Porque es el nombre del mismo Dios: *Kyrios* es la traducción griega del hebreo *Adonai* (propio de Dios). Es evidente que en el fondo del título *Kyrios* se encuentra su equivalente hebreo *Adonai*. Resulta muy difícil comprender cómo Bousset —y otros como W. Förster³⁵, que por lo demás combate la tesis de Bousset— pueden descartar lisa y llanamente esa equivalencia.

Es evidente que al otorgarle a Jesús «el nombre de Dios» (*Kyrios*), los cristianos no se limitan a darle un puro nombre, porque tanto en el judaísmo, como en todas las religiones antiguas, el nombre incluye al mismo tiempo el *poder*. Por eso, cuando se dice que Dios ha concedido a Jesús su propio nombre, se está diciendo que le ha transmitido al mismo tiempo toda su potencia divina. Esta idea está ciertamente contenida en la forma en que los cristianos primitivos comprendían la glorificación de Jesús, como veremos después al estudiar su soberanía en los pasajes donde, aunque no aparece directamente el título *Kyrios*, se alude de un modo o de otro a esa soberanía de Cristo.

La soberanía concedida al *Kyrios Iesous*, que desde ahora se presenta igual a Dios, se manifiesta concretamente en el hecho de que todas las potestades de la creación (incluso las invisibles) le están sometidas, de manera que «toda rodilla se dobla en los cielos, en la tierra y debajo de la tierra, y toda lengua confiesa que Jesucristo es el Señor». Esta idea constituye la base de todos aquellos textos que de hecho identifican a Jesús con Dios.

A partir de la certeza de que Cristo ha recibido «todo poder en los cielos y en la tierra» ha interpretado Pablo la existencia anterior de Cristo. Así lo muestra Flp 2, 6ss, donde se dice que esta soberanía final de Jesús había sido preparada desde el comienzo para aquel que es *imagen de Dios* por la obediencia. También otros pasajes del nuevo testamento establecen una especie de vínculo entre la soberanía actual de Cristo y su preexistencia.

De los pasajes que muestran la participación de Cristo en la creación o, más bien, su papel de *mediador* en ella, trataremos en la última parte de este libro, al ocuparnos de los títulos que se relacionan con la preexistencia de Jesús. Aquí nos limitamos a indicar que la fe en Jesús como Señor que actúa en el presente, conduce necesariamente a la certeza de que Jesús ha sido predestinado desde el principio para reinar sobre toda la creación, de tal forma que la cristología recibe a la vez un sentido cosmológico. De esta forma vuelve a plantearse aquí el tema que ya vimos al tratar del Hijo de hombre: la cristología se vincula al relato de la creación del ser humano en el Génesis.

— 1 Cor 12, 3. Pero antes de hablar de las consecuencias que derivan de la noción de *Kyrios* (que han permitido, incluso, que a Jesús se le pueda llamar excepcionalmente *Dios*), debemos examinar el tercer texto paulino donde aparece la fórmula «Jesús es Señor». Pablo tiene presente la situación de las comunidades helenistas, influidas por la afirmación de que hay *otros kyrioi*, y el hecho de que en el culto imperial deba proclamarse *Kyrios Kaisar* (= «El César es *Kyrios*»). Desde ese trasfondo dice: «Por tanto os hago saber que nadie que hable por el Espíritu de Dios puede decir: ¡Jesús es maldito!; y ninguno puede decir: ¡Jesús es Señor! si no es por el Espíritu santo» (1 Cor 12, 3). Esta frase se encuentra al comienzo de una exposición sobre los dones del Espíritu y de ordinario se aplica a la glosolalia. Ciertamente, teniendo en cuenta el contexto, este versículo se podría tal vez interpretar así. Pero la glosolalia es una manera de hablar inarticulada; y aquí se ofrecen palabras perfectamente inteligibles con que se intenta maldecir a Jesucristo o bendecirle. Nos hallamos, más bien, en un ámbito cercano a Rom 8 donde Pablo quiere demostrar que el propio Espíritu es quien habla en toda oración, no sólo en el caso extremo de la glosolalia, donde el creyente «habla en lenguas», sino en toda oración, incluso en aquella que se formula con palabras inteligibles. Pero 1 Cor 12, 3 no trata de la oración sino de la confesión de fe. Pues bien, de manera semejante a lo que pasa en la oración, también la confesión de fe aparece como obra dirigida por el Espíritu. Es posible que Pablo esté evocando también aquí el *lenguaje del Espíritu* que es la glosolalia; pero piensa más bien de una manera general en toda *confesión de fe*, formulada con palabras inteligibles (no «en lenguas») y de manera especial en la primitiva confesión de fe (*Jesús es Señor*) y su contraria (*Maldito sea Jesús*). Ambas declaraciones aparecen en relación con el Espíritu: la primera, como prueba de la acción del Espíritu; la segunda, como prueba de su ausencia.

35. *Herr ist Jesus* (1924), 122; igualmente y de una manera más categórica, L. Cerfaux, *Jesucristo en san Pablo*, DDB, Bilbao 1955, 396-398.

Pienso según eso que el tema primario de este pasaje no es la *glosolalia* sino la adoración imperial y el peligro de persecución que sufren los cristianos a causa de su confesión de fe: «Cristo es el Señor» (*Kyrios Christos*). Es probable que en el fondo haya una alusión al dicho de Jesús en que promete a los discípulos la ayuda del Espíritu santo para el día en que, sometidos a persecución, deban comparecer ante los jueces y confesar su fe: «Os entregarán a los tribunales y os azotarán en sus sinagogas y aun seréis llevados por mi causa ante gobernadores y reyes para dar testimonio ante ellos y ante los paganos. Mas cuando os entreguen, no os preocupéis por cómo o qué diréis: lo que habréis de decir os será dado en esa misma hora; porque no seréis vosotros quienes habléis: el Espíritu de vuestro Padre hablará en vosotros» (Mt 10, 17ss).

Debemos comparar la confesión de 1 Cor 12, 3 con la carta donde el gobernador Plinio describe al emperador Trajano el procedimiento que emplea contra los cristianos. En ella muestra que para abjurar no bastaba que dijeran *Kyrios Kaisar*, ofreciendo un sacrificio a la estatua del emperador; los cristianos acusados debían, además, maldecir al Cristo para probar que el sacrificio ofrecido al emperador era sincero. Una situación análoga aparece también en el *Martirio de Policarpo* (8, 2) en que el funcionario romano dice a Policarpo: «¿Qué hay de malo en decir *Kyrios Kaisar* y en hacer lo que al respecto está prescrito?». La última parte de la pregunta alude sin duda a la maldición dirigida contra Cristo.

Aunque en ambos casos se trate de testimonios de comienzos del siglo II, no hay razón alguna para suponer que el procedimiento haya sido sensiblemente diferente en el siglo I, pues el culto al emperador era ya común. Vemos, en efecto, que en Tesalónica los judíos acusan a Pablo y a sus partidarios de actuar contra los edictos de César «diciendo que tienen otro rey, Jesús» (Hech 17, 7).

En esta situación, la promesa de Jesús (Mt 10, 17ss) arroja una luz particular sobre 1 Cor 12, 3: los cristianos que habían flaqueado ante los tribunales y habían ofrecido un sacrificio al emperador y maldecido a Cristo, buscaron —sin duda— disculparse ante sus hermanos amparándose en esas palabras de Jesús y alegando que el Espíritu santo, que conforme a la promesa había hablado por su boca en el interrogatorio, les había inducido a decir: «¡Maldito sea Jesús!». Pablo pensaría probablemente en situaciones como ésta, debiendo recordar a los corintios que el Espíritu santo, que asiste a los perseguidos, sólo actúa allí donde ellos confiesan al *Kyrios Iesous*. Quien maldice a Cristo en la persecución muestra, por tanto, que el Espíritu santo no es quien habla por su medio.

Vemos, pues, que desde muy temprano la confesión de fe *Kyrios Iesous* adquirió una extraordinaria importancia para los cristianos fuera de Palestina, sobre todo durante las persecuciones. La idea de la soberanía de Cristo existía ya sin duda, vinculada a la fe en su glorificación y en su presencia en el seno de la Iglesia reunida para el culto. Pero esa idea recibe una fuerza concreta y muy aguda allí donde se opone al culto imperial, donde se exigía adorar como *Kyrios* a un ser humano cuya soberanía mundial era visible y palpable³⁶. El carácter vivo y actual del señorío del único verdadero Soberano, Jesús, adquiriría así, por contraste, una precisión total.

El Estado romano no podía entender que los cristianos prefirieran morir a ceder en esto. Pues bien, para ellos, la confesión *Kyrios Christos* carecería de sentido si hubiera otro *Kyrios* además de Cristo. En el Apocalipsis de Juan, que está lleno de alusiones al culto imperial, Cristo aparece designado expresamente como Señor de señores (κύριος κυρίων) y Rey de reyes. Esto significa que el *Kyrios* es Jesús y no el emperador (Ap 17, 14).

El título *rey* (βασιλεύς) es una variante del título *Kyrios*; por eso no necesitamos dedicar un capítulo especial. Hemos dicho ya que la idea del Mesías-Rey no puede aplicarse sino a esa soberanía que Jesús ejerce desde su resurrección. No se trata, por lo demás, del reino terreno del Mesías, esperado por los judíos, sino de un Reino que «no es de este mundo» (cf. Jn 18, 36).

A Jesús se le llama «rey de los judíos» en Mt 2, 2; 27, 11.29.37; Mc 15, 2.9.12.18.26; Lc 23, 3.37.38; Jn 18, 33.39; 19, 3.14.19ss. Aparece como «rey de Israel» en Mt 27, 42; Mc 15, 32; Jn 1, 49; 12, 13. La mayor parte de estos pasajes se refieren a la acusación romana. La inscripción que ponen en su cruz, el *titulus*, presenta como causa de su condena haber aspirado a la realeza, en el sentido político que los celotas han dado a este título. Por el contrario, los cristianos le atribuían un sentido no-político, sino que habían emparentado el título βασιλεύς con el título *Kyrios*.

Si quisiéramos establecer una distinción entre *Rey* (Βασιλεύς) y *Kyrios* (Κύριος) podríamos decir que *Rey* subraya más vigorosamente la soberanía de Jesús sobre su Iglesia, en la medida en que

36. Sobre la relación entre el culto imperial y el título, puramente político en principio, *Kyrios* atribuido al emperador, cf. *supra*, 268ss. El recuerdo de que el mismo Jesús fue condenado por los romanos como celote, es decir, como pretendiente al trono (según prueba la inscripción colocada en la cruz) ha debido favorecer ya la conciencia que los cristianos tenían de esta oposición entre el κύριος Χριστός y el κύριος Καίσαρ. Cf. O. Cullmann, *Dios y el César*, en Id., *Estudios de teología bíblica*, Studium, Madrid 1973, 87ss; Id., *El Estado en el nuevo testamento*, Taurus, Madrid 1966.

ésta es sucesora de Israel, siendo así que Jesucristo hace que culmine esa realeza de Israel; por el contrario, *Kyrios* subraya más bien la soberanía de Jesús sobre el *universo*, sobre la creación entera, visible e invisible.

Pero a pesar de esa diferencia de matiz que en rigor se puede descubrir entre los títulos de *Rey* y *Kyrios* aplicados a Jesús, debemos afirmar que son intercambiables. Por una parte, la soberanía del *Kyrios* se encuentra también vinculada con la realeza de Jesús sobre Israel, esto es, sobre su Iglesia. Y, por otra parte, el título *Rey* expresa también la soberanía sobre toda la creación.

Según eso, Κύριος es sinónimo de Βασιλεύς en todos los pasajes donde la confesión de Jesús se opone a la pretensión de soberanía del emperador. Por otra parte, allí donde Jesús aparece como «Rey de reyes y Señor de señores» (βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων: 1 Tim 6, 15; cf. Ap 17, 14), el autor piensa asimismo en su soberanía sobre el mundo. Lo mismo ocurre cuando 1 Cor 15, 25 alude a la realeza de Jesús diciendo: «Es menester que él reine (βασιλεύειν) hasta que haya puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies». El apóstol sigue pensando también aquí en la soberanía de Jesús sobre la creación entera, sobre todas las potestades invisibles con las que se identifican los «enemigos» que pone «bajo sus pies».

Para probar la identidad de sentido entre *Rey* y *Kyrios* recordaremos finalmente que Mateo, el evangelio que subraya más vigorosamente desde el primer capítulo la dignidad de Jesús como «Rey de Israel», concluye declarando la soberanía total del Resucitado sobre cielo y tierra: «Todo poder se me ha dado en el cielo y en la tierra» (Mt 28, 18). Por otra parte, como todavía indicaremos, la conjunción entre *soberanía sobre la Iglesia* y *soberanía sobre el mundo* es característica de la visión neo-testamentaria de la κυριότης (= «señorío») de Jesús. Como hemos visto ya, la explicación está relacionada con el hecho de que los primeros cristianos experimentaron en primer lugar la soberanía de Jesús en el seno de su pequeña comunidad, en sus asambleas culturales.

W. Förster, *Herr ist Jesus* (1924), 142, cree que hay que excluir enteramente de la fe de la cristiandad primitiva la significación cósmica del señorío (κυριότης) de Jesús. Ciertamente, en Rom 10, 12 y Hech 10, 36 la expresión «Señor de todos» (κύριος πάντων) se refiere a la soberanía de Jesús sobre los hombres. Es posible también que el Señor de 1 Cor 10, 26 («La tierra es del Señor»), con cita del antiguo testamento, sea Dios. Pero no debemos limitarnos a los textos que contienen expresamente el térmi-

no *Kyrios*, sino que debemos extender nuestro estudio hasta aquellos que hablan en general de la soberanía de Jesús. Si Förster rechaza la idea de una soberanía cósmica de Jesús es porque piensa que para los primeros cristianos, Jesús sólo es el Señor en la medida en que se atribuye una prentensión absoluta de soberanía sobre *nosotros* (sobre los hombres).

* * *

Debemos ahora hablar de los pasajes que, sin contener necesariamente los títulos de *Señor* o *Rey*, expresan la idea teológica de la soberanía del Cristo³⁷. Sólo ampliando así el campo de nuestro estudio, podremos captar todo el alcance del título y función de *Kyrios* para la cristología del nuevo testamento. Como en este plano reina un acuerdo casi total entre los escritores del nuevo testamento (del cristianismo naciente)³⁸, en contra de nuestro método habitual, podemos citar en cada aspecto del problema textos de diversos autores del nuevo testamento.

El lugar principal lo ocupará ciertamente Pablo. También dedicaremos una sección especial al evangelio de Juan, a pesar de que su postura no difiere de los otros autores del nuevo testamento. Este *consensus* demuestra ya la importancia capital que el cristianismo primitivo atribuye a la fe en la soberanía de Cristo. La pregunta que planteamos es ésta: ¿cuál es la *función* que el título *Kyrios* atribuye exactamente al Cristo glorificado?

Para precisar mejor de idea de la *soberanía de Jesús* debemos tener en cuenta todos aquellos pasajes (y son numerosos) que declaran que Jesús está «sentado a la derecha de Dios» y que «todos los enemigos le son sometidos». Como hemos visto en el capítulo sobre el sumo Sacerdote, estas afirmaciones son una aplicación a Jesús del Sal 110, interpretado mesiánicamente. De ordinario, los investigadores no conceden a ese dato la importancia que se le debe: la afirmación de la exaltación de Cristo a la derecha de Dios —que muy pronto aparece en el Credo— se apoya formalmente en este salmo real.

Las numerosas citas del Salmo 110 en el nuevo testamento muestran claramente la importancia que tenía en el pensamiento del cristianismo primitivo la idea de la soberanía presente de Cristo. Esas citas no están sólo en algunos autores sino que se encuentran a lo largo de todo el nuevo testamento. No hay quizá pasaje del

37. Utilizamos aquí las ideas principales de nuestro estudio sobre *La realeza de Cristo y la Iglesia en el nuevo testamento*, en Id., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, 11-62.

38. H. Conzelmann, *El centro del tiempo*, FAX, Madrid 1974, 165ss, piensa que Lucas tiene una concepción diferente en este campo. Cf. *infra*, 311, nota 56.

antiguo testamento que haya sido tan citado por el nuevo como éste. Lo hallamos en Rom 8, 34; 1 Cor 15, 25; Col 3, 1; Ef 1, 20; Heb 1, 3; 8, 1; 10, 13; 1 Pe 3, 22; Hech 2, 34; 5, 31; 7, 55; Ap 3, 21; Mt 22, 44; 26, 64; Mc 12, 36; 14, 62; 16, 19; Lc 20, 42; 22, 69. Y en los padres apostólicos: 1 Clem 36, 5 y Bern 12, 10.

Decir que Jesús «está sentado a la derecha de Dios», según estas palabras del salmo, es una forma distinta de afirmar la confesión de fe: *Kyrios Christos* (= Cristo es el *Kyrios*). Esta frase se hace tan usual que incluso se repite sin que exista alusión directa al salmo. Ya en el mismo nuevo testamento, la hallamos incluida en una fórmula de confesión de fe más desarrollada que puede distinguirse netamente del contexto en que aparece: «Tras subir al cielo, está sentado a la derecha de Dios, y ángeles, autoridades y potestades se le han sometido» (1 Pe 3, 22)³⁹.

«Ángeles, autoridades y potestades» aluden implícitamente a los *enemigos* de quienes Sal 110 afirma que serán puestos «como escabel, bajo los pies del Señor». Mientras el Salmo se refiere a los enemigos terrenos de Israel, los primeros cristianos los identifican con las potestades invisibles. El hecho de que estas potencias aparezcan ahora «sometidas» significa que Cristo es para ellos el *único* soberano a cuyo lado no existe ningún otro, ni en los cielos ni en la tierra. Y si existen todavía, han perdido todo su poder.

Este hecho demuestra la importancia de esta certeza para los primeros cristianos: las más antiguas confesiones de fe que encontramos en el nuevo testamento y en los padres apostólicos, repiten constantemente que Cristo está sentado a la derecha de Dios y que todas las potestades le han sido sometidas. Sin ese dominio sobre las potencias invisibles Cristo no sería el *Kyrios*, a cuyo lado no hay, ni puede haber, ningún otro. Así lo muestra la confesión de fe contenida en 1 Tim 3, 16: «...se apareció a los ángeles». Además del texto ya mencionado de 1 Pe 3, 22, la idea del dominio de Jesús «sobre los poderes del cielo, la tierra y los mundos inferiores» (ἐπουράνια καὶ ἐπίγεια καὶ καταχθόνια) aparece también en el pasaje tantas veces estudiado de Flp 2, 9s; también aquí esas potestades confiesan a Jesús como *Kyrios* y doblan ante él sus rodillas.

Esta sumisión de las potestades a Cristo ha quedado recogida no sólo en el nuevo testamento sino también en las confesiones de fe transmitidas por Ignacio de Antioquía y Policarpo (IgnTral 9, 1; Policarpo, *Ep.* 2, 1). Según Justino (*Apol.* I, 42) e Ireneo (*Adv. haer.* I, 10, 1), la confesión de fe en Cristo *el Señor* supone que él domi-

na sobre todas las fuerzas de la creación, visibles e invisibles. Destacamos este dato para mostrar la importancia que esa afirmación ha tenido en la fe de los primeros cristianos. Estas confesiones antiguas sólo contienen los puntos esenciales de la fe cristiana primitiva y los formulan de la manera más concisa posible. Lógicamente, si mencionan de manera constante la soberanía de Cristo sobre los principados y potestades no es porque sea un artículo de fe sin trascendencia sino, todo lo contrario, porque es fundamental.

Este artículo de fe es tan importante porque refleja la experiencia que los primeros cristianos tenían de Cristo presente en el culto, es decir, de su señorío. Es comprensible que ese señorío haya llegado a ser como una brújula que les permite orientarse en medio de los acontecimientos: los cristianos vinculan todo lo que pasa en el mundo con el señorío invisible que Cristo está ejerciendo ya en este momento en ellos y en su entorno.

Es notable la simultaneidad de las declaraciones relativas a la soberanía del Cristo sobre el pequeño grupo de los fieles, por una parte, y sobre el universo entero, por otra. Hemos visto también que los primeros cristianos confesaban como Señor *del mundo* al mismo Señor cuya presencia viviente experimentaban en el culto de *la Iglesia*. ¿Cómo justificaban teológicamente esta conjunción del doble señorío?

Antes que nada, debemos establecer lo que estas dos *soberanías* de Cristo (sobre la Iglesia y sobre el mundo) tienen en común. En primer lugar, ambas se relacionan con un mismo período limitado de tiempo, lo que las distingue del reino de Dios⁴⁰. El reino de Dios vendrá sólo al final de los tiempos; el señorío de Cristo, en cambio, lo mismo que la propia Iglesia, pertenecen al período intermedio que va de la ascensión a la parusía. Esto significa que la soberanía de Cristo, a diferencia del reino de Dios, ya ha comenzado: «(Dios nos ha) trasladado al reino del Hijo de su amor» (Col 1, 13).

Todos los textos que hablan de Cristo «sentado a la derecha de Dios» o de la «sumisión» de las potestades toman implícita o explícitamente la ascensión como punto de partida cronológico de este señorío. Sólo se exceptúan Heb 10, 13 y 1 Cor 15, 25, pasajes donde la sumisión de las potestades se anuncia sólo para el final de los tiempos. Encontramos aquí nuevamente la concepción propia del tiempo que tiene el nuevo testamento: ya ha comenzado la fase final de la historia, sin que el fin haya llegado todavía. Así se ex-

39. Cf. B. Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism* (1946), 198ss.

40. Sobre la diferencia entre el Padre y el Hijo, que sólo tiene sentido en la obra de la salvación, cf. *infra*, 375s.

plica que, según toda una serie de textos, la victoria sobre las potestades sea algo ya logrado, mientras que según estos dos últimos (Heb 10, 13; 1 Cor 15, 25) deba esperarse *todavía*. Para emplear una imagen tomada de Ap 20, 1-10, podríamos decir que estas Potestades están provisionalmente «atadas», pero que sólo al final de los tiempos podrán ser definitivamente «vencidas».

La tensión resultante de la coexistencia entre el «ya» y el «todavía no» está presente en todo el nuevo testamento, apareciendo así como nota característica de la nueva alianza. Se expresa, por ejemplo, en que, según 1 Pe 3, 22, la sumisión de las potestades hostiles ya se ha producido, mientras que conforme a la Carta a hebreos, Cristo sentado a la derecha de Dios aguarda *todavía* su sumisión (Heb 10, 13). La misma tensión explica que se hable por un lado de *sumisión* y por otro de *aniquilación* de las potestades. El verbo *καταργεῖν*, que el nuevo testamento emplea normalmente en estos pasajes, tiene dos sentidos: *someter* y *aniquilar*. Lo hallamos en 2 Tim 1, 10, donde se trata de la victoria ya alcanzada por el Crucificado sobre la muerte, y también en 1 Cor 15, 26 donde se dice que la victoria sobre la muerte tendrá lugar después del retorno de Cristo. Conforme a Ap 20, 14, la muerte será arrojada al lago de fuego sólo al final de los tiempos. En uno y otro caso se trata de una victoria: la primera vez la muerte es solamente «despojada de su potencia» (2 Tim 1, 10), mientras que la segunda vez será definitivamente «aniquilada» (1 Cor 15, 26; Ap 20, 14). Otro tanto ocurre con respecto a las demás potestades.

En el tiempo que discurre entre las dos victorias (pascua y parusía), las potencias están sometidas a la dominación de Cristo; pero se encuentran, por así decirlo, atadas por un lazo que tanto puede acortarse como alargarse, de manera que tienen la ilusión de que pueden liberarse. Es sólo una ilusión, porque en realidad ya están vencidas. El hecho decisivo ya se ha realizado y, por consiguiente, la soberanía del Cristo ha comenzado ya a realizarse. Cristo es Señor desde el momento actual, desde el presente⁴¹.

Así como tiene un comienzo, esta soberanía de Cristo tendrá también un final. ¿Cuándo? El nuevo testamento no lo dice, pero sabe que coincidirá con un acontecimiento concreto: el retorno de Cristo. El señorío de Cristo ha comenzado, pues, con su ascensión y acabará con su retorno. Por eso, los *dos hombres vestidos de blanco* de Hech 1, 10 destacan la analogía exterior entre los dos acontecimientos que enmarcan la soberanía de Cristo: «Este Jesús

41. Sobre la cuestión en conjunto, cf. O. Cullmann, *Las primeras confesiones de fe cristianas*, en Id., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, 107ss.

que ha sido elevado a los cielos de en medio de vosotros, vendrá de la misma manera [es decir, en las nubes] en que le habéis visto ir al cielo».

Tanto Apocalipsis como 1 Cor 15, 24 presentan el retorno de Cristo y los acontecimientos a él asociados como el fin de la soberanía del Cristo. Después de la victoria final alcanzada por el Hijo, éste «entregará el Reino a Dios Padre», como dice el apóstol (1 Cor 15, 24). En forma concentrada y definitiva este acto final recapitula todo lo que ha pasado ya y todo lo que está ocurriendo en el presente, especialmente la victoria sobre Satanás y las potestades.

Hemos dicho que la soberanía del Cristo acaba con su retorno. Esta afirmación necesita una ligera corrección en el sentido de que, al menos en el Apocalipsis, el reino de Cristo se introduce un poco en el *siglo venidero*. Esto es lo que indica la idea del *millennium*⁴² que sólo hallamos en Ap y que sirve para mostrar a la Iglesia tal como será en el momento del acontecimiento final.

En contra de Agustín, que sigue aquí al donatista Ticonio, pienso que este reino de mil años no se identifica con todo el tiempo de la Iglesia comprendido entre la ascensión y la parusía. Se trata de un reino escatológico en el sentido específico del término, es decir, que no se realizará sino en el futuro. Es, por así decirlo, el último capítulo de la soberanía de Cristo, que penetra ya (muere, invade) en el siglo venidero.

Según eso, el *millennium* no se debe identificar ni con la duración total de la soberanía de Cristo ni con la Iglesia tal como es ahora. *La soberanía de Cristo* es más amplia: ha comenzado ya y continúa realizándose en este «eón», por un tiempo indeterminado. Por el contrario, desde esta perspectiva temporal, el *millennium* pertenece sólo al momento final de esta soberanía de Cristo que comenzará con su retorno, penetrando ya en el «eón» venidero. No es que la soberanía de Cristo empiece con su retorno: se está realizando ya desde la pascua y la ascensión. Así, en el mismo comienzo del Apocalipsis se dice que Cristo tiene las llaves de la muerte y de la morada de los muertos (1, 18), añadiendo que es el Príncipe de los reyes de la tierra (1, 5). Más adelante se afirma que gobierna las naciones con vara de hierro (12, 5; 19, 5) y su nombre es «Rey de reyes y Señor de señores» (19, 6).

El tiempo de la Iglesia coincide exactamente con el tiempo de reinado de Cristo y también en cuanto a la Iglesia hallamos la mis-

42. Sobre esta cuestión, cf. el reciente estudio de H. Bietenhard, *Das tausendjährige Reich* (1955).

ma tensión entre presente y futuro y la misma «penetración» en el siglo venidero. La Iglesia también tiene un comienzo y un fin. Su punto de partida es la misma muerte y resurrección de Cristo.

Ciertamente el antiguo testamento conocía ya una *Iglesia*: el *pueblo elegido* de Dios, luego el *resto* de Israel que se convierte. Pero el antiguo testamento ofrece sólo una anticipación, porque la Iglesia sólo existe desde el momento en que el Espíritu santo ha sido dado a sus fieles, es decir, tras pascua y pentecostés. El tiempo de la soberanía de Cristo es, efectivamente, el tiempo del Espíritu santo y éste sólo puede comenzar después de la glorificación de Cristo (Jn 7, 39). Por eso, el mismo Jesús prepascual de Mt 16, 18 habla *en futuro*: «Yo construiré (οἰκοδομήσω) mi Iglesia». Alude de esa forma al tiempo que viene tras su muerte y su resurrección.

El fin de la Iglesia coincidirá también con el fin de la soberanía de Cristo, es decir, con la parusía, aunque también la misma Iglesia penetra un poco en el siglo venidero. De esa forma, en el momento final, Cristo estará rodeado por aquellos que en la tierra han formado su Iglesia: los apóstoles se sentarán sobre doce tronos (Mt 19, 28) y reinarán con él (Ap 5, 10; 20, 4; 2 Tim 2, 12). Se dice también que los *santos*, es decir, todos los miembros de la Iglesia, juzgarán a las potestades angélicas (1 Cor 6, 2s). El *millennium* anunciado por el Apocalipsis se identifica, por tanto, con la Iglesia del fin de los tiempos.

La tensión entre el *ya* y el *todavía no* viene expresada por la presencia del Espíritu santo que constituye a la Iglesia. El mismo Espíritu santo es, en efecto, la primicia del fin (ἀπαρχή, Rom 8, 23; cf. ἀραβῶν, 2 Cor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 14).

A pesar de esta identidad fundamental entre la soberanía de Cristo y la Iglesia en su aspecto temporal, hay entre ellas una diferencia muy importante referida al *espacio*, no al tiempo. El campo de dominio sobre el que Cristo ejerce su señorío no se identifica con la Iglesia, de manera que podemos distinguir entre la soberanía de Cristo sobre el mundo y su soberanía sobre la Iglesia. Para comprender bien el carácter de la κυριότης (señorío) de Cristo, debemos precisar con esmero este punto.

La extensión de la soberanía de Cristo sobrepasa infinitamente los límites de la Iglesia. Ningún elemento de la creación le escapa: «[A Cristo] se le ha dado *todo* poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28, 19); «*toda criatura en el cielo y en la tierra y en los mundos inferiores* confiesa que Cristo es el Señor» (Flp 2, 10); «*todo lo que está sobre la tierra y en los cielos* ha sido reconciliado por Jesucristo con Dios» (Col 1, 14ss).

El señorío presente de Cristo se ejerce no sólo sobre el mundo visible sino también sobre las potestades invisibles (presentes tras los datos empíricos) y especialmente sobre las potencias invisibles que se ocultan tras el Estado.

Algunos rechazan como *extravagante* la opinión según la cual, en el nuevo testamento, el Estado se relaciona con las potencias invisibles o las ἐξουσίαι de que habla Pablo. A pesar de eso, seguimos creyendo con firmeza que en Rom 13, 1 el término ἐξουσίαι designa muy probablemente dos cosas: la *potestad empírica* del Estado y las *potencias invisibles* ocultas tras él. El hecho de que el judaísmo tardío creyera en la existencia de «ángeles de las naciones» nos sitúa también en esa dirección. Debemos subrayar además que la expresión ἐξουσίαι nunca tiene en Pablo otro sentido.

Como aparece claro, por ejemplo, en 1 Cor 2, 8ss (al tratar de los *archontes* o principados), el nuevo testamento relaciona o yuxtapone potencias invisibles y órganos ejecutivos del poder terreno (cf. en esta perspectiva nuestra obra *Dios y el César*, en *Estudios de teología bíblica*, Studium, Madrid 1973, 112-124). Para responder a las objeciones que se han esgrimido en contra de los argumentos de esta última obra, quisiéramos insistir en el hecho de que cuando la cristiandad primitiva remite al Sal 110, los ἐχθροί («enemigos») que se nombre allí, es decir, los enemigos políticos de Israel, aparecen interpretados regularmente como potestades y dominaciones invisibles. Cf. el estudio de R. Morgenthaler en que interpreta en esta perspectiva el relato de las tentaciones en Lucas: *Roma – Sedes Satanae. Röm 13, 1ff im Lichte von Lk 4, 5-8: TZ 12 (1956) 289ss (Festgabe für Karl Barth, 2.ª parte)*.

El señorío de Cristo ha de extenderse a todos los ámbitos de la creación. Si alguno quedara excluido, ese señorío no sería total y Cristo dejaría de ser el *Kyrios*. Por eso, el mismo dominio del Estado, y de un modo especial ese dominio, ha de encontrarse bajo la soberanía de Cristo. La confesión de fe *Kyrios Christos* que se opone al *Kyrios Kaisar*, así lo indica, mostrando el carácter central de esta idea para la fe en la soberanía de Cristo.

Sin embargo, hay un punto en que se deben trazar bien las fronteras: aunque el señorío de Cristo no conoce límites, su dominio no coincide lisa y llanamente con la creación, como será al fin de los tiempos. Dentro de esa soberanía total subsiste todavía una potencia que, habiendo sido ya vencida, no ha sido todavía aniquilada: la potestad de la *carne* y de la *muerte* que es el «último enemigo». El Espíritu santo que actúa ya no pue-

de transformar todavía los cuerpos *terrenos* en cuerpos *espirituales*; pero lo hará en el futuro (Rom 8, 11.23; 1 Cor 15, 35ss)⁴³.

Esta *restricción* del señorío de Cristo no significa, pues, que una parte de la creación quede excluida. El tema hay que entenderlo más bien de esta manera: por una parte la *carne* y la *muerte*, aunque vencidas, siguen actuando todavía en el dominio de Cristo; por otra parte, algunos elementos de la creación pueden liberarse en apariencia de esa sujeción a Cristo y rechazarle. Esto es lo que sucede cuando el Estado se vuelve *demoníaco*, pareciendo que se escapa al señorío de Cristo⁴⁴.

En la Carta a los efesios y a los colosenses el señorío de Cristo sobre la creación visible e invisible se expresa mediante la imagen de la *κεφαλή* («cabeza»): «Cristo es cabeza de todo principado y toda autoridad» (Col 2, 10). «Cuando se cumplieron los tiempos, Dios decidió recapitular todas las cosas en Cristo [= unificarlas bajo una sola cabeza: *ἀνακεφαλαιώσασθαι*], las que están en los cielos y las que están sobre la tierra» (Ef 1, 10). Pero, al mismo tiempo, Cristo aparece en estas dos cartas como «cabeza de la Iglesia» (Col 1, 18; Ef 1, 22), dato importante para precisar las relaciones entre el señorío de Cristo sobre la Iglesia y su señorío sobre el mundo. Cristo reina sobre la creación entera, pero lo hace también de un modo especial sobre esta pequeña Iglesia terrena.

Después de haber constatado la diferencia espacial que existe entre los dos campos de soberanía de Cristo, hemos de encontrar el lazo de unión, dentro del mismo contexto de esa diferencia. Sería un error afirmar simplemente que Cristo es el jefe de la Iglesia porque ésta forma parte de la creación, representando así un fragmento más de este universo sobre el que se extiende su señorío. La importancia de la Iglesia para el señorío total de Cristo es mucho mayor: la Iglesia, en perspectiva espacial, es el centro desde donde Cristo ejerce su realeza invisible sobre el mundo. En *Cristo y el tiempo*⁴⁵, he intentado representar gráficamente esta relación con la imagen de dos círculos concéntricos: el interior representa a la Iglesia, el exterior la totalidad del espacio sobre el que Jesucristo ejerce su soberanía.

El nuevo testamento indica el lugar central que la Iglesia ocupa en el señorío de Cristo llamándola «cuerpo de Cristo». La Iglesia

43. Cf. O. Cullmann, *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos*, Studium, Madrid 1970; cf. también *¿Inmortalidad del alma o resurrección de los muertos?*, en Id., *Del evangelio a la formación de la Iglesia cristiana*, Sígueme, Salamanca 1972, 269-280.

44. Cf. O. Cullmann, *Dios y el César*, en Id., *Estudios de teología bíblica*, 101ss.

45. Cf. O. Cullmann, *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1968, 165.

es el cuerpo terreno de Cristo resucitado, que desde la ascensión está sentado a la derecha de Dios, en la plenitud de gloria del Padre. Pero al mismo tiempo Cristo aparece como *cabeza* (*κεφαλή*) de toda la creación y *cabeza* de la Iglesia.

De aquí deriva una cierta incoherencia en la comparación, ya que Cristo es, a la vez, cabeza y cuerpo de la Iglesia, y por otra parte, como dice Ef 4, 15, el cuerpo «crece hacia aquel que es la cabeza». Pero esta aparente incoherencia constituye un elemento característico de la relación particular que existe entre la Iglesia y el señorío de Cristo: por un lado, la Iglesia es una parte del espacio total que está sometido al señorío de Cristo y del que él es la cabeza; por otro lado, Jesucristo está presente en este espacio limitado de la Iglesia de una forma particular, distinta de aquella en que se encuentra en el resto del mundo a él sometido. Esto sitúa a la Iglesia en una tensión muy especial, en el sentido de que, por una parte, es «el cuerpo de Cristo» (lo más elevado que puede haber en la tierra) y, por otra, se encuentra sometida a Cristo, su jefe, como todas las restantes partes de la creación que constituyen el espacio total de su reinado.

A fin de captar mejor las relaciones entre esos dos espacios de los cuales Cristo es la cabeza (*κεφαλή*), debemos resaltar aún otra diferencia. Es la diferencia que distingue a los miembros de la Iglesia de todas las restantes realidades que se encuentran sometidas bajo Cristo. Los miembros de la Iglesia *conocen* ese señorío; los restantes seres se encuentran dentro de él sin conocerlo. Si dentro de la creación, sobre la que tiene todo poder, Cristo ha escogido justamente como centro este espacio estrechamente limitado que es la Iglesia, esa fuerte concentración debe tener un sentido para el conjunto de su señorío (para toda la creación).

Según eso, los miembros de la Iglesia deben participar de un modo especial en el señorío de Cristo. Ser miembros de un señorío significa siempre dos cosas: hallarse sometidos a su poder y, al mismo tiempo, participar de ese poder, bajo el dominio de la cabeza. De esta forma señalamos la diferencia más importante entre el señorío de Cristo sobre el universo y su señorío sobre la Iglesia.

Hemos visto ya que todas las criaturas en el cielo, en la tierra y bajo la tierra están bajo el señorío de Cristo. Según eso, las mismas autoridades y poderes invisibles, con sus órganos ejecutivos, como son los Estados de la tierra, están totalmente integrados en el señorío de Cristo. Por eso, aun aquellos que confiesan el señorío de Cristo (los creyentes de la Iglesia) deben obediencia a esos poderes y autoridades de la tierra (Rom 13, 1ss).

Pues bien, esas potencias exteriores a la Iglesia sólo son miembros del señorío de Cristo de un modo muy indirecto, pues no conocen necesariamente el papel que se les ha sido asignado en el interior de este señorío. Lo que Pablo y, anteriormente Jesús, habían dicho sobre la sumisión al emperador y al Estado, se refiere al Estado pagano que no conoce a Cristo ni su Reino, ni al Dios Padre de Jesucristo. Un Estado pagano, como el Imperio de Roma, puede, pues, cumplir la misión que Dios le ha asignado dentro del señorío de Cristo siempre y cuando se limite a su función como Estado, permitiendo así que la Iglesia, que ocupa un lugar tan importante dentro ese señorío, pueda «llevar una vida apacible y reposada» (1 Tim 2, 2). De esa forma, un Estado pagano puede desempeñar cabalmente su papel y ocupar su lugar dentro del señorío de Cristo, sin saber que forma parte de él.

Por eso, según el nuevo testamento, la resistencia cristiana contra un Estado nunca puede justificarse por el mero hecho de que ese Estado sea pagano. La resistencia sólo es legítima cuando el Estado, abandonando su función, se deifica a sí mismo, esto es, cuando intenta franquear los límites que el Señor le asigna⁴⁶.

Como sólo el cristiano conoce esta subordinación del Estado al señorío de Cristo, el Estado tiene para él —cosa que puede parecer paradójica— una significación más grande que para cualquier otro ciudadano. Pero, por otra parte, allí donde el Estado sobrepasa sus poderes, los cristianos lo descubren con más fuerza que los no cristianos, aunque también éstos puedan tener sus dudas al respecto. Cuando esto sucede, cuando el Estado se separa del señorío de Cristo, el cristiano descubre allí el poder de lo demoníaco que rompe sus ataduras: descubre allí a la Bestia (cf. Ap 13).

La diferencia fundamental entre los miembros del señorío de Cristo, tomados en conjunto, y los miembros de la Iglesia reside, pues, en que sólo estos últimos *saben* que se encuentran sujetos al Señor universal. Los miembros de la Iglesia pertenecen, pues, *conscientemente* al Reino del *Kyrios*, mientras que los demás sólo pertenecen a ese Reino de un modo inconsciente. Así, desde el punto de vista teológico, esta pequeña comunidad (que es la Iglesia) puede ser el centro del señorío total del Cristo sobre el universo, es decir, sobre las potencias visibles e invisibles. La desproporción aparente entre este pequeño grupo de humanos y su enorme importancia para el mundo entero, responde al principio de *sustitu-*

ción que actúa —como ya hemos visto— en toda la historia de salvación⁴⁷.

Los miembros de la Iglesia conocen no solamente la situación de los miembros inconscientes del señorío de Cristo; conocen también, y de un modo especial, la misión que les está asignada a ellos mismos que reconocen el señorío de Cristo. Por eso, en el acto final de su soberanía (cf. Ap 20, 1ss), tomarán parte en el juicio que se extiende y realiza sobre todos los miembros inconscientes del señorío de Cristo (1 Cor 6, 3). En un sentido más preciso, reinarán (συμβασιλεύσουσιν) con Cristo como dice 2 Tim 2, 12. Recordemos que este acto final recapitula aquello que aparece ya en el señorío presente del Cristo. Según eso, hay que tomar desde ahora, y al pie de la letra, lo que Pablo dice en 1 Cor 4, 8 sobre el *Reino* de los cristianos y lo que leemos en Ap 1, 6: los cristianos forman desde ahora una βασιλεία, un Reino.

Pero, evidentemente, debemos resaltar también el otro aspecto de este *Reino*⁴⁸ y lo que implica esta elevada misión (de los cristianos): cada uno ha de saber que es un esclavo, un siervo del *Señor* Jesucristo (2 Cor 4, 5). Conocer el señorío de Cristo significa también ser conscientes de la exigencia total y absoluta que el Señor reclama sobre cada persona. Cristo es no solamente Señor del mundo y Señor de la Iglesia: para cada cristiano es también *mi* Señor. Aceptado y reconocido como Señor de la Iglesia, aparece también como Señor de cada uno de aquellos que la componen.

* * *

El evangelio de Juan ha destacado con fuerza este aspecto personal del señorío de Cristo. Por eso le dedicamos un sección especial de este libro, aunque su manera de entender al *Kyrios* sea básicamente la misma que aparece en el resto del nuevo testamento. Así volvemos a encontrar en Juan los rasgos que hemos visto ya al ocuparnos de la fe de los primeros cristianos en el *Kyrios*, en especial cuando tratábamos de Pablo. Por eso, resaltamos sólo aquellos aspectos que son más característicos de Juan.

Todo su evangelio culmina, por así decirlo, en la confesión de Tomás que dice: Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου («Señor mío y Dios mío», Jn 20, 28). Tomás que, después de haber dudado, alcanza la certeza que se expresa en esta confesión es también el último que, según el cuarto evangelio, ha visto corporalmente al Resucitado.

47. Cf. *supra*, 109s.

48. En contra de lo que aquí exponemos, W. Förster, *Herr ist Jesus*, 1081ss considera este aspecto como primordial.

46. Cf. O. Cullmann, *Dios y el César*, en especial p. 112ss.

Las palabras que Jesús le ha dirigido entonces («¿Porque me has visto ha creído? Bienaventurados los que crean sin ver») deberán considerarse por lo tanto como una exhortación que se dirige a los lectores futuros de Jn, para que crean en el *Kyrios*. Esta exhortación resulta especialmente importante cuando se recuerda que la historia de Tomás se hallaba al fin del evangelio, pues Jn 21 es un añadido posterior. La confesión de Tomás constituye, pues, la coronación del evangelio⁴⁹.

Pero a propósito de esta confesión debemos resaltar aún de un modo especial el empleo del genitivo μου («mío»). El evangelio de Juan parece haber comprendido el señorío de Cristo de un modo muy particular desde el ángulo de la relación *individual* entre el Cristo glorificado y cada uno de aquellos que le pertenecen. En este contexto podemos pensar también en las palabras de María Magdalena: «Se han llevado a *mi* Señor...» (Jn 20, 13).

Además de estos textos, hay otros donde Jn emplea el vocativo (κύριε, «¡señor!») para dirigirse a Jesús: pero, igual que en los sinópticos, ese vocativo es simplemente una fórmula de cortesía, sin alcance teológico particular.

Pero aún hallamos otros textos donde, sin emplear el término κύριος, Juan afirma que, a partir de su resurrección, Cristo ejerce un señorío en el tiempo presente. Este es, en particular, el tema de los *discursos de despedida*. Después de haber dejado la tierra y haber subido al cielo, Jesús no abandona (no deja huérfanos) a los creyentes en la tierra. Por el contrario —y ésta es la idea principal de estos discursos— su acción sobre la tierra será aún más eficaz que durante el tiempo de su encarnación.

Jesús predice en Jn 14, 12 que los que creen en él realizarán obras mayores que aquellas que él mismo ha realizado durante su encarnación, ofreciendo este argumento: «*porque* voy al Padre». Esto significa que en adelante Cristo actuará por medio de aquellos que creen en él y que esta acción será aún más fuerte que aquella que realizó durante su ministerio terreno. Estas palabras («porque voy al Padre») significan por tanto lo mismo que «todo poder me ha sido dado por el Padre». Aunque Juan no se valga de estos términos, es claro que la idea de la soberanía cósmica del Resucitado no está ausente de su evangelio, sino todo lo contrario.

* * *

49. La importancia del título *Kyrios* en el evangelio de Juan nos parece también mucho más grande que la defendida, por ejemplo, por R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, 452-453, quien destaca que Jesús sólo recibe este título en el relato de pascua. Pero esto se debe, sin duda, a que también en el cuarto evangelista, Jesús sólo ha sido hecho *Kyrios* después de su resurrección.

Después de lo dicho hasta aquí, se habrá reconocido la enorme importancia del título *Kyrios* y el lugar central que ocupa en el pensamiento teológico de los primeros cristianos. Ciertamente, no se trata de una noción que, como Hijo de hombre o *Ebed Yahvé*, ha sido utilizada por el mismo Jesús. Constituye más bien una explicación de toda la obra y persona de Jesús, de tal modo que presupone la certeza de su resurrección.

Este título se apoya enteramente en dos elementos esenciales de la historia de la salvación: (1) la certeza de que Jesús ha resucitado; (2) el convencimiento de que la historia de la salvación no se encuentra interrumpida, porque *ya* se ha realizado el acontecimiento decisivo de la resurrección, aunque el culmen, la manifestación escatológica de la victoria de Cristo, se sitúa *todavía* en el futuro. En otros términos, entre la resurrección de Cristo y la parusía no existe un *vacío cristológico*. Sea cual fuere la duración de este *período intermedio*, Cristo no interrumpe su tarea mediadora, sino que la continúa realizando.

Este período intermedio resulta algo totalmente nuevo respecto al plan de la salvación tal como lo entendían los judíos. En contra de lo que afirman sin cesar los partidarios de la *escatología consecuente*, este período intermedio no representa una solución arbitraria (que nace de la decepción por el hecho de que no ha llegado la parusía); por el contrario, este período pertenece orgánicamente al pensamiento del cristiano primitivo en el que ocupa incluso, como hemos visto, un lugar central. Concuera así, perfectamente, con la forma en que Jesús interpretaba el plan de la salvación ya que en él también hallamos la tensión entre el *ya* de lo realizado y el *todavía no* de su manifestación total⁵⁰.

Más aún, después de todo lo que hemos venido diciendo, debemos afirmar que la incorporación de este período intermedio constituye el carácter específicamente cristiano de la concepción de la salvación en el nuevo testamento. Por eso resulta tan importante la confesión de fe en el *Kyrios Christos*. Si las cristologías dogmáticas clásicas del protestantismo no conceden a esta idea el lugar que le corresponde, se debe a que la cristología protestante no ha reconocido plenamente la importancia de este tiempo intermedio en su visión del nuevo testamento⁵¹.

50. W. G. Kümmel lo ha demostrado bien en su libro *Verheissung und Erfüllung* (ATANT, ²1953).

51. Por otra parte no se debe conceder a este período intermedio un valor absoluto, como hace la teología católica. Cf. a este respecto, O. Cullmann, *La tradición, problema exegético, histórico y teológico*, en Id., *Estudios de teología bíblica*, 165-205

4. Kyrios Christos y la divinidad de Cristo

Debemos hablar todavía de un aspecto muy importante de la idea del *Kyrios*, aspecto, además, muy valioso para la cuarta y última parte de este libro, donde hablaremos de los títulos relativos a la preexistencia de Jesús. Hasta aquí nos hemos ocupado principalmente de la *función* del *Kyrios Christos*. Pero la obra y persona de Jesús son siempre inseparables. La certeza de que Dios, dándole el título *Kyrios*, le ha dado a Jesús su propia soberanía tiene un alcance muy grande para la comprensión de la *persona* de Jesús, aunque debamos dejar siempre bien claro que lo primero es la *función* (es decir, el señorío de Cristo).

Por ejemplo, de ahora en adelante, todos los pasajes del antiguo testamento que hablan de Dios (del *Kyrios* divino) podrán aplicarse en principio a Jesús (en cuanto *Kyrios*). Es claro que esto no puede hacerse donde quien habla es el mismo Jesús: cuando él cita palabras del antiguo testamento, el término *Kyrios* deberá aludir a Dios. Pero cuando es otro quien habla, en las cartas del nuevo testamento, es normal que se atribuyan a Jesús pasajes del antiguo testamento donde se está hablando de Dios como Señor.

Hemos indicado ya que la traducción griega del antiguo testamento, llamada de los LXX, traduce el nombre de Yahvé por *Kyrios*. Una simple mirada a las concordancias griegas muestra la frecuencia con que el nuevo testamento, al citar pasajes del antiguo donde *Kyrios* es el término empleado para hablar de Dios, aplica sin más ese título a Jesús. Pongamos como ejemplo el pasaje de Is 44, 23, donde el profeta anunciaba que todas las criaturas doblarían sus rodillas confesando la soberanía del *Kyrios* (de Yahvé); pues bien, el himno de Flp 2, 10ss supone sin más que ese *Kyrios* es Jesús glorificado.

El ejemplo más sorprendente está en Heb 1, 10. Se trata de una cita de Sal 102, 25ss: «Tú, Señor, desde el principio fundaste la tierra; y los cielos son obra de tus manos». El texto del antiguo testamento alude obviamente a Dios Padre, Creador. Pero el autor de Hebreos, aplicando a Jesús el nombre de *Kyrios*, no vacila en dirigirse a él con las palabras de ese salmo presentándole así como creador de cielo y tierra. El mismo autor había dicho expresamente (cf. Heb 1, 8) que esa cita —como la anterior de Sal 45, 7s, donde aparece incluso el término Dios (ὁ θεός)⁵²— se refiere al Hijo.

52. Volveremos sobre Heb 1, 10, con la cita del Sal 102, cuando hablemos del título θεός atribuido a Jesús. Cf. *infra*, 396.

Pienso que, al estudiar la cristología del nuevo testamento, no se ha prestado suficiente atención a ese pasaje. De un modo general, deberíamos destacar que los primeros cristianos, tras la muerte de Jesús, le han aplicado lisa y llanamente aquello que el antiguo testamento dice de Dios⁵³. Esto indica que han llevado hasta el final lo que se encuentra implicado en la soberanía presente del Cristo. Toda la Iglesia primitiva ha debido admitir y confesar aquello que dice Flp 2, 9s: que Dios ha «más-que-elevado» a Cristo, dándole su propio nombre y transfiriéndole toda su potencia.

La fe en la *divinidad* de Cristo —expresión empleada por la dogmática posterior— se funda en la creencia de la ὑπερψωσις a que alude Flp 2, 9. Cristo era ya desde el principio de *condición divina* (ἐν μορφῇ θεοῦ), pero sólo con esta glorificación ha llegado a ser igual a Dios. Veremos que esto se halla presupuesto también en Rom 1, 4, es decir, en un texto que reproduce una antigua confesión de fe. Según ese pasaje, Cristo era ciertamente Hijo de Dios desde el comienzo; pero sólo *desde su resurrección* (ἐξ ἀναστάσεως) empieza a ser Hijo de Dios en poder (υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει), expresión (ἐν δυνάμει) que es, sin duda, sinónima de *Kyrios*.

La cuestión de la *divinidad* de Cristo en el nuevo testamento debería plantearse a partir del título *Kyrios* y del señorío universal y absoluto que supone. Esta es la única manera de plantear el tema en términos bíblicos; porque utilizar el esquema de las *dos naturalezas* significa pensar en categorías griegas. Es innegable que el nuevo testamento presupone la divinidad de Cristo; pero lo hace siempre partiendo del señorío que ejerce desde su glorificación, vinculándola a la función más que al ser de Cristo.

Ciertamente, según la fe cristiana primitiva este *Kyrios* es también preexistente. Porque si Cristo es uno con Dios desde su resurrección es necesario que haya estado unido a él desde el principio. La fe de la Iglesia naciente en la preexistencia de Jesús (como preexistencia del *Logos* que era con Dios desde el comienzo) ha de verse a la luz de la soberanía presente del Cristo en cuanto *Kyrios*, es decir, en el contexto de la historia de la salvación. Por eso, la

53. W. Förster, *Herr ist Jesus* (1924), 173, argumenta aquí de una manera singular para disminuir la importancia de este hecho. Partiendo de la forma ingenua, irreflexiva, en que el nuevo testamento realiza esa trasposición, concluye que este dato carece de importancia. Para justificar su exégesis observa que únicamente 1 Pe 3, 15 añade la explicación: «es decir, Cristo». Pues bien ¡habría que haber sacado justamente la conclusión opuesta! La manera tan natural con que se realiza esta trasposición prueba que el convencimiento de la unidad entre Dios y Cristo, fundada en la dignidad que éste tiene como *Kyrios*, estaba profundamente arraigada en la conciencia de los escritos del nuevo testamento.

confesión de fe binaria que Pablo utiliza en 1 Cor 8, 6 sólo menciona la actividad del Jesús preexistente, mediador de la creación, partiendo del título *Kyrios*: «Un solo *Kyrios* Jesucristo por quien son todas las cosas y para quien nosotros somos».

A fin de que Cristo sea en el presente el único *Kyrios*, Señor, que reina sobre todas las cosas, es necesario que haya estado desde el comienzo en relación con todas las cosas (Ap 3, 14). Pues bien, conforme a nuestro texto, y a Jn 1, 1 y Col 1, 16, Cristo se hallaba en relación con todas las cosas en cuanto mediador de la creación. Si queremos verdaderamente captar el sentido profundo de la cristología del nuevo testamento debemos pensar siempre en el lugar central que ocupa en la vida de la Iglesia la certeza triunfante de que Cristo reina ya, siendo desde su glorificación el único Señor y solo Rey.

Para comprender la génesis y desarrollo del pensamiento cristológico debemos partir del título *Kyrios* como de un centro a partir del cual se sitúan las demás funciones de Jesús en el conjunto de la cristología. Recordemos que ese título constituye ya en la base de las primeras confesiones de fe⁵⁴.

Con eso no pretendemos decir, en modo alguno, que la cristología del *Kyrios* haya sido, desde el punto de vista cronológico, la primera explicación de la persona y la obra de Jesús. Casi todas las respuestas cristológicas que hemos examinado en los capítulos precedentes son, de hecho, más antiguas. Pero sólo la cristología del *Kyrios* ha permitido realizar la *síntesis* donde han encontrado su lugar todos los aspectos asociados a los títulos cristológicos, según el papel que juegan en la historia de la salvación.

La suma importancia de la concepción del *Kyrios* se debe a que es la única que hace posible el despliegue de lo que podemos llamar la cristología del nuevo testamento. Quizá se podría decir, volviendo a la imagen paulina de κεφαλή (cabeza), tan importante en este capítulo, que el título κύριος (*Kyrios*) es a los demás títulos cristológicos lo que la κεφαλή es respecto a los restantes miembros del cuerpo: los sitúa y ordena a todos sin descalificar a ninguno⁵⁵.

54. El Símbolo de los apóstoles, en su segundo artículo, añade con toda razón el título *Kyrios* a «Jesucristo, su único Hijo», y dice que Cristo está sentado «a la derecha de Dios».

55. Tiene razón E. Stauffer cuando en su *Die Theologie des Neuen Testaments* (1941), 94, escribe: «Entre todos los títulos cristológicos, el que tiene más riqueza es el de *Kyrios* por las relaciones que suscita. Su historia es un *compendium*, al mismo tiempo que un *repetitorium*, de la cristología neotestamentaria. Porque recorre sucesivamente toda la gama de los títulos cristológicos y despliega ante nuestros ojos el camino que lleva de la dignidad magisterial y regia de Jesucristo hasta su dignidad divina».

A fin de evitar todo malentendido, debemos indicar que, hablando del lugar central que ocupa la idea de *Kyrios*, nos estamos refiriendo a la génesis de esta síntesis cristológica en la vida y pensamiento de los primeros cristianos. Pero es claro que, en esta síntesis, el centro cronológico lo constituye la muerte y resurrección de Cristo.

El hecho de que a Jesús se le atribuya el nombre *Kyrios* tiene otra consecuencia: todos los títulos que se atribúan a Dios —a excepción del de *Padre*— pueden aplicarse en adelante a Jesús. Si, conforme a la fe primitiva, se le ha concedido a Jesús el nombre «sobre todo nombre», es decir, el nombre mismo de Dios (Señor, *Adonai*, *Kyrios*), eso significa que se le pueden aplicar, sin límite alguno, los restantes atributos divinos.

Según eso, partiendo del título *Kyrios*, podríamos estudiar aquí por qué se atribuye a Jesús el nombre Dios (θεός), tal como hace el cristianismo primitivo; en contra de lo que podríamos pensar, ese título *Dios* no implica mayor dignidad que el título *Kyrios*⁵⁶. Pero, dado que ese nombre de Dios evoca el problema de la relación entre el Padre y el Hijo y a la vez la preexistencia, lo estudiaremos en la última parte del libro, al tratar de los títulos relacionados, ante todo, con la obra preexistente de Cristo⁵⁷.

Ya hemos estudiado otro atributo de Dios que ha sido transferido a Jesús: Juez del juicio final⁵⁸. Podemos afirmar que a Jesús se le han atribuido todas las funciones de Dios, incluso la de creador. Pero, ocupándonos aquí de la obra *presente* del Señor, debemos estudiar todavía el título Salvador (Σωτήρ).

56. Según H. Conzelmann, *Cristo y el tiempo*, 141-244, Lucas disminuye el alcance teológico del título *Kyrios* en sentido subordinacionista. Cf. *infra*, 399, nota 18.

57. Cf. *infra*, 391ss.

58. Cf. *supra*, 222ss.

JESUS, EL SALVADOR

(Σωτήρ)

A la luz de la importancia que en el vocabulario de todas las Iglesias cristianas tiene el título *Salvador*, que tan en boga está y tanto favor disfruta, sobre todo en los medios pietistas, sorprende de entrada descubrir que no fue en el comienzo un título esencial de Jesús.

Entre los escritos más antiguos sólo aparece en un pasaje de la Carta a los filipenses. Este es para el nuevo testamento un título tardío: aparece esporádicamente en el evangelio de Lucas y de Juan; es más frecuente en las Cartas pastorales, 2 Pedro y en las cartas de Ignacio. Los exegetas han tratado de explicar esta escasa presencia del título *Sôtêr* señalando que estaba muy extendido en los medios paganos del mundo helenista, lo que hacía que su uso resultara sospechoso para los cristianos¹. Pero la misma causa podría aducirse, y con mayor razón, respecto al título *Kyrios*, que vino a convertirse para el cristianismo primitivo en la expresión principalísima de su fe en Cristo.

Nosotros pensamos que la aparición tardía del título *Salvador* se debe justamente al papel principal que ha desempeñado el título *Kyrios*. Por un lado, la fe en Jesús como Señor glorificado permitió aplicarle el título *Salvador*, que el antiguo testamento atribuía a Dios. Por otra parte, el nombre de *Kyrios*, que está «sobre todo nombre», dejaba en la sombra o atraía hacia su órbita a todos los restantes títulos que estuvieran orientados en el mismo sentido. Por eso, resulta normal que *Sôtêr* aparezca a menudo en el nuevo testamento como mero complemento de *Kyrios* (Flp 3, 20; 2 Pe 1, 1. 11; 2, 20; 3, 2.18).

Por otra parte, hay un hecho significativo: las Cartas pastorales, que llaman a Jesús con más frecuencia *Salvador*, suelen conceder espontáneamente y en el mismo pasaje ese mismo título *Sôtêr*; Sal-

1. Cf. V. Taylor, *The Names of Jesus* (1953), 109.

vador, a Dios. Esto hace suponer que tal apelación cristológica es un título divino del antiguo testamento que ahora viene a aplicarse a Jesús. Así se confirmaría que los cristianos han atribuido a Jesús el nombre de Salvador (como los otros títulos divinos) porque ya le habían confesado como *Kyrios*. El empleo helenista (pagano) de *Sôtêr* ha influido en la utilización cristiana de ese término; sin embargo, me parece más apropiado comenzar hablando de *Sôtêr* en el judaísmo, antes de estudiar su sentido helenista.

1. El título «*Sôtêr*» en el judaísmo y en el helenismo

En el antiguo testamento se llama a Dios *Salvador*. Las palabras hebreas *יִשׁוּעַ*, *יְשׁוּעָה*, *יְשׁוּעָה*, *יְשׁוּעָה*, que provienen todas de la misma raíz, han sido traducidas por *Sôtêr* (*σωτήρ*) en los LXX². Los Salmos³ e Isaías⁴ son los que han utilizado con más frecuencia este título; pero aparece también en más escritos, de manera que podemos encontrarlo en toda la literatura del antiguo testamento⁵ y del judaísmo⁶.

La aplicación de este título a Dios parece ser primitiva. Pero también reciben ese título ciertos *hombres de Dios* que han salvado, salvan o salvarán al pueblo (de Israel) en nombre de Dios y por su encargo. Así se dice que Moisés *salvó* a su pueblo en el pasado e igualmente otros jefes de Israel fueron llamados más tarde *salvadores*⁷. Conforme a este uso, también al Mesías se le considera «el salvador que vendrá» para librar definitivamente a su pueblo⁸. Este título responde perfectamente a la función que el Mesías debe realizar, de tal forma que resulta curioso que no se le llame *Salvador*⁹ con más frecuencia.

* * *

Mientras que en el antiguo testamento y en el judaísmo en general el *Sôtêr* aparece esencialmente como liberador del pueblo, es-

2. En la literatura apócrifa y rabina posterior al antiguo testamento, *יְשׁוּעָה* a veces se emplea en el mismo sentido, pero se aplica más bien al Mesías.

3. Por ejemplo Sal 24, 5; 26, 1; 34, 3; 61, 3.7; 64, 6; 78, 9.

4. Is 12, 2; 17, 10; 43, 3.11; 45, 15.21; 60, 16; 62, 11; 63, 8.

5. Cf. Jer 14, 8; Miq 7, 7; Hab 3, 18; 1 Sam 10, 19; Dt 32, 15.

6. Cf. 1 Mac 4, 30; Sab 16, 7; Eclo 51, 1; Bar 4, 22; Jdt 9, 11.

7. Por ejemplo Otoniel y Ehúd: Jue 3, 9.15. Cf. también 2 Re 13, 5; Neh 9, 27.

8. Is 19, 20.

9. ¿Se debe esto al convencimiento de que el nombre *Salvador* está reservado a Dios?

te título recibe otro sentido en el helenismo¹⁰. Aquí se llama salvadores a los dioses, pero también a los héroes y, más tarde, a los príncipes, porque liberan a los hombres de toda suerte de males físicos, enfermedades y dolencias y porque los salvan de peligros como naufragios, horrores de la guerra y vicisitudes de la existencia.

P. Wendland ha reunido los textos esenciales relativos a este tema¹¹. Se nos dice así que Asclepio, por ejemplo, es *salvador* porque cura las enfermedades¹². La idea de *salvación* se relaciona también con la de *providencia* o *πρόνοια*. Pero *Sôtêr* (*σωτήρ*) es sobre todo uno de los títulos que más se han empleado para designar al soberano deificado. Así aparece en el culto del emperador como una especie de variante del título *Kyrios*: el soberano es *Sôtêr* en la medida en que aporta orden y paz¹³. Se puede recordar, a este propósito, la famosa Egloga cuarta de Virgilio.

La noción del *Sôtêr* reviste otros aspectos en las religiones de los misterios. En ellas, la divinidad salva a los hombres de la potencia de la muerte y la materia: les confiere la inmortalidad. Pero, podemos preguntarnos: ¿tiene el título *Sôtêr* tanta importancia como algunos le han atribuido en las religiones de los misterios¹⁴? La cuestión queda abierta para el debate¹⁵. Lo cierto es que no estamos seguros de que las religiones de los misterios hayan influido en el empleo cristiano del título *Sôtêr*¹⁶. Si es que existe relación entre el

10. Sobre el problema planteado por la concepción del *Sôtêr* en la historia de las religiones, cf. los dos volúmenes de W. Staerk, *Soter. Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem* (I, 1933; II, 1938).

11. P. Wendland, *Σωτήρ*: ZNW (1904) 335ss. Cf. también a este respecto a W. Wagner, *Über σωζειν und seine Derivate im NT*: ZNW (1905) 205ss; H. Lietzmann, *Der Weltheiland* (1909); W. Bousset, *Kyrios Christos* (1921), 240ss; Dornseiff, *Σωτήρ*, en Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie V* (1927), 1211ss; E. B. Allo, *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain*: RSPTh (1926) 5ss; Dibelius-Conzelmann, *Die Pastoralbriefe* (HNT, 1955), excursus a 2 Tim 1, 10.

12. K. H. Rengstorf, *Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit* (SchGesellschaft z. Förderung der westfälischen Landesuniversität zu Münster 30, 1953) también cree que el uso cristológico del título *Sôtêr* se debe a una protesta de los cristianos contra la atribución corriente de este título a Asclepio.

13. Cf. A. Deissmann, *Licht vom Osten* (1923), 311s; W. Otto, *Augustus Soter*: Hermes (1910) 448ss; E. Lohmeyer, *Christuskult und Kaiserkult* (1919), 27ss.

14. G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, 1894, 47ss; G. Wobbermin, *Religionsgeschichtliche Studien*, 1896, 105ss.

15. Cf. P. Wendland, *Σωτήρ*, 353. Cf. también los pasajes relativos a esta cuestión en la excelente obra de K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Hellenistisch-römische Geistesströmungen und Kultur mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen* (1943), 339, n. 1.

16. Anrich, Wobbermin, Bousset y F. J. Dölger (Ichthys I [1910] 407ss) creen que se debe admitir semejante influencia. Tesis contraria en P. Wendland, *Σωτήρ*, 353 y E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums III* (1923), 391ss.

uso pagano del título *Sôtêr* y su aplicación a Jesús, deberíamos pensar antes que nada en el uso que ese título ha tenido en el culto al soberano (al emperador).

2. Jesús, el Salvador, en el cristianismo primitivo

A primera vista, podríamos sentirnos inclinados a pensar que la aplicación del título *Sôtêr* a Jesús procede únicamente del helenismo, pues, como hemos visto, ese título aparece al principio casi exclusivamente en los escritos cristianos surgidos en ámbito helenista¹⁷. Ciertamente, el empleo de ese título en el paganismo puede haber favorecido su utilización cristiana, conforme a un desarrollo paralelo al que hemos visto a propósito de la confesión *Kyrios Iesous Christos* (= «Jesucristo es Señor»). Pero igual que el nombre *Kyrios*, aplicado a Jesús, se originó en el judaísmo, el título *Sôtêr* proviene también del antiguo testamento y del judaísmo más que del helenismo.

Los primeros textos cristianos que llaman a Jesús Salvador, por tardíos que sean, no denotan influencia alguna de la concepción helenista de *Sôtêr*. El mismo Bultmann dice que ha existido aquí un influjo bíblico y otro helenista¹⁸. Pues bien, nosotros pensamos que el influjo helenista ha sido mayor en la forma de utilización del título que en su contenido.

En efecto, casi todos los pasajes donde Jesús aparece como Salvador contienen sólo temas cristianos. Sin embargo, tenemos que decir, en contra de Harnack, que ese título no se ha aplicado a Jesús solamente a consecuencia de las curaciones que ha realizado¹⁹. Ciertamente, hay textos donde la palabra *σῶζειν* («salvar») tiene el sentido restringido de curar; pero ninguno de los pasajes donde Jesús aparece como *Sôtêr* se vincula a las curaciones que él ha realizado.

17. Este argumento fue presentado por L. Köhler, *Christus im Alten und im Neuen Testament*: ThZ 9 (1953) 42s, que aboga por un origen puramente helenista de este término cuando aparece en el nuevo testamento.

18. R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento, Sígueme*, Salamanca ³1997, 126-127. Respecto al judaísmo tardío, H. Gressmann, *Der Messias* (1929), 370, admite que en 4 Esd 13 el *Sôtêr* judío y el *Sôtêr* helenístico están asociados. Si eso es así, no se comprende por qué rechaza una asociación análoga en el cristianismo.

19. A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I* (²1915), 115ss (tesis rechazada por P. Wendland, *Σωτήρ*, 336). La tesis de Harnack ha sido actualizada por J. H. Rengstorff, *Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit*.

Durante su vida Jesús nunca fue llamado *Sôtêr* por otros, ni se llamó a sí mismo de esa forma. Incluso en la época en que se empieza a utilizar ocasionalmente ese título no se aplica sólo a alguna de las funciones de su obra terrena, sino a toda su obra, vista desde la perspectiva de su resurrección y glorificación. Igual que *Kyrios*, el título *Sôtêr* alude a toda la obra de Jesús, tanto a la terrena como a la celeste (tras la ascensión).

Hemos indicado ya que Jesús se presenta como *Sôtêr* sobre todo en los escritos que dan ese mismo nombre a Dios, empezando por las Cartas pastorales, donde Dios aparece ante todo como el Salvador (1 Tim 1, 1; 2, 3; 4, 10; Tit 1, 3; 2, 10; 3, 4), y siguiendo con el evangelio de Lucas, que en su *Magnificat* (Lc 1, 47) llama a Dios Salvador al estilo del antiguo testamento y que en el relato de la natividad proclama: «Os ha nacido hoy un Salvador que es Cristo, el Señor» (Lc 2, 11).

La Carta de Judas dirige su doxología final «al único Dios, nuestro Salvador, por Jesucristo nuestro Señor» (v. 25). No es por tanto sorprendente que 2 Pedro, tan fuertemente asociada con Jds, aplique espontáneamente a Jesús el título *Sôtêr*, vinculándolo al de *Kyrios* (cf. τοῦ κυρίου ἡμῶν και σωτήρος Ἰησοῦ Χριστοῦ: 1, 11; cf. 1, 1; 2, 20; 3, 2.18), como en Lc 2, 11²⁰. Esto viene a confirmar la idea de que la elevación de Cristo a la soberanía divina ha influido de manera decisiva en el empleo cristológico de este título. Por eso, podemos pensar que el uso de este título en el culto del emperador ha ejercido sólo un influjo secundario en nuestros textos.

Así se ha transferido a Jesús otro atributo que el antiguo testamento reservaba para Dios. Jesús es el *Sôtêr* porque salvará a su pueblo del pecado. Así explica Mt 1, 21 el nombre *Jesús*. Efectivamente, el mismo nombre propio *Jesús* es una de las formas en que se presenta en el antiguo testamento el título Salvador aplicado a Dios. Por eso al menos allí donde se pueda presuponer cierto conocimiento de hebreo, debemos tener en cuenta ese significado del nombre *Jesús* para explicar el origen del título σωτήρ Ἰησοῦς, pues el mismo nombre Jesús incluye el sentido de σωτήρ. Ciertamente, el autor del evangelio de Mateo no era el único en saberlo.

Pero la referencia al antiguo testamento aparece sobre todo en la afirmación de que Jesús «vino a salvar al pueblo del pecado y de la muerte» (Mt 1, 21). A pesar de las analogías terminológicas con el culto del emperador y en particular con su *epifanía*²¹, esta idea

20. Cf. *supra*, 315, nota 12.

21. Cf. también Dibelius-Conzelmann, *Die Pastoralbriefe* (²1955), 78.

del antiguo testamento es la que emerge cuando se habla de la aparición del Salvador Jesucristo en su nacimiento (Lc 2, 11), en «la epifanía de nuestro salvador Jesucristo que ha destruido a la muerte» (2 Tim 1, 10) y en su epifanía gloriosa que aún debe realizarse (Tit 2, 13).

Tras haber evocado esa epifanía del fin de los tiempos, el último pasaje antes citado²² añade que (Jesús) «se entregó a sí mismo por nosotros para rescatarnos de toda clase de maldad y purificarse un pueblo elegido». Sintomáticamente este versículo donde Cristo aparece exaltado como Soberano «que ha de venir» —tal vez en oposición consciente o inconsciente con la epifanía de los soberanos terrenos deificados— recuerda precisamente la obra *pasada* y terrena de Jesús, en la que se funda su soberanía. Hech 5, 31 asocia, de manera análoga, la glorificación de Jesús y su exaltación a la derecha de Dios como *Sôtêr*; con la afirmación de que esta glorificación ha de aportar a Israel «el arrepentimiento y el perdón de los pecados». Incuestionablemente, estas categorías de pensamiento son judeo-cristianas más que pagano-cristianas: Cristo es *Sôtêr*, porque nos ha salvado del pecado.

Este título *Sôtêr*, aunque pueda considerarse con justicia como una variante del título *Kyrios* —del cual posiblemente proviene— destaca, sin embargo, una idea que aparece con menos nitidez en *Kyrios*: la acción expiatoria de Cristo es una condición esencial de su exaltación al rango de *Sôtêr* divino. Recordemos lo que dice Flp 2, 9: «Por lo cual [es decir a causa de su humillación en la obediencia hasta la cruz] Dios le ha más-que-elevado y le ha dado el nombre de *Kyrios* que está sobre todo nombre». Esto es lo que en perspectiva cristiana se encuentra implícitamente contenido en el título *Sôtêr*: Jesús es *Sôtêr* porque ha reconciliado a Dios y al mundo por la cruz. Así lo demuestra otro dato: incluso allí donde, conforme al uso del antiguo testamento, se llama a Dios *Sôtêr*, como en la doxología de Jds 25, las palabras «por Jesucristo nuestro Señor» remiten a la obra expiatoria de Cristo, pues esta obra es fundamento de toda *salvación* divina.

A pesar de ello, el título *Sôtêr* no es mera variante de *Ebed Yahvé* como podría creerse viendo la manera tan profunda en que la *salvación* (σωτηρία) que ofrece el *Salvador Jesús* se vincula con su muerte expiatoria. Porque el sufrimiento expiatorio para el perdón de los pecados sólo recibe su sentido allí donde Dios avala la obra

de Jesús, elevándole a la dignidad de *Kyrios*. En este sentido, tiene razón Bultmann al declarar que las Cartas pastorales transformaron de algún modo la idea paulina de justificación, poniendo *salvar* (σῶζειν) por *justificar* (δικαιοῦν) y *salvación* (σωτηρία) por *justificación* (δικαιοσύνη)²³.

Puesto que esta atribución del título *Sôtêr* a Jesús presupone la cristología del *Kyrios* ya glorificado, ese título *Sôtêr* lo encontraremos relativamente tarde, en los estratos más recientes de la tradición del nuevo testamento y en las cartas de Ignacio²⁴. De todas formas, nunca se ha olvidado en este título la idea cristológica central del sufrimiento expiatorio.

Lo mismo puede decirse de los dos textos juánicos (Jn 4, 42 y 1 Jn 4, 14) que llaman a Jesús «Salvador del mundo». Debemos admitir que aquí, al menos formalmente, este empleo del título *Sôtêr* se encuentra cerca del culto helenista del emperador, identificándose en algún sentido con las fórmulas empleadas, por ejemplo, al celebrar a Adriano como *Sôtêr*. Pero no se puede decir si es un paralelismo conscientemente buscado o si es sólo un influjo inconsciente, pues esta calificación de «Salvador del mundo» en los escritos juánicos no va más allá de la concepción general del cristianismo primitivo, siempre en referencia a la cruz de Cristo. En esta misma perspectiva se puede recordar la afirmación sobre «el Cordeiro de Dios que quita los pecados del mundo» (Jn 1, 29).

¿Desde qué momento se llamó a Jesús *Sôtêr*? Aunque su uso general es tardío, parece que a Jesús se le llama así desde una época relativamente temprana. Entre las cartas atribuidas a Pablo, no son las Pastorales las primeras en hacerlo. Ya lo hace Ef 5, 23 donde a Cristo, cabeza de la Iglesia, se le llama «Salvador del cuerpo», aludiendo también a su exaltación. Ciertamente, la Carta a los efesios puede ser tardía (deuteropaulina), pero queda un pasaje más antiguo y, ciertamente paulino, Flp 3, 20 donde se dice: «Esperamos también (del cielo) como salvador al Señor Jesucristo». Nuevamente se asocian aquí *Sôtêr* y *Kyrios*. A diferencia de 2 Tim 1, 10 donde Cristo ya ha consumado su papel de *Sôtêr*, y de acuerdo con Tit 2, 13, este pasaje afirma que Cristo realizará su función de *Sôtêr* al fin de los tiempos. Esto no es una contradicción sino que expresa la tensión peculiar que hallamos en el nuevo testamento y que se manifiesta en la cristología, como hemos constatado al es-

23. R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, 584ss.

24. IgnEf 1, 1; IgnMagn 1, 1; IgnFil 9, 2; IgnEsm 7, 1. Cf. también *Mart. Polyc.* 19, 2. Hay que mencionar, además, un pasaje del evangelio de Pedro, 4, 13.

22. Sobre la construcción τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, cf. *infra*, 399s.

tudiar otros títulos cristológicos. Bultmann señala con acierto que Pablo ha empleado en Flp 3, 20 un título cristológico ya familiar, pues exceptuado ese pasaje, el término *Sôtêr* no aparece en ninguna de las cartas que son indudablemente paulinas²⁵. Debe ser, por tanto, un término que, sin haberse hecho común, era utilizado antes de Pablo. Por otra parte, su sentido coincide perfectamente con la idea que está en el trasfondo de 1 Tes 1, 10 (aunque aquí no se utilice el título *Sôtêr*): «Esperamos de los cielos a su Hijo, a quien ha resucitado de los muertos, a Jesús, que nos librára (ῥυόμενον) de la ira venidera».

Hemos visto ya que el sentido semita del nombre *Jesús* nos invitaba a relacionar ese nombre con el título Salvador, empleado en el antiguo testamento; y que indudablemente no ha sido el evangelista Mateo el primero en notarlo (Mt 1, 21). Por otra parte, es evidente que, en Palestina, Salvador no podía convertirse en título de Jesús, pues para ello habría que repetir el nombre propio de Jesús: a *Iesous Sôtêr* (forma griega) correspondería *Ieshoua Ieshoua* (forma semita). Eso significa que Jesús sólo podía llamarse *Salvador* en una Iglesia de cultura griega. Esto debió ocurrir ciertamente muy temprano, pues ya la Iglesia palestina tenía la certeza de que Jesús no sólo *se llamaba* Salvador (*Ieshoua* = Jesús) sino que lo *era*.

Pero el alcance teológico del título *Sôtêr* sólo se ha desplegado plenamente al final de la época apostólica, cuando este título, asociado a otros atributos importantes del nombre de Jesús, ocupó su lugar en la antigua fórmula ΙΧΘΥΣ (Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ)²⁶.

IV

Títulos cristológicos relativos a la preexistencia de Jesús

25. V. R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, 126, que menciona igualmente el pasaje paralelo de 1 Tes 4, 15-18, donde Pablo remite expresamente a la tradición.

26. Cf. F. J. Dölge: *Ichthys I* (1910) 248, 259, 318.

En esta cuarta y última parte estudiaremos tres concepciones cristológicas: *Logos*, *Hijo de Dios* y *Dios*. Apoyándose en el título *Kyrios*, los primeros cristianos podían aplicar a Jesús, como hemos visto, todo lo que el antiguo testamento decía de Dios. Pero sería simplificar el problema y caer en la herejía condenada por la Iglesia antigua, atribuir al nuevo testamento la idea de una identidad total entre Dios y Jesús como *Kyrios*, afirmando que el cristianismo primitivo no conocía diferencia alguna entre uno y otro.

Pongamos un ejemplo. La antigua confesión de fe binaria de 1 Cor 8, 6 prueba que la diferencia entre Dios y el *Kyrios* Jesús no ha sido en modo alguno eliminada, incluso allí donde —como en esta confesión de fe— Cristo es mediador de la creación: «Sólo hay un único Dios Padre de quien (ἐξ) proceden todas las cosas y para quien (εἰς) nosotros existimos; y un solo Señor Jesucristo por quien (διὰ) son todas las cosas y por quien nosotros existimos». Aquí la distinción está claramente expresada por el empleo de las preposiciones: ἐξ y εἰς (en referencia a Dios) y διὰ (en referencia a Cristo). Pero sería inútil buscar una definición más precisa de la relación original entre Dios Padre y Cristo *Kyrios*.

Los títulos *Logos* e *Hijo de Dios* permiten que nos acerquemos a esa definición, en la medida en que dirigen nuestra atención hacia la preexistencia de Jesús, es decir, a su existencia *en el principio*. Pero veremos que tampoco esos términos indican una unidad de esencia o naturaleza entre Dios y Cristo, sino una unidad de acción en la obra de la revelación.

Este es, como hemos indicado ya, el sentido de la aplicación del nombre divino *Kyrios* a Jesús: Dios y Jesús glorificado forman una unidad (son uno) desde el punto de vista de la soberanía sobre el mundo (esta soberanía es un aspecto de la auto-revelación de Dios). El título *Kyrios* expresa, ante todo, la soberanía divina de Jesús en el período *presente* de la historia de la salvación. Pero ese título se

emplea también en referencia a la acción mediadora de Jesús en la creación, como supone, por ejemplo, el texto ya citado de 1 Cor 8, 6 y también Heb 1, 10ss. La expansión de la obra del *Kyrios* hacia el pasado de la creación deriva, sin embargo, de su función *presente*. Por el contrario, la concepción del *Logos*, nos hace remontar, por su propia naturaleza, hacia la obra reveladora de Dios en Cristo *al comienzo* de todas las cosas, es decir, a la acción preexistente y divina de Jesús.

Según eso, el término *Logos* ha vinculado, aún más que *Kyrios*, la creación y la redención: la *creación* ha sido realizada por el mediador preexistente, es decir, por la Palabra; la *redención* la ha realizado la misma Palabra encarnada, el mismo Jesús que ahora reina y volverá de nuevo. Aquí surge, aun cuando sólo periféricamente, el problema de la relación de esencia entre Dios y Cristo preexistente. Pero debemos indicar que el nuevo testamento no resuelve ese problema de un modo ontológico (con una especulación relativa a las *naturalezas* de Jesús) sino que lo hace apoyándose con firmeza sobre el terreno de la *historia de la revelación*.

Lo mismo se podría afirmar respecto al título *Hijo de Dios*. También este título plantea implícitamente el problema de la relación de esencia entre el Padre y el Hijo, independientemente de la encarnación. Pues bien, la respuesta es la misma: Padre e Hijo se vinculan en la unidad de la acción reveladora, dentro de la *historia de la salvación*.

En referencia al *Logos* se dice: «En el principio era la Palabra, la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios». Pero, como si temiera una especulación que avanzara más en esa línea, el prólogo de Juan deja esas afirmaciones ontológicas y habla de la *acción* reveladora: «Todas las cosas fueron hechas por ella...; y la Palabra se hizo carne». De una forma semejante, pero no ya al comienzo, sino al fin de todas las cosas, Pablo nos conduce hasta el límite de una asimilación total del Hijo al Padre: «Cuando el Hijo haya sometido al Padre todas las cosas, él mismo se someterá, a fin de que Dios sea *todo en todos*» (1 Cor 15, 28).

Sólo puede hablarse del Hijo en el contexto de la revelación de Dios; por el contrario, al menos en un primer momento, se habla del Padre aún fuera de la revelación. Por otra parte, el nuevo testamento sólo se ocupa de la revelación. Por eso, puede formularse esta paradoja: el Padre y el Hijo son uno y, al mismo tiempo, son distintos. Esta es la paradoja que los teólogos cristianos posteriores no han podido explicar de un modo satisfactorio, pues han intentado hacerlo empleando especulaciones filosóficas.

Así pues, al estudiar los títulos relativos a la preexistencia de Jesús tenemos que dejar a un lado las cuestiones que han ocupado a los teólogos posteriores, aunque ya en algunos lugares del nuevo testamento se empieza a advertir indirectamente su problemática especulativa.

JESUS, EL LOGOS (Λόγος)

Este título ocupa un lugar predominante en la cristología clásica de la Iglesia antigua. Incluso suele considerarse como la expresión más perfecta de toda cristología. Pero debemos constatar que en el nuevo testamento ese título sólo aparece en los escritos joánicos y dentro ellos en un número de textos muy reducido: en el prólogo del evangelio de Jn, al comienzo de 1 Jn y en un pasaje del Apocalipsis (19, 13).

Es un error pensar que el título *Logos* predomina en el evangelio de Juan. En realidad, hay otros títulos que aparecen con mucha más frecuencia (como hemos visto al tratar de Hijo de hombre). Harnack, basándose en el hecho de que el título Logos sólo aparece en el prólogo, llegó incluso a sostener que originariamente este prólogo no pertenecía al evangelio, sino que fue agregado en un momento posterior¹. Así presentada, su tesis es insostenible; sin embargo, debemos constatar que, efectivamente, el título *Logos* sólo aparece en los primeros versículos de Juan (Jn 1,1-14)

Pero ya el lugar donde el autor del evangelio lo introduce muestra que este título le resulta indispensable para hablar de la relación que existe entre la revelación de Dios en la *vida* de Jesús y la *pre-existencia* de Jesús. Juan no puede situar como Marcos, el comienzo (ἀρχή) de la historia de Jesús en el momento de la aparición de Juan Bautista, sino en la preexistencia, y esto le conduce hacia el *principio* absoluto de todas las cosas. Sin embargo, para excluir todo malentendido ulterior, como los que hallamos en las discusiones cristológicas de la Iglesia antigua, Juan subraya implícitamente, desde el primer momento, que no quiere hacer ninguna especulación sobre esta preexistencia de Cristo: Juan sólo habla de este

1. A. Harnack: ZThK 2 (1892) 189ss. Cf. a este respecto E. Käsemann, *Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs*, en *FS für F. Delekat* (1957), 75ss.

principio (Logos) en relación estrechísima con lo que dice en su evangelio sobre las funciones ulteriores de Cristo. Aquel de quien dice que estaba «en el principio con Dios» es el mismo de quien habla todo el evangelio y cuya vida «en la carne» constituye el centro de toda la historia de la salvación y de la revelación. Este mismo Jesús, que realizó «en la carne» el acto decisivo de la revelación, es el que actuaba en la historia de Israel (como indica claramente el prólogo)² y es aquel que, aun después de su muerte, continuará actuando en el seno de la Iglesia, como afirman los *discursos de despedida*.

Debemos partir de ahí para entender en su justo valor la importancia que el evangelista ha concedido a la preexistencia de Cristo. Juan ha visto en el Cristo encarnado, en el Hijo de hombre, tal como aparece «en la carne», el centro en torno al cual se ordenan todos los acontecimientos. A partir de aquí ha debido plantear necesariamente la cuestión de su preexistencia: aquel que es centro de toda la historia de la salvación no ha podido surgir de la nada. Por eso ha destacado más que nadie la participación del Cristo preexistente en la creación, cosa que puede hallarse ya en otros escritos del nuevo testamento. Dentro de la revelación de Dios se integra tanto la creación como la redención que realiza el Cristo encarnado³.

No hay que perder de vista que el evangelio de Juan empieza con las mismas palabras que el primer libro del antiguo testamento. Si estuviésemos habituados a leer la Biblia en griego, como hacían los primeros cristianos de la diáspora, esto nos impresionaría desde el primer momento. Tanto el Génesis como el cuarto evangelio empiezan así: «En el principio...» (Ἐν ἀρχῇ). El antiguo testamento dice: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra». Juan, por su parte: «En el principio existía la Palabra (*Logos*)... To-

2. C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1978, 266-289, destaca, con razón que el prólogo habla, por una parte, del *Logos* que no ha sido recibido por el mundo, es decir, por la creación, y, por otra, de su persecución por Israel.

3. Tanto M. E. Boismard, *El prólogo de san Juan*, FAX, Madrid 1970, como C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, hacen notar que Pablo en Rom 1, 18ss habla de los impíos que se niegan a reconocer la revelación de Dios en su creación, de manera muy análoga a la del evangelio de Juan. Aunque Rom 1, 18ss no relaciona expresamente la revelación de Dios en la creación con Cristo, sería ciertamente falso pensar que en él pudieran oponerse la creación por Dios y la redención por Cristo. W. Bauer, *Das Johannesevangelium* (31933), 6, escribe con razón que las concepciones de Pablo referentes al Cristo preexistente junto al Padre, unido a él y participando con él en la obra de la creación, son muy semejantes a las del evangelio de Juan. Cf. también *infra*, 346s.

das las cosas fueron hechas por ella...». Juan ofrece de esa forma un nuevo Génesis, pero presentado a la luz del mediador de la revelación⁴.

Dado que la idea de *Logos* estaba extendida, tanto antes como en tiempo del cristianismo naciente, debemos estudiar el lugar que ocupa en el helenismo y en el judaísmo. Si el cuarto evangelio utiliza el término *Logos*, retomando así una concepción extracristiana muy utilizada, se debe sin duda a que ha visto su cumplimiento en Jesús. Precisamente emplea esta palabra para expresar el sentido universal de su cristología.

1. *El Logos en el helenismo*

No podemos ofrecer aquí una historia exhaustiva de la concepción del *Logos*. Sobre el tema hay numerosos estudios⁵ y la mayor parte de los comentaristas de Jn, antiguos y recientes, han reconocido la importancia que tiene en la filosofía griega y en las religiones helenistas orientales. Aquí sólo queremos recordar que nos hallamos ante una concepción muy difundida en el mundo antiguo⁶ y el autor del cuarto evangelio no pudo ignorarlo. Es imprescindible darse cuenta de ello para comprender el alcance de la afirmación: «El Logos se hizo carne».

Empecemos recordando que el *Logos* aparece ya en la más antigua filosofía griega, la de Heráclito⁷, y después de un modo especial en el estoicismo⁸ donde se concibe como ley suprema del mundo, que rige el universo y que a la vez está presente en la razón humana. Se trata, por tanto, de una abstracción y no de una hipótesis: cuando el estoicismo habla del *Logos*, aun cuando postu-

4. R. Bultmann reconoce esta relación con el relato del Génesis, tanto en *Das Evangelium des Johannes*, 6, como en su *Teología del nuevo testamento*, 482, pero no saca las consecuencias que de ello se derivan.

5. Cf. las abundantes indicaciones bibliográficas, por ejemplo, en Pauly-Wissowa, *Realencyklopädie XIII* (1927), 1035ss (H. Leisegang); y también en TWNT IV, 70 (Debrunner). Bibliografía más antigua en A. Aall, *Geschichte der Logosidee I. In der griechischen Philosophie*, 1896.

6. C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, afirma claramente que la concepción del *Logos* como hipótesis o mediador estaba menos extendida en oriente de lo que usualmente se presume. Pero ¿se puede seguir pensando así ante los abundantes materiales que la historia de las religiones nos aporta?

7. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (51934), fragm. 1 y 2, p. 150s.

8. Cf. K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt I* (1935), 227ss; M. Pohlenz, *Die Stoa I* (1948) (cf. índice); y también R. Bultmann, *El concepto «Palabra de Dios» en el nuevo testamento*, en Id., *Creer y comprender I*, Studium, Madrid 1974, 233-254.

le que «era desde el principio», lo interpreta como alma impersonal y panteísta de este mundo, siendo así una cosa muy distinta del *Logos* de Juan⁹.

También el platonismo conocía esta noción y aquí se acerca más a la idea de un ser real, aunque se trate de la realidad en el sentido del idealismo platónico. Pero tampoco aquí nos encontramos ante una hipóstasis. En este contexto resulta absolutamente inconcebible la idea de una encarnación del *Logos*.

La analogía terminológica no puede llevarnos a identificar la concepción del *Logos* propia del judaísmo tardío o incluso del evangelio de Juan con la visión de la filosofía griega. La idea de una «entrada» (encarnación) total del *Logos* en la historia y en la humanidad resulta completamente extraña al platonismo. El mismo san Agustín lo ha reconocido así, aunque las analogías formales le hayan llevado a sostener que ha encontrado en los libros de Platón, con expresiones un poco distintas, la doctrina de Juan sobre el *Logos* que «era en el principio» (*Conf.* 7, 9). En rigor, la analogía se mueve en el plano de la terminología y no en de las concepciones mismas.

De todas formas, esta concepción filosófica del *Logos* ocupa un lugar en la historia, larga y complicada, de este término, y ha influido, al menos formalmente, en las ideas judías y paganas tardías sobre un *Logos* más o menos personificado. Es posible que hayan influido más profundamente los temas mitológicos, pero la doctrina filosófica del *Logos* constituye, sin duda, una de las fuentes de las concepciones tardías del *Logos* en el paganismo y en el judaísmo tardío.

Así sucede de un modo especial en el caso de Filón de Alejandría, cuyos desarrollos sobre el *Logos* ocupan un lugar tan importante en los comentarios del evangelio de Juan. Aunque pudiéramos hallar en él la idea de un ser intermedio (entre Dios y el mundo), seguiría siendo evidente la relación de su doctrina con estas doctrinas filosóficas. Se ha discutido mucho acerca del carácter personal o impersonal de este *Logos* de Filón. Pero es falso partir de semejante disyuntiva, pues la doctrina filosófica del *Logos* tiene más de una raíz.

Sólo a partir de esta observación podemos aceptar lo que dice R. Bultmann cuando, investigando el origen de la doctrina del *Logos* en el judaísmo y en Juan, encuentra dentro del paganismo una forma de pensamiento que, a su juicio, constituye una preparación

más directa del *Logos* de Juan que la visión de los filósofos griegos: la tendencia que está representada por el pensamiento gnóstico.

El *Logos* aparece en la gnosis como un ser mitológico, intermedio entre Dios y el ser humano. No actúa sólo como creador del mundo sino que aparece, en primer término, como portador de la revelación, mostrándose así como Salvador. Este *Logos* puede revestirse también, transitoriamente, de una forma humana, pero siempre dentro de un contexto mítico y doceta, nunca en el espacio histórico de una verdadera encarnación¹⁰. Bultmann descubre en este campo el mito del descenso y ascenso del Salvador, que salva al mundo salvándose a sí mismo. Más aún, este *Logos* es la misma figura que encontramos en las especulaciones no cristianas relativas al Hombre original.

Es sumamente probable que esta figura mitológica del *Logos* haya existido en el paganismo. Pero resulta difícil captarla en los textos. Como reconoce en su *Johanneskommentar* (p. 11), R. Bultmann sólo puede citar textos tardíos, contemporáneos ya del cristianismo. A pesar de ello, podemos concederle que las concepciones que esos textos reflejan son más antiguas que los textos en sí mismos. De todas formas, la descripción que Bultmann ofrece del *Logos* gnóstico y mitológico (*ibid.*, 10ss)¹¹ corresponde probablemente a la creencia que existía en el paganismo precristiano. Pero Bultmann deja de tener razón cuando considera esta doctrina gnóstica del *Logos* como la única fuente de la doctrina judeo-alejandrina del *Logos* y de la Sabiduría, tal y como la hallamos en Filón, en la literatura sapiencial y en los textos rabínicos, así como la única fuente de la noción juánica del *Logos*.

Bultmann piensa que la doctrina gnóstica de la época precristiana constituye un todo homogéneo que se podría formular perfectamente. Pues bien, en contra de eso, las conexiones reales entre el pensamiento judeo-cristiano y pagano nos parecen mucho más complejas, de manera que no pueden reducirse a la genealogía esquemática que Bultmann esboza en su *Johanneskommentar* (p. 8, nota 9).

Estas concepciones de un *Logos* personificado, portador de la revelación y la salvación, están prefiguradas en las religiones anti-

10. Con razón dice R. Bultmann, a este respecto, en su *Johanneskommentar*, 10, que ese *Logos* se ha limitado a disfrazarse de humano.

11. Siguiendo a R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium* (1912); Reitzenstein-Schaeder, *Studien z. antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (1926); H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I* (1934), 260ss.

9. Así piensa también R. Bultmann, *Das evangelium des Johannes* (1941), 9.

guas donde, por ejemplo, Hermes¹² y el dios egipcio Thot¹³ llevan el título *Logos*. Ciertamente, en principio se trataba sólo de una explicación filosófica y alegórica de los mitos politeístas que recibían así una interpretación panteísta: sin embargo, esta interpretación facilitó la personificación del *Logos*, sobre todo, en el ámbito del sentimiento religioso popular. Sobre ese fondo se ha desarrollado la abundante literatura hermética¹⁴.

El *Logos* y la *Nous* (Mente) constituyen las designaciones preferidas de este Salvador. Pero también se le atribuyen otros títulos y ante todo el de *hombre*. El *Logos* se encuentran también asociado al *hombre* en los textos mandeos¹⁵. El parentesco entre la idea del *Logos* y la del *primer hombre* es muy digno de atención en el *paganismo*, pues lo hallamos también en el cristianismo primitivo, aunque en el cristianismo es muy difícil que pueda deberse a una influencia ejercida por la mitología pagana.

Recalquemos desde ahora que la noción del *Logos* se hallaba tan extendida en el pensamiento antiguo, que en ella confluyen muchas ideas, sin que podamos afirmar que unas se deriven de otras. Ocurre naturalmente lo mismo con respecto a las concepciones del judaísmo y cristianismo primitivo en referencia al *Logos*. Tendremos que investigar cuáles han sido aquellas concepciones que ejercieron una influencia directa en la noción cristiana; pero ante todo tendremos que preguntarnos cómo, al aportar nuevos motivos, la fe cristiana transformó la noción del *Logos*. Descubriremos así que el evangelio de Juan no dedujo su visión general de una revelación (no necesariamente cristiana) de la idea ampliamente difundida del *Logos*. Al contrario, Juan hizo que la concepción no cristiana o precristiana del *Logos* quedara sometida a la suprema y única revelación de Dios en Jesús de Nazaret, dándole así una forma enteramente nueva.

12. Platón, *Crat.* 407Ess; Hipólito, *Refut.* V. 7, 29; O. Kern, *Orphicorum Fragmenta* (1922), 297a; cf. R. Reitzenstein, *Poimandres* (1904), 88.

13. Plutarco, *De Iside et Osiride*, 54s.

14. Edición crítica del *Corpus Hermeticum* por A. D. Nock y A. J. Festugière. Han aparecido hasta ahora 4 volúmenes (París 1945-1954). Sobre el problema de la hermética, cf. J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (1914); K. Prümmer, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* y sobre todo recientemente A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* (Études bibliques I-IV, 1944-1954); Id., *L'hermétisme* (1948). Cf. también C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, 30-68.

15. Ginza (ed. Lidzbarski, 1925), 295; cf. W. Bauer, *Das Johannevangelium* (3^a1933), 10.

2. El Logos en el judaísmo

Debemos distinguir desde el principio dos formas diferentes de entender el *Logos* en el judaísmo: (1) *la concepción tardía*, que interpreta el *Logos* como una hipóstasis, e incluso como un mediador personificado; sin duda, se encuentra más o menos influida por las ideas paganas mencionadas; (2) *la concepción genuina del antiguo testamento*, que se remonta a Gén 1 y entiende la Palabra de Dios (*debar Yahvé*) en su sentido más primitivo, aunque después, en virtud de un desarrollo inmanente del propio pensamiento, llega a interpretar la a veces como una hipóstasis divina.

Esta distinción conserva todo su valor, aunque constatemos que las dos formas se influyen entre sí. Esto significa que la concepción tardía no se encuentra desvinculada de la que es propia del antiguo testamento (de la bíblica). Los estudios de la historia de las religiones, por otra parte muy meritorios, y, sobre todo, las conclusiones que R. Bultmann ha sacado de ellos han contribuido a exagerar hasta el exceso esta distinción necesaria, hasta el punto de que a veces se rechaza el denominador común que subyace en ambas concepciones. Pues bien, ese denominador común existe: es *la idea de la revelación*; no es un azar que en ambas concepciones de la revelación se emplee el mismo término para describirla: la *Palabra*.

Cuando se estudia la idea del *Logos* en el cristianismo primitivo, no es bueno el método de partir exclusivamente de la visión de una hipóstasis divina, atestiguada en el judaísmo tardío, pensando que ella es la única que (tanto en el evangelio de Juan como en el mito pagano del salvador) conoce a un mediador más o menos personificado. La concepción veterotestamentaria de la Palabra de Dios puede haber influido también directamente en esa idea cristiana del *Logos*, aun en el caso de que se demuestre que la concepción helenista del judaísmo tardío e incluso la concepción pagana del *Logos* han sido familiares en algunos medios del cristianismo naciente. Pues bien, antes de examinar esta cuestión debemos estudiar las afirmaciones de Juan sobre el *Logos*. Sea cual fuere nuestra conclusión, no podemos eliminar *a priori*, por irrelevante, la tradición del antiguo testamento para entender la visión del *Logos* en el judaísmo.

Esto es lo que acontece, precisamente, en la mayor parte de los comentarios llamados *críticos* del evangelio de Juan. Por el contrario, los exegetas *conservadores* suelen tomar sólo en consideración la idea de la Palabra de Dios en el antiguo testamento. Estos dos puntos de vista exclusivistas han sido evitados en el artículo λέγω, λόγος del TWNT IV,

49ss, porque la materia ha sido estudiada por diversos autores: G. Kittel, A. Debrunner, H. Kleinknecht, O. Procksch, G. Quell y G. Schrenk. De todas formas deberíamos abandonar la costumbre de calificar una visión de crítica o conservadora sólo por querer resaltar en un caso la concepción judeo-helenista del *Logos* y en otro la veterotestamentaria. Un problema de exégesis científica como éste no debería hallarse a merced de los presupuestos teológicos de los investigadores.

Hay en el antiguo testamento una serie de pasajes donde la palabra de Dios, si no se encuentra personificada, se considera, al menos, como una entidad independiente, convirtiéndose en objeto de reflexión teológica, a causa de su enorme potencial de acción¹⁶. Estos pasajes se encuentran vinculados sobre todo con la historia de la creación en la que todo sucede por orden de la *palabra* pronunciada por Dios, como leemos desde el principio de la Biblia: «Sea la luz y la luz fue hecha» (Gén 1, 2).

Cuando se medita en esto se llega al convencimiento de que toda la acción creadora de Dios se efectúa a través de su Palabra. Así podemos decir que la Palabra es Dios mismo en cuanto se comunica al mundo. Dice Sal 33, 6: «Los cielos fueron hechos por la palabra de Yahvé». Incluso después de la creación, la palabra del Señor hace que surja la vida de la nada. Los mismos salmos hablan, en diversos lugares, de la palabra de Dios, como de un mediador divino. Recordemos Sal 107, 20: «El envía su Palabra y los sana». Pensemos también en Sal 147, 15: «Envía sus mandatos a la tierra; su palabra corre veloz». Por su parte, Is 55, 10s nos lleva muy cerca de una personificación de la palabra: «Como la lluvia y la nieve descienden de los cielos y no vuelven allí sin haber regado, fecundado la tierra y hecho germinar las plantas..., así será la palabra que sale de mi boca: no volverá a mí vacía, sin haber ejecutado mi voluntad»¹⁷.

Ese último pasaje nos sitúa cerca del libro de la *Sabiduría* (escrito ya bajo el influjo helenista alejandrino) donde se dice: «Tu palabra omnipotente sale del trono real como un guerrero implacable...» (Sab 18, 15). En este contexto debe mencionarse también la expresión *memra de-Yahvé* que emplean los *targumim* como designación aramea de la Palabra de Yahvé¹⁸. El hecho de que *memra* pueda emplearse en lugar del nombre de Dios supone que se ha ela-

borado una reflexión especial sobre la palabra de Dios, considerada como tal. Sin embargo, los textos rabínicos que aluden a la *Memra* de Dios no se extienden en explicaciones análogas a las que en otros contextos se aplican *Logos* o a la Sabiduría personificada¹⁹.

Sólo en el contexto alejandrino, dentro del judaísmo helenista, el *Logos* o la Sabiduría viene a convertirse en hipóstasis. En este caso debemos aceptar, sin duda alguna, la influencia de concepciones paganas relacionadas con un mediador mitológico²⁰. Sin embargo, también debemos tomar en cuenta la reflexión sobre la actividad creadora de la palabra de Dios, incluso allí donde no se trata ya de la palabra de Dios sino simplemente de la *Palabra*, donde no se alude ya a la sabiduría de Dios, sino meramente a la *Sabiduría*..

La doctrina del *Logos* en Filón no es homogénea y proviene de diversas fuentes²¹; pero en ella domina ciertamente la concepción estoica del *Logos*, considerado como la razón universal²². Dentro de nuestro campo de estudio (el *Logos* en Jn 1), esta concepción sólo influye de una manera indirecta. Pero, en parte por su platonismo y en parte, tal vez, por sus tendencias mitológicas, Filón prepara el camino también a la visión de un mediador personificado²³.

Los trabajos de J. Rendell Harris²⁴ han demostrado que las especulaciones del judaísmo tardío sobre la Sabiduría son las que influyen más decididamente en la noción del *Logos* del cristianismo primitivo²⁵. Ciertamente, en contra de lo que supone R. Harris, no se ha demostrado que el prólogo de Juan se base directamente en un himno a la Sabiduría; pero, en todo caso, estamos ante concepciones muy cercanas, de tal forma que *Logos* y *Sophia* resultan casi intercambiables. Entre los muchos textos que pueden aducirse en esa línea citaremos sólo algunos que resultan más característi-

19. Por otra parte, la cuestión de la fecha resulta difícil de resolver; no se puede determinar con certidumbre si esta concepción pertenece a la época precristiana. Cf., al respecto, Strack-Billerbeck II, 302ss.

20. Cf. R. Bultmann, *Johanneskommentar*, 8.

21. Así lo indica con razón W. Bauer, *Das Johannesevangelium* (3^a 1933), 8. Para numerosos textos que deben estudiarse aquí, cf. A. Aall, *Geschichte der Logosidee* (1896), 184ss. Cf. también E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (2^a 1925), 83ss; H. A. Wolfson, *Philo* I (1948), 200ss, 325ss.

22. Cf. *supra*, 333s.

23. Sobre el conjunto de la cuestión de las relaciones entre Filón y el evangelio de Juan, cf. C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, 69-85.

24. J. Rendell Harris, *The Origin of the Prologue to St. John's Gospel* (1917); Id., *Athena, Sophia and the Logos*: BJRL (1922) 56ss.

25. C. F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (1922); R. Bultmann, *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium: Eucharisterion* 2 (1923) 3ss; C. Spicq, *Le Siracide et la structure littéraire du Prologue*, en *Mém. Lagrange* (1940), 189ss; C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, 266ss.

16. Cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament* (1934), 150ss.

17. Para los paralelos en el oriente antiguo, cf. L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im AT und im Alten Orient*: MittVorderasiatGes 42, 1 (1938).

18. V. Hamp, *Der Begriff «Wort» in den aramäischen Bibelübersetzungen* (1938).

cos²⁶. En el libro de los Proverbios así dice la Sabiduría de Dios de sí misma: «Yahvé me ha creado como la primera de sus obras, antes de sus obras más antiguas; yo he sido establecida desde la eternidad, desde el comienzo, antes del origen de la tierra». Y más adelante: «Yo nací cuando no había abismos, ni fuentes henchidas de aguas. Antes que las montañas fuesen afirmadas, antes que las colinas existiesen yo había nacido. (Dios) no había hecho todavía la tierra, ni los campos, ni el primer átomo del polvo del mundo...» (Prov 8, 22-26). La misma idea aparece en Eclo 1, 1ss; 24, 1ss y en otros lugares²⁷. Por su parte, el libro de la Sabiduría afirma que la Sabiduría es un «reflejo de la luz eterna de Dios» (Sab 7, 26). Además, para comprender el prólogo de Juan, es importante notar que varios textos hablan del odio del mundo contra la Sabiduría (Prov 1, 28ss; cf. Eclo 24, 7; Jn 1, 10-11).

Algunos textos rabínicos identifican la Sabiduría preexistente con la *torá* (la ley) que de esta forma se convierte también en una hipóstasis, mediadora de la creación e *hija de Dios*²⁸. Es probable que estas especulaciones deriven de la concepción ya señalada de la Sabiduría divina²⁹; sea como fuere, muestran que en el judaísmo tardío resultaba familiar la idea de un ser intermedio que, en cuanto hipóstasis divina, formaba parte de Dios. Hay que mencionar también un texto de Qumrán (IQS 11, 11) donde se dice que el pensamiento divino es el origen de toda existencia.

Hemos distinguido dos líneas directrices en el pensamiento del judaísmo: la primera es la específicamente bíblica de la palabra de Dios (*Debar Yahvé*); la segunda es la línea judía más tardía de la Palabra sin más, que se ha desarrollado bajo la influencia de fuentes extrajudías. Ambas tienen en común el concepto de la acción reveladora de Dios. Pero la idea de que esta «acción» o Palabra que Dios dirige al mundo pueda encarnarse finalmente en el marco histórico de una vida humana de la tierra es algo que permanece ajeno tanto a una como a otra.

3. La idea del Logos aplicada a Jesús

En el evangelio de Juan el título *Logos* se atribuye a Jesús sólo en el prólogo; en los demás escritos joánicos únicamente en dos pa-

26. Otras referencias en la bibliografía indicada *supra*, 335, nota 21. Textos rabínicos en Strack-Billerbeck, II, 256s.

27. Cf. por ejemplo Filón, *Leg. alleg.* II, 49.

28. Cf. Strack-Billerbeck II, 353ss; III, 131.

29. Como dice con razón R. Bultmann, *Johanneskommentar*, 8.

sajes. Por lo demás, ese título no se encuentra en ninguna otra parte del nuevo testamento. Entre los otros escritos del cristianismo primitivo, Ignacio de Antioquía es el único en emplearlo, muy probablemente sin influjo directo del evangelio de Juan³⁰. No parece pues, tratarse de una concepción cristológica central en el nuevo testamento como en el caso de otros títulos, tales como Hijo de hombre o *Kyrios*. A pesar de ello, el título *Logos* pone de relieve un aspecto importante de la cristología de los primeros cristianos: vincula, dentro de la historia de la revelación, al Cristo encarnado con el preexistente; por otro lado destaca la relación entre Cristo y Dios, en la perspectiva de nuevo testamento (en contra de lo que harán las discusiones cristológicas posteriores).

Ciertamente, la identificación del *Logos* con Jesús sólo ha podido producirse después de su muerte, lo mismo que la aplicación a Jesús de un título tan importante como *Kyrios*. Pero hay una diferencia: el título *Kyrios* nace en el *Sitz im Leben* del culto cristiano; por el contrario, la atribución a Jesús del título *Logos* es ciertamente fruto de una reflexión teológica, aunque presuponga también la experiencia litúrgica de la soberanía de Cristo. Por eso, para comprender ese título hemos de tener en cuenta las concepciones paralelas extra- o pre-cristianas, pues la visión cristiana del *Logos* se vincula con ellas más conscientemente que en los restantes títulos cristológicos. De todas formas, ese paralelismo es más de forma que de contenido.

Sin embargo, sería un error metodológico estudiar el título *Logos* exclusivamente en paralelo con las concepciones orientales y helenistas, a causa del carácter más teológico del título *Logos*; pues hoy sabemos que el evangelio de Juan, a pesar o a causa de los elementos helenistas que contiene, pertenece a ese vasto dominio del judaísmo *palestino* influido por el sincretismo judío cuyos rasgos comienzan a ser mejor conocidos, gracias a los textos de Qumrán³¹. Esto significa que los elementos helenistas del evangelio de Juan hay que estudiarlos desde ahora con mucha mayor profundidad, desde la relación que mantienen con ideas que se remontan al antiguo testamento; por eso, debemos dar prioridad a las raíces que el concepto *Logos* tiene en el antiguo testamento.

30. IgnMagn 8, 2. Cf. también H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* (BZNW 8, 1929). Chr. Maurer, *Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium* (ATANT 18, 1949), sostiene que Ignacio ha leído el evangelio de Juan; pero reconoce que el *Logos* de que se trata en este pasaje no se refiere, precisamente, al cuarto evangelio (p. 41s).

31. Cf. *supra*, 251.

Por otra parte, resulta indispensable no perder de vista la vinculación que existe entre las ideas joánicas y el conjunto del pensamiento del cristianismo primitivo; y no solamente para constatar sin más la oposición que hay entre ellas. Ciertamente, el término *Logos* falta casi en todos los demás escritos del nuevo testamento; pero debemos preguntarnos si no se encuentra en ellos la *idea* de la preexistencia de Jesús en cuanto tal y esa relación específica entre Dios Padre y Jesús que caracteriza al *Logos* joánico. Sólo así podremos ver que en este punto el prólogo de Juan no aporta una doctrina esencialmente diferente a la que hallamos en Pablo al examinar otros títulos cristológicos. Por otra parte, el título Hijo de Dios, presente ya en la más antigua tradición sinóptica, parece contener concepciones, en cierto sentido, análogas.

Sin embargo, antes que nada, debemos estudiar el uso ordinario, no directamente cristológico, del término *logos* (=palabra) tanto en el cuarto evangelio como en los demás escritos del nuevo testamento; sólo así podremos ver si ese uso ha sido una de las fuentes de la aplicación del título *Logos* a Jesús³².

La «palabra» (*logos*) de Jesús, es decir, la palabra que él ha anunciado, desempeña en todo el evangelio de Juan un papel tan importante que parece imposible que el evangelista haya dejado de pensar en esta «palabra» cuando en el prólogo identifica al *Logos* con Jesús. Esta suposición cobra aún más fuerza si tenemos en cuenta esta certeza primordial del evangelio de Juan: Jesús no se limita a *traer* la revelación sino que él mismo *es* la revelación. El trae la luz y *es*, a al mismo tiempo, la Luz; trae la vida y *es* la Vida; anuncia la verdad y *es* la Verdad. Podemos decirlo de otro modo: Jesús aporta luz, vida y verdad porque él mismo *es la Luz, la Vida y la Verdad*. Lo mismo sucede en relación al *Logos*: trae la palabra, porque él mismo *es* la Palabra.

Observando sin más las concordancias del nuevo testamento, advertimos que el término *logos*, en el sentido de «palabra pronunciada y anunciada», aparece muy frecuentemente en el evangelio de Juan, expresando una de sus ideas esenciales. Conforme al uso más normal, *λόγος* significa simplemente la *palabra* concreta en cuanto percibida por el oído (cf., por ejemplo, Jn 2, 22; 19, 8). Pero a ese sentido normal se le añade un sentido teológico: el *λόγος*

32. Son muchos los autores que han estudiado este problema; cf. los artículos lexicográficos de Cremer-Kögel, *Biblisch-Theologisches Wörterbuch des neutestamentlichen Griechisch* (1923) y los trabajos recogidos por Kittel en TWNT. Cf. también C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, 276ss; J. Dupont, *Essais sur la christologie de saint Jean* (1951), 20ss.

que Jesús proclama es al mismo la revelación eterna de Dios y exige no sólo un oído exterior bien atento, sino la comprensión de la fe. Esta acepción está ya implícita en el mismo verbo «escuchar» (*ἀκούειν*)³³.

Este último sentido de *logos* está presente allí donde se habla de «permanecer en la palabra» (8, 31), de «guardar la palabra» (8, 51) y donde se añade que «[la palabra concede vida a quien la escucha con fe» (5, 24). La palabra anunciada por Jesús se identifica aquí con el *kerygma*, un concepto tan valorado por la teología moderna. En el evangelio de Juan se identifica con la «palabra de Dios» (17, 14; cf. también 5, 37ss), siendo la Verdad por excelencia (17, 17); por eso es más que una simple *φωνή* o sonido. Cuando Juan Bautista afirma en Jn 1, 23, citando a Is 40, 3, que él sólo es una *φωνή* (voz externa, sonido), el autor piensa sin duda en el prólogo donde dice que Jesús no es voz (*φωνή*) como el Bautista sino el *Logos* (1, 8).

El evangelio de Juan traza una línea directa que lleva de la *palabra proclamada*, que tiene ya un contenido teológico, al *Logos* encarnado en Jesús. La intención más profunda del evangelio consiste precisamente en mostrar que la vida humana de Jesús en su conjunto constituye el centro de la revelación de la verdad divina.

La palabra de Dios, que se identifica con el *λόγος* predicado por Jesús, es la *verdad* (Jn 17, 17); pues bien, Jesús mismo es la verdad en persona (14, 6). La designación de Jesús como *Logos* se deriva, por tanto, directamente del empleo ordinario de «palabra» (*λόγος*) en el cuarto evangelio. Ciertamente esta explicación no basta; pero traza una línea de pensamiento que no debe en modo alguno descuidarse.

Juan ha sido quien más ha destacado el sentido absoluto de la *palabra* (*λόγος*) como *revelación*, pero este empleo del término resulta, sin embargo, bastante general en la literatura del cristianismo primitivo. En el antiguo testamento, la *palabra de Dios* (*debar Yahvé*) suele referirse a una comunicación individual, particular, que Dios dirige cada vez a los profetas. Por el contrario, en el nuevo testamento la expresión ó *λόγος του θεού* significa casi siempre el anuncio absoluto de la salvación en cuanto tal. Por eso, el nuevo testamento habla a menudo de «la palabra» sin más, de tal forma que el genitivo «de Dios» (*του θεού*) no hace falta casi ni añadirse para indicar que se trata de la predicación del evangelio.

33. Cf. C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, 268-269, pone de relieve la distinción entre *λαλία* y *λόγος* en Jn 8, 43.

Esta acepción de «la palabra» (ὁ λόγος) se encuentra en todos los libros del nuevo testamento³⁴. Algunas veces, ese término se asocia a un genitivo que precisa el contenido de la palabra predicada: así se habla de «la palabra de la cruz» (1 Cor 1, 18) o de «la palabra de la reconciliación» (2 Cor 5, 19). Pero también en estos casos el término *Logos* designa la revelación definitiva.

El prólogo de la Carta a los hebreos ha expresado con gran claridad la diferencia entre esta Palabra y aquella que había sido dirigida esporádicamente a los hombres de Dios en el antiguo testamento: «Después de haber hablado de muchas maneras y en muchas ocasiones (πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως) a nuestros padres por los profetas, en estos últimos tiempos, Dios nos ha hablado por el Hijo». En seguida, en la misma frase, el autor se refiere a la creación del mundo por el Hijo y en el versículo siguiente dice que éste es «reflejo de la gloria divina e impronta de su ser (χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ)»; la analogía con el prólogo de Juan es evidente.

Es cierto que en Hebreos falta el término λόγος en cuanto tal; pero aquí, lo mismo que en Jn 1, 1, la «palabra» que Dios dice en su Hijo está asociada con la creación del mundo y está, al mismo tiempo, vinculada con la relación eterna entre el Hijo y Dios Padre. De hecho, Heb 1, 1-3 constituye un paralelo mucho más directo de Jn 1 que muchos otros textos que suelen citarse de ordinario para esclarecer la concepción juánica del *Logos*. Sea Heb 1, 1ss anterior o posterior a Jn 1, 1ss, una cosa hay que recordar: en ambos casos se traza una línea continua que va de la manera en que Dios habla en el antiguo testamento a la revelación por excelencia que es el Hijo, a quien descubrimos como reflejo de la gloria divina. Hemos visto ya que en esta línea hay un eslabón intermedio: el uso del término λόγος para designar el anuncio definitivo de la salvación, que hemos hallado en el nuevo testamento.

Ciertamente, Heb 1, 1ss sólo dice que Dios ha hablado *en o por* el Hijo³⁵. Sin embargo, es claro que el texto ha planteado el tema de la relación entre el Hijo y Dios, ofreciendo una respuesta análoga a la del prólogo de Juan. Pero Hebreos no ha presentado una identificación absoluta entre esa «palabra» de Dios y el Hijo, a quien no llama *Logos*. Pues bien, si el primer capítulo de Juan ha establecido esta identificación es porque se trata de un prólogo a

una *vida de Jesús*, vida que constituye el punto de partida de toda la reflexión cristológica ulterior. En esta vida, la revelación de Dios se manifiesta no sólo en las *palabras* que Jesús pronuncia sino también en las *obras* que realiza: Jesús mismo es lo que él hace. Conforme al uso hebreo, las *palabras (debarim)* pueden significar también la *historia*³⁶. Desde ese fondo se entiende que podamos identificar la *historia (vida)* de Jesús con Jesús como la *Palabra*.

Ciertamente, al designar a Jesús como la Palabra, el *Logos*, el evangelio de Juan se acerca a las concepciones que provienen del paganismo y del judaísmo tardío; pero su identificación entre Jesús y la Palabra está fundada sin embargo en una reflexión directa sobre la más honda relación que existe entre la vida histórica de Jesús y el origen de toda revelación. La palabra de Dios se manifiesta en Juan como *acción divina*. Por eso es normal que, al hablar de la palabra de Dios en Jesús, se establezca una relación con su palabra creadora, aquella por medio de la cual Dios se reveló «en el principio». Por eso, cuando se plantea la cuestión del origen último de la autorrevelación de Dios tenemos que remontarnos necesariamente, más allá de las palabras anunciadas por los profetas, hasta la palabra de Dios en la creación del mundo.

Esta concepción es preparada por los textos bíblicos ya mencionados que entienden la palabra creadora y actuante de Dios casi como una hipóstasis³⁷. Las especulaciones judeo-helenistas utilizan, por su parte, la historia de la creación para exponer sus doctrinas relativas a la hipóstasis divina que existía «en el principio». Pero el prólogo de Juan no se vincula con Gén 1 únicamente dando un rodeo por los textos judeo-helenistas. El mismo Juan ha establecido también una relación directa entre historia de Jesús y creación. Si el evangelista ha comenzado todo su relato sobre la vida de Jesús con los términos con que el antiguo testamento inicia la historia de la creación es porque a su juicio ambos datos están profundamente relacionados. Esa relación es tan fundamental que todas las influencias judías o helenistas que puedan descubrirse sólo tienen un valor secundario³⁸.

Si la palabra de Dios que ha llamado al mundo a la vida («Dijo Dios... y la luz fue hecha») es la misma que se dirige a nosotros en la vida de Jesús, la identificación de Jesús con el *Logos* surge de

36. Cf. O. Procksch, en TWNT IV, 91s.

37. Cf. *supra*, 333ss.

38. Hemos visto que R. Bultmann reconoce, tanto en su *Johanneskommentar*, 6, como en su *Teología del nuevo testamento*, 482, que el prólogo de Juan se relaciona con Gén 1; pero apenas concede importancia a este dato en su explicación del prólogo.

34. Por ejemplo Gál 6, 6; Col 4, 3; Mc 2, 2; 4, 14ss; 8, 32; Lc 1, 2; Hech 8, 4; 10, 44; 16, 6, etc.

35. ἐν instrumental.

una forma espontánea. Tanto la creación (Gén 1) como la vida de Jesús tienen un mismo denominador común: la *Palabra*, la *revelación*. De esta manera, el problema de la relación entre Jesús y Dios queda implícitamente planteado (y al mismo tiempo resuelto) en el prólogo de Juan desde la perspectiva de Gén 1, 1ss.

En este prólogo, Juan permanece fiel a la forma de pensar del antiguo testamento³⁹ incluso allí donde habla del rechazo de la revelación: Israel ha rechazado la palabra de las profetas; la creación no ha recibido la revelación (Rom 1, 18ss)⁴⁰. Este pueblo de Dios rebelde se identifica con los Ἰδιου («los suyos»), que no han obedecido a Dios ni aceptado su Palabra, conforme a Jn 1, 11⁴¹.

Las afirmaciones juánicas relativas al *Logos* son fruto de una reflexión teológica profunda sobre la vida de Jesús, considerada como revelación central de Dios. Las especulaciones judeo-helenistas (que no pueden surgir del encuentro con un hombre histórico como Jesús sino que provienen de concepciones filosóficas y mitológicas) han ayudado ciertamente al autor a comprender y a hacer comprensible el misterio de la persona de Jesús. Pero el punto de partida de la reflexión juánica ha sido totalmente distinto: la vida concreta de Jesús; ese punto de partida es el que ha dado a la idea cristiana del *Logos*, en todos sus aspectos, un sentido radicalmente nuevo.

R. Bultmann señala, con razón, que el prólogo de Juan no dice *palabra de Dios* sino simplemente *Palabra (Logos)*, sin genitivo explicativo, como si se tratara de algo bien conocido. ¿Puede esto indicar que el autor se refiere de manera perfectamente consciente a concepciones judeo-helenistas o incluso pagano-helenistas, relativas a un *Logos* comprendido como hipóstasis?⁴² Resulta difícil ofrecer con certeza una respuesta afirmativa a esta cuestión; pero

39. H. Sahlin, *Zur Typologie des Johannesevangeliums* (1954), ha sostenido recientemente que no solamente el prólogo sino todo el evangelio de Juan debería ser considerado como paralelo tipológico del pensamiento del antiguo testamento, en particular de la tradición del Exodo. Sin embargo, su intento (cf. *ibid.*, 60s) de introducir el prólogo de Juan en este esquema, explicándolo por la tradición del Exodo no es, de ninguna manera, convincente.

40. Cf. *supra*, 328, nota 3.

41. Esta es también la opinión de C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, 294-299 que de un modo general y vigoroso subraya el enraizamiento del prólogo en el antiguo testamento.

42. También debe ser tenido en cuenta el empleo arriba mencionado (cf. *supra*, 340s) del término λόγος sin más determinación. Pero eso no constituye una explicación suficiente de lo que estamos estudiando, porque en ese caso se trata sólo del mensaje (de la palabra en cuanto *predicada*), mientras que aquí la Palabra aparece como fruto de una reflexión teológica madurada.

es probable que el evangelista piense también en el *Logos* ya personificado, tal y como aparecía corrientemente en el helenismo sincretista y en el judaísmo helenista. Puede ser que aluda intencionalmente a una visión de este tipo, sin referirse, sin embargo, a ningún texto determinado del pensamiento judío o helenista. El autor, que ha colocado este prólogo al comienzo de su evangelio, sabe que, al presentar a la persona histórica de Jesús de Nazaret como el *Logos*, está anunciando algo radicalmente nuevo; por eso, puede tomar y utilizar lo que, tocante al *Logos*, habían enseñado autores no cristianos de su tiempo o autores anteriores, haciéndolo serenamente, sin temor a malentendidos filosóficos y especulativos.

Tampoco es imposible (aunque no sea totalmente seguro) que, como admiten actualmente muchos investigadores, Juan se haya valido aquí de un himno a la Sabiduría⁴³ o de un esquema mandeo⁴⁴. Pero aun en el caso de que dos personas o grupos digan la misma cosa no están pensando forzosamente en lo mismo. Eso resulta evidente en nuestro caso. Cuando el evangelista habla del *Logos* piensa automáticamente en Jesús de Nazaret en cuanto Palabra *encarnada*, en la Palabra hecha carne, y piensa que esta vida humana de Jesús es la revelación definitiva de Dios para el mundo. Pues bien, ésta es una idea absolutamente inconcebible fuera del cristianismo, aunque haya autores no cristianos que a veces digan sobre el *Logos* cosas que parecen sonar de forma semejante.

Afirmando acerca de su *Logos* aquello que paganos y judíos decían sobre el suyo, Juan destaca la novedad inaudita de aquello que pretende anunciar; y esto no sólo en el prólogo sino en todo el evangelio. La forma puede ser idéntica, la terminología no ha cambiado; pero el objeto no es ya el mismo. Juan no trata de un *Logos* estoico abstracto, ni del *Logos* mitológico; sino de un *Logos* que se hace carne (hombre) y que, justamente por esta razón, es el *Logos*.

Lo que hallamos aquí es un universalismo auténticamente cristiano y no un sincretismo. El evangelista no actúa como algunos teólogos modernos de la escuela de la historia comparada de las religiones que hablan primero de una revelación general, presente por doquier, y luego llegan a una revelación cristiana especial. Sería totalmente falso interpretar de esa manera el prólogo de Juan.

43. Por ejemplo J. R. Harris; cf. *supra*, 334s.

44. Reitzenstein-Schaeder, 306ss y R. Bultmann, *Johanneskommentar*, 5ss, y también el artículo de E. Käsemann, *Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs*, en *FS für F. Delekat* (1957), 77ss. R. Schnackenburg, *Logoshymnus und joh. Prolog*; BZ 1 (1957) 69ss, supone que tras el prólogo hay un himno cristiano al *Logos* que habría surgido en Asia menor.

Juan acepta afirmaciones relativas al *Logos*, tomadas no sólo del antiguo testamento sino también del helenismo; pero eso no quiere decir que los griegos tuvieran ya, hablando del *Logos*, aquel conocimiento de la verdad que él expresa con este término. Esta sería una forma moderna de pensar, no la de Juan. Lo que el evangelista sostiene es otra cosa: los griegos hablaban del *Logos* sin conocerle porque desconocían al *Logos* hecho carne; pero desde un punto de vista puramente formal, lo que ellos enseñaban sobre el *Logos* era exacto. En esto consiste el universalismo del evangelio: donde los paganos enseñaban una verdad, ha visto Juan a *Cristo*, al mismo Cristo que, en un momento determinado de la historia, se ha hecho hombre.

Resulta, pues, perfectamente justificado citar textos paralelos que aparecen en la historia comparada de las religiones. Pero tales paralelos no debieran emplearse de la forma en que lo hace, por ejemplo, R. Bultmann, cuando intenta explicar la concepción juánica del *Logos*. Por eso, yo he querido buscar los temas cristianos y bíblicos del prólogo de Juan en su mismo punto de partida y con la óptica teológica que él adopta en el momento de la redacción. Por eso me opongo al proceso de *desmitologización*, que consistiría en limpiar el prólogo de Juan de aquellos elementos mitológicos que el autor habría aceptado sin más. Al contrario, tenemos que partir del universalismo de Juan y decir que los elementos extracristianos del prólogo no son para el autor una fuente de inspiración sino todo lo contrario; son elementos secundarios que ha utilizado para darles un sentido cristiano.

Para comprender bien los primeros versículos del prólogo debemos tener siempre presente Jn 1, 14 donde se dice que el *Logos* se hizo carne. Es cierto que al principio del prólogo el evangelista se remonta más allá de la creación, hablando del *ser del Logos* junto a Dios. Pero incluso entonces está pensando en la *función* de ese *Logos*, en su *acción*. La misma esencia del *Logos* es acción, porque Dios se revela a sí mismo actuando. Esto quiere decir que, aun cuando ofrezca aquí, como al margen, algunas reflexiones sobre el *ser del Logos*, el autor sabe, sin embargo, que el *Logos* no posee el ser sino en vistas a su acción; más aún, en definitiva, el ser del *Logos* consiste esencialmente en su acción.

Este es, sin embargo, uno de esos raros pasajes del nuevo testamento que tratan del *ser* de la Palabra preexistente. Sin duda, aquí encontramos algo sobre el *origen* de esta acción por la cual Dios se revela. El objetivo del autor es rechazar toda idea (toda doctrina)

de di-teísmo (existencia de dos dioses), como si el *Logos* fuera otro Dios *al lado* del Dios altísimo. La *Palabra* que Dios pronuncia no puede disociarse de Dios mismo, porque ella «estaba con Dios» (ἦν πρὸς τὸν θεόν).

Por eso, no se puede hablar, como decían los arrianos, de una creación *ex nihilo* del *Logos*, ni tampoco de una emanación, como sostiene Orígenes⁴⁵. Por el contrario, la *palabra* de Dios viene dada con el mismo Dios. Tampoco se puede afirmar que el *Logos* esté subordinado a Dios como si simplemente se estableciese una relación de pertenencia. No está subordinado a Dios, ni tampoco yuxtapuesto, como si fuera un segundo ser. R. Bultmann⁴⁶ subraya aquí con razón que la frase de Jn 1, 1 no se puede invertir: no podemos decir καὶ θεός ἦν πρὸς τὸν λόγον («y Dios estaba junto a la Palabra»), porque el *Logos* es el mismo Dios en cuanto habla, en cuanto se revela: el *Logos* se identifica con Dios en su revelación. En este sentido la tercera frase del prólogo puede proclamar: καὶ θεός ἦν ὁ λόγος («y la Palabra era Dios»). No hay derecho a mutilar este texto, a fin de amortiguar lo que tiene de tajante y absoluto.

Intentos así siempre ha habido, y los sigue habiendo. Por ejemplo, algunos entienden aquí θεός (Dios) como si dijera θεῖος (divino): «el *Logos* era de naturaleza divina». Semejante interpretación —que Bultmann rechaza también en su *Johanneskommentar* (p. 17)— es insostenible. Si el autor hubiera querido decir esto tenía a su disposición el adjetivo θεῖος, que además se encuentra atestiguado en el nuevo testamento (Hech 17, 29; 2 Pe 1, 3). Tampoco se puede atenuar la fuerza de esta afirmación, como hace Orígenes, diciendo que delante de θεός falta el artículo, de manera que para el autor del texto el *Logos* no sería Dios sino sólo de naturaleza divina, como una emanación de Dios.

Aquí se expresa verdaderamente la opinión del evangelista que llama al *Logos* *Dios*. Así lo muestra el final de su evangelio, cuando el Tomás ya creyente exclama ante el Resucitado: «¡Mi Señor y mi Dios!» (Jn 20, 28). Con este *testimonio* último y decisivo sobre Jesús como Dios se cierra el recorrido entero del evangelio que había empezado en Jn 1, 1ss hablando del *Logos* como Dios.

No obstante, y para evitar a todo trance el equívoco que consistiría en no fijar ninguna diferencia entre Dios y el *Logos*, Jn

45. Cf. R. Bultmann, *Johanneskommentar* (1941), 16, cuyas aportaciones sobre este tema son esclarecedoras.

46. *Ibid.*

repite con énfasis: «El Logos estaba en el principio con Dios» (Jn 1, 2). Dos cosas podemos decir de este *Logos*: por un lado decimos que «*es*» Dios; pero, al mismo tiempo, debemos añadir que «*estaba*» con Dios. Según eso, Dios y el Logos no son dos seres separados; pero tampoco son lisa y llanamente idénticos. Al menos en principio, Dios puede ser concebido al margen de su acción reveladora. El Logos, en cambio, no existe al margen de la revelación. De todas formas, no podemos olvidar que la Biblia tiene por objeto no a Dios en cuanto tal, sino a Dios vuelto hacia el mundo en su revelación.

Debemos permitir que subsista esta paradoja de toda cristología. El nuevo testamento no aporta ninguna solución sino que se contenta con yuxtaponer las dos afirmaciones: por una parte, el *Logos* era Dios; y por la otra, el *Logos* estaba junto a Dios. Volvemos a encontrar la misma paradoja en el centro del evangelio, pero en relación con la idea del Hijo de Dios, cuando se dice, por un lado, que «el Padre y el Hijo son uno» (Jn 10, 30), para añadir después que «el Padre es mayor que el Hijo» (Jn 14, 28)⁴⁷.

Dado que el *Logos* es Dios en cuanto se revela, *comunicándose en su acción*; y dado que el nuevo testamento no tiene más objeto que esta acción, todo razonamiento abstracto sobre las *naturalezas* de Cristo no es sólo empeño vano sino que es un planteamiento impropio: en virtud de su propia naturaleza, sólo podemos hablar del *Logos* cuando hablamos de la acción de Dios⁴⁸. Sobre el *ser* del *Logos* sólo puede decirse lo que hallamos en el prólogo: «En el principio estaba con Dios; y él era Dios». El mismo prólogo pasa rápidamente a la *acción* del Logos: «Todas las cosas fueron hechas por él». Dios se revela a sí mismo primeramente en la creación.

De esta forma se vinculan estrechamente creación y redención en el nuevo testamento: en ambos casos descubrimos a Dios revelándose, comunicándose a sí mismo. El mismo *Logos* que aparece en la carne como mediador humano es el que había aparecido antes como mediador de la creación. Precisamente por atreverse a descubrir en una vida humana particular la revelación central de Dios, el evangelio de Juan muestra que ha tomado radicalmente en serio el hecho de que toda revelación, desde el comienzo, es una obra de Dios en Cristo. Esto significa que creación y redención se

47. Aquí seguimos estando todavía totalmente de acuerdo con R. Bultmann, *Johanneskommentar*, 18.

48. Así lo subrayan también, con regocijante claridad, exegetas católicos tales como J. Dupont, *Essais sur la christologie de Saint Jean* (1951), 58, y M. E. Boismard, *El prólogo de Juan*, FAX, Madrid 1970.

encuentran vinculadas en la historia de la salvación: no es posible oponer creación y redención en el plan de salvación.

Hemos indicado muchas veces que esta unidad de creación y redención caracteriza también el pensamiento de Pablo. Recordamos especialmente aquella confesión de fe binaria muy antigua (probablemente incluso anterior a Pablo) que se encuentra en 1 Cor 8, 6. También Cristo aparece como mediador de la creación. Así le encontramos igualmente en Col 1, 16; Ap 3, 14 y Heb 1, 2. La reflexión sobre Cristo como mediador de *toda* revelación, incluso de la revelación original, es anterior a Juan. Pero el evangelio de Juan, que ha captado en toda su profundidad la visión del *Logos* ha llevado esta reflexión hasta sus últimas consecuencias. Ciertas ideas, ya extendidas, sobre una hipóstasis divina le han ayudado a identificar la revelación (*λόγος*) con Jesús. Pero su punto de partida es la convicción específicamente cristiana de que la vida terrena y humana de Jesús es el momento capital, exhaustivo, de la revelación divina. Jesús *vive* la palabra de Dios a la vez que la *anuncia*: él mismo es la palabra de Dios.

La vida de Jesús, entendida como revelación decisiva de Dios, tiene que desembocar necesariamente en esta identificación. Así como la experiencia litúrgica del *Kyrios* hizo nacer la fe en la divinidad de Cristo, así también la reflexión teológica sobre la revelación en Jesús lleva aquí a la convicción de que Jesucristo ha sido Dios desde el comienzo: es Dios en cuanto se revela al mundo.

Si Dios se ha revelado en la vida de Jesús de manera que se ha hecho patente en él la plenitud de su *doxa* divina (Jn 1, 14ss), entonces Jesús ha debido aparecer como la revelación de Dios para los hombres. Esto significa que Jesús es Dios, es decir, es Dios revelándose a sí mismo. Por eso, Jesús está con Dios desde el principio, de manera que siempre que pensamos en Dios debemos pensar igualmente en Cristo.

Hemos visto que la Carta a los hebreos, cuando trata de la comunicación de Dios, asocia de igual modo a Jesús con la creación del mundo, llamándole *reflejo e impronta* de Dios. También aquí, la reflexión ha llevado a definir las relaciones entre Dios y Jesús, y lo ha hecho de tal modo que se afirma la divinidad de Jesús, sin identificarle simplemente con Dios.

Cuando Pablo llama a Jesús *imagen de Dios* nos sitúa ante una definición muy cercana a la anterior (a la de Jn y Heb). Remite a la idea del Hijo de hombre, tal como la hemos encontrado, por ejemplo, en Flp 2, 6ss. Recordemos que aparecía allí la oposición entre la obediencia de Cristo, imagen preexistente de Dios, y la desobe-

diencia de Adán, creado a imagen de Dios. Las dos concepciones, la del Hijo de hombre y la del *Logos*, están muy cercanas. Pero la idea del Hijo de hombre destaca el hecho de que la redención se ha realizado por el *hombre* Jesucristo. Por el contrario, la idea del *Logos* destaca la noción de la revelación en cuanto tal: la misma *doxa* divina, cuya manifestación se hallaba previamente vinculada al santuario de Betel (cf. Jn 1, 51) y al templo de Jerusalén (Jn 4, 21), se ha hecho visible en la persona de Jesús, un ser humano (Jn 1, 14: «Habitó entre nosotros [σκήνωσεν ἐν ἡμῖν]⁴⁹; cf. 2, 19ss).

* * *

Ciertamente el autor del cuarto evangelio es en el nuevo testamento el único que ha desarrollado, llevándola hasta sus últimas consecuencias, la idea de que Dios mismo se ha revelado en la persona de Cristo encarnado. Debemos afirmar, sin embargo, que esta idea forma parte del patrimonio común del cristianismo primitivo. En efecto, esta doctrina cristocéntrica de la revelación se encuentra, en cierto modo, en la base de todas las concepciones cristológicas ya estudiadas que quieren captar la obra del Cristo encarnado o que se esfuerzan por describir su obra futura y presente.

La primera Carta de Juan, que llama a Jesús no simplemente *Logos*, sino *Logos* con atributo («el *Logos de la vida*», 1 Jn 1, 1) y el Apocalipsis, que le considera como la revelación del final de los tiempos, llamándole *Logos de Dios* (Ap 19, 13), le contemplan igualmente desde el punto de vista de la historia de la revelación, en relación con Dios. Lo mismo ocurre en todo el evangelio de Juan. Pero es el prólogo el que nos conduce hasta el origen extremo de la historia de la revelación, hasta el lugar donde, antes de la creación, el *Logos* estaba con Dios. De un modo semejante, Pablo, utilizando la doctrina del Hijo de Dios, nos ha conducido hasta el extremo final de esta historia, hasta el lugar donde el Hijo, después de haberlo sometido todo al Padre, se somete a sí mismo, de forma que Dios sea *todo en todos*, de manera que no tenga ya sentido la separación entre el Padre y la Palabra de su revelación (1 Cor 15, 28).

En resumen, la cristología del *Logos* en el nuevo testamento está fundada por los dos elementos que siguen: (1) El *fundamental* es la certeza de que la vida de Jesús es el centro de toda la revelación de Dios. Esto significa que Jesús *es*, en su propia persona, aquello

que predica y enseña. En esta certeza se apoya una reflexión teológica sobre el origen de toda revelación, a partir del relato del Génesis, que narra la creación por la *Palabra*. (2) El elemento *secundario* es que se utilizan especulaciones de aquel tiempo sobre las hipóstasis divinas; pero esa utilización no ha conducido a los cristianos a un universalismo sincretista, sino a un universalismo propiamente cristiano.

49. Esta relación es particularmente clara y debemos admitir, con H. H. Schaefer que el verbo griego ἐσκήνωσεν ha sido escogido por su asonancia con la palabra hebrea *shekina*.

JESUS, EL HIJO DE DIOS (Υἱὸς τοῦ θεοῦ)

También este título cristológico (Hijo de Dios) suele estudiarse en la dogmática posterior casi exclusivamente desde el punto de vista de las dos naturalezas: Hijo de Dios indicaría la naturaleza divina de Jesucristo; Hijo de hombre, la humana. Pero hemos visto ya que esta postura es sólo parcialmente exacta, al menos en lo referente al título Hijo de hombre, que es ante todo (si pensamos en Dan 7, 13) un título de soberanía. A la inversa, veremos también que aunque aluda a la majestad divina de Jesús y a su unidad última con Dios, el título Hijo de Dios implica también, como elemento esencial, la obediencia del Cristo a su Padre: su humildad.

Sin duda alguna, el título Hijo de Dios caracteriza, de manera muy especial y única, la relación entre el Padre y el Hijo. Por eso, los teólogos de la Iglesia antigua han utilizado con razón este título en sus discusiones cristológicas. Pero no debemos atribuir a los primeros cristianos, ni tampoco al propio Jesús, la intención de afirmar por medio este título una identidad de sustancia entre el Padre y el Hijo. Ciertamente, la generación de Cristo por el Padre y su divinidad están aquí implicadas; pero no en el sentido posterior de las polémicas sobre la sustancia y las naturalezas¹.

También en este contexto debemos estudiar el significado de la expresión *Hijo de Dios* para judíos y paganos en la época del nuevo testamento. Unos y otros la empleaban con frecuencia. El problema de la influencia que ese empleo ha tenido para los cristianos es análogo al que hemos visto en referencia al título *Kyrios*². Por eso intentaremos estudiar, sin ideas preconcebidas, si, aplicándose a Jesús, el título Hijo de Dios se relaciona más con ideas judías o helenistas sobre la filiación divina. Pero tampoco aquí, aun a ries-

1. Esto no quiere decir que no hayan sido posteriormente necesarias algunas de esas discusiones en relación con las afirmaciones heréticas

2. Hay, sin embargo, una diferencia: en este caso debemos preguntarnos si Jesús mismo se ha atribuido este título.

go de que nos tomen por espíritus acríticos y *conservadores*, podemos excluir *a priori* la posibilidad de que los primeros cristianos, e incluso el mismo Jesús, hayan podido atribuir a este término un nuevo contenido. De todas formas, en este campo, un dogmatismo que excluyera esa posibilidad sería científicamente tan condenable como el dogmatismo *conservador*.

1. El Hijo de Dios en oriente y en el helenismo

Debemos estudiar, ante todo, el empleo del título Hijo de Dios en el helenismo, pues R. Bultmann, en su *Teología del nuevo testamento*³, ha retomado en este caso, lo mismo que en el título *Kyrios*, la tesis de W. Bousset: la aplicación del título Hijo de Dios al Jesús terreno no puede provenir ni del mismo Jesús ni de la comunidad palestina; sólo el cristianismo helenista ha podido aplicar este título a Jesús dándole el sentido que tenía ya en el ámbito helenista.

R. Bultmann (*Teología del nuevo testamento*, 94-95) afirma que la comunidad palestina sólo ha conferido el título Hijo de Dios a Jesús resucitado, utilizando para ello el Sal 2. Encuentra una prueba especialmente en Mc 9, 7, y juzga que el relato de la transfiguración, con la voz de Dios que se hace oír, sería en realidad una trasposición retrospectiva de un relato pascual (cf. *infra*). Lo mismo sucedería con la antigua confesión de fe citada por Pablo en Rom 1, 3s, donde Jesús es llamado «Hijo de David según la carne, Hijo de Dios en poder, según el Espíritu por medio de su resurrección».

El bello estudio de G. P. Wetter sobre el Hijo de Dios⁴ contiene una rica documentación sobre los *hijos de Dios* en el helenismo. El origen de esta noción debe buscarse en las antiguas religiones orientales donde eran los reyes quienes aparecían primariamente como engendrados por los dioses. Esta creencia se hallaba particularmente extendida en Egipto, donde los faraones se presentaban como hijos del dios solar Ra⁵ y se encuentra igualmente atestigua-

3. R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, Sígueme, Salamanca³1997, 178-183.

4. G. P. Wetter, *Der Sohn Gottes. Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannesevangeliums* (1916). Cf. también W. Grundmann, *Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu und ihre religionsgeschichtlichen Voraussetzungen* (1938). Entre los trabajos más antiguos, cf. P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* (2³1912), 123ss; H. Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen VI. Das Weihnachtsfest* (2¹1911), 71ss.

5. Cf. C. J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancien East* (1948).

da, pero con menos claridad, en Babilonia y Asiria. La escuela de Upsala⁶, conforme a su tendencia general, piensa que la idea de la filiación divina del rey se relaciona con las fiestas de entronización, conocidas en el oriente antiguo. Para la época del nuevo testamento puede aducirse también el caso de los emperadores romanos, a los que se confería el título *divi filius* (= hijo del divino)⁷.

Pero en el helenismo, este título no es monopolio exclusivo de monarcas. Al contrario, gente de toda clase, a quienes se atribuían poderes divinos, eran llamados *hijos de Dios* o se atribuían ese título a sí mismos: todos los taumaturgos eran *hijos de Dios* o, como se solía decir, *hombres divinos* (θεῖοι ἄνδρες). Así aparece, por ejemplo, Apolonio de Tiana, de quien Filóstrato relata la vida en una forma que, a veces, recuerda ciertas partes de los evangelios. También podemos citar a Alejandro de Abonuteichos, a quien conocemos por Luciano⁸.

El título *hijo de Dios* estaba sumamente difundido. En la época del nuevo testamento podían encontrarse por doquier hombres que, en virtud de su vocación particular o de sus fuerzas sobrenaturales, se apodaban a sí mismos *hijos de Dios*. El título carecía pues del carácter único y singular que tiene en el nuevo testamento. Por la obra de Orígenes contra Celso (7, 9), sabemos que en Siria y Palestina, podían hallarse personas que decían de sí mismas: «Yo soy Dios, o hijo de Dios, o espíritu de Dios; yo os salvo»⁹. Bultmann subraya enérgicamente la analogía entre estos *hombres divinos* (θεῖοι ἄνδρες) y Jesús, *Hijo de Dios*.

La pretensión de estos hombres (ser *hijos de Dios*) se debe exclusivamente a su convencimiento de que estaban dotados de *fuerzas divinas*. Por lo demás, esta noción helenista se encontraba tan vigorosamente arraigada en el politeísmo que resulta difícilmente transferible al terreno del monoteísmo. Estos taumaturgos no tienen conciencia de estar realizando un plan divino; les falta la conciencia de aquella unión de voluntad con el Dios único que hallamos en Jesús. Incluso en las religiones de los misterios donde el *iniciado* (*myste*) puede llegar a convertirse también en *hijo de Dios*, nos movemos en un nivel totalmente distinto al de los evangelios. Lo que

6. Cf. *supra*, 75, nota 47.

7. Cf. A. Deissmann, *Licht vom Osten* (4¹1923), 294s; E. Lohmeyer, *Christuskult und Kaiserkult* (1919).

8. Luciano, *Alexandros*, 11ss. Cf. también W. Bauer, *Das Johannesevangelium* (HNT, 3¹1933), 37.

9. Según C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1978, 255, nota 1, se trataría de inspirados y exaltados cristianos, de manera que este pasaje no podría tomarse como punto de referencia.

el entorno oriental concibe como *hijo de Dios* suele tener un carácter totalmente distinto de lo que concibe el nuevo testamento. Por eso debemos preguntar si el monoteísmo del antiguo testamento no posee ya una noción de Hijo de Dios, que sin ser idéntica a la concepción cristiana, pueda ofrecer, sin embargo, un punto de partida más directo para ésta.

2. El «Hijo de Dios» en el judaísmo

El antiguo testamento emplea esta expresión de tres maneras diferentes: (1) todo el pueblo de Israel es llamado *hijo de Dios*; (2) es un título propio del rey; (3) finalmente, algunos mensajeros especiales de Dios, como los ángeles y tal vez también el Mesías, reciben ese nombre. El hecho de que el pueblo entero y sus representantes puedan ser designados con el mismo término recuerda lo que hemos visto ya a propósito del *Ebed Yahvé* o *barnasha*.

Comenzaremos citando los textos fundamentales donde *todo el pueblo* es llamado *hijo de Dios*. Moisés recibe la orden de decir al Faraón: «Israel es mi hijo, mi primogénito» (Ex 4, 22s). Yahvé proclama en Os 11, 1: «De Egipto he llamado a mi hijo». Los israelitas en conjunto son llamados *hijos* en Is 1, 2 y 30, 1; por su parte, Jer 3, 22 los califica de «hijos rebeldes». Según Is 63, 16 los israelitas se dirigen a Dios diciendo: «Tú eres nuestro Padre», y dan a esta palabra una acepción que supone que Israel es *hijo de Dios* en un sentido muy especial. En el mismo orden de ideas se podrían citar aún otros pasajes como Jer 31, 20; Is 45, 11; Sal 82, 6; Mal 1, 6¹⁰. En todos estos textos el título *hijo de Dios* expresa al mismo tiempo la idea de que *Dios* ha elegido a este pueblo para una misión particular y que el *pueblo* le debe obediencia absoluta.

Hijo de Dios se aplica de un modo especial a los reyes, como representantes del pueblo elegido, a los que Dios se dirige llamándoles «hijos»: «Yo seré para él un Padre y él será para mí un hijo» (2 Sam 7, 14); o «Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy» (Sal 2, 7: versículo de un salmo muy citado por los cristianos); o incluso: «El (el rey) me invocará: Tú eres mi padre, mi Dios y la roca de mi salvación» (Sal 89, 27). El rey es *hijo* como elegido y mandatario de Dios. No necesitamos averiguar ya más en qué medida han podido influir en esta concepción israelita del rey como hijo de Dios las nociones orientales, extraisraelitas, de una generación di-

10. El israelita de corazón recto es llamado *hijo de Dios* en Eclo 4, 10; SalSal 13, 9; el pueblo entero en SalSal 17, 27; 18, 4.

vina del monarca¹¹. Conforme a los textos anteriores, queda claro que al rey se le llama *hijo de Dios* por la misma razón que a todo el pueblo. Si el rey es el hijo de Dios, es porque todo el pueblo es *hijo de Dios*.

Algo semejante se puede decir de los *ángeles*. Allí donde aparecen como *hijos de Dios* —bajo el influjo de ideas míticas; cf. los *hijos de Dios* de Gén 6, 2—, la idea de los autores del antiguo testamento es siempre la misma: son delegados de Dios¹².

¿Aparece el Mesías como Hijo de Dios en el judaísmo? Esta pregunta ha sido tratada con frecuencia sin que, hasta ahora haya encontrado una respuesta definitiva. La dificultad proviene del hecho de que no tenemos ningún texto antiguo que presente al Mesías claramente como *hijo de Dios*. En el libro etíope de Enoc (105, 2) se trata probablemente una adición posterior¹³. Los pasajes del Apocalipsis de Esdras (4 Es 7, 28s; 13, 32.37.52; 14, 9) no deben citarse aquí pues aluden sin duda al *παῖς* (Siervo, en el sentido de *Ebed Yahvé*) y no se refieren directamente a la filiación divina¹⁴. Se comprende, pues, que G. Dalman y W. Bousset¹⁵ nieguen que el título *hijo de Dios* haya sido una designación judía del Mesías y que W. Michaelis¹⁶ afirme que el título Hijo de Dios concedido a Jesús en el nuevo testamento ha de tomarse como algo totalmente nuevo.

Pues bien, aunque no tengamos referencias indubitables, resulta, sin embargo, difícil admitir que este atributo real no haya sido aplicado alguna vez al Mesías¹⁷, especialmente si tenemos en cuen-

11. Se trataría sin duda esencialmente del ritual regio de la ceremonia de entronización. Cf. *supra*, 353. G. von Rad, *El ritual real judío*, en Id., *Estudios sobre el antiguo testamento*, Sígueme, Salamanca 1976, 191-198, y A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte Israels*, II, 133s, subrayan la relación entre el ritual regio y el hecho de que el rey sea adoptado como *hijo de Dios*.

12. Job 1, 6; 2, 1; 38, 7; Sal 29, 1; 89, 7; Dan 3, 25. Cf. F. Stier, *Gott und seine Engel im Alten Testament* (1932).

13. Cf. G. Dalman, *Die Worte Jesu I* (21930), 221. Así lo confirma la ausencia de este pasaje en un fragmento griego de Enoc (cf. C. Bonner, *The Last Chapters of Enoch in Greek* [1937]).

14. B. Violet, *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt* (1924), *ad loc.*

15. G. Dalman, *Die Worte Jesu I*, 223; W. Bousset, *Kyrios Christos* (21923), 53s. Cf. también E. Huntress, *Son of God in Jewish Writings prior to the Christian Era*: JBL 54 (1935) 117ss.

16. W. Michaelis, *Zur Engelchristologie im Urchristentum* (1942), 10ss.

17. R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, 94-85, admite esta posibilidad y lo mismo J. Bieneck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker* (ATANT 21, 1951), 25. Pero este último, equivocadamente sin duda, piensa que esta cuestión no es importante. C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, 256-258, considera que esta hipótesis, si no es cierta, al menos es verosímil.

ta que la esperanza mesiánica de los judíos estaba estrechamente asociada a la realeza, como lo demuestra el hecho de que los Salmos reales hayan sido aplicados al Mesías¹⁸. La identificación que el nuevo testamento establece entre Mesías e Hijo de Dios podría también conducirnos en esa dirección (Mc 14, 61; Mt 16, 16; Lc 1, 32). Sin embargo, resulta metodológicamente peligroso referirse a estos últimos textos para resolver el problema que nos ocupa, pues veremos que el título Hijo de Dios que los sinópticos conceden a Jesús, no se desprende de su dignidad como Mesías. Por otra parte, es posible que la asociación entre Mesías e Hijo de Dios que aparece en algunos pocos textos del nuevo testamento se deba simplemente al hecho de que el cristianismo primitivo ha visto a Jesús al mismo tiempo como Mesías e Hijo de Dios, aunque lo haga en cada caso desde perspectivas diferentes. Sea como fuere, en principio tenemos que distinguir en el nuevo testamento entre el Mesías y el Hijo de Dios. Por tanto, si el Mesías ha podido recibir en el judaísmo el atributo de Hijo de Dios, ha debido fundarse en la idea de elección que ha sido básica para que al rey se le pueda atribuir ese título.

En resumen, podemos afirmar que lo característico del *hijo de Dios* en el antiguo testamento y en el judaísmo no es primordialmente la posesión de una fuerza excepcional, ni una relación sustancial con Dios (como si tuviera que ser divinamente engendrado por Dios). Lo que está en el fondo es la idea de *elección*: el *hijo de Dios* participa en una obra divina, realizando la tarea que Dios le ha encomendado y siendo así obediente al Dios que le ha llamado.

3. Jesús y el título «Hijo de Dios»

¿Se ha considerado Jesús a sí mismo Hijo de Dios? Aquellos que, con W. Bousset y R. Bultmann¹⁹, piensan que el nuevo testamento sólo ha concedido ese título al Jesús terreno desde perspectivas *helenistas*, tienen que responder negativamente. Tendremos que revisar, en primer lugar, esta tesis. Pero aunque resultara insostenible, tendríamos que preguntarnos todavía si no ha sido la comunidad primitiva la que, bajo el influjo del *antiguo testamento*, ha llamado a Jesús Hijo de Dios sin que Jesús mismo se haya pre-

18. G. Dalman, *Die Worte Jesu* I, 219ss, indica que el Sal 2, tan importante en este campo, ha sido pocas interpretado en sentido mesiánico.

19. Sólo la atribución del término *Hijo* al resucitado puede explicarse, según Bultmann, por la tradición judía. Cf. *supra*, 352.

sentado como tal. Utilizando el método de historia de las formas, estudiaremos si Hijo de Dios era un título que se atribuía corrientemente a Jesús en el cristianismo primitivo. También estudiaremos si el uso de ese término en el antiguo testamento y en el judaísmo —sin necesidad de apelar a la conciencia que Jesús tenía de ser Hijo de Dios— es suficiente para explicar el convencimiento de los primeros cristianos que confesaban a Jesús como el Hijo de Dios.

Si tales consideraciones nos llevaran a atribuir a Jesús esa conciencia de filiación, deberíamos determinar en qué sentido entendía él ese título. Todo lo que por ahora podemos afirmar es que, conforme al testimonio unánime de la tradición evangélica e independientemente de si Jesús se aplicó o no este título, el título Hijo de Dios aplicado a Jesús expresa la singularidad histórica y cualitativa de su relación con el Padre.

W. Grundmann²⁰ ha sostenido la tesis de que Jesús se había considerado hijo de Dios en el sentido amplio y general en el que todos nosotros somos hijos de Dios. Sólo en un momento posterior esta filiación general habría venido a interpretarse como filiación particular y única. En este caso, la autodesignación de Jesús como Hijo de Dios no afectaría al problema cristológico propiamente dicho.

Esta visión de Grundmann nos parece simplificada e inadecuada para resolver el problema. Se apoya en una simple hipótesis y no puede fundarse en ningún texto. Comenzando por Marcos, los sinópticos emplean el título *Hijo de Dios*, sea o no en boca de Jesús, de tal manera que resulta imposible suponer que se refieren a la filiación divina en sentido general y común. También Pablo, cuando habla en Gál 4, 4ss y Rom 8, 14ss de *nuestra* filiación, la deriva del carácter único de la filiación de Jesús. Eso significa que, desde el punto de vista teológico, Pablo concibe la relación entre nuestra filiación y la de Jesús de manera inversa a la de Grundmann.

Comenzamos examinando la cuestión del origen helenista del empleo de este título, porque esta tesis goza hoy de favor especial, pues ha sido defendida por R. Bultmann en su *Teología del nuevo testamento*²¹. Hemos dicho ya, definiendo el contenido del concepto helenista de *hijo de Dios*, que ese concepto apenas puede separarse del pensamiento politeísta de la antigüedad pagana. También hemos dicho que la idea de una simple posesión de fuerzas divinas,

20. Cf. *Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu*. Según una publicación más reciente, *Sohn Gottes, ein Diskussionsbeitrag*: ZNW 47 (1956) 113ss, parece, sin embargo, que ha corregido seriamente su tesis.

21. Cf. *supra*, 355 y 352.

que define a los θεῖοι ἄνδρες, *hombres divinos* o taumaturgos de quienes poseemos aún algunas biografías, no es la que aparece en la tradición evangélica cuando presenta a Jesús como Hijo de Dios.

Los pasajes sinópticos principales donde Jesús aparece como Hijo de Dios no le muestran, precisamente, con el aspecto de un taumaturgo o salvador, en la línea de tantos otros de su tiempo; al contrario, le distinguen radicalmente de todos los demás humanos a quienes se sabe enviado, pues le atribuyen el convencimiento de que tiene que cumplir su obra terrena en concordancia perfecta y total con la voluntad del Padre.

Esta separación o distinción de Jesús no implica, en primer lugar, que tenga un poder sobrenatural sino que vive en gesto de *obediencia* para cumplir de esa manera su misión divina. Así lo destacan los sinópticos. En el relato del bautismo, la voz del cielo —como vimos al tratar de *Ebed Yahvé*— reúne curiosamente el título *Hijo con el comienzo de los cánticos del Siervo sufriente* (Mc 1, 11 par). Incluso es probable que el texto hebreo de Isaías (Is 42, 1), que se encuentra en el fondo de la *voz celeste*, implique la idea de Hijo de Dios. Volveremos sobre esto. Pero nos parece evidente que los sinópticos han destacado la relación entre la idea de *Hijo* y la de *Siervo (Ebed)*. Por eso han vinculado la filiación de Jesús con su obediencia.

Pero donde se distingue aún más radicalmente a Jesús de todos los *hijos de Dios* helenistas es en el relato de las tentaciones, tan estrechamente ligado a su bautismo²². Precisamente por haber sido llamado *Hijo de Dios* en su bautismo, Jesús fue sometido a tentación. Curiosamente, en Mateo, las primeras tentaciones comienzan con la frase: «Si eres el Hijo de Dios...»²³ (Mt 4, 3.6; cf. Lc 4, 3.9). Hemos visto ya que el diablo quiere imponer a Jesús la función del Mesías político, librándole así del sufrimiento. Pues bien, ahora observamos que para seducirle apela a la certeza que Jesús tiene de ser el Hijo de Dios, certeza que no se identifica sin más con su conciencia mesiánica²⁴. Es muy significativo que Jesús rechace como diabólica esta visión helenista del Hijo de Dios, que el diablo que-

rría sugerirle, convirtiéndolo así en un simple taumaturgo. El tema central de estas dos primeras tentaciones no consiste en saber si Jesús, en cuanto Hijo de Dios, puede hacer milagros; el problema consiste en saber si será desobediente al Padre utilizando ese poder para algo que no sea su tarea específica de Hijo.

Estudiando estos pasajes sinópticos acerca del Hijo de Dios, J. Bieneck ha llegado a la conclusión de que trazan una imagen *lo menos griega posible* del Hijo de Dios. El único pasaje donde Jesús es llamado Hijo de Dios en un sentido que concuerda con la concepción helenista, es la versión mateana del episodio de Jesús caminando sobre las aguas, de tal modo que al verle los discípulos exclaman: «Tú eres verdaderamente el Hijo de Dios» (Mt 14, 33). Pero, prescindiendo del hecho de que Marcos ofrece una conclusión muy distinta del relato, el mismo evangelio de Mateo no ha dado ninguna importancia especial a ese testimonio²⁵.

Dejando a un lado ese texto, el testimonio de conjunto de los sinópticos es claro: Jesús es el Hijo de Dios no en su condición de taumaturgo sino porque realiza su misión en obediencia; y, más en concreto, porque acepta el sufrimiento. Volveremos aún sobre esos textos, pero debemos destacar ya desde ahora, aunque sea brevemente, el hecho de que tanto en la confesión de Pedro (Mt 16, 16), como en el testimonio del centurión al pie de la cruz (Mc 15, 39)²⁶, la dignidad del Hijo de Dios está asociada a su sufrimiento.

Por otra parte, el relato de la transfiguración (Mc 9, 7 par) atribuye a Jesús el título Hijo de Dios como confirmación de que ha recibido una misión divina y porque se mantiene en unidad perfecta con el Padre para realizarla. Esta unión íntima con el Padre se expresa también en la afirmación tan discutida de Mt 11, 27 donde se habla del Hijo a quien «sólo el Padre conoce»²⁷. Ciertamente, esta afirmación tiene paralelos en la piedad helenista de los misterios²⁸; pero en los evangelios sinópticos está vinculada con la idea

25. Incluso en este caso hallamos una dificultad: en efecto, según el plan del evangelio de Mateo los discípulos reconocieron que Jesús era Hijo de Dios solamente a partir de Mt 16, 16. Parece, pues, ilógico que este reconocimiento sea ya anticipado en Mt 14, 33. J. Bieneck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker*, 56, trata de explicarlo admitiendo que se trata de un reconocimiento aún imperfecto. Esta explicación puede ser tomada en cuenta, pero parece un poco rebuscada.

26. El pasaje paralelo de Mt 27, 54, que, en contra de J. Bieneck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker*, 55 (que sigue sobre este punto a Schlatter y Zahn), no consideramos la versión original, nos parece más bien próximo a Mt 14, 33.

27. Sobre la explicación de este *logion*, cf. *infra*, 368s.

28. W. Bousset, *Kyrios Christos* (1921), 48s, cita, entre otras, una oración de Hermes, del papiro mágico de Londres 122, 50: «Yo te conozco, Hermes, y tú me conoces; yo soy tú, y tú eres yo».

22. Los dos textos formaban ya una unidad en la tradición oral, contra lo que piensa R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition* (1931), 270.

23. J. Bieneck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker* (1951), 64, nota 18, explica, con razón, la ausencia de la fórmula «Si tú eres Hijo de Dios» al comienzo de la tercera tentación de Mateo por el hecho de que aquí el diablo exige algo muy diferente a los dos casos anteriores: un acto de sumisión y un acto de potencia.

24. Tampoco hay coincidencia automática entre la conciencia de ser Hijo y la de ser Mesías en la pregunta del sumo Sacerdote (Mc 14, 61), donde los dos títulos aparecen yuxtapuestos, o en las burlas de los que pasaban al pie de la cruz (Mc 15, 29ss par).

de que la relación de Jesús con su Padre es su secreto exclusivo, de manera que para conocerlo hay que poseer un conocimiento sobrenatural que el ser humano sólo puede recibir desde fuera: sea desde el Padre (como Pedro: Mt 16, 17), sea desde el diablo (como en la *confesión* de los posesos: Mc 3, 11; 5, 7).

* * *

La tesis del origen helenista del título Hijo de Dios atribuido a Jesús no puede, por tanto, sostenerse en cuanto a los sinópticos. Al menos a este respecto, no hay razones para dudar *a priori* de la autenticidad de algunos textos en los que Jesús se califica a sí mismo como *Hijo*. Sin embargo, como queda dicho, sería posible que hubiera sido la comunidad palestina primitiva la que hubiera puesto este título en boca de Jesús; de hecho, Hijo de Dios es, en efecto, uno de los títulos con que los cristianos primitivos expresaron su fe en Jesús. Como veremos más tarde, en la Iglesia primitiva había una breve confesión de fe que decía: «Jesús es el Hijo de Dios».

En el evangelio de Juan y en la Carta a los hebreos, el Hijo de Dios constituye una de las concepciones cristológicas fundamentales. También Pablo la emplea, aunque con mucha menos frecuencia que el título *Kyrios*. Hemos visto también que la utilizan los sinópticos, y no solamente en boca de Jesús. Sobre todo Marcos parece concederle particular importancia ya que, conforme a manuscritos antiguos²⁹, ha titulado su obra «Evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios».

Este caso es, por tanto, diferente al del Hijo de hombre o el Siervo de Dios. Cuando tratábamos de saber si Jesús se había atribuido esos títulos (Hijo de Hombre, Siervo de Dios), respondíamos afirmativamente, apoyándonos en que no habían servido para formular la fe de la Iglesia naciente en Jesús; por otra parte, los sinópticos sólo utilizaban la expresión Hijo de hombre en boca de Jesús. Pues bien, en contra de eso, la fe en Jesús como Hijo de Dios es una de las creencias cristológicas de la Iglesia primitiva, pues este título se encuentra no sólo en las palabras de Jesús sino que lo emplean también frecuentemente los primeros autores cristianos cuando hablan de él.

Por consiguiente, al menos en principio, sería posible que la comunidad primitiva hubiera puesto este título en boca de Jesús, aunque él no lo hubiera empleado. Sin embargo, debemos observar que, conforme a los sinópticos, sólo en casos excepcionales y por

revelación sobrenatural Jesús viene a ser reconocido como Hijo de Dios durante el tiempo de su vida, sea por Pedro (a quien no se lo revela «ni la carne ni la sangre», Mt 16, 17), sea por el diablo (Mt 4, 3.6) o por los demonios (Mc 3, 11; 5, 7). En los demás casos es la misma voz celestial la que llama a Jesús *Hijo* (bautismo, transfiguración), aunque en algunos casos excepcionales es él mismo quien se designa de esa forma³⁰. ¿Habrán guardado los sinópticos el recuerdo de que había sido Jesús quien se había presentado a sí mismo como Hijo de Dios?³¹ Por ahora sólo podemos formular la pregunta. Más adelante intentaremos responderla.

Pero antes debemos hacer otra observación aún más importante: desde el punto de vista de las creencias del antiguo testamento y del judaísmo, la Iglesia naciente no tenía ninguna razón imperiosa para llamar a Jesús Hijo de Dios. Ciertamente, no es imposible que el Mesías judío haya recibido a veces este título en conexión con la idea de su realeza. Pero la ausencia de todo texto que pruebe esta hipótesis, muestra, al menos, que no es esencial que el Mesías aparezca como Hijo de Dios. Además, tampoco en el nuevo testamento, ni siquiera en la cuestión planteada a Jesús por el sumo Sacerdote, aparece el título Hijo de Dios como consecuencia de la vocación específicamente mesiánica de Jesús.

Ciertamente, según Mc 14, 61 el sumo Sacerdote ha preguntado: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Dios bendito?». Mt 26, 63 transmite una pregunta semejante: «Yo te conjuro, por el Dios vivo, que nos digas si eres el Mesías, el Hijo de Dios». Es posible que hayan sido los evangelistas, para quienes Jesús era *a la vez* (aunque desde puntos de vista diferentes) Mesías e Hijo de Dios, quienes hayan establecido posteriormente esta asociación, aunque ciertamente sin hacer que la segunda dignidad (ser Hijo de Dios) se derive de la primera (ser Mesías). Es posible que Lc 22, 67 haya seguido una tradición mejor, separando la pregunta sobre el Mesías de la relacionada con el Hijo de Dios y situándolas en el interrogatorio en dos momentos distintos.

Sólo la versión mateana de la confesión de Pedro une al Mesías y al Hijo de Dios: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo» (Mt 16, 16). Marcos y Lucas hablan sólo del Mesías (Mc 8, 29; Lc 9,

30. Mc 14, 61 y Mt 27, 43 no deben tomarse en consideración, porque ni el sumo Sacerdote ni los que se burlan al pie de la cruz, creían en la filiación de Jesús.

31. O. Bauernfeind, *Die Worte der Dämonen im Markusevangelium* (1927), 78ss, pone de relieve que la mención del testimonio de los demonios no es compatible con la teoría de Wrede sobre el secreto mesiánico.

29. Cf. *infra*, 378, nota 67.

18). Nos hallamos aquí ante dos tradiciones diferentes que se refieren, probablemente, a dos acontecimientos históricos distintos, uno relacionado con el Mesías y otro con el Hijo de Dios. La primera tradición se encuentra en los relatos de Marcos y de Lucas. Mateo ha combinado ambas. La respuesta de Jesús y las palabras sobre la Iglesia sólo se encuentran en la segunda tradición.

J. Bieneck³² ha mostrado con razón que las palabras de Mt 16, 17 («ni la carne ni la sangre te lo han revelado, sino mi Padre que está en los cielos»), igual que las famosas afirmaciones sobre Pedro-piedra de la Iglesia y sobre el poder de atar y desatar, que sólo se encuentran en Mateo, se relacionan con la confesión de fe en Jesús como Hijo de Dios y no con la identificación de Jesús como Mesías. Marcos y Lucas, después que Pedro ha confesado su fe en Jesús como Mesías, no dicen que Jesús le haya respondido afirmativamente (diciendo que ha sido el Padre quien ha inspirado su confesión). Es más, estudiando la actitud de Jesús respecto al título Mesías³³, vimos que, conforme a la versión de Marcos, Jesús no tenía entonces ciertamente ninguna razón para considerar a Pedro inspirado por Dios, pues se equivocó sobre su dignidad mesiánica, habiendo de reprenderle severamente: «¡Apártate de mí, Satanás!».

Avancemos algo más. J. Bieneck tenía razón al relacionar las palabras de Jesús «Bienaventurado eres Simón...» y la frase relativa a la revelación directa de Dios (Mt 16, 17) con *un solo* elemento de la confesión de Pedro: Jesús es el Hijo de Dios. Llegando hasta el final en esa línea, y retomando nuestra sugerencia anterior (Mt 16, 17-19 pertenecía primitivamente a otro marco histórico³⁴), pensamos que Jesús responde aquí a una confesión totalmente distinta de la que aparece en Mc 8, 28. Pedro habría dicho solamente «Tú eres el Hijo del Dios vivo» (como supone el paralelo de Jn 6, 69) y Jesús le habría contestado declarándole bienaventurado, porque sólo Dios había podido revelar tal cosa, pues sólo el Padre conoce al Hijo (Mt 11, 27).

32. *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker*, 50, nota 15.

33. Cf. *supra*, 180s.

34. Cf. O. Cullmann, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr* (1952), 154ss; Id., *Pierre, instrument du diable et instrument de Dieu; la place de Mat. 16, 16-19 dans la tradition primitive*, en *Mélanges T. W. Manson*. El hecho de que nos atrevamos a considerar estas palabras como auténticas nos ha valido, como era de prever, muchas críticas. Pero casi nadie ha discutido nuestra tesis, es decir, el intento de enraizar la tradición relatada por Mt 16, 17-19 (y que en su origen nada tiene que ver con la historia que Mc 8, 27ss sitúa en Cesarea de Filipos) en otro momento de la vida de Jesús. Ello se debe al hecho de que los exegetas han estado demasiado preocupados por la cuestión de la autenticidad del texto.

Deberíamos incluso afirmar que sólo la tradición transmitida por Mt 16, 16-19 contiene una verdadera *confesión* de Pedro. Mc 8, 27ss pone el acento en un tema totalmente distinto: no se centra en la confesión de Pedro sino todo lo contrario, en la *reprimenda* que Jesús le dirige a causa de su falsa comprensión de Mesías. Mateo ha reunido aquí, como hace con frecuencia, dos perícopas entre las cuales ha visto cierta relación desde un punto de vista teológico.

Es muy importante el hecho de que los sinópticos hayan distinguido cuidadosamente los títulos Hijo de Dios y Mesías. La Iglesia primitiva no ha derivado la dignidad de Hijo de Dios del mesianismo de Jesús. Por eso debemos preguntarnos por qué se ha empeñado en presentar a Jesús como Hijo de Dios. La explicación que se impone es que ha sido el mismo Jesús quien se ha atribuido ese título.

W. G. Kümmel, *Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern*, en *Aux sources de la tradition chrétienne, Mélanges M. Goguel* (1950), 120ss, piensa que se debe negar a Jesús la paternidad de la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12, 1-12 par), especialmente porque incluye el título *Hijo*, que no sería propio de Jesús. Pues bien, Kümmel no ha logrado dar una explicación satisfactoria de la aparición de ese título en la Iglesia naciente. Ciertamente, reconoce que para los judíos la noción de Hijo de Dios no depende de la de Mesías. Pero en ese caso no se puede afirmar sin más, como él hace, que la fe en la filiación divina de Jesús proviene de la utilización que los primeros cristianos hacían de Sal 2, 7³⁵, pues quedaría aún por explicar por qué han utilizado ese salmo.

Es significativo el hecho de que W. Bousset y R. Bultmann hayan recurrido a las biografías helenistas de toda suerte de taumaturgos para explicar por qué el Jesús terreno ha sido presentado con el título Hijo de Dios. Tampoco ellos vieron posibilidad de que ese título hubiera surgido en la primitiva Iglesia palestina. W. Grundmann dice que sería escandaloso pensar que Jesús se haya considerado a sí mismo el Hijo único de Dios en sentido exclusivo, añadiendo, sin embargo, que ese título deriva de Jesús. Eso le lleva a sostener la tesis algo ingenua a la que ya nos hemos referido: Jesús habría utilizado ese título de un modo general (no específicamente cristológico), presentándose a sí mismo como un hijo de Dios como los otros.

* * *

35. W. G. Kümmel, *Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern*, 131, siguiendo a C. H. Dodd.

En razón de la importancia y dificultad del problema, hemos querido hacer el *excursus* anterior antes de precisar el sentido en que Jesús se consideró Hijo de Dios. Como hemos visto ya, si no lo ha llegado a rechazar directamente, Jesús ha evitado de un modo consciente el título Mesías. En cambio, no ha vacilado en llamarse a sí mismo Hijo de Dios. De todas formas, sólo ha utilizado ese título raramente, de manera que no podemos considerarlo como una designación a la que recurre de forma usual, como en el caso de Hijo de hombre.

Sea como fuere, la convicción de que es Hijo de Dios en un sentido totalmente único y especial ha debido ser un elemento clave de la conciencia que Jesús tenía de sí mismo. También en este caso la tesis de W. Wrede nos parece poco satisfactoria. Ciertamente no podemos hablar del *secreto filial* (de Jesús como Hijo de Dios) igual que hablamos del *secreto mesiánico* (de Jesús como Mesías). Pero indagando en la autoconciencia de Jesús, podemos ofrecer una explicación análoga a lo dicho al tratar del *secreto mesiánico*: Jesús ha preferido en general el título Hijo de hombre y no el de Hijo de Dios porque temía que el título de Hijo de Dios pudiera hacer que el pueblo sólo tuviera en cuenta uno de los dos aspectos que están implicados en él (la majestad divina), olvidándose del otro (la obediencia y humildad).

Hay aún otra razón. El título *Hijo de Dios* contiene también efectivamente una afirmación de soberanía, de dignidad divina excepcional. Pero esa soberanía pertenece a lo más íntimo de la conciencia de Jesús en mayor grado que la soberanía implicada en el título Hijo de hombre o Mesías. En efecto, la soberanía propia del Hijo de Dios va unida en Jesús a la certeza constante de que su voluntad se encuentra en comunión perfecta con la voluntad del Padre y al gozo de saberse cabalmente conocido por el Padre. Aquí hay mucho más que la mera conciencia profética de un hombre que se sabe instrumento de Dios, más que la *coacción* que Pablo experimenta cuando exclama: «¡Ay de mí si no anuncio el evangelio!» (1 Cor 9, 16). Dios no actúa sólo *por medio de* sino *con* Jesús. Por eso, Jesús puede arrogarse el derecho de perdonar los pecados, lo cual le acarrea, de parte de los escribas, la acusación de blasfemia porque de esa forma se iguala conscientemente con Dios: «¿Quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios?» (Mc 2, 7).

Ciertamente, Jesús ejecuta también el plan de Dios en calidad de profeta, de apóstol. Pero en todo momento se siente uno con el Padre. Esta unidad es el secreto de Jesús: su misterio más íntimo. Así se explica que, teniendo la costumbre de retirarse a un lugar

desierto para orar (Mc 1, 35)³⁶, Jesús raramente se presenta a sí mismo como *el Hijo* en los sinópticos. Y cuando lo hace no es, en general, para proclamar este secreto que sobrepasa toda inteligencia humana, sino tan solo para dejarlo adivinar. Pues para el entendimiento humano normal esta manera de saberse Hijo de Dios resultaba incomprensible y tendría que ser interpretada, incluso en la antigüedad, como signo de exaltación y hasta de enajenación psíquica.

Si los taumaturgos del mundo helenista podían llamarse abiertamente hijos de Dios sin escandalizar demasiado, es porque este título, que compartían con otros muchos, tenía para ellos un contenido muy distinto. Pues bien, el caso de Jesús es diferente; por eso mantiene una fuerte reserva ante ese título. Este dato nos impide clasificarle *a priori* entre los *casos* psiquiátricos, bien conocidos, que a veces se han considerado análogos al suyo.

En los pocos pasajes sinópticos —trataremos más adelante de Juan— donde Jesús se presenta a sí mismo como Hijo de Dios o simplemente como Hijo, aparecen siempre estos dos aspectos: por un lado, la obediencia filial al plan de Dios; por otro, la experiencia, continua a partir de su bautismo, de que mantiene con Dios relaciones esencialmente diferentes a los demás hombres.

Si, para designar esta experiencia, Jesús recurre a la expresión Hijo de Dios, no es, como sabemos ya, porque ese título derive de la idea judía de Mesías, sino más bien, aunque no exclusivamente, por el uso que el antiguo testamento hace de la expresión Hijo de Dios. Como ya hemos visto, ese título ha podido atribuirse al pueblo de Israel y a su rey en cuanto son instrumentos escogidos para realizar el plan divino de la salvación.

La relación entre la conciencia filial de Jesús y esta visión del Hijo de Dios propia del antiguo testamento es evidente si recordamos que en ambos casos es central el tema de la *obediencia*. Pero esta explicación resulta todavía insuficiente. En Jesús hallamos algo nuevo, propio de su persona: la experiencia íntima (presente siempre en su obediencia) de que existe una unidad completa entre su voluntad y la del Padre. Pues bien, el concepto veterotestamentario del Hijo de Dios no ofrece ningún paralelo de este tipo de experiencia de unidad total de Dios con un profeta o un ser humano.

De todas formas, como Jesús, al emplear el título *Hijo*, recoge un término bíblico que puede referirse a todo el pueblo de Israel,

36. Este paralelo muestra que la teoría de Wrede, para explicar la reserva mesiánica de Jesús, es inútil.

podemos establecer una conexión entre este título y los que expresan la autoconciencia. Al igual que Hijo de hombre y *Ebed Yahvé*, el título Hijo de Dios incluye también la idea de sustitución, que es el principio fundante de toda la historia de salvación en el nuevo testamento³⁷.

Hemos hablado ya de la profunda relación que existe entre los títulos Hijo de Dios y Siervo de Dios. Esa relación se manifiesta especialmente en el bautismo, porque allí se encuentra el punto de partida de su más honda conciencia de unidad con Dios: Jesús tiene que cumplir la misión del *Ebed*, siendo a la vez Hijo de Dios en un sentido único. Ciertamente, el comienzo de los cánticos del siervo (Is 42, 1), que la voz del cielo ha proclamado en el momento del bautismo de Jesús, no contiene en hebreo la palabra *ben* (hijo), sino *ebed* (siervo). Pero, como se ha dicho muy bien, la expresión que se añade inmediatamente (*bechiri*, «mi muy amado», ἀγαπητός), implica la idea de filiación, e incluso la idea de que el hijo a quien se alude aquí es hijo único³⁸. Quizá por eso, los LXX no traducen el término *ebed* (Is 42, 1) por δοῦλος («siervo») sino por παῖς, palabra que significa a la vez *siervo e hijo*³⁹. Según esto, la voz celeste de Mc 1, 11 puede traducirse destacando dos rasgos distintos: como si dijera «tú eres mi Hijo único»; o como si dijera «tú debes asumir el papel del Ebed Yahvé». De esta forma, el texto nos sitúa ante el tema del Siervo sufriente, mostrando que, junto a la idea de soberanía o majestad, la obediencia constituye para los sinópticos un elemento esencial de la visión del Hijo único de Dios⁴⁰.

El bautismo de Jesús, con la revelación que lo acompaña, inicia tanto el evangelio de Marcos como el de Juan. Abre el camino a la comprensión de toda la vida de Jesús y también a toda la cristología porque en ese momento Dios reveló a Jesús simultáneamente quién es y cuál es su misión. De ahora en adelante no abandonará nunca a Jesús la conciencia de su perfecta unidad con el Padre y la conciencia de la tarea que debe realizar. Así lo muestra pronto el relato de las tentaciones: «Si eres el Hijo de Dios...», dice el diablo. Pero Jesús resiste al saber que, precisamente por ser el Hijo de Dios, no puede hacerse taumaturgo a la manera de los *hijos de Dios* helenistas⁴¹, ni soberano del mundo a la manera del Mesías político.

Precisamente por ser *Hijo*, Jesús sólo puede hacer uso del poder milagroso de Dios en obediencia a su misión. Por eso no se arroja desde el pináculo del templo. Entendidas de esta forma, las tentaciones de Jesús, Hijo de Dios, son semejantes a la de Adán. Encontramos aquí el mismo paralelo antitético que, según la explicación expuesta más arriba, hallábamos al fondo de Flp 2, 6ss, donde la semejanza de Jesús con Dios no le lleva a *codiciar* la igualdad con Dios, como Adán, sino a *obedecer* hasta la cruz. El sentido del relato de las tentaciones de Jesús puede expresarse por tanto de esta forma: ser Hijo de Dios significa estar constantemente sometido a la voluntad de su Padre.

Desde el momento de su bautismo, la conciencia de su unidad íntima con el Padre acompañará a Jesús por siempre. No es, por tanto, casual que la voz del cielo, en la transfiguración⁴², vuelva a repetir, al menos parcialmente, lo que dijo esa misma voz en el bautismo.

Jesús es llamado Hijo de Dios precisamente en los instantes de su vida en que desaparecen momentáneamente los límites entre el cielo y la tierra. Pero, además de esos momentos, Jesús ha tenido también la conciencia permanente de vivir en unidad (de ser uno) con el Padre⁴³. Por eso sabe que sólo un conocimiento sobrenatural puede revelar a otros — a Pedro, a los demonios— la naturaleza única de su filiación.

No es, pues, casual que los demonios, al llamar a Jesús Hijo de Dios en los sinópticos, añadan solamente el atributo *Santo de Dios* (Mc 1, 24).

42. No hay ninguna razón para considerar este relato como una escena de aparición del resucitado proyectada retrospectivamente a la vida de Jesús como quieren J. Wellhausen, *Das evangelium Marci* (1909), 71 y R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition* (1931), 278. Por el contrario, A. Harnack, *Die Verklärungsgeschichte Jesu* (SB. Preuss. Ak. Wiss., 1922), 76ss, así como E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums I* (1921), 152ss, consideran el relato de la transfiguración como una tradición primitiva y afirman que este mismo hecho de la vida terrena de Jesús está a la base de la visión que Pedro tuvo del Señor después de su muerte. E. Lohmeyer, *Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium*: ZNW 21 (1922) 185ss, niega también que este relato de la transfiguración derive de una aparición del resucitado; sin embargo, no considera histórica la transfiguración, sino que atribuye su origen a concepciones judías. Así lo hace también H. Riesenfeld en su estudio muy detallado, *Jesús transfiguré* (1947), remitiendo, ante todo, a la fiesta judía de los tabernáculos.

43. Esta conciencia no le abandona ni en la última tentación en Getsemaní. Jesús debe mostrar una vez más su obediencia filial. Sólo parece faltarle en el instante de la muerte, que es para él, como para Pablo, el *último enemigo*, cuando grita: «Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?». Pero incluso ese grito sólo es verdaderamente comprensible si partimos de su conciencia de que es Hijo de Dios. Cf. a este respecto O. Cullmann, *Inmortalidad del alma o resurrección de los muertos*. Studium, Madrid 1970.

37. Cf. O. Cullmann, *Cristo y el tiempo*. Estela, Barcelona 1968, 98ss.

38. Cf. G. Schrenk, en TWNT II, 783; W. Bauer, *Wörterbuch* (1952), 10s.

39. Así también L. Cerfaux, *Jesucristo en San Pablo*, DDB, Bilbao 1955, 374ss.

40. J. Bieneck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker*, tiene el mérito de haber puesto en evidencia este dato.

41. Cf. G. Dellling, *Das Verständnis des Wunders im NT*: ZSysTh (1956) 265ss.

En efecto, esta denominación está muy cerca de la de Hijo de Dios⁴⁴, porque indica igualmente la situación excepcional de Jesús, el lugar especial que ocupa entre todas las criaturas. Por eso debemos evocarlo brevemente ahora.

Además de hallarse en Mc 1, 24, el título Santo de Dios se encuentra en el evangelio de Juan, y justamente en el paralelo juánico de la *confesión* de Pedro: «Nosotros hemos creído y hemos conocido que tú eres el Cristo, el Santo de Dios» (Jn 6, 69). Este texto se apoya, sin duda, en la misma tradición de Mt 16, 16-19 (pasaje que Mateo ha insertado en el contexto de Mc 8, 27ss) y nos permite descubrir que las expresiones Hijo de Dios y Santo de Dios son prácticamente intercambiables.

De la misma forma se puede explicar también Jn 10, 36: «Al que el Padre santificó y envió al mundo... éste es el Hijo de Dios». Esta misma vinculación se encuentra, en fin, en el anuncio del ángel Gabriel a María: «Será grande y será llamado Hijo del Altísimo...; el que nacerá de ti será Santo, y será llamado Hijo de Dios» (Lc 1, 32.35). Como M. J. Lagrange, *L'Évangile selon saint Marc* (2^a1947), 22 y R. Bultmann, *Johanneskommentar*, 344, han destacado con acierto, el título *Santo* no pertenece a la función de Jesús como Mesías, sino que debemos entender en la perspectiva de Hijo de Dios (cf. también J. Bieneck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker*, 46s).

La respuesta de Jesús a Pedro en Mt 16, 17 («ni la carne, ni la sangre te lo han revelado...») debe clasificarse entre declaraciones en que el mismo Jesús afirma su filiación divina. Volvemos a encontrar aquí la fuerte discreción con que Jesús habla del secreto escondido en lo más profundo de su ser, de manera que comprendemos mejor por qué se ha atribuido tan raras veces este nombre de Hijo de Dios. Precisamente, por eso, no deberíamos apresurarnos a declarar inauténticos los escasos pasajes donde Jesús se aplica este título, máxime teniendo en cuenta la discreción de Mt 16, 17.

En primer lugar, debemos citar un célebre pasaje que ya hemos mencionado: «Nadie conoce al Hijo sino el Padre; y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quisiera revelar» (Mt 11, 27). Entre los textos de los sinópticos donde el Jesús terreno se presenta a sí mismo como *Hijo*⁴⁵ (además del texto que nos ocupa podríamos citar Mc 13, 32 y Mc 12, 6; cf. Mt 21, 37), Mt 11, 27 es el más discutido y con frecuencia se ha rechazado su auten-

44. Según G. Friedrich (ZThK 53 [1956]), los *dos* títulos remiten a la idea de Jesús como sumo Sacerdote.

45. Como palabra del resucitado, debemos añadir el orden de bautizar en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu santo (Mt 28, 19).

ticidad. Muchos investigadores niegan que Jesús se haya llamado Hijo de Dios precisamente porque ese título se encuentra en un pasaje tan discutido como éste. Todos los comentarios de Mt subrayan el carácter juánico del *logion*. Ya K. von Hase lo había llamado «un meteorito caído del cielo de Jn»⁴⁶. Esta observación es muy exacta, pues en Mt 11, 27 se puede reconocer uno de los temas favoritos de Juan. En varias ocasiones hemos subrayado que el cuarto evangelista, persuadido de que habla con la fuerza del Paráclito, desarrolla espontáneamente sus propias concepciones cristológicas en el contexto de los discursos de Jesús. Actúa de esa forma porque está convencido de que «el Espíritu santo (le) enseña todas las cosas y (le) recuerda lo que Jesús ha dicho» (Jn 14, 26); sabe que sólo esta comprensión por el Espíritu «conduce a la verdad completa», pues durante la vida de Jesús había muchas cosas que los discípulos «no podían aun comprender» (Jn 16, 12).

A pesar de la certeza anterior, el autor del cuarto evangelio sólo ha destacado en la vida y enseñanza de Jesús algunos temas aunque, eso sí, los ha desarrollado en toda su riqueza⁴⁷. Eso no significa que el evangelista se está engañando a sí mismo cuando piensa que su obra responde a las raíces del evangelio de Jesús, tal como podemos conocerlas a través de los sinópticos. La afirmación de que Juan se engaña es uno de esos dogmas pseudo-científicos de los investigadores que tienen una vida tan larga y pertinaz como algunos dogmas eclesiales. Ciertamente, en razón de sus perspectivas tan personales, no podemos tomar al evangelio de Juan como base para exponer la vida y enseñanza de Jesús, cosa que no hemos hecho en esta obra. Pero un examen atento de sus temas básicos muestra que, estando organizados, por lo general, conforme a las propias las perspectivas de este evangelio, no han sido simplemente superpuestos, añadidos desde fuera, a la vida de Jesús.

Pues bien, el tema de la unidad total del Padre y del Hijo en la obra de la revelación es uno de los más importantes del evangelio de Juan. Volveremos sobre esto todavía. Pero ¿no será posible que encontremos ese mismo tema en los sinópticos, aun prescindiendo de Mt 11, 27? ¿existe acaso contradicción en este campo entre Juan y los sinópticos? Indudablemente, la forma discreta en que Jesús hablaba de su filiación divina en los sinópticos no aparece ya en el evangelio de Juan. Pero esto se debe a que el Paráclito, que habla

46. K. v. Hase, *Geschichte Jesu* (1876), 422.

47. Cf. a este respecto O. Cullmann, *Los sacramentos en el evangelio de Juan*, en *Id., La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Studium, Madrid 1971, 185ss.

por boca del evangelista, anuncia desde ahora abiertamente aquello que los discípulos «no habían sido antes capaces de entender (de soportar)».

El hecho de que sólo una revelación superior puede comunicar el conocimiento de la filiación divina de Jesús es una idea juánica que no está en contradicción con el mensaje de los sinópticos. Esa misma idea aparece en Mt 16, 17, y aunque se haya querido dudar de la autenticidad de este dicho de Jesús, a nadie se le ha ocurrido pensar que es una idea juánica. El *cielo joánico* no es, en este aspecto, diferente del *cielo sinóptico*, aunque se presente con otra luminosidad. Por nuestra parte, no tenemos ninguna razón para declarar inauténtico el *logion* de Mt 11, 27 simplemente porque tiene un estrecho parentesco con un tema favorito del evangelio de Juan⁴⁸.

No podemos entrar aquí en detalles sobre la exégesis del tema (sobre las explicaciones más recientes, cf. J. Bieneck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker*, 75ss). Por otra parte, ese *logion* (Mt 11, 27) presenta un problema relacionado con la historia del texto. En contra de la tradición manuscrita, algunos escritores de los siglos II y III han cambiado el orden de las afirmaciones, poniendo primero «nadie conoce al Padre sino el Hijo» y después «nadie conoce al Hijo sino el Padre» (cf. A. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu* [1907], 196ss). Con A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* (1929), *ad loc.*; J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus* (1937), 147, y algunos otros, y en contra M. Dibelius, *La historia de las formas evangélicas*, Edicep, Valencia 1984, 238, 252, 268, adoptamos la versión de los manuscritos por ser la *lectio difficilior*. En efecto la idea de que Dios resulta incognoscible debe haber sido para las generaciones posteriores mucho más normal que la idea de que el incognoscible es Cristo. Por la misma razón debemos rechazar la propuesta de eliminar la parte del *logion* consagrada al Hijo, para conservar sólo la afirmación relativa al Padre (como piensan A. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, 189ss, y T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* [1949], 80).

Si el dicho de Mt 11, 27 es auténtico, debemos plantear entonces, con toda prudencia, la cuestión que venimos proponiendo en referencia a otros títulos, con respecto a los cuales hemos respondido de una forma más bien negativa: ¿reflexionó Jesús sobre su *preexistencia*? Ciertamente, también en este caso, la dignidad del

48. Es lo que piensan también entre otros A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (2^a 1913), 310 (trad. cast.: *Investigación sobre la vida de Jesús*, Valencia 1990), y V. Taylor, *The Names of Jesus* (1953), 64.

Hijo se encuentra vinculada, en primer término, a la acción por la que Dios se revela, acción por medio de la cual Jesús experimenta continuamente su unidad con el Padre. Sin embargo, como observa con razón A. Schweitzer⁴⁹, «el himno poderoso de Mt 11, 25-30 nos da qué pensar», pues las palabras del v. 27 pueden efectivamente «haber sido pronunciadas en virtud de una conciencia de preexistencia». El exégeta y el historiador no pueden decir más.

Esta conciencia (de filiación) no es algo que pueda resolverse desde la ciencia exegética e histórica. Las declaraciones análogas de Jesús en el evangelio de Juan⁵⁰ forman parte de un desarrollo conceptual del propio evangelista, que está persuadido de que el mismo Paráclito le conduce a la *verdad completa*. Ciertamente, es ajeno al Jesús de la historia semejante despliegue de su conciencia filial. Pero incluso en este caso, el cuarto evangelista ha podido apoyarse en algunas «iluminaciones» momentáneas de revelación cristológica que, según los sinópticos, aparecen esporádicamente ya en la vida y los discursos de Jesús.

De igual forma, Jesús se llama a sí mismo *Hijo* en Mc 13, 32 y explicita su relación con el Padre en la perspectiva de historia de la salvación: «Pero en cuanto al día y la hora nadie lo sabe, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre». Este dicho presupone, en último análisis, la convicción de la unidad total entre el Padre y el Hijo, y sólo de esa forma cobra todo su sentido. Nos muestra el único lugar donde esta unión presenta un «hueco» durante la encarnación de Jesús: Jesús no conoce la fecha del día final. La fijación de esta fecha es, por lo demás y según el nuevo testamento, el acto por excelencia de la soberanía del Padre: él es quien fija esa fecha con su propia autoridad (cf. τῆ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ: Hech 1, 7). Es mucho más difícil explicar este dicho de Mc 13, 32 si lo consideramos invención posterior de la Iglesia, que si lo atribuimos al mismo Jesús.

A la luz de la afirmación de la omnisciencia de Jesús en Mt 11, 27 (que consideramos auténtico), el dicho de Mc 13, 32, que restringe esta omnisciencia, es mucho más comprensible si lo consideramos palabras de Jesús. Por otra parte, debemos preguntarnos si la Iglesia primitiva hubiera podido inventar y atribuir posteriormente a Jesús un dicho que restringe así la unidad del Padre y del Hijo, en una cuestión tan decisiva.

49. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 310.

50. Jn 8, 56ss.

De hecho, la autenticidad de este *logion* (Mc 13, 32) ha sido mucho menos impugnada que la de Mt 11, 27, aunque recientemente lo ha hecho W. G. Kümmel, en el artículo antes citado sobre la parábola de los viñadores (*Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern*). Ciertamente, podría buscarse una razón plausible para afirmar que ha sido la comunidad primitiva la que ha creado este dicho: el deseo de justificar el retraso de la parusía atribuyéndolo al mismo Jesús. ¿Pero puede admitirse que la comunidad se haya arriesgado a introducir en el evangelio una afirmación tan osada? No debemos olvidar que Lucas omite este dicho y que ha sido eliminado en muchos manuscritos del evangelio de Mateo, sin duda porque escandalizaba a sus lectores. Un caso como éste, donde los partidarios de una y otra tesis pueden aportar en su favor valiosos argumentos, debería llevarnos a poner en duda la autenticidad de los dichos de Jesús únicamente allí donde nos obliguen a ello de un modo absoluto problemas de crítica textual o razones teológicas.

La cuestión de saber si Jesús ha pensado en sí mismo cuando habla del *hijo* en la parábola de los viñadores (Mc 12, 1ss) depende de la visión general que se tenga de esta parábola. Pues bien, pensamos que no hay ninguna razón poderosa que nos obligue a responder negativamente⁵¹. En este caso, la idea de *Hijo* se encuentra igualmente vinculada a la misión de Jesús, que vino a realizar el acto decisivo de la historia de la salvación. Pero también aquí Jesús toma el nombre de *Hijo* de un modo indirecto, ya que lo hace en el marco de una parábola donde esta expresión sirve simplemente para indicar, en forma imaginaria, la relación particular y única del último enviado con el *dueño de la viña*.

Si esta conciencia filial de Jesús es tan importante para hacerlos comprender su persona y obra, no debemos reducir tampoco aquí nuestra atención únicamente a las pocas frases (*logia*) donde hallamos la palabra *hijo*. Es también importante en este tema la manera en que Jesús habla de Dios como *Padre*. El dice siempre *mi Padre* y *uestro Padre*, pero jamás *nuestro Padre*. La oración que, conforme al texto Mateo, comienza con estas palabras («Padre nuestro...») no es una oración que Jesús pronuncie unido a sus discípulos, sino una oración que él enseña diciendo: «Vosotros, pues, debéis orar así...» (Mt 6, 9: Οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς). Es justamente esta forma espontánea, y casi inconsciente, con que Jesús afirma en estos textos, de manera indirecta, su relación personal con el Padre, la que confirma que éste es su secreto más profundo,

51. Contra W. G. Kümmel, *Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern*.

y que sólo mediante una revelación especial se puede conocer. De esta forma se explica, al mismo tiempo, el hecho de que Jesús sólo haya empleado de forma excepcional el título *Hijo*.

Para terminar, recordemos la actitud de Jesús respecto a la pregunta sobre el *hijo de David*. Al estudiar Mc 12, 35ss⁵², vimos que esas palabras de Jesús no significan en modo alguno que él haya rechazado la ascendencia davídica, sino que ha querido negar a esa ascendencia el valor mesiánico fundamental que los judíos le atribuían. De forma semejante, Jesús ha declarado en Mc 3, 31-35 que sus relaciones familiares con su madre, hermanos y hermanas, carecen para él de importancia fundamental (mesiánica).

El texto de Mc 12, 35ss acaba con una pregunta: «¿Cómo puede [el Cristo] ser su hijo [= hijo de David]?». La forma en que Jesús plantea la cuestión nos hace pensar que para él la filiación que verdaderamente importa es otra: que es Hijo de Dios (no meramente hijo de David). Tomado así, este texto puede interpretarse como un puente que lleva a comprender las discusiones juánicas sobre el origen de Jesús (que no proviene de los hombres, sino que procede directamente de Dios, cf. Jn 7, 14ss; 8, 12ss).

* * *

Entre los títulos que Jesús se ha dado a sí mismo, el más frecuente es Hijo de hombre, no Hijo de Dios. Pero, si queremos penetrar en el secreto de la autoconciencia de Jesús, debemos completar el título Hijo de hombre no sólo con *Ebed Yahvé* sino también con Hijo de Dios. Al comienzo de este capítulo hemos dicho que Hijo de hombre e Hijo de Dios afirman, a la vez, la soberanía y la humillación de Jesús. Ahora debemos añadir que la conciencia que Jesús tenía de ser Hijo de Dios está relacionada con la de ser Hijo de hombre, tanto en su persona como en su obra. *La unidad del Padre y el Hijo* se manifiesta en que Jesús aporta al mundo la revelación y la salvación de Dios. Esta concepción del Hijo de Dios es también el fundamento de la fe de los primeros cristianos, que, a la luz del acontecimiento pascual, le confiesan como el *Hijo*.

4. La fe del cristianismo primitivo en Jesús, Hijo de Dios

Los primeros *testigos de la resurrección* no tenían ya razones para dejar de proclamar su fe en Jesús como Hijo único de Dios.

52. Cf. *supra*, 192s.

Este conocimiento que la «carne» y la «sangre» no pueden revelar (cf. Mt 16, 17) había sido confirmado por la resurrección de Cristo y de ahora en adelante debía anunciarse a todo el pueblo. La fórmula «Jesús es el Hijo de Dios» debe haber sido una de las más antiguas *confesiones de fe* de la Iglesia primitiva. Muy probablemente, se empleaba en la primera liturgia bautismal, de la cual ofrece indicios Hech 8, 36-38. Cuando el eunuco pregunta si hay algún impedimento para ser bautizado⁵³, Felipe le responde: «Si crees de todo corazón, es posible». Entonces, el eunuco pronuncia la fórmula, que tenía ya, sin duda, un carácter litúrgico: «Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios». Ciertamente, esas palabras (Hech 8, 37) faltan en algunos manuscritos; pero, aun cuando hubieren sido interpoladas, representan una adición muy antigua.

Tal vez no sea mera coincidencia que este antiguo *credo* pertenezca precisamente a la liturgia del bautismo. ¿No habrá aquí un recuerdo de que Jesús ha recibido su conciencia filial en el momento de la revelación en su bautismo en el Jordán? En otras circunstancias solía emplearse la otra fórmula breve de fe: «Jesús es el Kyrios»⁵⁴. Pero el bautismo era la ocasión especialmente propicia para confesar la fe en Jesús como Hijo de Dios.

Conviene recordar también que, ya durante la vida terrena de Jesús, los demonios (Mc 3, 11; 5, 7), lo mismo que Pedro (Mt 16, 16) habían proclamado esta fórmula como una confesión de fe. Aparece también como *credo fundamental* en 1 Jn: «Quien confesare que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él y él en Dios» (1 Jn 4, 15). Ha sido el mismo autor quien ha introducido esta fórmula al servicio de sus ideas juánicas, pero es evidente que al hacerlo está utilizando un antiguo Credo de la Iglesia. Hablaremos más adelante de la relación que él establece entre la filiación divina de Jesús y la participación de los discípulos en ella, por la fe en el Hijo.

En su polémica contra el docetismo, 1 Jn se apoya también en esta antigua confesión que parece ofrecer al autor la expresión suprema de la fe. En 1 Jn 2, 23 subordina expresamente el conocimiento de la relación entre el Padre y el Hijo a esta confesión: «Cualquiera que niega al Hijo no tiene al Padre; quien confiesa al Hijo tiene también al Padre». Encontramos la misma idea desarro-

53. Cf. O. Cullmann, *El bautismo de los niños y la doctrina bíblica del bautismo*, en Id., *Del Evangelio a la formación de la teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 1972, 221ss.

54. Sobre las diversas ocasiones en las cuales las confesiones de fe eran pronunciadas, cf. O. Cullmann, *Las primeras confesiones de fe cristianas*, en Id., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, 77ss.

llada y repetida litúrgicamente en el evangelio de Juan, aún cuando no cite expresamente la fórmula⁵⁵. Si recordamos la continua preocupación que Juan ha tenido por establecer una relación entre la vida de Jesús y el culto cristiano⁵⁶, podemos considerar estos pasajes, en cierto modo, como comentarios de la antigua confesión litúrgica del Hijo.

La existencia de esa confesión en la Iglesia naciente se comprueba por medio de otros pasajes. La Carta a los hebreos, pidiendo a sus lectores que «permanezcan firmes en la confesión» (4, 14), llama a Jesús el Hijo de Dios. La fe en el Hijo de Dios se encuentra también atestiguada en una confesión citada por Pablo, que aunque aparece ya desarrollada, tiene que ser muy antigua (Rom 1, 3s). Finalmente, la confesión del *Hijo*⁵⁷ se ha introducido de forma permanente en los Credos posteriores de la Iglesia⁵⁸, y ante incluso en las fórmulas de fe más antiguas, como, por ejemplo, las que emplea Ireneo en *Adv. Haer.* I, 10, 1⁵⁹.

En Rom 1, 3-4, el apóstol cita evidentemente un texto ya formulado y transmitido por la tradición⁶⁰, donde se dice que el Hijo de Dios ha nacido, según la carne, de la estirpe de David y que ha sido declarado «Hijo de Dios en poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos». Hemos indicado ya que se deben destacar aquí las palabras ἐν δυνάμει («en poder»). Jesús es Hijo de Dios desde el principio. Esto es, al menos, lo que parece haber pensado Pablo cuando en 1, 3 hace que Hijo de Dios sea el sujeto de toda la confesión binaria posterior. Pues bien, desde la pascua, esta filiación divina eterna (que existía desde el comienzo) se manifiesta ἐν δυνάμει: el Hijo de Dios se hace *Kyrios*⁶¹. Por otra parte, Pablo relaciona la filiación divina («según el Espíritu») con la ascendencia davídica («según la carne»). Mientras que el mismo Jesús, si

55. Se encuentra incluida, sin embargo, como cita en la acusación de los adversarios (Jn 10, 36).

56. Cf. O. Cullmann, *Los sacramentos en el evangelio de Juan*, 185ss.

57. Acompañado después con el epíteto «único», tomado del evangelio de Juan. Cf. *infra*, 380s.

58. Ya en la fórmula ΙΧΘΥΣ que representa igualmente una confesión de fe. Sobre esto, cf. el estudio de F. J. Dölger, *Ichthys* (1910).

59. Las fórmulas de confesión de fe contenidas en las cartas de Ignacio no mencionan al *Hijo*. Esto podría deberse a que Ignacio, que en otros pasajes aplica también a Jesús el título *Hijo*, le llama ya θεός en la introducción de las fórmulas de IgnEsm 1, 1 y IgnEf 18, 2. Cf. *infra*, 400.

60. O. Cullmann, *Las primeras confesiones de fe cristianas*, 99ss. R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, 94-95 reconoce también el origen prepaolino de este texto.

61. Cf. *supra*, 309.

nuestra visión anterior es exacta⁶², había devaluado en Mc 12, 35ss, la ascendencia davídica en beneficio de la filiación divina, aquí se han vinculado ambas, sin llegar a considerarse, sin embargo, como equivalentes: lo que Jesús es *según el Espíritu* (κατὰ πνεῦμα) representa una dignidad más alta que aquello que es *según la carne* (κατὰ σάρκα), aunque también esto tenga su importancia.

* * *

Si pasamos ahora de la confesión de fe citada por Pablo a la visión del mismo Pablo, constatamos ante todo que emplea también el título *Hijo de Dios* en pasajes que no toma de la tradición, como era el caso de Rom 1, 3. Ciertamente, el título *Hijo* resulta en sus escritos mucho más escaso que *Kyrios*, pues más que el Hijo a secas le importa el *Hijo de Dios en poder* (como *Kyrios*). Pero Pablo sabe que Jesús sólo ha llegado ser *Kyrios* porque era desde el principio el *Hijo*, totalmente dedicado a cumplir la voluntad de su Padre. Por eso, ha destacado mucho una idea que era también muy importante en la vida (y dichos) de Jesús: a través de su vida, y especialmente por su muerte, el Hijo de Dios ha cumplido el *plan de salvación de Dios*.

Dios «no ha perdonado» («no se ha reservado») a su propio Hijo. Así escribe Pablo en Rom 8, 32 en relación con el sacrificio de Isaac, que luego vendrá a ser comprendido como tipo del sacrificio del Hijo único⁶³. Ser Hijo de Dios significa sufrir y morir. Aquí también estamos muy lejos de los *hijos de Dios* del helenismo. A fin de rescatarnos, Dios «ha enviado a su Hijo» (Gál 4, 4); y así, «por la muerte de su Hijo», hemos sido reconciliados (Rom 5, 10). El *Hijo de Dios*, quien «esperamos de los cielos» (1 Tes 1, 10), es también el que realiza la obra *futura* de salvación.

La meta de la reconciliación, a la que el *Hijo* nos conduce, es que nosotros lleguemos a ser *hijos*⁶⁴. El apóstol destaca la relación que existe entre nuestra filiación y la filiación única de Jesús en Rom 8, 14ss (cf. Gál 4, 6ss) donde vincula los términos *hijo* y *heredero*, lo mismo que en la parábola de los viñadores (Mc 12, 1ss). Por eso puede decir que estamos llamados a la *comunión* (κοινωνία) con el Hijo de Dios (1 Cor 1, 9).

62. Cf. *supra*, 192ss.

63. Recientemente aún O. Michel, *Der Brief an die Römer* (1955), *ad loc.* Sobre la relación establecida ya en la Iglesia antigua entre Rom 8, 32 y Gén 22, cf. D. Lerch, *Isaaks Opferung, christlich gedeutet* (BHistTh 12, 1950).

64. Pablo comprende, pues, la relación entre *nuestra* filiación y la de Jesús a la inversa de la tesis de W. Grundmann (cf. *supra*, 357): por ser el Hijo de una manera muy diferente de nosotros, Jesús puede hacernos hijos.

Pablo menciona, además, el otro aspecto del título Hijo de Dios, es decir, la *soberanía* que se muestra ya por su origen. Por el hecho de ser *Hijo*, Jesús es la imagen de Dios desde el comienzo (Col 1, 14s). Por eso, Dios nos ha predestinado «a ser semejantes a la imagen de su Hijo» (Rom 8, 29). De esa forma, el apóstol ha vinculado la idea de Hijo de Dios con la de *imagen de Dios*, que, como ya hemos visto, es un elemento básico del título Hijo de hombre.

También 1 Cor 15, 28, texto cristológico de gran importancia, muestra que Pablo sólo puede hablar de la unidad entre el Padre y el Hijo en la perspectiva de la historia de la salvación, es decir, desde la obediencia del Hijo. En este pasaje, el apóstol nos conduce hasta el límite escatológico de la obra divina de revelación, como hacía el evangelio de Juan llevándonos hasta el límite protológico con la idea de *Logos*. Ser Hijo de Dios significa estar comprometido en la obra de salvación, obedeciendo a Dios del todo. Pues bien, la última fase de esta obra es el *sometimiento final del Hijo al Padre*: «Después que todas las cosas le estén sometidas, entonces el mismo Hijo se someterá al que le ha sometido todas las cosas, para que Dios sea todo en todos».

Esta es la clave de toda la cristología del nuevo testamento: *sólo tiene sentido hablar del Hijo desde la perspectiva de la historia de la revelación de Dios, no desde el ser de Dios*. Sólo en esa actuación (en la historia de salvación) se puede decir que el Padre y el Hijo son verdaderamente uno. Sobre el *Hijo de Dios* puede decirse lo que hemos dicho sobre el *Logos*: es Dios en cuanto Dios se revela en su obra de salvación. Todo el nuevo testamento habla de esa obra de salvación. Por eso, el Reino en que nosotros nos hallamos ahora, antes del final, es el *reino del Hijo* (Col 1, 13)⁶⁵.

* * *

En el apartado anterior, sobre la autoconciencia de Jesús como Hijo de Dios, hemos hablado ya de la actitud teológica de los sinópticos en relación con ese título. Pero ¿cuál es la postura peculiar que toma cada uno de ellos en relación al título Hijo de Dios?

Marcos parece que ha concedido un lugar muy importante a esta noción en su pensamiento cristológico. Puede afirmarse, en efecto, que todo el evangelio ha querido presentar a Jesús como el Hijo de Dios, aunque al principio lo haga de una manera algo velada⁶⁶. El primer versículo del evangelio presenta ya a Jesús como

65. Cf. O. Cullmann, *La realeza de Cristo y de la Iglesia en el nuevo testamento*, en *Id.*, *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, 15-16.

66. Cf. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (1937), 4 y 348.

Hijo de Dios⁶⁷; pues bien, de un modo simétrico, hacia el final del evangelio, aparece la confesión del centurión al pie de la cruz: «En verdad, este hombre era Hijo de Dios» (Mc 15, 39). El hecho de que, a pesar de esta actitud fundamental, el evangelista utilice pocas veces el título Hijo de Dios sirve para confirmar nuestras conclusiones precedentes: Marcos ha entendido que esta revelación es la más íntima y secreta sobre la persona y obra de Jesús; por eso, él también quiere respetar la discreción que Jesús mismo mostraba, llevando cuidadosamente al lector, por la simple exposición de los hechos, hasta la confesión del centurión⁶⁸.

Mateo y Lucas se distinguen a la vez de Marcos y de Juan, que ha seguido un camino completamente diferente⁶⁹. Ellos no comparten el temor respetuoso de Marcos que se detenía ante el límite del misterio de la filiación divina de Jesús. Conscientes de que su tarea consiste en proclamar abiertamente al mundo que Jesús es el Hijo único de Dios, se esfuerzan por *explicar* su filiación divina, queriendo levantar el velo que recubre la generación del Hijo por el Padre, a través de los relatos de la infancia que forman los capítulos introductorios de sus evangelios⁷⁰.

Para cumplir su cometido, Mateo y Lucas utilizan, sin duda independientemente el uno del otro, ciertas tradiciones relativas al nacimiento de Jesús, que circulaban en la Iglesia primitiva y a las cuales se habían incorporado temas orientales y helenistas bien conocidos. De todas formas, para ellos, la preocupación teológica importa más que el interés narrativo: sólo quieren decir lo necesario para afirmar que Jesús fue concebido por el Espíritu santo. En este sentido, su preocupación es totalmente distinta de aquella que muestran los evangelios apócrifos de la infancia, que, a pesar de su carácter secundario, se remontan a una época relativamente antigua⁷¹.

Al querer explicar la filiación divina de Jesús por el *nacimiento virginal*⁷² surge un problema: ¿cómo se armoniza esa idea con la

67. Ciertamente, este miembro de la frase falta en gran número de manuscritos; pero manuscritos fidedignos (y ante todo el texto occidental) leen el versículo de esta manera: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ (τοῦ) θεοῦ.

68. Como hemos dicho ya, no tenemos necesidad de aceptar la tesis de Wrede para explicar el secreto mesiánico.

69. Cf. *supra*, 382ss.

70. Las especulaciones cristológicas posteriores tratarán de explicar este misterio de una manera diferente y puramente filosófica.

71. Sobre esto, cf. introducción de mi estudio: *Apokryphe Kindheitsevangelien*, en E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* (1959), 272ss.

72. Sobre los problemas referentes al nacimiento virginal, cf. la voluminosa monografía de J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ* (1930). El autor intenta probar que la

confesión de fe citada por Pablo (Rom 1, 3s), según la cual Jesús «ha nacido de la estirpe de David según la carne»?⁷³. Para ese Credo antiguo no existía aún el problema. Por eso, junto a la ascendencia davídica *carnal*, ha mencionado en paralelo la filiación divina *espiritual*, en poder, a través de la resurrección, sin plantearse la manera en que se realiza esta filiación. Pero, desde el momento en que las genealogías de Jesús que ofrecen Mateo (Mt 1, 1ss) y Lucas (3, 23ss) culminan en José, *padre humano*, estos evangelistas no pueden esquivar el problema, pues ambos reproducen asimismo la tradición de que Jesús ha sido concebido *sin padre humano*.

Mateo y Lucas han intentado resolver el problema interpretando el origen davídico de Jesús en perspectiva de *adopción*, pues José que era que era un miembro de la estirpe de David, sin ser su padre físico, lo adoptó en su familia. Así lo dice Lucas con la fórmula ὡς ἐνομίζετο que añade al comienzo de su genealogía («Jesús... era considerado como hijo de José», Lc 3, 23). Mateo lo hace introduciendo una frase con la que, según los textos más antiguos, termina su genealogía: «Jacob engendró a José, marido de María, de la cual nació Jesús, llamado Cristo» (Mt 1, 16).

No parece que esta explicación, ofrecida por los dos evangelistas, haya resultado satisfactoria para todos. Por eso, desde muy antiguo, ha surgido otra tentativa, totalmente distinta, de armonizar la ascendencia davídica de Jesús con su nacimiento virginal: se le hace descender de David, pero no por José, sino por María, pues también ella (y no sólo José) habría sido de ascendencia davídica⁷⁴. En esa línea, algunos manuscritos posteriores, aunque todavía muy antiguos, reemplazan el αὐτόν («él») del relato de Navidad de Lucas (2, 4) por αὐτούς («ellos») a fin de que no sólo él sino ellos (María y José) aparezcan como descendientes de David. Otros leen aun más claramente ἀμφοτέρους: «porque ambos eran de la casa y familia de David». Esta afirmación se encuentra también atestiguada en el protoevangelio apócrifo de Santiago (10, 1), en Justino, *Dial.* 43, 45, en Ireneo, *Adv. Haer.* 3, 21, 5; 3, 9, 2 y en Tertuliano, *Adv. Mc* 3, 17, 20.

Esa afirmación del doble origen davídico (de María y José) debe haber surgido al comienzo del siglo II, porque ya Ignacio de Antioquía emplea, como argumento contra los docetas, una antigua fórmula donde, en la línea de Mateo y Lucas, afirma al mismo tiempo la ascendencia davídica

en el nacimiento virginal de Jesús es un elemento constitutivo de la fe cristiana primitiva y que así lo sigue siendo todavía.

73. Cf. *supra*, 190 y 196.

74. Cf. *supra*, 188s.

ca y el nacimiento virginal de Jesús. Pero Ignacio ya interpreta ese nacimiento *carnal* (κατὰ σάρκα) de Jesús como hicieron los evangelistas, diciendo que había sido adoptado por José. Ignacio supone que Jesús ha provenido *carnalmente* de David por medio su madre. De todas formas, las confesiones de fe posteriores de la Iglesia no mencionan ya la ascendencia davídica de Jesús, sin duda por las dificultades que implica.

La evolución se ha dado, pues, de esta manera. Al principio la ascendencia davídica κατὰ σάρκα («según la carne») aparece en paralelo con la filiación divina κατὰ πνεῦμα («según el Espíritu»; cf. Rom 1, 3s), sin explicar esta última. Por el contrario, los autores de Mateo y Lucas han vinculado las dos filiaciones, explicando la divina por el nacimiento virginal y la ascendencia davídica (κατὰ σάρκα) por la adopción. A partir del comienzo del siglo II, se tiende nuevamente a tomar la expresión κατὰ σάρκα en su sentido estricto; para ello se ha debido afirmar que María es de la descendencia de David, para mantener así la afirmación del nacimiento virginal.

Es difícil determinar con exactitud la antigüedad de la tradición del nacimiento virginal que Mateo y Lucas adoptan para explicar el origen humano del Hijo de Dios. Lo que podemos decir con certeza es que estos dos evangelistas ofrecen el testimonio más antiguo, el único que conservamos en el siglo I⁷⁵. Todos los intentos de descubrirla, explícita o al menos implícitamente, en los demás libros del nuevo testamento son demasiado artificiales como para ser convincentes. La expresión «nacido de mujer» (Gál 4, 4) puede aplicarse a cualquier hombre y, conforme al contexto, sólo indica el hecho de que el Hijo de Dios se ha introducido plenamente en la humanidad.

Jn 1, 13 habla de los *hijos de Dios* (los creyentes) y dice que «ellos (en plural) no han nacido de la sangre... ni de la voluntad del varón». Pues bien, algunos manuscritos antiguos, sobre todo occidentales, ofrecen una lectura singular del texto: «qui natus est» («el cual ha nacido...»). De todas formas, tampoco esa lectura, aunque fuera primitiva⁷⁶, probaría en modo alguno que el autor está pensando en el nacimiento virginal de Jesús. En ese caso, el texto

75. La encontramos mencionada al comienzo del siglo II, en las fórmulas de Ignacio más arriba mencionadas (*supra*, 374s). Eso significa que debía ser conocida en Antioquía ya a finales del siglo I y comienzos del II. L. Conrady, *Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichten* (1900) y A. Resch, *Das Kindheitsevangelium* (TU 10, 5, 1897) han querido descubrir una fuente literaria común a los relatos canónicos de la infancia. J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ*, piensa incluso que Lucas y Mateo han partido de una tradición ya bien establecida, cosa que es difícil de probar.

76. El papiro Bodmer II, publicado en 1956, tiene aquí el plural.

debería traducirse de esta forma: «El (la Palabra) les dio poder de llegar a ser hijos de Dios, a los que creen en el nombre de aquel que no ha nacido ni de sangre, ni de deseo de carne, ni de voluntad de varón, sino de Dios». La idea aquí expresada es muy juánica, pero también podemos encontrarla en Pablo: *nuestra* filiación está basada en la filiación del Hijo único, de manera que nosotros nos hacemos hijos porque creemos en él⁷⁷.

Por eso, no podemos rechazar esa lectura singular de Jn 1, 13 de manera tan tajante como hace R. Bultmann *Johanneskommentar*, 37, nota 7, para quien el hecho de que algunos exegetas modernos prefieran la lectura singular, responde sólo al deseo que tienen de encontrar también atestiguado el nacimiento virginal en el evangelio de Juan. Quizá es cierto en algunos casos. Pero esa lectura no se puede rechazar simplemente pensando que ha surgido por el deseo de introducir en este pasaje el nacimiento virginal.

«Nacido de voluntad de varón» significa sencillamente «nacido del hombre», en oposición a «nacido de Dios», y eso es lo que este pasaje ha querido subrayar. Pues bien, esa oposición (en torno al doble origen, divino y humano, de Jesús) está presente en todo el evangelio de Juan, sin que se aluda con ello al nacimiento virginal. La relación entre el nuevo nacimiento del creyente y el nacimiento de aquel «que ha descendido del cielo» (3, 13) se encuentra igualmente en la base del diálogo de Jesús con Nicodemo.

Tampoco queremos rechazar de plano la propuesta de C. F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (1922), 34, quien piensa que el plural de Jn 1, 13 se puede explicar por su trasfondo arameo. Además (contra el criterio de W. Bauer, *Das Johannesevangelium* [1933], 22) hay otras posibilidades de explicación de este cambio del singular al plural, porque el plural *facilita* la comprensión del texto y el encadenamiento de las ideas. El hecho de que A. Loisy (*Le quatrième Evangile* [1921]) considere el singular auténtico, para deducir de ahí precisamente (y por cierto sin pruebas) una negación del nacimiento virginal, demuestra que la discusión sobre la formulación primera de este pasaje nada tiene que ver con la afirmación o negación del nacimiento virginal.

Además de los comentarios en que se citan estudios antiguos relacionados con el tema (especialmente el de W. Bauer), debemos citar la monografía reciente de F. M. Braun, *Qui ex Deo natus est*, en *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges M. Goguel* (1950), 11ss, que vuelve a estudiar toda la documentación y se pronuncia por el singular, viendo allí,

77. Cf. *supra*, 376.

por lo demás, un testimonio del nacimiento virginal. Más recientemente, la mayoría de los comentaristas se inclinan por el plural: cf. C. H. Dodd, *La interpretación del cuarto evangelio* (1953), Cristiandad, Madrid 1978, 263, nota 9, y C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John* (1955), 137s.

Al explicar la filiación de Jesús por el nacimiento virginal, Mateo y Lucas se distinguen de los demás autores del nuevo testamento y, en particular, de Marcos quien ha dado mucha importancia a la fe en Jesús, Hijo de Dios, respetando, sin embargo, el secreto con que el mismo Jesús ha rodeado este título.

* * *

Juan, lo mismo que Marcos, no ha querido explicar la *manera* en que el Hijo ha sido engendrado por Dios y no se refiere a su nacimiento virginal⁷⁸. Pero, al igual que Marcos, el cuarto evangelio ha colocado la fe en Jesús, Hijo de Dios, en el centro de su evangelio⁷⁹.

Lo esencial para Juan es también es el *hecho* de la filiación divina de Jesús y su unidad con el Padre y no la *explicación* de este hecho. Jesús *procede* del Padre y, como C. H. Dodd ha destacado⁸⁰, Jn lo indica utilizando para Jesús la preposición ἐκ (de), mientras que para los restantes enviados de Dios utiliza ἀπό ο παρά .

Jn ha destacado tan vigorosamente el hecho de que Jesús *viene del Padre* que la cuestión de saber cómo se compagina este origen con el nacimiento humano de Jesús, con el hecho de tener padres conocidos (7, 27) y de ser oriundo de Nazaret (1, 45; 7, 41s), ni siquiera se plantea⁸¹. Más que el nacimiento humano de Jesús, lo que importa es que proviene *de Dios* (ἐκ θεοῦ).

El carácter único de la filiación de Jesús no queda así debilitado en relación a lo que dicen Mateo y Lucas. Por el contrario, ese carácter constituye el *leitmotiv* de las discusiones joánicas, de suyo tan importantes, sobre la unidad entre el Padre y el Hijo. Para resaltarlo, el autor emplea la palabra *unigénito* (μονογενής), introdu-

cida después en el símbolo de los apóstoles. Esa palabra aparece ya dos veces en el prólogo (1, 14.18)⁸², y corresponde al hebreo יְחִידִי, que significa *único* y también *muy-amado* (*querido, predilecto*). Así encontramos, de nuevo, la idea judía que hemos visto ya en los sinópticos: el Hijo de Dios ha sido elegido desde el principio.

La palabra *unigénito* (μονογενής) no difiere, pues, esencialmente de ἀγαπητός, *querido*, pues ambas se utilizan para traducir יְחִידִי. El hecho de que el judaísmo pueda aplicar este adjetivo a todo el pueblo de Israel⁸³ está en la línea con lo que hemos visto al hablar de *hijo de Dios* en general. Sin embargo, este adjetivo sólo se encuentra aplicado a Jesús en los escritos juánicos: Jn 3, 16.18 (además del prólogo) y 1 Jn 4, 9⁸⁴.

Como expresión casi sinónima de *Hijo* aparece en los sinópticos el título Santo de Dios⁸⁵. Hemos hablado ya de su empleo en la versión juánica de la confesión de Pedro (Jn 6, 69) y a la luz de esta expresión hemos explicado el sentido de Jn 10, 36. También este título indicaba la diferencia entre Jesús y todas las restantes criaturas.

La presentación juánica del Hijo de Dios se distingue de la de Marcos en un punto esencial. Ciertamente, Juan no explica la generación divina de Jesús; sin embargo, proclama ya *sin la menor reserva* el hecho de la filiación divina de Jesús tanto a los judíos incrédulos como a los discípulos.

El Cristo juánico, a través del cual anuncia el Paráclito todas las cosas —aun aquellas que los discípulos durante la vida de Jesús no podían aun «soportar» (Jn 16, 12)— ya no tiene razones para hablar de forma velada y discreta de su unidad con el Padre. Esta filiación de Jesús aparece constante y abiertamente proclamada en Juan, con más frecuencia que en cualquier otro escrito del cristianismo primitivo, a pesar de todos los escépticos y adversarios que no quieren admitir el testimonio que Jesús ofrece de sí mismo. Al proceder así, el cuarto evangelio se diferencia no sólo del evangelio de Marcos, sino incluso del Jesús histórico⁸⁶. No debemos pues

82. En 1, 18 debe preferirse la lectura μονογενής θεός a μονογενής υἱός. Cf. *infra*, 393s.

83. Cf. SalSal 18, 4; 4 Esd 6, 58.

84. Sobre μονογενής y sobre la relación de esta palabra con la historia de las religiones, cf. R. Bultmann, *Johanneskommentar* (1941), 47ss

85. Cf. *supra*, 376.

86. Se puede, sin embargo, encontrar en Juan cierto paralelo con la idea expresada en los sinópticos, según los cual se necesita una revelación particular para reconocer en Jesús al Hijo de Dios (Mt 16, 17; cf. *supra*, 360s): se trata de la incompreensión de los interlocutores con los que Jesús habla de su unidad con Dios. Por otro lado, hallamos indicios de secreto mesiánico en Jn 10, 24: «Si tú eres el Cristo, dínoslo abiertamente».

78. Tampoco lo hace a través de una especulación sobre *sustancia* o *naturalezas*.

79. Lo ha visto bien R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, 451ss. Sobre la cuestión del Hijo de Dios en el evangelio de Juan, cf. además W. Lütgert, *Die johanneische Christologie* (1916), y más recientemente C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, 254ss.

80. C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, 263.

81. Según R. Bultmann, *Johanneskommentar* (1941), 37, nota 7, y C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, 263-264, el nacimiento virginal estaría incluso excluido en el evangelio de Juan.

olvidar que Juan ha reubicado voluntariamente todos los hechos y discursos de Jesús desde una perspectiva postpascual.

¿Qué contenido ha dado Juan a la noción de Hijo de Dios? Hemos visto que el *logion* de Mt 11, 27, cuyo carácter *juánico* siempre ha llamado la atención de los exegetas, está perfectamente de acuerdo con la convicción fundamental que Jesús ha tenido de ser *Hijo de Dios*, conforme a los sinópticos. También en Juan hallamos de nuevo los dos motivos sinópticos centrales: la obediencia del Hijo al Padre y la unidad entre el Padre y el Hijo en la obra reveladora de Dios. Pero Juan ha destacado con más fuerza el segundo motivo, por ser mayor la insistencia que su evangelio ha dado a la idea de la revelación de Dios en la acción salvadora.

En el marco de la historia de la salvación ha vinculado Juan la noción de Hijo de Dios con la de *Logos*. El título *Logos* destaca el hecho de que Jesús es uno con el Padre por la obra que realiza sobre la tierra; por eso, la afirmación de que Jesús es Palabra (*Logos*), es decir, el mismo Dios en cuanto se revela, debe ser verificada a través de todo el *relato* de su vida. De manera semejante, la unidad del Hijo de Dios con el Padre está enteramente fundada en la idea, que se remonta al propio Jesús, de que él es el Hijo único y querido porque cumple, en perfecta obediencia, la misión que Dios le ha confiado en favor del mundo: «No puedo hacer nada por mí mismo...; no busco mi voluntad sino la voluntad del Padre» (Jn 5, 30).

Si entre Jesús y el Padre existe unidad de esencia es porque hay unión total de voluntad en el cumplimiento de la obra de la salvación: «Mi comida es hacer la voluntad de aquel que me envió y cumplir su obra» (Jn 4, 34). La imagen es particularmente elocuente: así como el cuerpo no puede vivir sin alimento, tampoco Jesús puede vivir si no cumple su *deber*, es decir, la voluntad de Dios.

Este deber u obligación filial de Jesús no se puede comparar a la *coacción* profética o apostólica. Porque Jesús no es un mero instrumento de la voluntad de Dios, como fueron los apóstoles y profetas, sino que es para Dios un colaborador que está unido con él. Esto es lo que indica su respuesta cuando le acusan de quebrantar el sábado: «Mi Padre sigue actuando y así también actúo yo» (Jn 5, 17)⁸⁷. Conforme al sentido escatológico de Heb 4, 3ss, aún no ha

Cf. a este respecto R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, 456ss; y también *infra*, 386s.

87. Sobre la relación entre este dicho y el día de la resurrección, cf. O. Cullmann, *Sabbat und Sonntag nach dem Johannesevangelium*. "Ἐως ἄρτι (Joh. 5, 17), en *In memoriam E. Lohmeyer* (1951), 127ss.

llegado el sábado (o descanso) para la obra redentora de Dios; pues bien, tampoco Jesús puede descansar todavía. Su tiempo es el tiempo de Dios. Este es el mismo pensamiento que encontramos en Jn 9, 4: «Mientras dura el día debo hacer las obras de aquel que me ha enviado».

Llega a tal hondura esta unión de voluntad y acción, que el Hijo participa incluso en la creación de la vida, que es la obra del Padre por antonomasia. Así como el Hijo aparece en el principio como mediador de la creación, así puede también resucitar a los muertos, colaborando con el Padre. Por eso dice Jesús, con ocasión de la resurrección de Lázaro: «Te doy gracias Padre, por haberme escuchado; yo sabía que siempre me escuchas» (Jn 11, 41).

En los sinópticos, lo mismo que en Pablo, el Hijo se encuentra especialmente unido al Padre por el sufrimiento y por la muerte. Podría suponerse que el evangelio de Juan habría dejado en penumbra este aspecto. Pues bien, frente a eso, descubrimos que esos temas no están ausentes. Al contrario, el sufrimiento y la muerte constituyen la obra central de Jesús⁸⁸. Así lo indica el texto tan famoso de Jn 3, 16, donde Jesús se muestra precisamente como el *Hijo único o muy amado*⁸⁹ de Dios, apareciendo, al mismo tiempo, como ofrecido en sacrificio: «De tal forma amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo unigénito (querido)». Hemos indicado en otro lugar⁹⁰ que el verbo ἔδωκεν («entregó», «dio») tiene en este caso el doble sentido de *enviar* y *ofrecer en sacrificio*. Si partimos de la doble acepción de la palabra μονογενής («único», «unigénito» y «querido») nos parece indudable que aquí existe, como en Rom 8, 32, una alusión al sacrificio de Isaac.

Lo que hemos dicho sobre las obras de Jesús se aplica también a su enseñanza, porque su acción y su enseñanza son inseparables: tanto en una como en otra se revelan el Padre y el Hijo: «Según me enseñó el Padre, así hablo» (Jn 8, 28); «Mi doctrina no es mía sino de aquel que me ha enviado» (Jn 7, 16; cf. también 14, 10b).

En este contexto, la palabra Padre suele ir acompañada por ὁ πέμψας με («el que me ha enviado»), expresión que, empleada sola, puede llegar a ser sinónima de Padre. Esto muestra, una vez más, la estrecha relación que existe entre la filiación divina de Jesús y su envío a la tierra para realizar el plan divino. Pero el Hijo no es meramente un enviado como lo fueron los profetas y después

88. Cf. *supra*, 124s.

89. μονογενής. Cf. *supra*, 382s.

90. Cf. O. Cullmann, *Der johannische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums*: ThZ 4 (1948) 360ss.

los apóstoles. Hemos destacado ya la importancia de la preposición ἐκ que cumple aquí una función diacrítica muy significativa. El envío del Hijo de parte del Padre (ἐκ) supone que ambos están unidos desde el comienzo. La vocación de Jesús no es, por tanto, semejante a la de los profetas, como indica con claridad Jn 5, 19.20: «Todo lo que el Padre hace, lo hace igualmente el Hijo; porque el Padre ama al Hijo». Esta palabra nos remite al fundamento mismo de la unidad del Padre y del Hijo en el acto de la revelación⁹¹.

Una y otra vez escuchamos el mismo *leitmotiv*: Jesús es *el que procede del Padre*: «De Dios he salido y vengo; yo no he venido de mí mismo sino de aquel que me ha enviado» (Jn 8, 42). Pero la unidad se expresa también en que Jesús vuelve al Padre: «He salido del Padre y he venido al mundo; otra vez dejo el mundo y voy al Padre» (Jn 16, 28). Por eso no está solo en la realización de su obra en la tierra; sino en todo lo que actúa es el Padre quien actúa, no *por él* sino *con él*: «No estoy solo, sino que el Padre que me ha enviado está conmigo» (8, 16). «Me dejaréis solo; pero no estoy solo, pues el Padre está conmigo» (16, 32).

El cuarto evangelio no ha olvidado jamás que «el Padre es mayor que el Hijo», pero es mayor solamente en cuanto el Hijo, portador de la revelación, viene del Padre y vuelve al Padre. Por eso puede formular afirmaciones tan vigorosas como ésta: «Yo y mi Padre somos uno» (Jn 10, 30); «El Padre está en mí y yo en el Padre» (Jn 10, 38), que recuerdan las declaraciones del prólogo sobre el *Logos*. El Hijo de Dios proclama incluso, abiertamente, su preexistencia: «Antes de que Abraham fuera, yo existo» (Jn 8, 56).

Sin embargo, el evangelio de Juan sabe, igual que los sinópticos, que desde el punto de vista del entendimiento humano semejante pretensión resulta inaceptable: «Vosotros decís: ¡Tú blasfemas!, porque dije: Soy Hijo de Dios» (Jn 10, 36). Esto se relaciona indudablemente con una antigua tradición que descubre la *blasfemia* no en su pretensión mesiánica sino en la de ser, por lo menos veladamente, el Hijo de Dios. La pretensión de ser el Mesías sólo podía resultar ofensiva para los romanos⁹². Para los judíos, en cambio, lo que debía resultar por fuerza escandaloso era la afirmación de que Jesús era el Hijo de Dios, sobre todo en la forma en que él

la presentaba. Los judíos comprendieron bien esta frase, viendo en ella una afirmación de la igualdad con Dios: «Tú, siendo hombre, te haces a ti mismo Dios» (Jn 10, 33)⁹³.

Pero lo que a Jesús se le reprocha sobre todo es que quiere fundar una pretensión tan enorme sobre su propio testimonio. El Cristo joánico responde a esos ataques (5, 30ss; 8, 13ss): quiere probar que su testimonio es verídico y muestra cómo puede ser reconocida esta revelación. El cuarto evangelista no procede, como Mateo y Lucas, narrando de una forma por así decirlo material *cómo* ha sido engendrado Jesús por el Padre, con un relato del nacimiento virginal. El evangelio de Juan no explica *cómo*. Dice simplemente *que* Jesús ha salido del Padre y lo repite, argumentando y fortificando esta afirmación. Para ello, en sus discusiones con los judíos (Jn 5 y 8), ha elaborado una especie de *epistemología cristológica*.

Para probar cualquier afirmación hay que apelar a unos testigos que la avalen. Pero ningún ser humano es capaz de dar testimonio para probar que Jesús tiene razón cuando pretende ser Hijo de Dios. Sólo Dios puede aquí testificar, por ser el único testigo competente, el único posible.

La afirmación de que Jesús es Hijo de Dios hace que estallen todos los marcos de referencia humanos, de manera que debe construirse un tipo de argumento circular: el mismo Padre debe dar testimonio de que Jesús es el Hijo; por otra parte, este testimonio divino sólo puede darse justamente *en el Hijo*. El evangelio sólo conoce dos medios para captar (comprender) la revelación de la filiación divina de Jesús. (1) Hay que conocer al Padre y hacer su voluntad: «Si alguno quiere hacer la voluntad de aquel que me envió conocerá si mi doctrina es de Dios o si yo hablo de mí mismo» (Jn 7, 17). (2) Hay que descubrir las obras de Jesús: «Si yo no hago las obras de mi Padre, no me creáis; mas si las hago, aunque no me creáis a mí, creed a las obras a fin de que sepáis y reconozcáis que el Padre está en mí y yo en el Padre» (Jn 10, 37s).

No existe ni puede existir otro criterio cristológico. Sólo siguiendo este camino, llegando a ser nosotros mismos *hijos*, aceptando con fe el testimonio que Jesús ofrece de su filiación divina y haciendo la voluntad de Dios, podemos reconocer que Jesús es *el*

91. Estas palabras recuerdan, al mismo tiempo, aquellas en que, según los sinópticos, Dios llama a Jesús *Hijo querido* durante su bautismo, dándole implícitamente la misión de asumir el papel de *Ebed Yahvé*.

92. Cf. O. Cullmann, *Dios y el César*, en Id., *Estudios de teología bíblica*, 87ss. Por el contrario, la pretensión de ser Hijo de Dios carece de interés para los romanos, y no puede escandalizarles.

93. Esta misma interpretación se presupone en Jn 8, 53: «¿Por quién te tienes?». Cf. también el texto mandeo contra Jesús: «El dice: Yo soy Dios, Hijo de Dios, y es mi Padre que me ha enviado aquí» (R. Ginza I, 200, en M. Lidzbarski, *Ginza* [1925], 29). En la medida en que la pretensión de ser Hijo de Dios implica una pretensión de igualdad con Dios resulta condenable para los judíos (Ez 28, 2ss; Dan 6; cf. también Hech 12, 20ss; Mc 2, 7ss).

Hijo. Sólo así podemos testificar, con los apóstoles, «que el Padre ha enviado al Hijo como Salvador del mundo» (1 Jn 4, 14). «Quien confesare que Jesús es el Hijo de Dios, Dios habita en él y él en Dios» (1 Jn 4, 15). Hemos citado ya este verso que utiliza el antiguo Credo cristiano⁹⁴ poniéndolo enteramente al servicio de aquello que hemos llamado *epistemología cristológica* del pensamiento juánico. El paralelismo con Jn 10, 38b es evidente. Lo que en este versículo dice Jesús de sí mismo, puede extenderse a quienes creen que él es el Hijo de Dios.

En conclusión, podemos afirmar que el evangelio de Juan ha penetrado más profundamente que Mateo y Lucas en el secreto de la conciencia filial de Jesús. Ha expresado con particular acierto los dos aspectos inseparables (de obediencia y unidad con el Padre) pero, en contra del Jesús histórico, que sólo lo había dicho veladamente, Jn lo ha confesado de manera abierta (desde las azoteas: cf. Mt 10, 27).

* * *

Los demás libros del nuevo testamento sólo emplean este título esporádicamente. Hemos visto que para Marcos la fe en Jesús como Hijo de Dios ocupa un lugar primordial, aunque él, como Jesús, sea reservado a la hora de proclamarlo abiertamente. Pablo habla mucho más del *Kyrios*, aunque, por otra parte, no ha desestimado el título Hijo. Pues bien, este título se halla totalmente ausente en las Pastorales, en Santiago y en 1 Pedro⁹⁵; el Apocalipsis sólo lo utiliza una vez (Ap 2, 18) y Hechos dos veces (Hech 9, 20; 13, 33). Parece, en consecuencia, que en amplios círculos del cristianismo primitivo se perdió muy pronto el sentido del alcance que, para explicar la persona y la obra de Jesús, podía tener su conciencia de ser el Hijo de Dios⁹⁶.

Por el contrario, Hebreos ha dado mucha importancia a este título. Hemos constatado varias veces el estrecho parentesco que une a esa carta con el evangelio de Juan en sus afirmaciones cristológicas esenciales: aquí volvemos a encontrarlo⁹⁷.

94. Cf. *supra*, 374.

95. En 2 Pe 1, 17, este título aparece solamente una vez allí donde, recordando la transfiguración, el autor cita Sal 2, 7.

96. La explicación de V. Taylor, *The Names of Jesus* (1953), 57, sobre el hecho de que unos den tanta importancia al título Hijo de Dios, mientras que otros casi no lo empleen, no nos parece suficiente. A su juicio, el título *Hijo de Dios* predomina donde el interés se centra sobre todo en la predicación, mientras falta donde se destaca el culto.

97. Si el autor del cuarto evangelio debe ser clasificado, como lo hemos propuesto, entre los *helenistas* palestinos de que habla Hechos (cf. *supra*, 251), la Carta a los hebreos debería clasificarse sin duda en el mismo grupo, junto con 1 Jn.

Ciertamente, el autor de Hebreos se ocupa ante todo del título sumo Sacerdote. En efecto, su contribución original y propia en el campo cristológico ha consistido en agrupar en torno a esa noción las afirmaciones relativas a la fe en Cristo, y hemos destacado ya las ventajas de su esfuerzo. Pero también notamos que, hablando en especial de la preexistencia de Cristo, ha vinculado el título Hijo de Dios con el de sumo Sacerdote. La antigua tradición sobre Jesús Hijo de Dios le era, por cierto, conocida, porque cita la fórmula de confesión de fe, presentándola expresamente como tal: «Ya que tenemos un sumo Sacerdote... *Jesús, el Hijo de Dios*, permanecemos firmes en nuestra *confesión de fe*» (Heb 4, 14).

Indiscutiblemente, Hebreos ha captado el sentido profundo de esta confesión de fe. Por una parte, sabe que la filiación divina de Jesús va unida a su misión de comunicar la revelación divina. Sabe, sin duda, que existe algo común entre Jesús y los profetas de la antigua alianza. Pero quiere mostrar, por otra parte, que esta misión de Jesús es mayor que la misión de los profetas porque, como hacía ya el evangelio de Juan, la ha fundado en la unidad del Padre con el Hijo. Cristo se distingue así, en su raíz, de los profetas porque es el Hijo: «Después de haber de haber hablado en otro tiempo, en muchas ocasiones y de formas diferentes, a nuestros padres por los profetas, en estos últimos tiempos Dios nos ha hablado por el Hijo» (Heb 1, 1s). Tras esas palabras, cita Hebreos las cualidades de ese Hijo, que recuerdan las del prólogo de Jn y expresan la participación total del Hijo en la divinidad del Padre⁹⁸.

Para probar el carácter único del Hijo, el autor muestra, con la ayuda de citas del antiguo testamento, que el *Hijo* está sobre todas las criaturas, por encima de los ángeles (Heb 1, 5ss) y de Moisés que sólo era un *servidor* de Dios (3, 6ss). Como ya hemos señalado, a excepción de Jn, ningún escrito del nuevo testamento afirma tan vigorosamente la divinidad de Jesús. La expresión Hijo de Dios expresa aquí la unidad de Dios, lo mismo que en Jn 10, 33.36. Hebreos aplica algunos Salmos a Jesús (cf. Sal 45, 7s; 102, 26) a quien puede así llamar directamente *Dios* (Heb 1, 8s), atribuyéndole la creación del mundo (1, 10ss). Observemos de un modo especial la fórmula que introduce estas citas: «Del Hijo, en cambio, afirma...». Ser Hijo de Dios significa, pues, participar totalmente en la divinidad del Padre⁹⁹.

La cristología del sumo Sacerdote está asociada a la del Hijo de Dios en todo Hebreos. El autor no olvida tampoco que el tema de

98. Cf. *supra*, 339ss.

99. Sobre el nombre *Dios* directamente atribuido a Jesús, cf. el capítulo siguiente.

la *obediencia* constituye una parte integrante de la concepción del Hijo de Dios, sabiendo también que dicho tema se encuentra igualmente vinculado a la noción de sumo Sacerdote. Heb 5, 8 afirma de manera expresa que las dos funciones (aprender a obedecer sufriendo y ser Hijo de Dios (καίπερ ὧν υἱός)) no se contraponen en manera alguna.

Debemos resaltar la importancia especial de la comparación de Heb 7, 3 entre la figura central del sacerdote-rey Melquisedec y el Hijo de Dios «con quien se asemeja» (ἄφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ). La estrecha cercanía con el evangelio de Juan se manifiesta de nuevo cuando, en el mismo versículo, se dice que este rey misterioso no tiene padre ni madre. La filiación humana carece de importancia: Jesús ha nacido de Dios. Observemos que el autor no dice sólo «sin padre», sino también «sin madre». Esto parece suponer que la creencia en el nacimiento virginal no era probablemente conocida en los medios donde surgió Hebreos. Lo que resulta sobre todo prodigioso en esta confesión de Jesús Hijo de Dios es, como ya vimos en Jn, que el Hijo único que ha actuado ya en la creación y que procede directamente del Padre, participa, sin embargo, en tanto que hombre y sumo Sacerdote verdadero, de la debilidad humana.

Según el evangelio de Juan, el Hijo de Dios es Dios en cuanto se revela. Volverá a Dios cuando la historia de la salvación haya alcanzado su fin, nos dice Pablo. Finalmente, Hebreos dice: el Hijo de Dios es aquel por medio del cual Dios, revelándose al mundo, ha creado *los eones* (los siglos) porque desde el comienzo ese Hijo es el «reflejo de su gloria» (Heb 1, 2b.3; cf. Jn 17, 5).

JESUS, LLAMADO DIOS

(Θεός)

La forma en que el nuevo testamento emplea los títulos *Kyrios*, *Logos* e Hijo de Dios muestra que, partiendo de la cristología en ellos implicada, a Jesús se le puede llamar *Dios*. Cada uno de estos títulos permite llamar a Jesús *Dios* en un sentido distinto: Jesús es Dios como soberano presente, que desde su glorificación rige la Iglesia, el universo y la vida de cada individuo (*Kyrios*); es Dios como Revelador eterno, que se comunica a sí mismo desde el principio (*Logos*); es Dios, en fin, como aquel cuya voluntad y acción son perfectamente congruentes con las del Padre, del que proviene y al que vuelve (*Hijo de Dios*). Incluso la idea del Hijo de hombre nos ha conducido a la *divinidad* de Jesús, pues en ella Jesús se presenta como única y verdadera *imagen de Dios*.

Por eso, a la pregunta de si el nuevo testamento enseña la *divinidad* de Cristo hemos de responder en principio afirmativamente. Pero una vez más debemos afirmar que esto es verdad siempre que esta afirmación se desvincule de las especulaciones griegas posteriores sobre *sustancia* y *naturalezas*, siempre que la divinidad de Jesús se considere sólo desde el ángulo de la *historia de la salvación*. Si prescindimos de la historia divina de salvación, hablar de la *divinidad* de Jesús carecería en absoluto de sentido y Jesús no sería más que uno de tantos *héroes* como abundan en la historia de las religiones, nada más. O bien, desde otro punto de vista: si desligamos a Jesús de la historia de salvación, carece de sentido distinguir a Dios Padre y al *Logos* (que es Dios en cuanto se revela).

Al fundar enteramente su cristología en la historia de la salvación, el nuevo testamento enseña la subordinación de Jesucristo a Dios, no en la línea en que después lo hace el llamado *subordinacionismo* sino en el sentido en que Jesucristo es Dios únicamente en cuanto éste se revela. La reflexión teológica del antiguo y del nuevo testamento está fundada en la historia de la salvación y no

agota, por lo tanto, la esencia de Dios. Si las confusiones posteriores entre el Padre y el Hijo, condenadas con razón por la Iglesia como herejías, son totalmente extrañas al cristianismo primitivo, se debe, precisamente, a que el cristianismo está centrado en la historia de salvación. El peligro de tales confusiones ha surgido en el momento en que se ha pretendido resolver el problema cristológico por medio de especulaciones sobre la sustancia y las naturalezas¹.

Partiendo de una serie de concepciones cristológicas fundamentales, el nuevo testamento ha llegado a la idea de la divinidad de Cristo en el sentido aquí indicado. Por eso, la pregunta de si a Jesús se le ha llamado *efectivamente* «Dios» tiene sólo una importancia secundaria. Así pues, al examinar los textos a estudiar en este capítulo, debemos recordar siempre que no son determinantes para saber si Cristo es Dios o no lo es. Por tanto, si al concluir este examen resultara que el nuevo testamento no ha llamado a Jesús Dios, no invalidaría en nada las conclusiones antes señaladas. Si, por el contrario, la explicación de estos pasajes indicara, como suponemos, que Jesús fue llamado en ocasiones *Dios*, confirmarían de nuevo lo expuesto anteriormente.

Lamentamos que, aun en este asunto puramente exegetico, la decisión dependa con frecuencia de los presupuestos teológicos de cada exegeta. La actitud conservadora no es tampoco aquí la única que influye en la respuesta de los exegetas; también lo hace la contraria.

En el fondo, los pasajes donde Jesús lleva el nombre de *Kyrios*, es decir, el nombre del mismo Dios, son en la cuestión que nos ocupa tan importantes, si no más, que aquellos donde se le llama directamente *Dios*. Hemos visto, en efecto, que el cristianismo primitivo no ha dudado en aplicar a Jesús, dándole el título *Kyrios*, todo aquello que el antiguo testamento dice de Dios². Nos sorprende que este dato, de tanta importancia, no haya sido más valorado por

1. Tal confusión práctica se manifiesta también con frecuencia en la piedad católica popular. A pesar de su condenación oficial, el monofisismo sigue dominando en el pensamiento religioso del católico medio. Sucede a menudo que, incluso en la terminología, no se hace distinción entre Dios y Jesús. Se ha preguntado, con razón, si la necesidad de la veneración mariana no se ha desarrollado tan fuertemente en el pueblo católico porque Jesús mismo, en razón de esta confusión, se ha alejado del creyente. Cf. por ejemplo M. Thurian, *Le dogme de l'Assumption*: VerCaro (1951) 241.

2. En la misma línea ha de verse el hecho de que la descripción del *Anciano de días* de Dan 10, 5-7 se aplique al Hijo de hombre en Ap 1, 13ss. El dato de que el autor no vacile en describir su visión del Cristo de la misma forma en que Daniel ha descrito la visión de Dios es importante desde el punto de vista cristológico.

los exegetas. Hemos constatado, además, en el capítulo anterior, que los adversarios de Jesús han presupuesto que, cuando se llamaba Hijo de Dios, se igualaba de hecho a Dios, sin que Jesús les contradijera³.

Los pasajes que aplican a Jesús el título *Dios* no son muy numerosos y, además, muchos de ellos son inseguros desde el punto de vista de la crítica textual. Parece que ya en la antigüedad se dio una importancia indebida a la cuestión de saber si Jesús fue o no llamado *Dios*. En razón de las controversias cristológicas, esta designación de Jesús (Dios, θεός) unas veces pareció peligrosa, otras necesaria. Eso explica las muchas variantes que existen en los pasajes que vamos a estudiar.

No hay razón para ocuparse aquí de los sinópticos, pues Jesús no se llamó a sí mismo Dios (θεός), como tampoco se llamó *Señor* (κύριος), y los evangelistas tampoco han querido hacerlo. Los testimonios más claros y menos equívocos de la aplicación del nombre Dios (θεός) a Jesús los ofrecen Jn y Heb.

El cuarto evangelio contiene al menos dos pasajes que son indiscutibles: Jn 1, 1 («y la Palabra era Dios», καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος) y Jn 20, 28 con la confesión de Tomás («Señor mío y Dios mío», ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου). Ya hemos dicho⁴ que, en cierto sentido, estos dos pasajes forman el marco de todo evangelio. (La historia de Tomás es, en efecto, el final del evangelio, pues Jn 21 constituye un añadido posterior). Por otra parte, la confesión de Tomás no es sólo la última, sino también la coronación de todas las confesiones del evangelio. Las últimas palabras del Resucitado («Bienaventurados aquellos que no han visto y creen») incluyen igualmente a todos los lectores futuros de Jn: todos deben creer sin haber visto. Por consiguiente, el testimonio de Jn sobre la vida de Jesús debe llevarles precisamente a confesar: «Señor mío y Dios mío»⁵. Por tanto, si todo el evangelio culmina en esta confesión y, por otra parte, el mismo autor ha escrito en el primer versículo del capítulo primero: «Y el Logos era Dios» (Jn 1, 1), esto significa sin duda alguna que, para Jn, todos los restantes títulos de Jesús que van apareciendo en su obra (como son Hijo de hombre, Hijo de Dios, Señor y, en el prólogo, *Logos*) culminan en esta expresión suprema de su fe cristológica.

3. Cf. *supra*, 385s a propósito de Jn 10, 33.36; 8, 53.

4. Cf. *supra*, 345.

5. La asociación de κύριος y θεός está atestiguada en el antiguo testamento como designación de Dios, por ejemplo, en 2 Sam 7, 28; 1 Re 18, 39; Jer 38, 17; Zac 13, 9. En el nuevo testamento, cf. Ap 4, 11.

Hemos indicado ya⁶ que la afirmación de Jn 1, 1 no debe perder su fuerza, como si quisiera decir: «El Logos era divino». Por otra parte, esta explicación sería imposible en el caso de la confesión de Tomás. Además, sobre este mismo *Logos*, que es Dios, se dice, igualmente, que estaba junto a Dios. Por eso hemos concluido con R. Bultmann que el *Logos* Jesucristo no puede ser tomado como un segundo Dios al lado de Dios, ni como una emanación de Dios, sino que es el mismo Dios en cuanto se revela a sí mismo. Sólo en este sentido han de entenderse las palabras de Jn 14, 28 según las cuales el Padre, a quien Jesús retorna después de haber realizado su obra, es *mayor* que él.

Debemos partir de estos dos pasajes (Jn 1, 1; 20, 28), cuyo sentido es cierto, para definir el alcance del tercero, Jn 1, 18, pues no todos los manuscritos presentan aquí a Jesús como «Dios unigénito» (μονογενῆς θεός). Los manuscritos griegos tardíos, los latinos y también el *Curetoniano* siríaco leen «Hijo unigénito» (μονογενῆς υἱός). La variante «Dios» (θεός) es, sin duda, la mejor atestiguada como cualquiera edición crítica permite descubrir. Si algunos exegetas⁷ prefieren, sin embargo, «Hijo» (υἱός) es principalmente a causa de la dificultad que la variante θεός presenta en el contexto, pues si ella es original habría que traducir: «A Dios nadie le ha visto jamás; el unigénito Dios (θεός), que está en el seno del Padre, nos lo ha revelado». Esta lectura parece, sin duda, la *lectio difficilior* y podemos pensar que los copistas han querido hacerlo más fácilmente comprensible leyendo υἱός en lugar de θεός. En efecto, no se concibe cómo un copista, para atribuir a Jesús el nombre de Dios, haya podido transformar υἱός en θεός, sin tachar al mismo tiempo lo que sigue («que está en el seno del Padre»). Por el contrario, si la lectura θεός es original, su ubicación en el contexto resultará sin duda chocante para algunos lectores futuros, pero no es en modo alguno imposible dentro del marco del prólogo de Juan.

En el fondo, lo que choca en este texto es la paradoja cristológica que se encuentra ya en Jn 1, 1 («El Logos estaba con Dios y el Logos era Dios») y que es precisamente característica del evangelio de Juan. ¿Qué significa esto sino que Dios estaba con Dios? Esto se halla en perfecta concordancia con el pensamiento joánico conforme al cual nadie ha visto jamás a Dios (Padre), pero que

6. Cf. *supra*, 345.

7. Por ejemplo R. Bultmann, *Johanneskommentar*, ad loc. Igualmente H. Cremer-Kögel, *Wörterbuch des neutest. Griechisch* (¹¹1923), 490, y también C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John* (1955), 141, aunque estos dos últimos no excluyen enteramente la otra posibilidad.

Dios en cuanto *Unigénito* (μονογενῆς) le revela (se revela a sí mismo) en la vida de Jesús, tal como el evangelio la relata a continuación. Aceptando, pues, esta lectura como preferible y de acuerdo con la mayoría de los comentaristas recientes, hemos agregado a los dos anteriores (Jn 1, 1; 20, 28) este tercer texto juánico (Jn 1, 18) donde Jesús aparece como Dios.

W. Bauer, *Das Johannesevangelium* (³1933), 29s llega a la misma conclusión. C. F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (1922), 39s considera también la lectura θεός original, pero piensa que debe explicarse como traducción deficiente de un original arameo donde Dios vendría en una construcción de genitivo (θεοῦ), de forma que el texto hablaría del *Unigénito de Dios*. Tras lo dicho más arriba esta explicación no nos parece necesaria. Que μονογενῆς haya de entenderse sustantivado si se acepta la variante θεός, no presenta ninguna dificultad, como muestran los textos de historia de las religiones reunidos por R. Bultmann en su *Johanneskommentar*, 47ss.

Siendo claro el testimonio juánico, parece normal que admitamos, con Windisch-Preisker⁸, que 1 Jn 5, 20 se refiere igualmente a Cristo: «Sabemos que el Hijo de Dios ha venido y nos ha dado entendimiento para conocer al Verdadero; y nosotros estamos en el Verdadero, en su Hijo Jesucristo. Este (οὗτος, Jesús) es el Dios verdadero y la vida eterna». Esta interpretación (en la que se ve al mismo Jesús como Dios) se impone no sólo por razones filológicas, sino también a causa del contenido mismo del pasaje, que despliega a la vez la unidad y la diversidad entre el Padre y el Hijo (círculo cristológico), tema tan propio del pensamiento joánico.

* * *

No puede sorprendernos el hecho de que, una vez más, sea la Carta a los hebreos la que, aparte del evangelio de Juan, conceda el título *Dios* a Jesús sin equívoco posible. Hebreos pertenece, en efecto, al ambiente juánico.

La palabra *Dios* se emplea dos veces seguidas en Heb 1, 8s, en una cita del antiguo testamento (Sal 45, 7s): «Tu trono, oh Dios, permanece para siempre» (v. 8); «y... por lo tanto, oh Dios, tu Dios te ha unguido...» (v. 9). Pues bien, Hebreos cita el Salmo precisamente a causa del vocativo «oh Dios» y el autor afirma expresamente que se aplica al *Hijo* de Dios: πρὸς δὲ τὸν υἱόν (Heb 1, 8). Este vocativo tiene, pues, para él una especial importancia: aquí, lo

8. H. Windisch-H. Preisker, *Die Katholischen Briefe* (HNT, ³1951), 135.

mismo que en Juan, el autor puede dirigirse a Jesús llamándole *Dios* a causa de su filiación única, en la que está contenida su divinidad. Este dato concuerda perfectamente con el resultado al que hemos llegado en el capítulo precedente.

Pues bien, tampoco aquí queda eliminada la distinción entre el Padre y el Hijo. Según la interpretación cristiana del Salmo, la palabra *Dios* de Heb 1, 9 se utiliza en la misma frase de dos formas. Como sujeto, se refiere al *Padre*; como objeto (en vocativo), se refiere al *Hijo*, interpretándose así: «Tu Dios (Padre) te ha ungido, oh Dios (Hijo)».

En el fondo de esta afirmación de Hebreos se encuentra un salmo real (Sal 45, 7s) en el que Dios se dirige al rey dándole el título *Dios* (cf. también Is 9, 6)⁹. Utilizando así el nombre de Dios de dos maneras diferentes, Hebreos, lo mismo que Juan, da testimonio de la paradoja central de toda cristología. Como hemos visto ya, esta paradoja se expresa en el comienzo del evangelio de Juan cuando dice que el *Logos* Jesucristo está con Dios (como distinto) y al mismo tiempo es Dios (como inseparable de él).

Los versículos siguientes de Hebreos (1, 10ss) confirman lo que habíamos dicho ya en relación al título *Kyrios* y a la divinidad de Jesús¹⁰. Aquí encontramos, en efecto, una cita de otro Salmo (102, 25ss), aunque aquel a quien el Padre se dirige no aparece ya como *Dios*, sino como *Señor* (*Kyrie*). Pero esta cita tiene la misma finalidad que la del versículo precedente: probar que el Hijo de Dios se encuentra por encima de los ángeles, porque a él se le trata como a *Dios*. Entre las designaciones *Kyrios* y *Dios* no existe diferencia esencial, como muestra claramente el contenido de la cita. El *Kyrios* a quien el texto se dirige, identificado aquí con el Hijo Jesucristo, es el creador del cielo y de la tierra: «Tú, Señor, fundaste en el principio la tierra; y los cielos son obra de tus manos». Cuando el prólogo de Jn decía que «todas las cosas fueron hechas por él» (por el *Logos*), no establecía ninguna diferencia entre el Creador y el Salvador. Tampoco aquí la vemos.

Venimos diciendo desde el comienzo de este libro que esa distinción (entre Creador y Salvador) no responde al nuevo testamento, aunque está apoyada en la división trinitaria del Credo y siga apareciendo en la mayor parte de las dogmáticas¹¹. La distinción entre el Padre y el Hijo no es distinción entre creación y redención

sino entre el Dios de quien teóricamente *podemos hablar* con independencia de su revelación y el Dios de quien *hablamos de hecho* en cuanto se ha revelado. Esta es también la postura de la Carta a los hebreos.

* * *

Si Pablo designa a Jesús como *Dios* no lo hace tan claramente como el evangelio de Juan o la Carta a los hebreos. Para estudiar su aportación debemos recordar de nuevo, y aquí de un modo especial, la observación que hicimos al principio: la divinidad de Cristo está implícita en el título *Kyrios*. Pues bien, Pablo emplea con frecuencia el título *Kyrios*, lo que nos hace suponer que ha querido expresar la divinidad de Cristo mediante ese título o en línea con ese título.

De entre los muchos pasajes de Pablo se puede tomar, por ejemplo, 1 Cor 8, 6. En la misma línea se sitúa el himno cristológico de Flp 2, 6ss donde se dice que Jesús «existiendo en la forma de Dios» (ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων). Como hemos indicado ya¹², esa expresión está relacionada con el tema de la *imagen de Dios*, citada en Col 1, 15, que implica la divinidad de Jesús (Col 1, 15s), lo mismo que el título *Logos* de Jn 1, 1. Por otra parte, Col 2, 9 afirma claramente que en Jesús «habita toda la plenitud de la divinidad de forma coporal». Sean cuales fueren sus relaciones con las especulaciones gnósticas, es evidente que ese pasaje, igual que los anteriormente citados, está suponiendo que debemos ver a Jesucristo como *Dios*.

El hecho de que Pablo invoque a Cristo en la oración (2 Cor 12, 8)¹³ prueba que también él podía, llegado el caso, llamarle θεός. ¿Pero llegó a hacerlo? Eso no puede determinarse con certeza. En todo caso habría sido para él algo excepcional. Esa reserva no debe sorprendernos pues Jesús es para Pablo el *Kyrios*, y ya este nombre «*que está sobre todo nombre*» expresa inconfundiblemente la divinidad de Jesús desde el punto de vista de su *soberanía presente*, cosa que a Pablo le importa de un modo especial.

En las cartas ciertamente auténticas de Pablo hallamos sobre todo un pasaje que debemos estudiar aquí: Rom 9, 5. Es la última parte de una lista de prerrogativas de los miembros del pueblo escogido de Israel: ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς το κατὰ σάρκα ὁ ὢν ἐπὶ πάντων

12. Cf. *supra*, 242.

13. Cf. *supra*, 287, donde llamamos la atención también sobre ἐπικαλεῖσθαι al *Kyrios* o a su nombre (1 Cor 1, 2; Rom 10, 12). Esta invocación se sitúa, por lo demás, en el límite entre la oración y la confesión de fe, y las supone a ambas a la vez.

9. Para los restantes casos en el antiguo testamento, cf. *supra*, 354s.

10. Cf. *supra*, 308ss.

11. La *Kirchliche Dogmatik* de K. Barth constituye, a este respecto, una excepción.

θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν) Según se coloquen los signos de puntuación, caben aquí dos posibles traducciones: podemos no poner nada después de *σάρκα* (o a lo más una coma); o podemos poner un punto. En el primer caso debemos traducir así: «...de los cuales vino, según la carne, Cristo, el cual es Dios sobre todas las cosas...». Pero, si ponemos un punto después de *σάρκα*, la frase final donde se contiene *Dios* (θεός) se independiza gramaticalmente de *Cristo* (Χριστός), debiendo interpretarse como una de esas doxologías que Pablo suele introducir al llegar al apogeo de sus razonamientos, doxología que se encuentra dirigida a Dios en cuanto Padre y no a Cristo. En este último caso, después de haber enumerado las gracias concedidas a Israel, la mayor de las cuales es el nacimiento de Cristo según la carne, Pablo bendeciría a Dios (el Padre) por todos sus beneficios, diciendo así: «¡El que es sobre todas las cosas, Dios, sea bendito por los siglos. Amén!»¹⁴.

Ciertamente, no debe preferirse *a priori*, y por razones teológicas, una u otra de estas soluciones. Dicho eso, debemos indicar que, si bien no puede excluirse la segunda, el examen filológico y el sentido del contexto nos hacen optar por la primera¹⁵.

En primer lugar, las doxologías independientes suelen construirse de otra manera: comienzan por el atributo (que en este caso sería εὐλογητός; cf. 2 Cor 1, 3; Ef 1, 3)¹⁶, mientras que aquí lo que está al principio es el sujeto. Eso significa que nuestro texto no es una doxología propiamente dicha e independiente sino una aposición doxológica, relacionada con una palabra antecedente (como, por ejemplo, en Rom 1, 25 y 2 Cor 11, 31 donde a Dios se le alaba de esta forma).

En segundo lugar, la estructura del primer miembro de la frase referida a Cristo según la carne (κατὰ σάρκα) exige, como en la fórmula de Rom 1, 3-4, una continuación que trascienda ese nivel del κατὰ σάρκα¹⁷. Además, las palabras «sobre todas las cosas» (ἐπὶ πάντων) resultan más comprensibles si se refieren a Cristo. Se con-

14. Según una antigua conjetura del siglo XVIII (J. J. Weittstein), a la cual se adhiere entre otros K. Barth en *Römerbrief* (21922), 314s (nota), en lugar de ὁ ὢν κτλ. habría que leer ὦν ὁ ἐπὶ πάντων θεός. Esta conjetura es poco verosímil porque el sentido que de ella resultaría sería muy artificial. Además, en ese caso, el Dios omnipotente pertenecería a Israel, como los dones antes mencionados por el texto.

15. Sobre la historia de la exégesis de este versículo, cf. O. Michel, *Der Brief an die Römer* (1955), 197s. Michel mismo se pronuncia por la interpretación cristológica.

16. En el antiguo testamento el Sal 66, 20 sólo es excepción en apariencia. Cf. a este respecto M. J. Lagrange, *Saint Paul, Epître aux Romains* (21922), ad loc.

17. H. Cremer-Kögel, *Wörterbuch des neutest. Griechisch* (21923), 488, destaca aquí la oposición *basar* – *elohim* que se encuentra en el antiguo testamento.

vierten así en algo más que una mera fórmula retórica, haciendo que la enumeración de los signos de elección de Israel culmine en esta afirmación final: «de Israel ha salido, según la carne, aquel que está sobre todas las cosas». Por consiguiente, aunque no podamos probarlo a ciencia cierta, podemos decir, al menos con probabilidad, que Rom 9, 5 ha llamado a Cristo Dios.

La crítica textual nos hace dudar también sobre el sentido exacto de Col 2, 2: «...para conocer el misterio τοῦ θεοῦ Χριστοῦ en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia». Sin embargo, la mayoría de los comentaristas consideran original esta lectura (en la que Cristo aparece como Dios), apoyándose también en el hecho de que la proposición relativa que sigue (2, 3), y que se relaciona ciertamente a Χριστοῦ, atribuye a Cristo lo que ordinariamente suele referirse a Dios.

Por el contrario, la fórmula de 2 Tes 1, 12: κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ («según la gracia de nuestro Dios y [del] Señor Jesucristo») difícilmente puede entenderse como una expresión unitaria en la que tanto *Dios* como *Señor* aparezcan como atributos de Cristo, aunque esta posibilidad no quede enteramente excluida. La fórmula análoga de 2 Cor 1, 2 («Gracia y paz a vosotros, de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo»: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ) parece demostrar que Dios y Cristo se encuentran separados, Dios en primer lugar, Cristo en segundo. Por eso, no quereamos citar este texto entre los que atribuyen a Jesús el título *Dios*.

Tit 2, 13 puede entenderse también de varias formas. Pero la más verosímil es que Cristo es efectivamente presentado como *Dios*¹⁸: «Nosotros seguimos aguardando la bienaventurada esperanza y la manifestación gloriosa del gran Dios y salvador nuestro Jesucristo (τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ), que se ha entregado a sí mismo a fin de redimirnos de toda impiedad y purificar para sí mismo un pueblo de su pertenencia». Las palabras *Dios* y *Salvador* (θεός καὶ σωτήρ) se emplean con frecuencia unidas para referirse a Dios, lo que constituye ya un argumento contra la distinción entre Dios y el «Salvador Jesucristo»¹⁹. Parece que también aquí deben mantenerse unidas de manera que

18. Contra M. Dibelius-H. Conzelmann, *Die Pastoralbriefe* (HNT, 31955), ad loc. Según ese comentario nos hallaríamos aquí (lo mismo que en Lucas) en una etapa de la evolución en que, a pesar de que pueden transferirse a Cristo los atributos de Dios, se enseñaría todavía una cristología estrictamente subordinacionista.

19. Esto es también lo que sucede justamente en las Cartas pastorales. Cf. 1 Tim 1, 1; 2, 3; 4, 10; Tit 1, 3; 2, 10; 3, 4; y también Lc 1, 47.

el mismo *Salvador Jesucristo* aparece también como Dios²⁰. Por otra parte (lo mismo que en Col 2, 2s) el miembro final de la frase, que aquí se refiere ciertamente a Cristo, indica una función que, de ordinario, sólo se atribuye a Dios²¹. Además, la esperanza general de los cristianos no suele hallarse dirigida hacia la *manifestación* escatológica simultánea de Dios y Cristo²². Por eso, pensamos que el texto llama a Jesús Dios.

La misma conclusión vale para 2 Pe 1, 1 donde «Dios y Salvador» (θεός και σωτήρ) se vinculan de la misma forma: «por la justicia de nuestro Dios y Salvador Jesucristo» (ἐν δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ ἡμῶν και σωτήρος Ἰησοῦ Χριστοῦ). El hecho de que en otros lugares de la misma carta se llame a Jesús «Señor y Salvador» (κύριος και σωτήρ: 2 Pe 1, 11; 2, 20; 3, 2.18) muestra que también aquí el término *Dios* (θεός) forma con *Salvador* (σωτήρ) un atributo de Jesucristo. Constatamos así que la apelación cristológica θεός es una variante de la más usual de *Señor* (κύριος)²³.

Dejando a un lado Hech 20, 28, donde la lectura τοῦ θεοῦ no está muy atestiguada²⁴, llegamos a la siguiente conclusión: en los pocos pasajes del nuevo testamento donde Jesús recibe el título *Dios*, esta calificación se relaciona por un lado con su elevación a la dignidad de *Kyrios* (cartas de Pablo, 2 Pe), y por otra, con la idea de que el mismo Jesús es la revelación divina (escritos juánicos, Hebreos). Por eso, en el fondo, no añade nada a los demás títulos ya dados a Jesús y estudiados en los capítulos precedentes.

Por el contrario, la forma y frecuencia con que Ignacio de Antioquía atribuye a Jesús el título *Dios* (cf. IgnEsm 1, 1; IgnEf 1, 1; 7, 2; 15, 3; 19, 3) se separa de la línea del nuevo testamento y anuncia las controversias cristológicas posteriores. De todas formas, él también mantiene la distinción entre el Padre y el Hijo (cf. IgnEsm 8, 1; IgnMagn 13, 2).

20. Como paralelo al adjetivo μέγας como calificación de Cristo, se puede citar 2 Pe 1, 16, donde la μεγαλειότης se atribuye igualmente a Cristo.

21. Cf. Ex 19, 5; Dt 7, 6; 14, 2, etc.

22. Otro pasaje de las Cartas pastorales (1 Tim 3, 16) no puede tomarse aquí en cuenta, porque la lectura θεός es visiblemente una corrección de ὢς.

23. En Ap 19, 11s el jinete aparece como «Logos», «Fiel», «Verdadero», pero también se dice que Cristo tiene un nombre que sólo él conoce. ¿Será el nombre de Dios?

24. La lectura κυρίου se encuentra muy bien atestiguada. Sin embargo resulta difícil saber cuál es aquí la *lectio difficilior*. La mayoría de los comentaristas parece inclinarse por θεοῦ porque ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου sería la forma más corriente de traducir *qahal Yahvé*, aunque Neh 13, 1 habla también de *qahal ha-elohim*. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (1956), 531, nota 1, aporta una explicación plausible de la transformación ulterior de θεοῦ en κυρίου: la expresión τοῦ ἰδίου pudo ser considerada un adjetivo calificativo de αἵματος; por eso, a fin de evitar el patripasianismo, se habría puesto κυρίου en vez de θεοῦ.

CONCLUSION

Perspectivas de la cristología del nuevo testamento

Finalizado nuestro estudio, el plan que habíamos trazado para exponer la cristología del nuevo testamento se ha visto justificado. El examen sucesivo de los diversos títulos ha puesto de relieve sus grandes líneas agrupadas de forma sucesiva en torno a la *historia de la salvación* y de la revelación. Procurando no imponer un esquema dogmático a la cristología del nuevo testamento y estudiando, en cada caso, los diversos títulos en todos los libros del nuevo testamento, pensamos haber hecho justicia a los textos.

El nuevo testamento no ha elaborado una síntesis cristológica, pero nos ha permitido captar el objeto de la revelación, partiendo de diversas perspectivas, con ángulos de visión siempre nuevos. Sin embargo, el resultado no es un mosaico de datos inconexos, carentes de unidad, pues cada concepción particular se inserta dentro de una comprensión general de la persona y la obra de Jesús. Por otra parte, el estudio de las relaciones recíprocas entre las diversas concepciones nos ha hecho superar, según creemos, el riesgo en que pueden caer este tipo de trabajos: el de yuxtaponer una serie de nociones independientes entre sí. Esto nos ha permitido demostrar que la complejidad de la cristología del nuevo testamento no va en contra de su unidad esencial.

Por lo demás, los mismos cristianos primitivos elaboraron la síntesis de la revelación cristológica analizando y unificando las diversas concepciones del nuevo testamento. Así pues, quisieron responder a la pregunta «¿quién es Jesús?», indicados que han quedado reflejados en la variedad de los títulos cristológicos. Se imponen, por tanto, dos métodos distintos al elaborar una cristología del nuevo testamento.

Por un lado, el *método cíclico* que toma como punto de partida las diversas concepciones estudiadas para tender desde cada una de ellas una línea hacia el conjunto de la historia de la salvación. Este método es bueno, pero debemos recordar que cada una de esas

concepciones ilumina sólo un elemento o un fragmento de la historia de la salvación.

Por eso, hemos añadido al anterior el método *histórico y cronológico*: hemos estudiado cada concepción (cada título) sucesivamente, partiendo de la historia de las religiones y de sus raíces en el judaísmo. Después, cuando el tema lo exigía, hemos estudiado las palabras y acciones de Jesús, para llegar finalmente a la enseñanza particular de cada uno de los autores del cristianismo primitivo. De esa forma, utilizando simultáneamente ambos métodos, hemos puesto de manifiesto la relación que une las diversas soluciones cristológicas del nuevo testamento.

Si en estas últimas páginas queremos hablar brevemente del elemento común que hemos ido destacando en cada uno de los títulos, no es para ofrecer, a pesar de todo, una síntesis cristológica, haciendo lo que los autores del nuevo testamento justamente no hicieron. En rigor, la síntesis auténtica, tal como nosotros la entendemos, sólo pueden descubrirla los que examinan y estudian con paciencia, separadamente, cada uno de estos títulos cristológicos contenidos en el nuevo testamento¹. Si, a pesar de todo, y después de mostrar estas reservas, ponemos de relieve las ideas principales que hemos ido hallando a cada paso en nuestro estudio, lo hacemos para confirmar que el principio adoptado para la clasificación de los diversos títulos —Cristo encarnado, Cristo que vuelve, Cristo presente, Cristo preexistente— no es un esquema impuesto desde fuera, sino que corresponde efectivamente a la misma esencia de toda la cristología neotestamentaria: el principio de la *historia de la salvación*. A pesar del método cíclico o, mejor dicho, gracias a él (aunque quizá por eso debiéramos llamarle un método en espiral), hemos ido descubriendo una línea directriz, un movimiento en la cristología del nuevo testamento.

La variedad debida a la multiplicidad de títulos y soluciones cristológicas; el descubrimiento de que los diversos títulos cristológicos están en función de la encarnación, del retorno, del señorío presente o de la preexistencia de Jesús; la constatación de que no pueden, por tanto, enlazarse si no son incluidos dentro de una *historia de salvación...*; todo eso prueba que el cristianismo naciente no ha respondido a la pregunta sobre *quién es Jesús* mediante un mito ya elaborado sino desde una serie de acontecimientos del si-

1. Debemos subrayar, una vez más, que este libro no ha querido ser una obra de referencia donde se pueda consultar por separado sobre este o aquel punto de la cristología del nuevo testamento. Sólo podrá utilizarse como obra de consulta si antes se ha leído de manera entera y atenta.

glo I de nuestra era. Acontecimientos que pasaron inadvertidos para los que en aquel tiempo *hacían historia*, y que todavía hoy se pueden interpretar de diversos modos, pero sin que por eso sean menos históricos. Se trata de la vida, obra y muerte de Jesús de Nazaret, y la experiencia de su presencia y de la continuación de su obra más allá de su muerte en el seno de la comunidad de sus discípulos.

Fundada en estos acontecimientos, la cristología del nuevo testamento ha interpretado la persona y obra de Jesús desde la perspectiva de la historia de salvación. La vida de Jesús no es un mito impuesto desde fuera en un *kerygma* esencialmente a-histórico. La forma en que los primeros cristianos elaboraron las diversas concepciones cristológicas, cuyo desarrollo y significación teológica hemos estudiado, prueban lo contrario. Con ser muchos, como hemos visto, los elementos tomados del medio ambiente helenista para exponer la historia cristológica de la salvación, ninguno de ellos es determinante. En cualquier caso, hay uno que no se encuentra entre ellos: la comprensión de la cristología como una historia de redención que se extiende desde la creación del mundo hasta la nueva creación escatológica, cuyo centro es la vida terrena de Jesús.

Además, si el proceso de *reconocimiento* de estas concepciones cristológicas realizó en el cristianismo primitivo en conexión con estos acontecimientos centrales del siglo I, podemos decir que este proceso forma también parte de la *historia de salvación*.

Hemos constatado que el conocimiento cristológico se ha ido desarrollando paulatinamente, sobre todo a partir de ciertos acontecimientos históricos. Eso significa que la cristología misma se ha entendido como un desarrollo, como un acontecimiento, como una historia.

A partir de los resultados de nuestro trabajo, intentaremos bosquejar en primer lugar, a grandes rasgos, una historia de la formación de las creencias cristológicas de los primeros cristianos; después pondremos de relieve las características esenciales comunes a esas creencias cristológicas².

* * *

El fundamento de toda cristología es la vida de Jesús. Esto puede parecer una perogrullada; y, sin embargo, no sólo es necesario

2. Debemos subrayar, por precaución, que se trata necesariamente de una breve y sumaria visión del tema. Quien no haya leído los capítulos anteriores no podrá entender bien el bosquejo que sigue.

afirmarlo ante quienes niegan la existencia histórica de Jesús, sino también ante ciertas tendencias de la teología actual. El problema de saber quién es Jesús no se planteó solamente a partir de la experiencia pascual de la primera Iglesia. En un doble aspecto, la vida de Jesús es ya el punto de partida de todo el pensamiento cristológico: por una parte, su autoconciencia y, por otra, las reacciones que su persona y obra suscitaron en sus discípulos y en su pueblo.

Desde su bautismo, Jesús fue consciente de que debía realizar el plan de Dios, es decir, ofrecer su vida por el perdón de los pecados ajenos, conforme a las predicciones relativas al *Ebed Yahvé*; y anticipó ya en su vida ese objetivo en su predicación y curaciones. Fue consciente, además, de que había venido a inaugurar el reino de Dios, siendo el *Hijo de hombre* que esperaban «entre las nubes del cielo» ciertos círculos judíos; y anticipó ya este objetivo en vida terrena, en la bajeza de su humanidad. Fue, finalmente, consciente de que debía cumplir esta doble función de Siervo de Dios (*Ebed Yahvé*) e Hijo de hombre, viviendo en unidad perfecta, constante y única con Dios, como su *Hijo*, sobrepasando así todas las posibilidades humanas.

Desde luego, no fueron las pocas palabras que pronunció a este respecto con voluntaria discreción las que hicieron que sus discípulos plantearan, ya durante su vida, la cuestión cristológica. Ni el pueblo ni los discípulos comprendieron al principio las alusiones más o menos veladas de Jesús. Fueron más bien las relaciones cotidianas con él, la enseñanza y los hechos de que fueron testigos, los que les llevaron a preguntarse quién era Jesús y cuál el sentido de su acción. El problema cristológico se les imponía *inevitablemente*, a no ser que considerasen a Jesús un enajenado, tal como lo hicieron de hecho sus parientes y otras personas de aquel tiempo. Claramente expresaron los evangelistas la razón de su pregunta cristológica cuando declararon que las gentes que escuchaban a Jesús quedaban *asombradas*³, con asombro mezclado de temor ante su *autoridad* o *ἐξουσία*, «pues enseñaba con autoridad y no como los escribas» (Mt 7, 29).

En un primer momento, sólo podían responder recurriendo a las concepciones corrientes de la esperanza judía que aguardaba al *Profeta del fin de los tiempos* o al *Mesías-rey político*, concepcio-

3. Cf. ἐπλήσσεσθαι: Mt 7, 28; 13, 54; 22, 33; Mc 1, 22; 6, 2; 7, 37; 11, 18; Lc 4, 32; 9, 43; θάμβεισθαι: Mc 1, 27; 10, 24; 10, 32; Lc 5, 9; ἐξίστασθαι: Mt 12, 23; Mc 2, 12; 5, 42; 6, 51; Lc 2, 47; 8, 56; θαυμάζειν: Mt 8, 27; 9, 33; 15, 31; 21, 20; 22, 22; Mc 5, 20; Lc 4, 22; 9, 43; φοβείσθαι: Mt 9, 8; 10, 31; Mc 4, 41; 5, 15.

nes que no correspondían a la conciencia que Jesús tenía de sí mismo. Sólo en contadas ocasiones intuyeron los discípulos una respuesta más valiosa, más exacta, que no les era revelada «por la sangre y la carne», como dice Mt 16, 17. Algunos acontecimientos extraordinarios como el que cuenta el relato de la transfiguración, pueden constituir el marco histórico para estas revelaciones directas del sentido de Jesús; pero, aparte de esos indicios, lo que Jesús quería decir cuando se llamaba *Hijo de hombre* seguía siendo incomprensible para ellos.

Sólo a la luz de los acontecimientos nuevos (de la muerte en la cruz y del encuentro con el Resucitado dos días más tarde) cobra teológicamente su pleno sentido el problema de Jesús. Estos acontecimientos confirmaron y explicitaron aquellas iluminaciones esporádicas producidas durante la vida terrena de Jesús y por lo menos algunos de sus discípulos llegaron a entender entonces aquellas alusiones suyas que tan veladas parecieron a lo largo de su vida.

Sin duda, el interés cristológico seguía centrándose, como para el mismo Jesús, en la esperanza de lo que él llegaría a ser en el futuro. Pero de ahora en adelante la aparición del *Hijo de hombre* en las nubes del cielo se entendería y esperaría ya en concreto como *retorno de Jesús*. Por otra parte, las concepciones mesiánicas corrientes, aplicadas hasta entonces a Jesús de un modo equivocado, podían retomarse ahora: la cruz y la resurrección, al presentar la persona de Jesús de una manera totalmente diferente, habían purificado aquellas concepciones, elevándolas a un nivel superior de sentido, sin que por ello dejara de tener cierto peso el ideal mesiánico que Jesús había rechazado.

Pero lo esencial era ver cómo la esperanza en la segunda venida de Jesús podía enlazarse con una explicación de su primera venida. Ya en la Iglesia primitiva el verdadero problema cristológico lo constituía la primera venida de Jesús y no tanto la segunda. Por eso es falso aquello que se repite sin cesar en las exposiciones de la teología del nuevo testamento: que la primitiva Iglesia palestina sólo estaba interesada por el Hijo de hombre o Mesías *que vendrá* (en línea futura), como si no hubiese diferencia entre la doctrina judía y la doctrina judeo-cristiana del Mesías; como si la reflexión cristológica de los cristianos palestinos no se hubiera ya fundamentado en la primera venida de Jesús, en su vida y en su muerte; como si sólo en un momento posterior, en las Iglesias pagano-cristianas y en Pablo, los cristianos hubieran comenzado a preguntarse por el sentido de la vida terrena y de la muerte de Jesús. Ya es hora de que dejemos de atribuir a la Iglesia de Jerusalén semejan-

te ingenuidad, como si hubiera sido incapaz de ver con más profundidad los problemas.

En realidad, desde el mismo momento en que se empieza a hablar (tras la pascua) de la parusía de Jesús queda planteado el problema de su relación con la primera venida de Jesús. Esto significa que la cristología se inscribe ya desde entonces en una reflexión sobre *la historia de la salvación*: Cristo no era solamente el que ha de venir sino el que ya ha venido; lógicamente, el hecho de que el mismo Jesús que debía aparecer en gloria hubiera sufrido antes la muerte, debía encerrar un sentido que había que descubrir.

Así pues, partiendo del recuerdo de ciertas palabras decisivas de Jesús, se elaboró entonces una cristología del *Ebed Yahvé* que interpretaba la muerte de Jesús en una perspectiva cristológica. Esa cristología parece haber adquirido tras la pascua una importancia particular al menos para Pedro, el cual, durante la vida de Jesús, había rechazado la idea de que era necesario el sufrimiento y la muerte de su maestro. En otros ambientes, y sin duda de un modo especial entre los *helenistas* palestinos (Hech 6-8) —que quizás habían tenido alguna relación con círculos esotéricos judíos— a los cuales puede haber pertenecido el autor del cuarto evangelio, se buscó la solución más bien partiendo del título *Hijo de hombre* que Jesús se había atribuido. Ese título servía precisamente para relacionar la segunda venida de Jesús con la primera. Los conceptos asociados a ese título no tenían sólo un carácter escatológico, en el sentido de Dan 7, sino que, por influencia de especulaciones judeo-orientales sobre el primer hombre y sobre Adán, podían hacer que Jesús fuera considerado como *segundo Adán*, Hombre celeste, la auténtica *Imagen de Dios*, concepción que, por otra parte, hallamos plenamente desarrollada en Pablo.

Pero todos estos conatos de explicación cristológica sólo han encontrado su verdadero equilibrio y, a la par, todo su alcance a partir de la certeza inquebrantable, dominante, de que Jesús reina ya sobre la Iglesia, sobre el mundo y sobre la vida de cada creyente individual porque es *Señor presente* (*Kyrios*). Sólo la experiencia del *señorío de Jesús* dio el impulso decisivo para elaborar resueltamente una cristología desde la historia de la salvación.

Sólo en el culto, y muy particularmente en el momento de la fracción del pan, han recibido los cristianos este conocimiento gozoso del señorío actual de Cristo, ampliándolo desde allí a todos los demás dominios de su vida fraterna. Este gozo litúrgico, que el Señor hace sentir con su presencia en aquellos que le invocan (*Maranatha*) y confiesan (*Kyrios Christos*), constituye, junto a la vida

terrena de Jesús y a la experiencia pascual, la raíz principal de la cristología del nuevo testamento.

A partir de ahí se podían ampliar las líneas y efectuar las conexiones necesarias para elaborar de modo unitario la historia de la salvación: la nueva revelación, concedida a los primeros cristianos en el culto, certificaba que este Señor *presente* era el mismo Jesús de Nazaret que había vivido *en el pasado* en la tierra, que fue crucificado y resucitó, y el mismo Hijo de hombre que debía venir *en el futuro*, en las nubes del cielo. De esta forma, la fe en el Señor «a quien se le ha dado todo poder en los cielos y en la tierra» (cf. Mt 28, 16-20), fe expresada en el culto y en la vida eclesial de cada día, conducía a nuevas reflexiones cristológicas.

La relación entre el Señor presente y el Jesús terreno (del pasado) fue comprendida con ayuda del Sal 110, que Jesús ya había citado, como *la elevación* de Cristo resucitado a *la derecha de Dios*. La frecuencia con que este texto se citaba muestra lo importante que era para los primeros cristianos garantizar de esta manera la identidad del Señor presente y del Cristo encarnado. La función del Cristo en la historia de la salvación va viéndose, pues, cada vez con más claridad. Toda la teología se vuelve cristología.

La confesión de Jesús como *Kyrios* influye en la manera de entender todos los restantes títulos. Cada uno de ellos queda así relacionado, explícita o implícitamente, con toda la historia de la salvación. Ciertamente, se sigue afirmando que Jesús cumplió la misión del *Ebed Yahvé*, que fue el *Mesías* prometido de Israel, que vino y debe volver como *Hijo de hombre*. Pero, al decir que Jesús es el *Kyrios*, todo eso aparece con una luz completamente distinta.

Pero esta reflexión cristológica sobre el *Señor*, permanentemente unida a la experiencia de su presencia e interpretada como inspiración del Espíritu santo, tenía aun otra consecuencia: el mismo Señor a quien todo poder se le había concedido, el Señor Jesús a quien podían aplicarse todos los pasajes del antiguo testamento que hablan de Dios, debía haber estado actuando desde *antes* de su vida terrena. La vida de Jesús aparecía como la revelación decisiva de la voluntad divina de salvación; lógicamente, esa vida debía prolongarse hacia el pasado, en la línea de la historia de la salvación, de manera que podía y debía hablarse de su preexistencia. Jesús fue reconocido como el revelador por excelencia: dondequiera que Dios se había revelado, debía estar presente Cristo.

Así surgió, siempre en la perspectiva de historia de la salvación, la preocupación por la relación entre el Cristo encarnado y el Cristo preexistente. Desde este trasfondo se recuerdan y reinterpretan

algunas palabras de Jesús sobre el carácter único de su filiación divina.

La obra terrena de Jesús, considerada como el acontecimiento central de la historia de la salvación, se situó pues cronológicamente en el centro de una línea de salvación que se prolonga hacia adelante y hacia atrás⁴. Como esa vida terrena representa el centro de la revelación de Dios, todas las demás revelaciones divinas han de estar relacionadas con ella, pues no cabría una revelación de Dios esencialmente distinta de la que ha acontecido en Cristo. De esta manera, la cristología se acerca, por diversos caminos, a lo que la dogmática llamará (en un sentido que no es siempre el del nuevo testamento) la *divinidad* de Cristo.

Los caminos que han conducido a confesar la divinidad de Cristo son éstos: la conciencia que Jesús tenía de ser el Hijo de Dios, la experiencia del *Kyrios* en el culto y la reflexión sobre el *Logos* en el pensamiento teológico. El evangelio de Juan, las cartas de Pablo y Hebreos, a pesar de todas sus diferencias, no difieren mucho entre sí en esta concepción cristológica fundamental⁵. Por otra parte, nociones cristológicas que a primera vista parecen situarse en otra perspectiva (por ejemplo, la del *Hijo de hombre*) apuntan igualmente hacia esa misma visión de Jesús como *imagen de Dios*, destacando así *su identidad de forma* (μορφή) con Dios (Flp 2, 6).

Todo este proceso de reflexión cristológica va parejo a la acción misionera de la cristiandad primitiva. Esta se encontraba seriamente amenazada por el contacto con el pensamiento helenista y sincretista del ambiente, pues para hacerse comprender necesitaba establecer un vínculo con ese pensamiento, del que recibe algunas concepciones e incluso ciertos rasgos mitológicos. La misma fe en el *Kyrios* adquiere una importancia peculiar por el hecho de que el paganismo tenía una concepción definida del *Kyrios* y también porque el emperador se hacía adorar como *Kyrios*. También la idea del *Hijo de hombre*, que hunde sus raíces en antiguas concepciones de un primer hombre divino, se había desarrollado en el ámbito judío y pagano, aunque en un sentido muy diverso. Proliferaban por doquier las especulaciones sobre la *Palabra* de Dios en las religiones paganas y especialmente en las filosofías religiosas del helenismo.

Todo lo anterior ha influido en el desarrollo de la cristología. Pero afirmar que la cristología del nuevo testamento descansa so-

4. Lo que H. Conzelmann, *El centro del tiempo*, FAX, Madrid 1974, demuestra a propósito de Lucas es válido también para otros autores del nuevo testamento.

5. Cf. W. Bauer, *Das Johannesevangelium* (HNT, ³1933), 6.

bre un mito gnóstico significa condenarse a no entender ni los motivos profundos de su formación, ni su naturaleza esencial. Abordar los textos con premisas de ese tipo, como suele hacerse hoy con demasiada frecuencia, significa condenarse a ignorar dentro de la reflexión teológica los motivos *cristianos* inmanentes de aquellos textos y el sentido de acontecimientos como la vida, muerte, resurrección y presencia litúrgica de Jesús. Esto significa también condenarse de plano a ignorar las verdaderas relaciones que existen entre la cristología y la historia de las religiones.

Los cristianos han adoptado, sin duda, elementos sincretistas y aun míticos. Pero los han sometidos a un esquema cristológico que no está, precisamente, regido por el sincretismo, el helenismo o la mitología, sino por la historia de la salvación. Esto significa que los han introducido en un esquema de totalidad en cuyo centro se encuentra, esencialmente, desde el mismo comienzo, la *historia* concreta de Jesús.

Los temas principales de la cristología del nuevo testamento eran conocidos y estaban ya desarrollados en la Iglesia primitiva. Fue allí donde, en relación con los acontecimientos que sucedieron tras la muerte de Jesús, nacieron todas las afirmaciones cristológicas importantes, como lo prueban las confesiones de fe y los himnos que surgieron de la comunidad primitiva. Ciertamente, las diversas concepciones cristológicas se desarrollaron y profundizaron de un modo especial en las cartas de Pablo, en el evangelio de Juan y en Hebreos, es decir, en los escritos que nacieron en contacto con el contexto helenista. Pero debemos recordar que el helenismo no influía solamente fuera de la Palestina sino que, a través del judaísmo, estaba ya influyendo en Iglesia que había surgido en suelo palestino.

Los textos judíos recientemente descubiertos en Qumrán muestran, por un lado, influencias netamente sincretistas y ofrecen, por otro, puntos de contacto importantes con el mundo conceptual del nuevo testamento. Esos textos de Qumrán nos muestran cómo ciertos grupos del cristianismo palestino primitivo —pensemos, por ejemplo, en los *helenistas* de Hech 6— pudieron estar en contacto con el pensamiento helenista desde los albores de la Iglesia. Cada vez parece más claro que el evangelio de Juan pertenecía a ese ambiente.

Siendo eso así, debemos superar el esquema rígido que distingue entre una Iglesia original judía (en Palestina) y una cristiandad helenista. No se puede establecer una distinción tan marcada, como suele hacerse, entre la teología pagano-cristiana y la de la Igle-

sia de Jerusalén. No solamente carecemos de textos que permitan trazar una delimitación precisa, sino que se ha demostrado además que una oposición neta no existe en absoluto. La cristología debe tener bien en cuenta este dato, pero tampoco ha de desconocer que las concepciones helenistas han influido mucho más poderosamente en la Iglesia que se extiende en ambientes paganos, que en el contexto original de la Iglesia palestina.

Ciertamente, también nosotros hablamos de un proceso en la comprensión cristológica. Pero lo esencial de ese proceso no es el paso de la Iglesia palestina a la Iglesia que se extiende entre los paganos, por importante que ese paso sea. Las etapas esenciales del proceso cristológico son más bien estas: la vida y muerte de Jesús, con sus propias alusiones sobre su autoconciencia; la experiencia pascual de los discípulos; la presencia experimental y sentida del Señor en la vida y principalmente en el culto cristiano; y finalmente, la reflexión que se sabe dirigida por el Espíritu santo sobre la relación que las diversas funciones del Cristo, por separadas que estén en el tiempo, tienen con el despliegue total de la historia de la salvación, desde la creación hasta la parusía.

* * *

Si ahora intentamos destacar los rasgos esenciales comunes a toda la cristología del nuevo testamento, debemos mencionar, en primer lugar, la visión de una cristología completa, regida por la historia de la salvación. Sin duda, esta visión no se aplica por igual a todas las concepciones cristológicas. A menudo, un título cristológico sólo pone vigorosamente de relieve uno de los momentos de la historia de la salvación; o bien, la línea que debía vincularlo con los otros no ha sido trazada en toda su extensión. Pero en todos los casos —salvo en el de Profeta escatológico—, de un modo o de otro, las diversas funciones cristológicas se encuentran vinculadas a cada título.

En el fondo se encuentra siempre, al menos implícitamente, la certeza de que la encarnación —los sufrimientos, la muerte y la resurrección de Jesús— es el momento decisivo de *toda* la obra de Cristo en el panorama de la historia de la salvación. Sea cual fuere la función particular que se contemple, la identidad de Cristo (preexistente, presente o por venir) con Jesús de Nazaret sólo queda asegurada cuando se reconoce que Cristo encarnado es el centro de toda la revelación. Si prescindimos de esa referencia necesaria a la persona e historia de Jesús nos deslizaríamos directamente hacia el docetismo o sincretismo; Jesús se convertiría en un principio filo-

sófico-religioso (de tipo genérico u abstracto) y su vida histórica se reduciría a un revestimiento mitológico.

Por eso, el docetismo (solución cristológica que no acepta la obra histórica de Jesús como centro de toda la revelación de Dios) es ya para el nuevo testamento la herejía cristológica fundamental: «Quien afirma que Jesucristo no ha venido en carne, ese tal es del anticristo» (1 Jn 4, 2ss). Allí donde no ponemos el centro de la revelación en el Cristo «que ha venido en la carne» abandonamos el terreno de la cristología del nuevo testamento.

El lazo con la historia de la salvación, que es historia real, temporal, nunca se pierde en el nuevo testamento, incluso allí donde parece que domina un pensamiento especulativo, como, por ejemplo, en el prólogo del evangelio de Juan. Todo lo que Jn dice sobre «el principio de todas las cosas» ha de interpretarse a partir de esta afirmación decisiva: «Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1, 14). Allí donde este acontecimiento temporal aparece verdaderamente como centro de toda la historia de la salvación, puede hablarse del Cristo preexistente y de su relación con Dios y también del *Señor* invisible y presente, sin correr el riesgo de caer en las especulaciones gnósticas sincretistas. Por otra parte, esa historia temporal de Jesús *debe vincularse* con el Cristo preexistente, con el *Kyrios* y con Dios, pues sólo así Jesús puede aparecer como centro de toda la revelación de Dios.

Esta visión de una cristología centrada en la historia de la salvación que nos conduce desde la creación hasta la plenitud o consumación de todas las cosas en la nueva creación, pasando por la reconciliación en la cruz y por el reino invisible y presente de Cristo, se basa sobre todo en dos elementos esenciales que hemos encontrado reiteradamente al estudiar las diversas soluciones del problema cristológico: en el principio de *sustitución* que dirige todo el desarrollo de esta historia; y en la idea de *revelación* o *auto-comunicación* de Dios que conecta las diferentes fases de la historia de salvación (desde el punto de vista común de la revelación), de manera que Cristo como mediador de la creación puede integrarse en la trayectoria de Jesús de Nazaret, que reconcilia al mundo por su cruz.

En *Cristo y el tiempo* hemos expuesto con detalle cómo el principio de *sustitución* determina el movimiento de la historia de la salvación. De la multitud se pasa, por reducción progresiva, hasta el uno (Cristo); y desde ese uno, que está en el centro del despliegue de la historia, se vuelve a la multitud. Este es el camino: de la creación a la humanidad; de la humanidad, a Israel; de Israel, al

«resto»; del «resto» al Cristo encarnado; después, del Cristo encarnado, a los apóstoles; de los apóstoles, a la Iglesia; y de la Iglesia, al mundo y a la nueva creación.

Pues bien, aquel que se encarna en el mismo corazón del tiempo actúa también de manera sustitutiva, antes y después de esa encarnación. Por eso hemos hallado constantemente, en los títulos cristológicos fundamentales, esta idea de sustitución, sea en el *Ebed Yahvé*, o el Sumo sacerdote, en el Hijo de hombre o en el Hijo de Dios; pero en cada caso desde un ángulo especial.

Cristo es aquel en quien *el mismo Dios se autorrevela*. Esta es la segunda idea básica que debemos destacar en esta visión retrospectiva. La auto-comunicación caracteriza especialmente las soluciones cristológicas estudiadas en los últimos capítulos (*Logos*, Hijo de Dios, Dios), aunque no es exclusiva de ellas. En definitiva, esta idea aparece en el fondo de todas las concepciones cristológicas, básicamente en aquellas que, como el *Ebed* y en parte el Hijo de hombre, explicitan el sentido del Cristo encarnado, que es la revelación de Dios hecha, en algún modo, palpable, pues «hemos visto su *doxa* que es la *doxa* del mismo Dios» (Jn 1, 14), hemos podido captarla a través todos los sentidos humanos (1 Jn 1, 1ss).

Si la vida y la muerte expiatoria de Jesús, acontecimientos que se pueden fechar históricamente, constituyen la revelación decisiva de Dios, entonces ese concepto de revelación exige una cristología que esté fundada en la historia de la salvación. Eso significa que todo el conjunto de la revelación, antes y después de Jesucristo, ha de tener por centro a Jesús de Nazaret, crucificado y resucitado.

El evangelio de Juan, Pablo y Hebreos llevan hasta sus últimas consecuencias esta reflexión sobre la revelación: «Jesucristo es Dios en cuanto se revela». El evangelio de Juan presenta esta última conclusión cristológica identificando a Jesús con la *Palabra*, por la que Dios se ha revelado desde la hora de la creación y por la que continúa revelándose a lo largo de toda la historia de la salvación; Pablo lo hace presentando a Jesús como el *Kyrios* que reina sobre el universo; y la Carta a los hebreos, dando a Jesucristo el nombre *Dios*. Los primeros cristianos no conocen una visión dualista de la revelación, que lleve a separar la creación y redención.

Tomar a Jesucristo como *el Revelador* por excelencia supone también afirmar algo acerca de su persona y no solamente de su obra, pero sabiendo que sólo se puede hablar de su persona en relación con su obra. La frase conocida de Melancton: «Christum cognoscere est beneficia eius cognoscere» («Conocer a Cristo es

conocer sus beneficios») no significa ciertamente, si se la quiere colocar en línea con nuevo testamento, que la cristología no se ocupa de la persona de Jesús. Los términos de la frase han de poder invertirse: *conocer los beneficios de Cristo implica conocer a Cristo*; en la obra de Jesús se ha de poder reconocer también su persona, es decir, su relación única con Dios.

Si en la culminación del pensamiento cristológico del nuevo testamento Jesucristo es Dios en cuanto se revela, no se puede hablar de su persona separándola de su obra; pero tampoco se puede hablar de su obra haciendo abstracción de su persona. Desde el comienzo —e incluso allí donde no se han sacado aún las consecuencias finales— toda cristología vincula en forma absoluta la persona y la obra de Jesús. El mismo Jesús ha tenido conciencia de asumir, en cuanto Hijo de hombre, los sufrimientos del Siervo de Dios, siendo así precisamente el Hijo único de Dios, uno con el Padre.

Como los primeros cristianos han reconocido la revelación salvadora de Dios en Jesús, para ellos la verdadera identidad de Jesús puede conocerse únicamente en su obra, y fundamentalmente en su obra central, realizada en su encarnación. Por ello, las especulaciones sobre las *naturalezas* caen fuera de las perspectivas del nuevo testamento. La cristología que éste enseña está centrada en las *funciones* de Cristo.

Toda cristología es, por consiguiente, historia de salvación, y toda historia de salvación es cristología. Por eso, las formulaciones estrictamente cristocéntricas de las más antiguas confesiones de fe nada saben de una distinción entre Dios como creador y Cristo como redentor, pues creación y redención son inseparables, ya que ambas pertenecen a la revelación de Dios al mundo. Cuando llevamos hasta el final el concepto de revelación a partir de la obra terrena de Jesús, resulta imposible separar redención y creación. La muerte expiatoria de Cristo tiene consecuencias cósmicas (Col 1, 20; Mt 27, 51) y el *Kyrios Christos* actualmente presente no se manifiesta sólo como Señor de la Iglesia sino también como Señor del universo. Por ello, desde el punto de vista de la revelación, sólo puede haber un *Logos*, un *Kyrios*, un Dios.

Ciertamente, la distinción entre el Padre y el Hijo se afirma en el nuevo testamento, incluso allí donde se ha llegado hasta esas últimas consecuencias (sólo hay un *Logos*, un *Kyrios*, un Dios). Pero ésta no es una distinción entre Creador y Redentor, sino entre el *origen* y el *fin* (Dios mismo, «de quien» y «para quien»: ἐξ y εἰς; cf. 1 Cor 8, 6) y el *mediador* (Cristo, «a través del cual»: δι' οὗ; cf.

1 Cor 8, 6). Esta es una distinción entre Dios y su Palabra, que, en cuanto tal, es el mismo Dios y que, sin embargo, no es el mismo Dios sino que está *con él* (Jn 1, 1). Esta es, en fin, como dijimos arriba, la distinción entre Dios, tal cual existe cuando no se vuelve hacia nosotros para revelarnos su voluntad de salvación, y Dios tal como se revela al mundo. Sólo durante el tiempo de la revelación, este tiempo que comienza con la creación y dura hasta el fin del mundo, tiene sentido la distinción entre el Padre y el Hijo.

Donde no hay revelación, carece de sentido hablar del *Logos*, es decir, de la Palabra por la cual Dios se revela. Los escritos de los primeros cristianos sólo hablan de Dios en cuanto se revela, del Dios vuelto hacia el mundo; es decir, de la historia que se despliega desde el «en el principio» (Jn 1, 1) hasta el «todo en todos» (1 Cor 15, 28), esto es, desde el instante en que la Palabra ha comenzado a surgir de Dios como Palabra creadora, hasta el instante en que el Hijo, a quien el Padre ha sometido todas las cosas, se somete él mismo al Padre.

El nuevo testamento no puede, ni quiere, informarnos sobre el *ser* de Dios mirado desde fuera de la historia de la revelación. Las investigaciones sobre el *ser* en sentido filosófico son totalmente ajenas al nuevo testamento⁶. Su propósito consiste en proclamar las *magnalia Dei*, las grandes obras reveladoras de Dios hechas en Cristo. Y si alguna vez el nuevo testamento hace algunas tímidas alusiones a una realidad (divina) más allá de la revelación, es sólo para indicarnos la distinción y la unidad entre el Padre y el Hijo y para recordarnos que toda cristología es una *historia de salvación*.

* * *

¿Es posible demostrar, a los hombres de hoy, la verdad de esta revelación concedida a los primeros cristianos? ¿se puede probar lógicamente que el centro de toda revelación divina reside en la vida terrena y en la muerte de Jesús, y que, por tanto, toda revelación ha de ser considerada un acontecimiento dentro de la historia de salvación, que habiendo comenzado antes de la encarnación continúa hasta el fin?

No existe para el hombre de hoy otro *método* cristológico que el expuesto en Jn 5-8. Ya entonces era tan difícil como hoy creer en aquello que los judíos consideraban *escándalo* y los griegos *locura* (cf. 1 Cor 1). Tenemos que añadir una vez más que la difícil-

6. Esto lo han pasado por alto la mayor parte de aquellos que han criticado la manera en que hemos expuesto las nociones bíblicas del tiempo en *Cristo y el Tiempo*, Estela, Barcelona 1968.

tad de creer en la revelación cristológica no consiste en el hecho de que hayamos superado la *concepción mitológica del mundo*, propia de la Biblia, ni en el hecho de que el progreso técnico de nuestra época (con electricidad, radio y bomba atómica) hayan convertido la fe en Jesús, centro de la historia divina de salvación, en algo que es más inaccesible para los hombres del siglo XX que para el hombre antiguo. El *escándalo*, la *locura* está en el hecho de que unos acontecimientos históricos datables, «bajo Poncio Pilato», representen el centro indiscutible de la revelación de Dios y en el hecho de que deban comprenderse desde allí todas las demás revelaciones. Esto era tan difícil de admitir para el hombre antiguo como lo es hoy para nosotros.

Hemos visto que los primeros cristianos han alcanzado esta visión de Cristo por un triple camino: (1) aceptando el testimonio de la *vida de Jesús*, con los acontecimientos del viernes santo y el domingo de pascua; (2) a través de la gran experiencia litúrgica y personal de la *presencia* del *Kyrios*, Señor de la Iglesia, del mundo y de la vida de cada hombre, y sabiendo que él es el mismo Jesús de la historia; (3) *reflexionando*, desde la fe en el Señor presente y en el Hijo de hombre crucificado, sobre la relación entre Jesucristo y todas las demás revelaciones de Dios.

Estas son las fuentes de la convicción cristológica del cristianismo primitivo. Para el hombre de hoy no existen otras. Pero las tres, fecundándose mutuamente, siguen siendo indispensables para comprender quién es Jesús.

ACTUALIZACION

Cullmann ha elaborado su *Cristología* basándose en los títulos que el nuevo testamento ha ofrecido a Jesús. De esa forma **se mantiene** en la línea de la primitiva confesión cristiana, expresada en el Credo de los apóstoles cuando dice «...y creo en **Jesús-Cristo**, su *Hijo*, nuestro *Señor*». Por otra parte, al esquematizar su obra partiendo de los cuatro momentos de la historia de la salvación, Cullmann ha sido fiel en principio a la parte *narrativa* del Credo: «que nació, padeció, resucitó, está sentado, vendrá...». **De todas formas**, su opción cristológica **ha dejado más en penumbra** este segundo aspecto de historia «narrativa», como hemos podido indicar al final de nuestra presentación.

Aquí no podemos volver al tema, ni **discutir** las diferentes puntos de partida para elaborar una cristología (títulos, proceso narrativo de Jesús, su conciencia filial, las dos naturalezas...). Por eso nos limitamos a confirmar lo dicho al final de nuestra presentación, **destacando de nuevo el valor fundante** de la *Cristología* de Cullmann. Partiendo de eso, ofreceremos unas breves anotaciones bibliográficas para aquellos que quieran actualizar lo allí dicho o profundizar en su sentido.

Comenzaremos ofreciendo una *bibliografía ampliada* que nos permite presentar algunas **obras importantes** que han ido, tras Cullmann, sobre el tema. Después nos detenemos, siguiendo el orden de su obra, en cada uno de *los títulos que ha estudiado*, actualizando tanto el tema como la bibliografía; en un breve apéndice final señalamos algunos *títulos que no entraron en su Cristología* y que después han sido objeto de estudio más extenso. No queremos criticar la *Cristología* de Cullmann ni elaborar una distinta, sino sólo ofrecer una actualización bibliográfica para aquellos lectores que quieran situar mejor su obra o seguir estudiando estos temas.

1. Nueva bibliografía comentada

Bibliografía general

En sí mismos, los *títulos cristológicos* han sido poco estudiados a partir de O. Cullmann, quizá por las dificultades que implican, quizá porque suponen un conocimiento de conjunto del nuevo testamento que resulta hoy difícil de tener. Por otra parte, el interés de los investigadores se ha movido en otras direcciones: análisis social y antropológico del judaísmo y de la Iglesia primitiva, búsqueda del Jesús histórico, estudio literario (redaccional, narratológico, retórico) de los diversos textos del nuevo testamento, elaboración sistemática del mensaje y obra de Jesús, etc. A pesar de ello se han seguido escribiendo algunas obras significativas sobre el tema:

- Caba, J., *El Jesús de los evangelios*, BAC 392, Madrid 1977. Analiza los tres títulos fundamentales de Jesús en la tradición evangélica: Cristo, Hijo de hombre, Hijo de Dios. Los tres han sido utilizados por Jesús, recreados por la tradición antigua y reformulados por los evangelistas.
- Dunn, J. D. G., *Christology in the Making. An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, SCM, London 1980. Tras la de Cullmann, es quizá la obra más completa sobre el tema. Analiza en el plano histórico y teológico los títulos Hijo de Dios, Hijo de Hombre, último Adán, Espíritu o Ángel, Sabiduría y Palabra de Dios. A través de todos ellos, y a lo ancho de las diversas concepciones cristológicas del nuevo testamento, estudia la novedad cristiana de la idea de la encarnación.
- Duquoc, Ch., *Cristología* (2 vols.), Sígueme, Salamanca 1972 (original francés 1972). De corte bíblico-dogmático. En la primera parte estudia extensamente los títulos Profeta, Siervo, Mediador (Hijo de Hombre, sumo Sacerdote), Cristo (en cuanto Verbo y como Hijo de Dios). En la segunda **se fija más bien** en el proceso cristológico: pasión, exaltación, redención, mesianismo, parusía (y revelación). Sigue siendo **obra clásica** para un estudio de conjunto de los títulos indicados.
- Fuller, R. H., *Fundamentos de cristología neotestamentaria*, Cristianidad, Madrid 1979 (original inglés 1965). Estudio diacrónico de los títulos, distinguiendo trasfondo palestino, judeo-helenista y pagano-helenista, a partir del Jesús histórico, a quien entiende como punto de partida (no como mera ocasión) del despliegue cristológico de la Igle-

sia. Se fija en estos títulos: Mesías/Cristo, Hijo de Dios (mesiánico y divino), Hijo de David, Hijo de Hombre, Siervo, Profeta, Señor, Sabiduría, Logos, Primer hombre y Sacerdote.

- Guthrie, D., *NT Theology*, Inter-Varsity P., Leicester 1981, 219-341. Obra enciclopédica de tradición protestante ortodoxa. Estudia prácticamente los mismos títulos que Cullmann (Mesías, Hijo de David, Siervo, Profeta, Hijo de hombre, Señor, Hijo de Dios, Logos, último Adán, Dios) completándolos con un análisis temático de los acontecimientos cristológicos (nacimiento virginal, resurrección y ascensión).
- Hahn, F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT 83, Göttingen 1962. Obra concebida de algún modo como «respuesta bultmanniana» a la cristología de Cullmann. Distingue en la Iglesia antigua tres comunidades: palestina, judeo-helenista, pagano-helenista, destacando (en contra de Cullmann) el carácter creador de las comunidades helenistas. Se fija especialmente en la tradición sinóptica, para pasar después a la paulina. Estudia estos títulos: Hijo de hombre, Kyrios, Cristo, sumo Sacerdote, Hijo de David, Hijo de Dios, Profeta escatológico. Por extensión y finura exegética, es, en perspectiva crítica, la obra fundamental sobre el tema.
- Kramer, W., *Christos, Kyrios, Gottessohn*, ATANT 44, Zürich 1963. Obra paralela a la de Hahn, pero más centrada en el paso de las tradiciones prepaulinas a las paulinas. Deja fuera de su estudio la conciencia e historia de Jesús, centrándose en las tres visiones primeras de Jesús (conservadas en el Credo de los apóstoles): Jesús como *Cristo* (en perspectiva de resurrección), como *Kyrios* (*kyriología*, en clave de confesión de fe) y como *Hijo de Dios* (*hyiología*, en clave de adopción). Es fuerte la novedad paulina, pero los títulos han sido ya fijados en las comunidades anteriores. La distinción de lo palestino y helenista no es muy fuerte.
- Longenecker, R. N., *The Christology of Early Jewish Christianity*, SBTh 17, SCM, London 1970. Es quizá la obra más significativa de las que, en la línea de Cullmann, suponen que el judeocristianismo (representado por obras como Mt, Jn, 1-3Jn, Heb, Sant, 1-2 Pe, Jds, Ap) ha crecido en relación con un judaísmo no ortodoxo (no canónico), vinculado desde el principio a un tipo de helenismo. Desde esa perspectiva ha estudiado varios **«motivos»** cristológicos (*Ángel, Pastor, Piedra...*) y sobre todo una serie de títulos fundantes de origen judeocristiano: Profeta, Mesías, Hijo de hombre, Hijo de Dios, Siervo sufriente, Rey davídico, sumo Sacerdote, Señor, Dios, Salvador, Palabra.

- Marshall, I. H., *The Origins of New Testament Christology*, Apollos, Leicester 1990. De línea tradicional, cercano a Cullmann. Piensa que los títulos cristológicos fundamentales derivan del mismo Jesús, aunque han sido reelaborados por la Iglesia. Desde este fondo estudia los siguientes: Hijo de Hombre, Cristo, Señor e Hijo de Dios.
- Moule, C. F. D., *The Origin of Christology*, Cambridge UP 1977. Obra maestra de sobriedad y mesura que se eleva contra la visión evolucionista de la escuela **bultmanniana** y coloca a Jesús en el principio de la cristología, apoyándose expresamente en Cullmann (págs. 1-10). Estudia los títulos de Hijo de hombre, Hijo de Dios, Cristo y Señor, mostrando la continuidad entre la Iglesia palestina y la helenista (págs. 11-46).
- Sabourin, L., *Los nombres y títulos de Cristo*, San Esteban, Salamanca 1965 (original francés: 1963). Estudio de conjunto, de tipo tradicional y genérico, de treinta y tres títulos e imágenes cristológicas de Jesús. Distingue nombres de Jesús, títulos mesiánicos simples y comunitarios, títulos soteriológicos y cristológicos.

Diccionarios y obras colectivas

Al comienzo de su libro, Cullmann indica que él no ha querido escribir una serie (un diccionario) de títulos cristológicos sino una obra organizada, que sólo puede entenderse leída de conjunto, como una especie de «sistema unitario». Así hemos querido interpretarla. Eso no impide que los títulos puedan y deban también estudiarse uno por uno, como sucede en los diversos diccionarios bíblicos y teológicos. Empezamos presentando los más extensos y/o significativos, que sirven de referencia básica, pasando después a obras de menor envergadura.

- TWNT (*Theologisches Wörterbuch zum NT* [10 vols.], Kohlhammer, Stuttgart 1933-1979; trad. inglesa: TDNT, *Theological Dictionary of the NT*). Cullmann ha conocido y utilizado gustosamente los primeros volúmenes (Siervo: V, 636-653; Señor: II, 43ss; III, 1038ss; Logos: IV, 69-198). Después de 1957, sus trabajos (que citamos por la traducción inglesa: TDNT) se han vuelto más extensos y teológicos, de forma que resulta imposible resumirlos. Ellos recogen la investigación fundamental sobre el tema en los últimos decenios. Son **indispensables** para seguir pensando en la línea de O. Cullmann:

προφήτης: VI, 833-863 (H. Krämer, R. Rendtorff; R. Meyer; G. Friedrich).

σωτήρ: VII, 965-1024 (W. Förster y G. Fohrer).

ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: VIII, 400-478 (C. Colpe).

υἱός: VIII, 478-489 (E. Lohse).

Χριστός: IX, 493-581 (W. Grundmann, M. de Jonge, A.S. van der Woude).

- DTNT (*Diccionario teológico del NT* [4 vols.], Sígueme, Salamanca 1980; traducción de L. Coenen [ed.], *Theologisches Begriffslexikon zum NT* [2 vols.], Brockhaus, Wuppertal 1969-1971). Más reducido que el anterior, aunque a veces más preciso. De tipo teológico y pastoral. Incluye las correspondientes palabras griegas bajo un epígrafe castellano. El mejor instrumento que existe actualmente en lengua castellana sobre los títulos de Jesús en el nuevo testamento:

Hijo: II, 276-305 (O. Michel). Incluye los temas de Siervo, Hijo de hombre, Hijo de Dios, Hijo de David. En todos se destaca la novedad cristiana.

Jesucristo: II, 377-389 (K. H. Rengstorff). Incluye los temas: Jesús, Nazareno, Cristo y cristiano. La misma conciencia y acción de Jesús está en el fondo de su visión como Cristo.

Profeta: III, 413-420 (C. H. Preisker). No destaca la función profética de Jesús.

Sacerdote: IV, 130-136 (J. Baehr). Resalta el aspecto parenético de la figura sacerdotal de Jesús.

Señor: IV, 202-212 (H. Bietenhard). Destaca el aspecto prepaolino del culto al Kyrios.

Servicio: IV, 212-219 (K. Hess). Estudia las diversas formas del *servicio cristiano, más que la figura de Jesús como el Siervo de Dios*.

- DBS (*Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Letouzey et Anè, Paris). Tras 1957 han aparecido los volúmenes V-XII, con **trabajos de gran envergadura exegética y teológica**, que resultan indispensables para el conocimiento de los títulos cristológicos. Ofrecen el material comparativo más amplio (**trasfondo bíblico, paralelos helenistas**) que hoy podemos utilizar para los temas:

Logos: V, 425-479 (A. Barucq, A. Robert, C. Mondèsert, J. Starcky).

Prophétisme dans le NT: VIII, 1222-1337 (E. Cothenet).

Sacerdoce du Christ: X, 1307-1342 (P. M. Beaudé).

Serviteur. AT, NT: XII, 969-1016 (P. Grelot).

- ABD (*Anchor Bible Dictionary* [4 vols.], Doubleday, New York 1992). Es quizá la expresión **más significativa** de la exégesis anglosa-

jona (norteamericana) de los últimos decenios. Algunos de sus artículos condensan de manera magistral la interpretación más actualizada de los títulos cristológicos.

Christ: I, 914-921 (M. de Jonge). Estudia el título en el judaísmo, la literatura cristiana y la historia de Jesús.

Christology. NT: I, 979-991 (J. D. G. Dunn). Sitúa los títulos (Mesías, Profeta, Sanador, Maestro, Hijo de Dios, Hijo de hombre, Adam, Sabiduría, Ser divino, Espíritu) en el contexto teológico de Jesús y de la comunidad primitiva.

Logos: IV, 348-356 (Th. H. Tobin). Estudia Jn 1 desde literatura sapiencial judía

Prophecy (Early christian): V, 495-502 (M. E. Boring). Interpreta el surgimiento del cristianismo desde Jesús como profeta escatológico.

Son of God: VI, 128-137 (J. Fossum). Destaca el trasfondo judío del título. En el punto de partida del uso cristiano está la conciencia filial de Jesús.

Son of Man: VI, 137-150 (G. E. E. Nickelsburg). Analiza el trasfondo judío del título (considera las parábolas de Enoc precristianas). El uso cristiano del título puede provenir del mismo Jesús.

— DJG (J. B. Green-S. McKnight-I. H. Marshall [eds.], *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Inter-Varsity, Leicester 1992). Quiere ofrecer un compendio teológico y pastoral de la investigación actual sobre Jesús, formando una especie de *diccionario de cristología bíblica*. Protesante, de tipo tradicional.

Algunos de sus artículos (*Christ, Logos, Lord, Priest, Prophets, Salvation, Servant of Yahwe, Son of David, Son of God, Son of Man*), firmados por los mejores especialistas del momento (L. W. Hurtado, Wen Witherington, D. R. Bauer, I. H. Marshall...) son muy extensos y de gran valor para el estudio de nuestra temática. Lamentamos que no sea más conocido entre nosotros por no haber sido traducido al castellano.

Los diccionarios y obras de consulta menores son muy numerosas, de tal forma que resulta casi imposible reseñarlos todos. Entre los más usuales o mejor conocidos queremos citar los siguientes:

— H. Balz-G. Schneider (eds.), *Diccionario exegético del NT* (2 vols.), Sígueme, Salamanca 1996-1997. Es un manual exegético, no teológico, de tipo interconfesional. Muy valioso para conocer el significado filológico y literario de cada uno de los títulos de Jesús.

- R. J. Coggins-J. L. Houlden, *A Dictionary of Biblical Interpretation*, SCM, London 1990. Como indica el título, es un diccionario de hermenéutica más que de teología. Pero incluye algunos trabajos fundamentales sobre la temática relacionada con nuestro libro, escritos por P. S. Alexander (*Rabbi*), R. E. Clements (*Messiah*), R. H. Coggins (*Word of God*), J. G. Dunn (*Christology of the NT*), B. Lindars (*Son of Man*), R. P. R. Murray (*Jewish Christianity*), F. Young (*Creed, Logos*).
- R. E. Brown y otros (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Chapmann, London 1993, incluye la síntesis cristológica de J. P. Meier, *Jesus*, 1316-1328, con un buen resumen sobre algunos títulos fundamentales: *Prophet, Messiah, Son of God, Son of Man, Lord, Charismatic Holy Man*.
- P. Rossano y otros (eds.), *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Paulinas, Madrid 1988, no incluye un estudio detallado de los títulos. De ellos trata sólo, y de un modo esquemático, dentro de otros esquemas y modelos cristológicos, R. Fabris, *Jesucristo*, 864-893.

2. Títulos estudiados por O. Cullmann

Siguiendo su orden, volvemos a presentar cada uno de los títulos, situándolo en el contexto de la nueva búsqueda exegética y teológica. Para ello ofrecemos, además de la arriba indicada, una breve bibliografía complementaria, a poder ser en lengua castellana.

a) Profeta

Sigue siendo asombroso, por erudición y finura exegética, el estudio que Cullmann ha hecho de Jesús como profeta, situándolo en el trasfondo histórico y teológico de su tiempo. Casi todo que dice es aún actual y puede leerse con muchísimo provecho. Sin embargo, a modo de ampliación y precisión, pensamos que deben destacarse hoy más algunos rasgos.

Sobre el profetismo en tiempos de Jesús, tanto en perspectiva de tradición israelita como desde las nuevas formas de judaísmo de entonces, cf: E. Cothenet, *Prophétisme*, en DBS VIII, 1222-1337; H. Krämer-R. Rendtorff-R. Meyer-G. Friedrich, *προφήτης*, en TWNT VI, 833-863; C. H. Preisker, *Profeta*, en DTNT III, 413-420; G. F. Hawthorne, *Prophets*, en DJG 636-642. Al hablar del contexto judío de Jesús, en la introducción, hemos citado las obras

de J. H. Charlsworth y H. Stegemann, que permiten situar mejor su figura en el contexto profético del tiempo. De un modo especial, cf. D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eerdmanns, Grand Rapids MI 1983, 81-246, donde puede encontrarse la bibliografía básica, entre la que destacamos D. Hill, *NT Prophecy*, J. Knox, Atlanta 1979.

Pero más que el contexto profético, importa para nuestro tema la opinión de aquellos investigadores que han interpretado a Jesús como Profeta escatológico. En esa línea, cf. E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, SCM, London 1995 y también M. Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of NT Christology*, J. Knox, Louisville KY 1991. En castellano, es conocido Ch. Perrot, *Jesús y la historia*, Cristiandad, Madrid 1982, 80-162, que precisa el contexto judío de Jesús y su novedad profética.

Con ciertas variantes, son muchos los que han visto la tarea profética como punto de partida de la obra y conciencia de Jesús. Así J. P. Meier, *A Marginal Jew* (3 vols.), Doubleday, New York, 1991ss (en línea de profetismo mesiánico) y R. D. Kaylor, *Jesus as Prophet. His vision of the Kingdom of Earth*, J. Knox, Louisville KY 1994 (en línea de profetismo social). Visión de conjunto en G. Theissen-A. Merz, *Der historische Jesus*, Vandenhoeck, Göttingen 1996, 221-255 (trad. cast.: Sígueme, Salamanca 1998).

Esta visión de Jesús como *Profeta escatológico* ha de ser actualizada, por tanto, desde la perspectiva total de su mensaje y vida, en clave de compromiso por el Reino y de transformación social, cosa que Cullmann había dejado algo en la penumbra. En esta misma línea se debe destacar el aspecto literario de su mensaje y función profética, como ha visto Aune. Cf. también: J. L. Espinel, *La poesía de Jesús*, San Esteban, Salamanca 1986; Id., *Profetismo cristiano*, San Esteban, Salamanca 1989; a su juicio, Jesús es poeta por ser profeta; en esa perspectiva analiza los dichos profético-poéticos de Jesús, empezando en el antiguo testamento y culminando en la vida de la Iglesia primitiva.

a) *Siervo sufriente*

El capítulo que Cullmann dedica al Siervo de Yahvé constituye, a mi entender, el más valioso y más frágil de su libro. El mismo empieza destacando su valor: como buen exegeta, como gran teólogo, Cullmann ha visto aquí el centro del enigma cristológico, mostrando que no es Mesías cristiano quien sabe triunfar (ven-

ciendo a los demás por fuerza) sino aquel que sabe dar la vida por los otros. Aprender a sufrir, es decir, convertir el sufrimiento en principio de transformación creadora y esperanza: ésta es la tarea de la cristología.

En ese sentido puedo afirmar que Cullmann tiene razón: ha sabido centrar el problema cristológico, ha podido situarlo en su recto lugar. Pero debo añadir que sus interpretaciones me parecen demasiado influenciadas por un tipo de *victimismo* (sufrimiento expiatorio) que no encuentro fundado en el nuevo testamento. Es aquí donde el influjo luterano de su cristología resulta más fuerte, como podría quizá precisarse comparando su obra con M. Lienhard, *Au coeur de la foi de Luther: Jésus-Crist*, Desclée, Paris 1991.

Por eso, debemos añadir que este apartado de Cullmann sigue abierto, tanto en línea exegetica como teológica. En línea exegetica nos parece fundamental la aportación de P. Grelot, *Les Poèmes du Serviteur: De la lecture critique à l'herméneutique*, LD 103, Paris 1981, actualizado en Id., *Serviteur*, en DBS XII, 968-1016 (con amplísima bibliografía), y la aportación de H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1992. No parece necesario que Jesús se identificara a sí mismo con el Siervo de Yahvé, aunque es evidente que aceptó el destino del sufrimiento, como elemento de su misión en favor de los demás; sólo la Iglesia, tras la pascua, ha podido (y ha debido) interpretar su figura a la luz de la imagen del Siervo. En esa línea he querido evocar el camino mesiánico en *El evangelio. Vida y pascua de Jesús*, Sígueme, Salamanca ²1993, 313-324 y de un modo mucho más directo en *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 1993, 339-442.

Más importante y difícil de resolver resulta el problema *teológico*, como ha mostrado B. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador I, Sec. Trinitario*, Salamanca 1990, al querer superar una cristología sacrificial en la que parece que Dios exige (necesita) el sufrimiento de los hombres para aplacarse. Hace tiempo analizó D. Sölle, *El Representante*, Aurora, Buenos Aires 1972, 24-25, el tipo de *representación sacrificial* que está en el fondo del pensamiento de Cullmann, mostrando sus limitaciones. Precisamente, para hacer justicia a su intuición de fondo, debemos superar la forma en que entiende el sufrimiento vicario, desde nuevas perspectivas de carácter social que pongan de relieve la solidaridad creadora (positiva) en el gesto de entrega de la vida por los demás. En esta línea reciben todo su valor algunas intuiciones de E. Schüssler F., *Jesus. Miriam's Child, Sophia's Prophet*, Continuum P., New York 1995, cuando desenmascara el carácter opresor de un tipo victimismo cristiano.

c) *Sacerdote*

El tema de la misión sacerdotal de Jesús resulta muy importante para Cullmann, pues se encuentra vinculado a su manera de entender la entrega de Jesús como Siervo, en gesto sacrificial, a favor de los humanos. De esa forma, sobre un mundo de violencia que los hombres son incapaces de aplacar, se eleva la figura de Jesús, el verdadero Sacerdote que les reconcilia con Dios. Por eso, a su juicio, en su raíz, el cristianismo es una religión sacerdotal, conforme a un tema en que pueden distinguirse varios niveles.

Influye por un lado la visión de cierto *judáismo contemporáneo* que había sacralizado la figura de un sacerdote «mesiánico», sea en la línea de Aarón, sea en la línea de Melquisedec. La bibliografía sobre el tema ha crecido muchísimo en estos últimos años, desde R. de Vaux, *Instituciones del AT*, Herder, Barcelona 1964 (ed. original 1958), 449-517, hasta E. P. Sanders, *Judaism. Practice and Belief 63BCE - 66CE*, SCM, London 1992. Sobre el mesianismo sacerdotal, especialmente en Qumrán, cf. L. Delcor, *Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews*: JSJ 2 (1971) 115-135; J. Gnilka, *Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumran und im NT*: RQ 2 (1960) 359-426; A. Rodríguez C., *La figura de Melquisedec en la literatura targúmica*: EstBíbl 37 (1978) 79-102; P. Sacchi, *L'Apolittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990, 199-219.

Desde ese fondo se han de reinterpretar los elementos «sacerdotales» del *Jesús histórico*. Quizá deba decirse que Jesús se ha situado en una línea que, en algún sentido, resulta paralela a la de los fariseos: rechaza o devalúa el sacerdocio como elemento separado y reintroduce todos los valores de lo sacerdotal en la vida del grupo mesiánico, de tal forma que la realidad concreta del templo y de los sacerdotes no es ya necesaria. Pero, a partir de aquí, las líneas se vuelven divergentes. Los *fariseos* traducen la experiencia sacerdotal en un tipo de vida regulada sacramentalmente por la ley, dentro de unas prácticas de fuerte exigencia de pureza. Por el contrario, *Jesús* elimina los elementos sacerdotales de tipo sacral, para introducir los ideales y funciones del sacerdocio dentro de su propia vida «mesiánica», en su gesto de curación de los enfermos y acogida de los marginados. Conforme a ese esquema, en la vida de la comunidad cristiana ya no son necesarios sacerdotes especiales.

En la línea de Jesús, la figura del sacerdote sacral desaparece y sus funciones pierden sentido: su comunidad no necesita sacrificios animales, ni personas encargadas de la declaración sacerdotal

de la pureza o del perdón sagrado. Desde esta perspectiva se ha estudiado con detalle la relación de Jesús con el templo y los sacerdotes en el episodio de la «purificación» y en toda la historia de la pasión, tanto en clave histórica (E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, SCM, London 1985, 61-90; X. Pikaza, *El evangelio. Vida y pascua de Jesús*, Sígueme, Salamanca ²1993, 198-242), como de análisis de la tradición evangélica (J. R. Donahue, *Are you the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark*, Scholars P., Missoula MO 1973; W. R. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree*, JSOT, Sheffield 1980).

Sólo desde ese fondo de radical desacralización de la función sacerdotal puede interpretarse el retorno del símbolo en algunos textos más vinculados al judeocristianismo, como pueden ser Heb, Jn, 1 Pe y Ap. Cf. R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity*, SBTh 17, SCM, London 1970, 113-119; A. Vanhoye, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo*, Sígueme, Salamanca 1992; P. Grelot, *El ministerio de la nueva alianza*, Herder, Barcelona 1969, 23-76; E. Schüssler F., *Priester für Gott*, Münster 1972; J. H. Elliot, *The Elect and the Holy. A Exegetical Examination of 1 Peter 2, 4-10 and the Phrase «basileion hiérateuma»*, Leiden 1966.

d) *Mesías*

La visión del mesianismo que Cullmann ofrece me sigue pareciendo básicamente valiosa. Sin embargo, su manera de entender la acción social y política debe ser reformulada. En el fondo, Cullmann sigue siendo dualista; no ha logrado superar la visión de los dos planos (tiempo y eternidad) que definían el primer momento de su teología; su Cristo está en el tiempo, pero no penetra de verdad en la raíz del tiempo humano, dentro de sus preocupaciones sociales, de su conflictividad económica, cultural, interpersonal. Su manera de entender el mesianismo es apolítica, como si proyectara sobre la sociedad judía del tiempo de Jesús unas nociones burguesas de sociedad y religión.

Como nueva bibliografía introductoria sobre el tema mesiánico, en perspectiva israelita y judía, cf. H. Cazelles, *El Mesías en la Biblia. Cristología del AT*, Herder, Barcelona 1981 (análisis histórico del mesianismo desde sus orígenes hasta la vuelta del exilio); J. D. Charlesworth (ed.), *The Messiah*, Fortress, Minneapolis 1992 (con una contribución muy significativa de J. D. G. Dunn); A. Díez

Macho, *El Mesías anunciado y esperado. Perfil humano de Jesús*, Fe Católica, Madrid 1976 (buena información sobre el judaísmo; visión fundamentalista de Jesús); S. Sabugal, *Khristós. Investigación exegética sobre la cristología joana*, Herder, Barcelona 1972 (panorama de la tradición judía y cristiana, con análisis de la teología de Juan); E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús. 175 a. C. – 135 d. C.*, Cristiandad, Madrid 1985, II, 631-715 (estudio general sobre los elementos y formas del mesianismo del tiempo); J. L. Sicre, *De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica*, EVD, Estella 1995 (síntesis del mesianismo en el antiguo testamento y en el judaísmo tardío, hasta Qumrán).

Al principio de esta actualización hemos citado algunos trabajos muy importantes sobre el mesianismo; cf. los de J. D. G. Dunn, F. Hahn, H. Krämer, R. N. Longenecker y C. F. D. Moule. Entre los diccionarios y obras colectivas queremos destacar los trabajos de W. Grundmann y M. de Jonge (TWNT IX, 493-581; ABD I, 914-921) y el de L. W. Hurtado (DJG 106-117). Han puesto de relieve el aspecto mesiánico de la vida y obra de Jesús: M. Bockmuehl, *This Jesus: Martyr, Lord, Messiah*, Clark, Edinburgh 1994; J. P. Meier, *A Maginal Jew* (3 vols.), Doubleday, New York 1991ss; N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (2 vols.), SPCK, London, 1992-1996. Visión de conjunto: R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, San Paolo, Milano 1996; G. Theissen-A. Merz, *Der historische Jesus*, Vandenhoeck, Göttingen 1996, 462-470.

e) Hijo de hombre

La posibilidad de que Jesús se presentara a sí mismo como Hijo de hombre y el sentido que ese nombre o título tendría en sus labios (y en la comunidad primitiva) ha sido muy discutido tras Cullmann. Una primera aproximación, desde diversas perspectivas, la ofrecen las obras de J. D. G. Dunn, R. H. Fuller, F. Hahn, R. N. Longenecker y C. F. D. Moule, citadas al comienzo de esta actualización. En línea crítica, de tipo bultmanniano, se ha seguido manteniendo (además de F. Hahn) H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Mohn, Gütersloh 1959. En perspectiva de historia de las religiones son fundamentales F. H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History*, SCM, London 1967 y C. Colpe, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, en TDNT VIII, 400-478. Cf. también I. H. Marshall, *Son of Man*, en DJG 775-781.

Han sido bastantes los que, apoyados en la identidad, establecida también por Cullmann, entre *barnasha* y *hombre*, y partiendo

del hecho de que la sección de las Parábolas de Enoc (donde se contienen los textos del Hijo de hombre) no se han encontrado en Qumrán, suponen que el título en cuanto tal o no existe o ha sido creado por la Iglesia (cf. en esta línea G. Vermes, *Jesús, el judío*, Muschnik, Barcelona 1977). Pues bien, la hipótesis del origen pre- y/o extracristiano de las Parábolas de Enoc se está imponiendo de nuevo y con ello la posibilidad de que Jesús se haya identificado a sí mismo como Hijo de hombre. Además del trabajo básico de C. Colpe, arriba citado, cf. J. J. Charlesworth, *Gesù nel Giudaismo del suo tempo*, Claudiana, Torino 1994, 53-65; N. T. Wright, *Jesus. And the Victory of God II*, SPCK, London 1996, 510ss.

Visión de conjunto del tema en G. Theissen y A. Merz, *Der historische Jesus*, Vandenhoeck, Göttingen 1996, 470-480; R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo I*, San Paolo, Milano 1996, 134-143; Ch. Perrot, *Jesús y la historia*, Cristiandad, Madrid 1982, 193-217. Resulta novedoso frente a Cullmann el estudio detallado que ha venido a realizarse sobre el Hijo de hombre en los grandes textos del nuevo testamento. Cf. entre otros: M. Hooker, *The Son of Man in Mark*, London, 1967; B. Lindars, *Jesus, Son of Man*, SPCK, London 1983; F. J. Moloney, *The johannine Son of Man*, Las, Roma 1978; J. Mateos-F. Camacho, *El Hijo del Hombre. Hacia la plenitud humana*, Almendro, Córdoba 1995.

He estudiado con cierta detención el tema en *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños. Mt 25, 31-46*, Sígueme, Salamanca 1974, 89-116, donde ofrezco una visión de conjunto sobre las diversas interpretaciones del Hijo de hombre en Dan 7, 1 En 37-71 y 4 Es 13, elaborando un esquema de conjunto de las diversas perspectivas hermenéuticas en que ha sido interpretada la figura (como expresión de lo divino o de la humanidad original, como mesías descendente o ascendente) y defendiendo el origen precristiano del símbolo. Allí destaco la identidad social del Hijo de hombre con los necesitados, conforme a Mt 25, 31-46, mostrando que implica un compromiso en favor de los últimos del mundo.

f) Señor

La problemática planteada por Cullmann ha seguido estando en el centro de la discusión exegética y teológica de los años posteriores. Algunas de las obras citadas por él (especialmente las de Bultmann y Cerfaux) siguen teniendo actualidad. La división indicada por Cullmann se ha seguido manteniendo entre los autores

que hemos citado al comienzo de esta actualización: algunos defienden una postura cercana a la de Bousset-Bultmann (cf. Hahn; Krämer); otros, en cambio, se sitúan en una línea próxima a la de Cullmann (Longenecker, Moule). Entre estos últimos queremos destacar la aportación filológica de J. A. Fitzmyer, *Der semitische Hintergrund der nt. Kyriostitels*, en *Fest. H. Conzelmann*, Tübingen 1975, 267-298 (= *A Wandering Amamean*, Scholar, Missoula MO 1979, 115-142) y la histórico-exegética de M. Hengel (*Christology and NT Chronology*, en Id., *Between Jesus and Paul*, SCM, London 1983, 30-47). Sobre el Sal 110, tan importante en la argumentación de Cullmann, cf. M. Gourges, *A la Droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110, 1 dans le NT*, EB, Paris 1978. Visión general del tema en R. Schnackenburg, *Cristología del nuevo testamento*, en MS III/1, Madrid 1969, 346-361; B. Witherington, *Lord*, en DJG 484-492.

Para Cullmann, el «señorío» de Jesús se sitúa en un plano cultural, de veneración religiosa y parece separado de los elementos «materiales» de la vida económica y social. Desde esa perspectiva ha desarrollado su argumento de tipo histórico-filológico (sobre el origen palestino o helenista del título *Kyrios* aplicado a Jesús). Pues bien, más importante que eso es quizá el problema hermenéutico sobre el sentido total (de política humana y culto) que está al fondo del tema. Así podemos verlo, sobre todo, en referencia a Flp 2, 6-11. Cf. P. Grelot, *La traduction et l'interprétation du Ph 2, 6-11*: NRT 93 (1971) 897-922; 109-1026; L. W. Hurtado, *One God one Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, SCM, London 1988; P. Lamarche, *Christ vivant*, Cerf, Paris 1966, 25-45; F. Manns, *Un hymne judéo-chrétien. Phil 2, 5-11*: EunDoc 29 (1976) 259-290. Ha dicho lo decisivo sobre el tema J. Heriban, *Retto phronein e kenôsis. Studio esegetico su Fil 2, 1.6-11*, LAS, Roma 1983.

Como he señalado, Cullmann destacaba el carácter sacral del *Kyrios* cristiano, incluso cuando contraponía su figura a la del emperador romano como *Kyrios*. Pienso que, sin devaluar ese ámbito cultural, debe destacarse el sentido más amplio (social, económico, cultural) del señorío bíblico, partiendo de la teología israelita y fundándose de un modo especial en la vida y mensaje de Jesús (su entrega por los marginados, su muerte y pascua). Desde esa perspectiva hay que ampliar, y en algún sentido invertir, el argumento de Cullmann: ciertamente, la Iglesia palestina ha rendido culto a Jesús como *Marán* o *Kyrios*; pero debemos añadir que él no se ha convertido nunca en un puro *Kyrios helenista*, cerrado en el plano

cultural. Jesús ha empezado y ha seguido siendo Señor en sentido total, siendo aquel que puede cambiar la vida de los humanos... En esta línea debemos reinterpretar el sentido político (social) de su señorío, como ha visto, por ejemplo, J. I. González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo general de cristología*, Eapsa, Madrid 1974, I, 273-302. He planteado el tema en *El evangelio. Vida y pascua de Jesús*, Sígueme, Salamanca ²1993, 393-428. Para una visión de conjunto, en línea que culmina en el Ap, cf. K. Wengst, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, SCM, London 1987.

g) Salvador

El vocabulario de la salvación ha sido mucho menos estudiado en la exégesis posterior a Cullmann. Entre los trabajos más importantes sobre el tema podemos citar los de W. Förster y G. Fohrer, σωτήρ, en TDNT VII, 965-1024; E. M. B. Green, *The Meaning of Salvation*, Hodder, London 1965; W. Mundle y J. Schneider, *Redención*, en DTNT IV, 54-68, I. H. Marshall, *Salvation*, en DJG 719-724.

El tema de Jesucristo como *Salvador* ha sido poderosamente reinterpretado en los últimos decenios, partiendo de una hermenéutica social y sacral. Es importante en esta línea B. Sesboüe, *Jesucristo, el único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación* (2 vols.), Sec. Trinitario, Salamanca 1990-1991, que estudia el sentido de la salvación-redención desde una perspectiva no victimista y con una lectura nueva (narrativa) de la Biblia. Cf. también D. Sölle, *El Representante. Hacia una teología después de la «muerte de Dios»*, Aurora, Buenos Aires 1972, que sitúa la «mediación» salvadora de Jesús en un mundo donde Dios ha dejado de ser el punto de partida cultural indiscutido. El fondo y amplitud social (política, antropológica) de la salvación está en la base de las cristologías vinculadas a la hermenéutica de la liberación, del feminismo o de la no violencia; cf.: J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, Trotta 1991; E. Schüssler F., *Jesus. Miriam's Child, Sophia's Prophet*, Continuum, New York 1995; J. Alison, *Cristología de la no violencia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1996. Es evidente que en este campo la obra de Cullmann debería ser profundamente reinterpretada

h) *Logos*

Sigue siendo básico, para el estudio del *Logos*, el libro de C. H. Dodd (*Interpretación del cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1978) que Cullmann había tomado como base de gran parte de su desarrollo. Entre los comentarios a Jn posteriores a la obra de Cullmann, cf. R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan I*, Herder, Barcelona 1980, especialmente el *excursus* de págs. 296-308; R. R. Brown, *El evangelio según Juan*, Cristiandad, Madrid 1979; Ph. Perkins, *The Gospel According to St. John*, Franciscan H., Chicago 1978. Son también significativas algunas obras de conjunto citadas al comienzo de esta actualización, cf. J. D. G. Dunn, *Christology in the Making*, SCM, London 1980, 213-250; A. Barucq (y otros), *Logos*: DBS 5, 425-479; T. H. Tobin, *Logos*, en ABD IV, 348-356; D. H. Johnson, *Logos*, en DJG 481-484. Cf. también I de la Potterie, *La Vérité dans Saint Jean*, AnBib 73, Roma 1977, 117-240.

Más importante que el tema de las fuentes del *Logos* (helenistas, gnósticas, sapienciales judías, puramente veterotestamentarias, cristianas...), se ha vuelto hoy el problema de su interpretación. En el plano dogmático ha sido fundamental la obra de W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca 1974, 196-226, con su crítica de la teología tradicional del *Logos* de Dios en perspectiva griega. Una nueva *teología de la palabra* ha vuelto a situarse en el centro de la atención social y religiosa de los exegetas. Frente a la *teología de la palabra existencial*, más intimista, propia de la escuela bultmanniana, se ha vuelto necesaria una *teología de la palabra social*, tanto en perspectiva filosófica (desde las nuevas teorías de la comunicación, vinculadas a los trabajos de J. Habermas y K. O. Apel), como en perspectiva literaria (una parte considerable de la exégesis reciente puede interpretarse como *hermenéutica dialogal de la palabra*).

Pienso que todavía es pronto para hacer un balance en este campo, pues los problemas exegéticos (sentido de la sabiduría-palabra), filosóficos (teoría comunicativa) y estrictamente teológicos (palabra personalizada o personal en Jesús, temática trinitaria) siguen estando abiertos. Por otra parte, en línea cristológica, el tema de la Palabra se ha deslizado significativamente del ámbito del *Logos* al de la visión sapiencial sostenida por el mismo mismo Jesús de la historia, como indicaremos más adelante, en el pequeño apéndice que ofreceremos a los «nuevos títulos cristológicos». Allí volveremos a evocar el tema.

i) *Hijo de Dios*

La cristología «filial», vinculada a la visión de Dios como *Abba* ha seguido estando en el centro de la exégesis y teología de los últimos años, como han señalado algunos de los trabajos citados al comienzo de esta actualización. Estudio histórico de los textos en J. D. G. Dunn, F. Hahn, W. Krämer, R. N. Longenecker y C. F. D. Moule. Entre las obras de consulta, cf. E. Lohse, *υἱός*, en TDNT VIII, 478-489; J. Fossum, *Son of God*, en ABD VI, 137-150; D. R. Bauer, *Son of God*, en DJG 769-775. En esa misma línea pueden situarse W. Marchel, *Abba, Père!*, AnBib 19a, Roma 1971 y J. Schlosser, *El Dios de Jesús. Estudio exegético*, Sígueme, Salamanca 1995, que descubren a Jesús como Hijo desde su oración al Padre.

Sobre el surgimiento del título Hijo de Dios en la Iglesia primitiva ha sido decisivo el estudio de M. Hengel, *Hijo de Dios*, Sígueme, Salamanca 1974. Son numerosos los estudios sobre el sentido del Hijo de Dios en los diversos autores del nuevo testamento; cf. entre ellos: S. Kim, *The Origins of Paul's Gospel*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1982; J. D. Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel*, Fortress, Philadelphia 1983; R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan I*, Herder, Barcelona 1980, II, 158ss (*excursus* sobre el Hijo en Juan). Han desarrollado el sentido de este título en línea de reflexión sistemática E. Schillebeeckx, *Jesús. Historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981 y O. González de C., *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, BAC, Madrid 1975, 96-114.

k) *Dios*

Cullmann ha planteado bien el tema desde un punto de vista de crítica textual y en esa misma línea se sitúan dos trabajos muy importantes de R. E. Brown, *Jesús, Dios y hombre*, Sal Terrae, Santander 1973, 21-72; Id., *Introducción a la cristología del nuevo testamento*, Sígueme, Salamanca 1998, apéndice 3, donde analiza y sitúa en su transfondo histórico los textos del nuevo testamento que llaman a Jesús *Dios*.

Pero, como sabe Cullmann, más importante que el hecho de que el nuevo testamento llame a Jesús *Dios* (en ciertos textos tardíos) es la forma de interpretar lo divino, sea en clave de *acción* (Jesús como acción de Dios en la historia), de *comunicación* (Jesús es

Dios hecho palabra dentro de esa historia) o de *comuni3n* (Jesús es «partner» dialogal de Dios, en perspectiva que se abre a la visi3n posterior de la Trinidad).

Al introducir a Jes3s en el 3mbito de Dios no s3lo se est3 reinter-pretando la figura de *Jes3s* sino tambi3n la de Dios. Esto nos introduce en el centro de la hermen3utica cristol3gica, que es el centro de toda teolog3a. Pero con ello salimos de alg3n modo del libro de Cullmann, para replantear el sentido de conjunto del misterio cristiano.

3. Conclusi3n. Otros t3tulos y/o s3mbolos cristol3gicos

Los 10 t3tulos de Jes3s que Cullmann ha estudiado ofrecen una visi3n preciosa e insustituible de la «cristolog3a can3nica» del nuevo testamento. Destacan los elementos fundamentales de la visi3n de Jes3s que la Iglesia cristiana ha desarrollado de un modo m3s directo. Sin embargo, el mismo nuevo testamento ofrece, en su centro o en sus m3rgenes, otros t3tulos y signos distintos de Jes3s que pueden ser recordados y que han venido a convertirse en centro de una parte considerable de la investigaci3n y discusi3n de los 3ltimos decenios.

Podr3amos incluir en esta lista t3tulos o temas como el *Jes3s orante* (hombre de Dios), destacando el rasgo m3s profundo de su apertura filial al Padre (como ha hecho Cullmann al tratar del Hijo) y poniendo, al mismo tiempo de relieve, el elemento experiencial de su plegaria, como ha hecho J. D. G. Dunn, *Jes3s y el Esp3ritu*, Sec. Trinitario, Salamanca 1981, 31-60. Tambi3n se podr3a poner de relieve el aspecto «celeste» de la cristolog3a, presente all3 donde Jes3s viene a presentarse como un 3ngel o esp3ritu, como ha indicado el mismo J. D. G. Dunn, *Cristology in the Making*, SCM, London 1980, 129-162. Pero, de forma conclusiva, s3lo quiero referirme a los temas o t3tulos de Jes3s *Maestro* (fil3sofo c3nico), *Mago* (sanador) y *Sabio* (encarnaci3n de la Sabidur3a de Dios), para acabar con una peque1a nota sobre Jes3s como *Dios*.

a) *Maestro (rabbi jud3o; fil3sofo c3nico)*

Cullmann inclu3a la figura de Jes3s como maestro (*rabbi*) dentro de su visi3n del *Kyrios*. En los 3ltimos decenios, la importancia de esa figura ha crecido y cambiado de una forma que antes resultaba insospechada. Se ha puesto de relieve la funci3n de Jes3s co-

mo *poeta* (creador de sentencias sapienciales, de palabras de juicio y de par3bolas del Reino). Algunos le han tomado como un fil3sofo popular, cercano a los c3nicos del mundo helenista, que habr3an influido en Palestina.

En esta perspectiva han entendido a Jes3s algunas de las obras que han causado m3s impacto en los 3ltimos a1os, partiendo sobre todo de los componentes del *Jesus Seminar* (cf. B. Witherington III, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth*, Paternoster, Carlisle 1995, 42-57). De un modo especial cf. *Jes3s. Vida de un campesino jud3o*, Cr3tica, Barcelona 1994; B. L. Mack, *El evangelio perdido. El documento Q*, M. Roca, Barcelona 1994; F. G. Downing, *Christ and the Cynics: Jesus and other radical preachers in First Century Tradition*, Academic Press, Sheffield 1998.

Jes3s aparece interpretado de esa forma como maestro de una sabidur3a m3s bien heterodoxa, que se mantiene en los m3rgenes de Israel y su preocupaci3n fundamental consiste en ofrecer una ense1anza parad3jica a sus oyentes. A mi entender resulta problem3tico este modo de arrancar a Jes3s de su fondo jud3o. Por otra parte, en este contexto resulta dif3cil de asumir y valorar el sentido de la muerte de Jes3s, con la visi3n de sus *logia* (dichos de Q) como originalmente no cristianos, pues en ellos no se encontrar3a una teolog3a de la muerte de Jes3s ni de su pascua. Es claro que estamos en las ant3podas de Cullmann.

b) *Jes3s, el mago o carism3tico*

En el esquema de Cullmann no cab3a la visi3n de un *Jes3s mago o carism3tico (hacedor de milagros)*, pues aunque el gesto (hacer milagros) aparece con frecuencia, el t3tulo es desconocido o marginal. Pues bien, algunos de los libros m3s significativos sobre Jes3s ha insistido en este aspecto de su vida, desde perspectivas diferentes. Podemos distinguir tres l3neas de interpretaci3n carism3tica de Jes3s:

– G. Vermes, *Jes3s, el jud3o*, Muschnik, Barcelona 1982, situ3 a Jes3s entre los galileos carism3ticos de su tiempo, jud3os hacedores de milagros, un poco heterodoxos en clave legal, justamente marginados por la tradici3n rab3nica. Vermes se sit3a de esta forma en la l3nea de la vieja interpretaci3n rab3nica de Jes3s, condenado por heterodoxo dentro de su pueblo.

– M. Smith, *Jes3s, el mago*, Mart3nez Roca, Barcelona 1988, interpret3 a Jes3s como un galileo paganizado, exorcista bueno, que se crey3

Hijo de Dios por su capacidad de hacer milagros, subiendo a Jerusalén para ofrecer allí su «magia», siendo condenado por la autoridad sacral del pueblo. Smith es un representante típico de una exégesis agnóstica (no legal, no política) que interpreta a Jesús en línea de magia pre-racional.

– M. Borg, *Conflict, Holiness and Politics in the Teaching of Jesus*, Mellen, Lewiston NY 1984; Id., *Jesus in Contemporary Scholarship*, Trinity, Valley Forge PEN 1994, interpreta a Jesús desde dentro mismo de la tradición evangélica, poniendo de relieve el conflicto que sus milagros implican (expresan) en clave de pureza. La obra de Jesús rompe los modelos de pureza del sistema religioso dominante; por eso, sus milagros tienen un fuerte sentido político, de transformación social.

Cada uno de esos libros y posturas puede discutirse, pero es evidente que han puesto de relieve un elemento esencial de la obra de Jesús que Cullmann no ha tocado en su cristología. Pienso, por eso, que en el futuro deberán tenerse en cuenta,

c) *Jesús el sabio, Sabiduría de Dios*

Cullmann ha tratado del tema al referirse a la Palabra, pero lo ha hecho de un modo demasiado «formal», centrándose sólo en el símbolo del *Logos*. En los últimos años se está poniendo de relieve una visión *sofiánica* de Jesús y de su obra, partiendo de su misma vida histórica: él se ha presentado a sí mismo como revelación o profeta de un Dios Sabiduría.

Las obras más significativas y leídas en esta línea son quizá las de E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de Ella*, DDB, Bilbao 1989, 145-204; *Jesús: Miriam's Child, Sophia's Prophet*, Continuum, New York 1994, que piensa que Jesús ha superado la visión patriarcalista de Dios, presentándole como Sabiduría (más femenina que masculina). Como profeta de ese Dios se ha presentado Jesús a sí mismo como expresión de la Sabiduría, abierta a la liberación de todos, especialmente de mujeres y marginados.

Esta visión sapiencial de Jesús ha sido defendida en clave de neo-ortodoxia protestante por W. Witherington III, *The Christology of Jesus*, Fortress, Philadelphia 1984; *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom*, Fortress, Minneapolis 1994. A su juicio, Jesús aparece de algún modo como profeta y mesías de Dios, pero su identidad fundamental viene expresada en términos de sabiduría: co-

noce el misterio de Dios y su Reino, lo expresa en formas de iluminación personal.

Esta visión permite tender un puente entre el Jesús de la historia y la primera teología sapiencial de la Iglesia, que le interpreta como Sabiduría de Dios. Así lo han mostrado, entre otros, J. D. G. Dunn, *Christology in the Making*, SCM, London 1980, 163-212 y P. Bonnard, *La Sagesse en Personne, annoncée et venue: Jésus Christ*, Cerf, Paris 1966. Parece evidente que a partir de aquí se abre un camino de fértil búsqueda e interpretación de la vida de Jesús.

d) *Conclusión. Jesús, Hijo de Dios y/o ser divino*

Como habíamos dicho en la *Presentación*, el germen del proceso teológico de O. Cullmann se encuentra en la lectura de A. Schweitzer: quienes han desvirtuado la cristología han sido los filósofos y/o teólogos *antiguos* (proyectando sobre Jesús sus concepciones dogmáticas de naturalezas y personas) y los filósofos y/o pensadores religiosos *modernos* (que han interpretado su figura de forma liberal o existencial, según los casos). Frente a ellos, ha elaborado Cullmann su «rein biblische Christologie», su *Cristología de la pura Biblia*, sin aditamentos filosóficos, sin dogmatismos eclesiales, sin deformaciones contemporáneas.

El lector de aquella *Presentación* y de esta *Actualización* habrá notado que, a pesar de nuestro inmenso respeto por Cullmann, su propuesta nos parece equivocada y en el fondo imposible. Es *equivocada* porque lo que él llama «filosofía» se encuentra ya en la misma Biblia donde no hay sólo «datos» sino interpretaciones razonables y razonadas del misterio. Es *imposible* porque (quiera o no y a pesar de todas sus protestas) el mismo Cullmann está empleando una filosofía al esquematizar los títulos y momentos de la historia de la salvación.

Así lo muestra el estudio del último título: *Dios*. Con gran sobriedad exegética, Cullmann toma nota de los textos que llaman a Jesús θεός en el nuevo testamento. Pero eso no basta. La confesión de fe y la búsqueda teológica más honda de la Iglesia han seguido preguntando: ¿qué significa Jesús desde Dios? ¿qué significa Dios desde Jesús? Estas preguntas marcan el límite de Cullmann y la necesidad de superarlo, en la línea de lo que he venido diciendo:

– *Límite*. Al cerrarse en el *funcionalismo* cristológico, Cullmann ha corrido el riesgo de convertir a Jesús en una pura función de Dios, en

el *modo* temporal de su presencia. Antes de Jesús (de la creación cristiana) y después de Jesús (de la culminación escatológica), Dios existe en sí, pues Jesús no pertenece a su entraña «ontológica». De esa forma, Cullmann queda preso del gnosticismo que ha querido superar: Cristo y el tiempo parecen haber sido un momento que pasa dentro de la realidad divina. A pesar de su intención y sus protestas, su Jesús sigue siendo antiguo testamento: un Profeta judío o musulmán más que Cristo cristiano.

– *Superación*. La Iglesia ha roto ese funcionalismo a través de su confesión creyente de Nicea y Calcedonia, afirmando que Jesús de Nazaret (un hombre de la historia) es el Hijo eterno de Dios. Esta expansión cristológica no es una recaída en la filosofía antigua o moderna sino una palabra que brota de la misma experiencia radical cristiana, abierta al *gozo soteriológico* (quien ha muerto por nosotros es el mismo Hijo «eterno» de Dios) y a la *anchura dialogal trinitaria* (Jesús pertenece al diálogo eterno de Dios, en el Espíritu).

Lo que Cullmann dijo es bueno, sigue siendo necesario. Pero debe ser ampliado, sin miedo a la «buena ontología» (que brota del mismo misterio), como han mostrado muchos cristólogos de los últimos decenios, de K. Rahner a W. Pannenberg, de J. Moltmann a J. Moingt, por no citar a los hispanos. La cristología sólo tiene sentido como buena exégesis bíblica, entre los límites y caminos de la antropología y el misterio trinitario, que forman parte de ella. Renunciar a lo que K. Hemmerle llamaba *ontología trinitaria* (cf. *Thesen su einer trinitarischen Ontologie*, Johannes V., Einsiedeln 1976), como yo mismo he señalado en *Dios como Espíritu y Persona* (Sec. Trinitario, Salamanca 1989), me parece muy peligroso. Tengo la impresión de que Cullmann se ha dejado llevar por ese peligro, construyendo una cristología genial y necesaria, pero limitada.

X. Pikaza

- Aall, A.: 329, 335
 Albright, W. F.: 251
 Allegro, J. M.: 69
 Allo, E.B.: 315
 Alt, A.: 355
 Andrae, T.: 102
 Anrich, G.: 315
- Baldensperger, W.: 81, 201
 Ball, C. J.: 126S
 Bardtke, H.: 72s
 Bardy, G.: 141
 Barrett, C. K.: 121, 127, 382, 394
 Barth, K.: 56, 233, 259s, 325, 396, 398
 Baudissin, W. v.: 270s
 Bauer, W.: 179, 189, 328, 332, 335, 353, 381, 395, 408
 Bauernfeind, O.: 361
 Baumgartner, W.: 72, 79
 Bell, G. K. A.: 58
 Bentzen, A.: 69, 75, 108, 174
 Bernard, J. H.: 253
 Bieneck, J.: 355, 358, 362, 366, 368
 Bietenhard, H.: 197, 299
 Billerbeck, P.: 76, 86, 119, 127, 140, 232, 335s
 Black, M.: 220
 Boismard, M. E.: 70, 328, 346
 Bonnard, P.: 241
 Bonner, C.: 355
 Bornhäuser, K.: 189
 Bornkamm, G.: 59, 89, 91, 209
 Bousset, W.: 201, 205, 209, 266s, 273, 276, 315, 352, 355, 359, 363
 Braun, F. M.: 80, 251, 381
 Braun, H.: 72
- Bréhier, E.: 335
 Brownlee, W. H.: 73, 112
 Buber, M.: 111
 Bultmann, R.: 60, 79, 91, 99, 115s, 120, 125, 129, 140, 143, 186, 193, 215, 218, 220, 222, 226, 273, 277, 285, 306, 316, 319s, 329s, 333, 335s, 341, 343-346, 352s, 355-357, 358, 363, 367s, 375, 382s, 394s
 Burchard, Ch.: 72
 Buri, F.: 99, 101
 Burney, C. F.: 126s, 335, 381, 395
 Burrows, M.: 72s, 112
- Cerfaux, L.: 123, 268, 270, 272, 279, 290, 366
 Charles, R. H.: 71, 203, 255
 Chytraeu: 163
 Clarkson, E.: 163
 Conrady, L.: 380
 Conzelmann, H.: 295, 311, 315, 317, 399, 408
 Cremer, H.: 338, 394, 398
 Cullmann, O.: 53, 56, 61, 70, 72s, 78, 81, 84, 91, 106, 112, 121, 125, 130, 132, 153, 156, 182, 185, 190, 209, 219, 230, 252, 256, 269, 280, 293, 295, 298, 301s, 305, 307, 362, 366s, 369, 374s, 377, 384-386
 Cumont, F.: 267
- Dalman, G.: 114, 119, 190, 201, 272, 355
 Davies, W. D.: 110
 Debrunner, A.: 334
 Deissmann, A.: 58, 268s, 315, 353

Delling, G.: 366
 Dibelius, Fr.: 84
 Dibelius, M.: 315, 317, 370, 399
 Diels, H.: 329
 Dinkler, E.: 204
 Dittenberger, W.: 268
 Dix, G. H.: 110
 Dobschütz, E. v.: 277
 Dodd, C. H.: 58, 127, 206, 328s,
 332, 335, 338, 342, 352, 355,
 363, 382
 Dölger, F. J.: 315, 320, 375
 Driver: 109
 Dupont, J.: 338, 346
 Dupont, G.: 201
 Dupont-Sommer, A.: 72-74, 112,
 142
 Dürr, L.: 336

 Ebeling, H. J.: 116, 185
 Eissfeldt, O.: 72, 108, 174
 Elliger, K.: 73, 142
 Engnell, I.: 69, 75, 108
 Euler, K. F.: 110

 Fascher, E.: 66
 Festugière, A. J.: 332
 Fiebig, P.: 201
 Flemington, W. F.: 67
 Fohrer, G.: 67
 Förster, W.: 267, 267-269, 279,
 290, 294, 305, 309
 Fridrichsen, A.: 218, 244
 Friedländer, M.: 142
 Friedrich, G.: 162, 368
 Fuchs, E.: 59

 Gadd, C. J.: 352
 Gall, A. v.: 170, 201
 Gaster, Th. H.: 73
 Ginzberg, L.: 73
 Goguel, M.: 79, 189
 Grässer, E.: 99
 Gressmann, H.: 69, 173, 202, 316
 Grether, O.: 270, 334
 Grundmann, W.: 352, 357, 363,
 376

 Haenchen, E.: 206, 400
 Hamp, V.: 334
 Harlé, P. A.: 127
 Harnack, A. v.: 60, 105, 121, 153,
 316, 327, 367, 370
 Harris, J. R.: 335, 343
 Hase, K. v.: 369
 Hegermann, H.: 113
 Heitmüller, W.: 274
 Henning, W.: 206
 Henry, P.: 244, 247
 Hepding, H.: 206
 Héring, J.: 79, 110, 132, 153, 170,
 174, 179, 187, 197, 232, 234,
 236, 241, 243, 247, 254
 Herrmann, L.: 70
 Hertzberg, H. W.: 142
 Hirschberg, W.: 102
 Hommel, E.: 281
 Horowitz, J.: 102
 Humbert, P.: 113
 Huntress, E.: 355

 Jackson, F.: 172, 175, 230
 Jenni, E.: 174
 Jeremias, J.: 69, 75, 106, 110s,
 114, 117, 121, 126, 128, 141s,
 207
 Jerome, F. J.: 141
 Johnson, A. R.: 109
 Johnson, S. E.: 72
 Jonas, H.: 331
 Jung, C. G.: 206

 Käsemann, E.: 59, 141, 155, 241,
 327, 343
 Kattenbusch, F.: 220, 268
 Kern, O.: 332
 Kittel, G.: 113, 220, 334
 Kittel, K.: 113
 Kleinknecht, H.: 334
 Klostermann, E.: 90, 116
 Kögel, J.: 149, 338, 394, 398
 Köhler, L.: 316
 Kraeling, C. H.: 202
 Kroll, J.: 332
 Kuhn, G.: 189

Kuhn, K. G.: 72, 76, 142, 177,
 251, 281
 Kümmel, W. G.: 100s, 117s, 120,
 122s, 224, 307, 363, 372
 Küpers, W.: 173

 Lagrange, J.: 117s, 203, 368, 398
 Lake, K.: 172, 175, 230
 Leenhardt, F. J.: 119
 Leisegang, H.: 329
 Lerch, D.: 376
 Leuba, J. L.: 197
 Lichtenstein, E.: 86, 132
 Lidzbarski, M.: 79s, 332, 387
 Lietzmann, H.: 79, 201, 213, 216,
 282, 315
 Ljungmann, H.: 122
 Lohmeyer, E.: 58, 70, 85, 88, 105,
 108, 116, 121, 132, 178, 229,
 240s, 247s, 256, 287s, 315, 353,
 367, 377
 Lohse, E.: 112, 119s
 Loisy, A.: 121, 381
 Lütgert, W.: 382
 Lüthi, K.: 184

 Machen, J. G.: 378, 380
 Manson, T. W.: 59, 106, 217
 Manson, W.: 172, 208, 218-220,
 223, 225, 227
 Mariana: 70
 Mariès, L.: 165
 Masson, Ch.: 106, 121, 125, 242,
 337
 Melanchthon, Ph.: 412
 Merx, A.: 71, 178s
 Messel, N.: 203, 220
 Metzinger, A.: 72
 Meyer, E.: 192, 315
 Meyer, R.: 67
 Michaelis, W.: 117, 204, 355
 Michel, O.: 142, 190, 246, 255,
 376, 398
 Milik, J. T.: 165
 Moe, O.: 163
 Morgenthaler, R.: 301
 Moule, C. F. D.: 222

 Mowinckel, S.: 174
 Munck, J.: 70, 90
 Murrelstein, B.: 207, 211

 Neubauer: 109
 Nikolainen, A. T.: 117
 Nock, A. D.: 332
 North, C. R.: 108
 Nyberg, H. S.: 69

 Odeberg, H.: 207, 251
 Otto, R.: 202, 204, 315

 Percy, E.: 185s, 220s, 226
 Peterson, E.: 79, 281
 Philonenko, M.: 112
 Pohlenz, M.: 329
 Preisker, H.: 395
 Preiss, Th.: 164, 217s, 221, 223,
 225, 227, 250
 Proksch, O.: 334, 341
 Prümm, K.: 268, 315, 329, 332
 Puech, H. Ch.: 79

 Quell, G.: 270, 334

 Rabin, Ch.: 71
 Rad, G. von: 133, 355
 Rawlinson, A. E. J.: 172, 219, 285
 Rehm, B.: 91
 Reicke, B.: 296
 Reitzenstein, R.: 206, 254, 331,
 343
 Rengstorff, K. H.: 267, 315s
 Resch, A.: 380
 Riesenfeld, H.: 75, 111
 Rissi, M.: 150, 153
 Robinson, J. A. T.: 123, 223
 Robinson, J. M.: 180, 183
 Robinson, W.: 67
 Roscher, W. H.: 267
 Rost, L.: 71
 Rowley, H. H.: 66, 105, 108, 140
 Rudolph, W.: 102

 Sahlin, H.: 342
 Sanders, J. A.: 112

- Schaeder, H. H.: 206, 254, 331, 343, 348
 Schechter, S.: 71, 74
 Schille, G.: 146
 Schlatter, A.: 117, 126, 272, 359, 370
 Schleiermacher, D. F.: 259
 Schlier, H.: 79, 337
 Schmidt, H.: 140
 Schnackenburg, R.: 343
 Schneemelcher, W.: 378
 Schniewind, J.: 117, 370
 Schoeps, H. J.: 75, 91s, 102, 191, 209
 Schrenk, G.: 334
 Schulz, S.: 252
 Schweitzer, A.: 100, 197, 370
 Schweizer, E.: 112, 118s, 126, 129
 Seidelin, P.: 113, 117
 Sellin, H.: 69
 Sevenster, G.: 59
 Simon, M.: 140
 Sjöberg, E.: 202, 204, 207
 Spicq, C.: 142, 149, 153, 163s, 335
 Spitta, F.: 194
 Staerk, W.: 71, 315
 Stamm, J. J.: 260
 Stauffer, E.: 142, 177, 187, 190, 310
 Steindorff: 75
 Stork, H.: 142
 Stuiber, A.: 193
 Taylor, V.: 125, 132, 178, 186, 193, 220, 313, 370, 388
 Teicher, J. L.: 73
 Tondriau, J.: 268
 Trench: 267
 Trever, J.C.: 73
 Usener, H.: 352
 Vaux, R. de: 72
 Vermès, G.: 72
 Vielhauer, Ph.: 78
 Violet, B.: 355
 Volz, P.: 67, 69s, 173
 Wagner, W.: 315
 Waitz, H.: 91
 Weiser, A.: 140
 Weiss, J.: 190
 Wellhausen, J.: 201, 218, 367
 Wendland, P.: 268, 315s, 352
 Wendt, H. H.: 253
 Wensink, A. J.: 102
 Werner, M.: 204
 Wetter, G. P.: 352
 Wettstein, J. J.: 398
 Williger: 267
 Windisch, H.: 147, 149, 151, 395
 Wobbermin, G.: 315
 Wolff, H. W.: 106, 110, 118s, 129, 133
 Wolfson, H. A.: 335
 Wrede, W.: 185s, 361, 364s, 378
 Wuttke, G.: 142
 Zahn, Th.: 191, 359
 Zimmerli, W.: 108

INDICE DE CITAS BIBLICAS

1. Antigo testamento

- Gén 1: 334, 341s
 Gén 1, 1: 328
 Gén 1, 26: 240, 242
 Gén 1, 27: 212, 234
 Gén 2: 213
 Gén 2, 7: 212, 234
 Gén 3: 213
 Gén 3, 5: 244
 Gén 6: 209
 Gén 6, 2: 355
 Gén 14, 13ss: 139
 Gén 14, 18ss: 139
 Gén 14, 19: 140
 Gén 22: 376
 Gén 28, 12: 253
 Ex 4, 22s: 374
 Ex 12: 127
 Ex 12, 46: 128
 Ex 19, 5: 400
 Ex 28, 41: 174
 Ex 29, 9ss: 149
 Lev 4, 5: 149
 Núm 9, 12: 128
 Dt 7, 6: 400
 Dt 8, 3: 227
 Dt 14, 2: 400
 Dt 18, 15: 90, 92, 68
 Dt 18, 15ss: 71
 Dt 32, 15: 314
 Jue 3, 9.15: 314
 1 Sam 9, 16: 174
 1 Sam 10, 19: 314
 1 Sam 24, 7: 174
 2 Sam 7, 12ss: 174
 2 Sam 7, 14: 174, 354
 2 Sam 7, 28: 393
 1 Re 18, 39: 393
 1 Re 19, 16: 174
 2 Re 13, 5: 314
 Neh 9, 27: 314
 Neh 13, 1: 400
 Jdt 9, 11: 314
 1 Mac 4, 30: 314
 1 Mac 4, 44ss: 67
 1 Mac 14, 41: 67
 2 Mac 15, 13ss: 71, 361
 Job 1, 6: 355
 Job 2, 1: 355
 Job 38, 7: 355
 Sal 2: 175, 352, 356
 Sal 2, 7: 121, 354, 363, 388
 Sal 8: 237
 Sal 8, 5: 200, 255
 Sal 24, 5: 314
 Sal 26, 1: 314
 Sal 29, 1: 355
 Sal 33, 6: 334

Sal 34, 3: 314
 Sal 42, 7s: 122
 Sal 45, 7s: 308, 389
 Sal 61, 3.7: 314
 Sal 64, 6: 314
 Sal 66, 20: 398
 Sal 69, 2s: 122
 Sal 69, 14s: 122
 Sal 72: 175
 Sal 74, 9: 67
 Sal 78, 9: 314
 Sal 80, 18: 200
 Sal 82, 6: 354
 Sal 89, 4s: 174
 Sal 89, 7: 355
 Sal 89, 27: 354
 Sal 102, 26ss: 308, 389, 396
 Sal 107, 20: 334
 Sal 110: 192, 224, 250, 275, 295, 301, 407
 Sal 110, 4: 139, 147, 159, 224
 Sal 147, 15: 334

Prov 1, 28ss: 336
 Prov 8, 22ss: 336

Sab 2, 13ss: 121
 Sab 7, 26: 336
 Sab 16, 7: 314
 Sab 18, 15: 334

Eclo 1, 1ss: 336
 Eclo 4, 10: 354
 Eclo 24, 1ss.7: 335
 Eclo 48, 10: 75
 Eclo 48, 10s: 69
 Eclo 48, 10ss: 67
 Eclo 51, 1: 314

Is 1, 2: 354
 Is 9, 6: 396
 Is 12, 2: 314
 Is 17, 10: 314
 Is 19, 20: 314
 Is 30, 1: 354
 Is 40, 3: 339
 Is 42, 1: 120, 122, 128, 366

Is 42, 1ss: 106, 124
 Is 42, 6: 119
 Is 43, 2: 122
 Is 43, 3.11: 314
 Is 44, 23: 308
 Is 45, 1: 174
 Is 45, 11: 354
 Is 45, 15.21: 314
 Is 49, 1ss: 106
 Is 49, 3: 108
 Is 49, 6: 60
 Is 49, 8: 119
 Is 50, 4ss: 106
 Is 52, 13: 129, 136
 Is 53: 106, 111, 127, 133
 Is 53, 1: 120, 128
 Is 53, 1ss: 134
 Is 53, 4: 131, 124
 Is 53, 5: 120
 Is 53, 6: 131
 Is 53, 7: 127
 Is 53, 8: 116
 Is 53, 10: 136
 Is 53, 11: 128, 133
 Is 53, 12: 118, 133, 136, 148
 Is 55, 10s: 334
 Is 60, 16: 314
 Is 62, 11: 314
 Is 63, 8: 314
 Is 63, 16: 354

Jer 3, 22: 354
 Jer 14, 8: 314
 Jer 30, 8s: 175
 Jer 31: 119
 Jer 31, 20: 354
 Jer 38, 17: 393

Bar 4, 22: 314

Ez 2, 1: 200
 Ez 28, 2ss: 387
 Ez 37, 21ss: 175

Dan 2, 47: 272
 Dan 3, 19: 242
 Dan 3, 25.28: 355
 Dan 5, 23: 272

Dan 6: 387
 Dan 7: 144, 207, 406
 Dan 7, 13: 220, 224, 231, 255, 351
 Dan 7, 13s: 202s, 239
 Dan 7, 15ss: 202
 Dan 10, 5ss: 392
 Os 11, 1: 354

Miq 7, 7: 314

Hab 3, 18: 314

Zac 9, 9s: 175
 Zac 13, 9: 393

Mal 1, 6: 354
 Mal 3, 23: 69

2. Nuevo testamento

Mt 1s: 378
 Mt 1, 1ss: 189, 379
 Mt 1, 16: 379
 Mt 1, 21: 317, 320
 Mt 2, 2: 293
 Mt 3, 15: 122
 Mt 4, 3ss: 358s, 361, 366s
 Mt 4, 8s: 183
 Mt 4, 17: 96
 Mt 6, 9: 372
 Mt 7, 11: 228
 Mt 7, 21: 273, 276
 Mt 7, 28: 404
 Mt 8, 16s: 124
 Mt 8, 20: 218, 227
 Mt 8, 27: 404
 Mt 9, 8: 405
 Mt 9, 27: 194
 Mt 9, 33: 404
 Mt 10, 17s: 292
 Mt 10, 31: 404
 Mt 10, 35s: 226
 Mt 11, 1ss: 78s
 Mt 11, 3: 11, 78, 89
 Mt 11, 4ss: 224, 226
 Mt 11, 5: 99
 Mt 11, 8ss: 77
 Mt 11, 11: 77, 84
 Mt 11, 14: 88
 Mt 11, 18s: 85
 Mt 11, 19: 227
 Mt 11, 25ss: 370
 Mt 11, 27: 359, 362, 368, 384
 Mt 12, 6: 142

Mt 12, 17: 121
 Mt 12, 18ss: 107, 124
 Mt 12, 23: 144, 404
 Mt 12, 28: 99, 224
 Mt 12, 31s: 217, 219
 Mt 12, 39s: 117
 Mt 12, 40: 118
 Mt 12, 41s par: 226
 Mt 13, 54: 404
 Mt 14, 33: 359
 Mt 15, 22: 194
 Mt 15, 31: 404
 Mt 16, 13: 219
 Mt 16, 14: 71
 Mt 16, 16: 356, 359, 361, 374
 Mt 16, 16ss: 368
 Mt 16, 17: 359, 361, 368, 370, 374, 383
 Mt 16, 17ss: 362
 Mt 16, 17-19: 362
 Mt 16, 18: 300
 Mt 17, 10ss: 77
 Mt 17, 12: 75, 88
 Mt 18, 18ss: 225
 Mt 18, 20: 283
 Mt 19, 17: 150
 Mt 19, 28: 300
 Mt 21, 9: 194
 Mt 21, 10s: 88
 Mt 21, 15: 194
 Mt 21, 20: 404
 Mt 21, 37: 368
 Mt 21, 46: 83
 Mt 22, 22.33: 404

Mt 22, 44: 296
 Mt 23, 37: 83
 Mt 24, 27: 220
 Mt 24, 37ss: 220
 Mt 25, 31ss: 223
 Mt 26, 25: 179
 Mt 26, 28: 179
 Mt 26, 63: 361
 Mt 26, 64: 178, 179, 296
 Mt 26, 68: 75
 Mt 27, 11.29: 293
 Mt 27, 37: 293
 Mt 27, 42: 293
 Mt 27, 43: 361
 Mt 27, 54: 359
 Mt 28, 18: 294
 Mt 28, 19: 300
 Mt 28, 19s: 368

 Mc 1, 1: 327, 377
 Mc 1, 7: 81
 Mc 1, 11: 358
 Mc 1, 12s: 183
 Mc 1, 22: 404
 Mc 1, 24: 368
 Mc 1, 27: 404
 Mc 1, 35: 365
 Mc 2, 2: 340
 Mc 2, 7: 364
 Mc 2, 7ss: 387
 Mc 2, 10: 225
 Mc 2, 12: 404
 Mc 2, 18ss: 116
 Mc 2, 19s: 226
 Mc 2, 27s: 219
 Mc 3, 11: 360, 361, 374
 Mc 3, 28: 218
 Mc 3, 31ss: 194, 373
 Mc 3, 33: 143
 Mc 4, 14ss: 340
 Mc 4, 41: 404
 Mc 5, 7: 360s, 374
 Mc 5, 15: 404
 Mc 5, 20: 404
 Mc 5, 41: 286
 Mc 5, 42: 404
 Mc 6, 2: 404
 Mc 6, 4: 83
 Mc 6, 14ss: 83, 85
 Mc 6, 15: 87
 Mc 6, 51: 404
 Mc 7, 37: 404
 Mc 8, 27ss: 177, 182, 226s, 362, 368
 Mc 8, 28: 87s
 Mc 8, 29: 361
 Mc 8, 31: 114, 224s
 Mc 8, 32: 129, 140
 Mc 8, 33: 130, 150s, 152
 Mc 8, 38: 220
 Mc 9, 2ss: 70, 366
 Mc 9, 7: 352, 359
 Mc 9, 11ss: 77
 Mc 9, 13: 75, 88
 Mc 9, 31: 118
 Mc 10, 18: 150
 Mc 10, 24: 404
 Mc 10, 32: 404
 Mc 10, 33: 118
 Mc 10, 45: 117, 120, 122, 124
 Mc 10, 47s: 194
 Mc 11, 3: 275, 277
 Mc 11, 18: 404
 Mc 12, 1ss: 118, 363, 372, 376
 Mc 12, 6: 368
 Mc 12, 7: 118
 Mc 12, 15: 152
 Mc 12, 35ss: 140, 143, 192s, 273, 275, 376
 Mc 12, 36: 296
 Mc 13, 22: 75
 Mc 13, 32: 368, 371
 Mc 14, 8: 118
 Mc 14, 24: 119
 Mc 14, 55ss: 121s
 Mc 14, 58: 143
 Mc 14, 61: 356, 358, 361
 Mc 14, 61s: 177, 226
 Mc 14, 62: 144, 188, 224, 250, 296
 Mc 15, 2: 293
 Mc 15, 2ss: 177, 281s
 Mc 15, 9.12: 293
 Mc 15, 18.26: 293
 Mc 15, 29: 358

Mc 15, 32: 294
 Mc 15, 34: 285ss, 365s
 Mc 15, 39: 359, 378
 Mc 16, 19: 296,

 Lc 1s: 378
 Lc 1, 2: 340
 Lc 1, 17: 78
 Lc 1, 32: 356, 368
 Lc 1, 35: 368
 Lc 1, 47: 317, 399
 Lc 1, 76: 78
 Lc 2, 4: 378
 Lc 2, 11: 317s
 Lc 2, 47: 404
 Lc 2, 52: 154
 Lc 3, 2: 67, 76
 Lc 3, 15: 79, 81
 Lc 3, 22: 121
 Lc 3, 23: 379
 Lc 3, 23ss: 189s, 379
 Lc 4, 3: 358
 Lc 4, 5ss: 301
 Lc 4, 9: 358
 Lc 4, 22.32: 404
 Lc 5, 9: 404
 Lc 7, 16: 82
 Lc 8, 56: 404
 Lc 9, 8: 87
 Lc 9, 18: 361
 Lc 9, 43: 404
 Lc 10, 18: 99
 Lc 11, 2: 280
 Lc 11, 14: 404
 Lc 12, 10: 217
 Lc 12, 50: 117, 122
 Lc 13, 31ss: 117
 Lc 17, 22ss: 220
 Lc 18, 38: 194
 Lc 20, 42: 296
 Lc 22, 20: 119
 Lc 22, 37: 118
 Lc 22, 67: 361
 Lc 22, 67ss: 180
 Lc 22, 69: 250, 296
 Lc 23, 3: 293
 Lc 23, 4: 182

 Lc 23, 37s: 293
 Lc 24, 5: 160

 Jn 1, 1: 55, 101, 234, 310, 393, 414
 Jn 1, 1ss: 234, 324, 327, 340, 412
 Jn 1, 3: 54
 Jn 1, 8: 81, 339
 Jn 1, 11: 342
 Jn 1, 13: 380
 Jn 1, 14: 254, 328, 344, 348, 383, 411, 412
 Jn 1, 14ss: 247, 254
 Jn 1, 15: 81, 96
 Jn 1, 17: 89
 Jn 1, 18: 383, 394
 Jn 1, 19ss: 125, 348
 Jn 1, 20: 81
 Jn 1, 21: 67, 80
 Jn 1, 23: 96, 339
 Jn 1, 29: 126, 319
 Jn 1, 29ss: 122
 Jn 1, 36: 122, 126
 Jn 1, 45: 382
 Jn 1, 49: 293
 Jn 1, 51: 253, 348
 Jn 2, 1ss: 125
 Jn 2, 19: 143
 Jn 1, 19ss: 125, 348
 Jn 2, 21: 143
 Jn 2, 22: 338
 Jn 3, 2: 89
 Jn 3, 13: 252, 381
 Jn 3, 14: 125
 Jn 3, 16: 125, 383, 385
 Jn 3, 18: 96, 385s
 Jn 3, 28.30.3: 81
 Jn 4, 19: 71
 Jn 4, 21: 348
 Jn 4, 23: 284
 Jn 4, 25: 71
 Jn 4, 26: 186
 Jn 4, 34: 384
 Jn 4, 38: 251
 Jn 4, 42: 319
 Jn 5ss: 387, 414
 Jn 5, 17: 216
 Jn 5, 20: 386

Jn 5, 24: 339
 Jn 5, 27: 222, 253
 Jn 5, 30: 384
 Jn 5, 30ss: 387
 Jn 5, 37ss: 339
 Jn 6, 14: 89
 Jn 6, 14s: 75
 Jn 6, 15: 186
 Jn 6, 27: 253
 Jn 6, 32: 89
 Jn 6, 39ss: 222
 Jn 6, 53: 253
 Jn 6, 54: 222
 Jn 6, 69: 362, 368, 383
 Jn 7, 14ss: 373
 Jn 7, 16: 385
 Jn 7, 17: 387
 Jn 7, 18: 150
 Jn 7, 27: 382
 Jn 7, 39: 300
 Jn 7, 41s: 382
 Jn 8, 1ss: 152
 Jn 8, 12ss: 373
 Jn 8, 13ss: 387
 Jn 8, 16: 386
 Jn 8, 28: 385
 Jn 8, 31: 339
 Jn 8, 42: 386
 Jn 8, 43: 339
 Jn 8, 46: 150, 164
 Jn 8, 51: 339
 Jn 8, 53: 387, 393
 Jn 8, 56: 386
 Jn 8, 56ss: 371
 Jn 9, 4: 385
 Jn 9, 35: 253
 Jn 10, 8.11.12: 125s
 Jn 10, 17s: 126
 Jn 10, 18: 126
 Jn 10, 24: 383
 Jn 10, 30: 346, 386
 Jn 10, 33: 387, 389, 393
 Jn 10, 36: 164, 368, 375 383, 386, 389, 393
 Jn 10, 37s: 387
 Jn 10, 38: 386, 388
 Jn 11, 41: 385
 Jn 11, 47: 143
 Jn 12, 13: 293
 Jn 12, 23: 252
 Jn 12, 38: 128
 Jn 12, 48: 222
 Jn 13, 13: 276
 Jn 13, 31: 252
 Jn 14, 2ss: 164
 Jn 14, 6: 339
 Jn 14, 12: 306
 Jn 14, 13: 287
 Jn 14, 16: 165, 385
 Jn 14, 18: 306
 Jn 14, 26: 249, 369
 Jn 14, 28: 346, 386
 Jn 14, 30: 150
 Jn 15, 16: 287
 Jn 16, 12: 369, 383
 Jn 16, 23: 165
 Jn 16, 24ss: 287
 Jn 16, 28.32: 386
 Jn 17: 163
 Jn 17, 5: 390
 Jn 17, 9: 163
 Jn 17, 11ss: 164
 Jn 17, 14: 339
 Jn 17, 17: 164, 339, 340
 Jn 17, 24: 164
 Jn 18, 15: 163
 Jn 18, 33: 293
 Jn 18, 33ss: 182
 Jn 18, 36: 144
 Jn 18, 39: 293
 Jn 19, 3: 293s
 Jn 19, 8: 338
 Jn 19, 14: 293
 Jn 19, 19ss: 293
 Jn 19, 23: 163
 Jn 19, 30: 148s
 Jn 19, 36: 128
 Jn 20, 13: 306
 Jn 20, 28: 305, 345, 393
 Hech 1, 7: 371
 Hech 1, 10: 298
 Hech 2, 34: 296
 Hech 2, 36: 248, 275, 279, 288

Hech 2, 46: 280
 Hech 3: 129, 135
 Hech 3, 13: 129, 134s
 Hech 3, 14: 128
 Hech 3, 22: 69, 90
 Hech 3, 26: 129, 134
 Hech 4: 129, 135
 Hech 4, 25.30: 129, 134s
 Hech 5, 31: 296, 318
 Hech 6ss: 406
 Hech 7, 37: 69, 90
 Hech 7, 52: 128
 Hech 7, 55: 296
 Hech 7, 56: 219, 222, 250
 Hech 8, 4: 340
 Hech 8, 4ss: 251
 Hech 8, 26ss: 128
 Hech 8, 34: 108
 Hech 8, 36ss: 374
 Hech 9, 14.21: 276
 Hech 9, 20: 388
 Hech 10, 36: 294
 Hech 10, 42: 222
 Hech 10, 44: 340
 Hech 11, 26: 173
 Hech 11, 27s: 67
 Hech 12, 20ss: 387
 Hech 13, 1: 67
 Hech 13, 33: 388
 Hech 16, 6: 340
 Hech 17, 7: 292
 Hech 17, 29: 345
 Hech 20, 28: 400
 Hech 21, 20: 67
 Hech 22, 14: 128
 Rom 1, 3: 190s, 192s, 196
 Rom 1, 3s: 279, 352, 375, 376, 379, 398
 Rom 1, 4: 248, 309
 Rom 1, 8: 287
 Rom 1, 18ss: 328, 342
 Rom 1, 25: 398
 Rom 3, 25: 133
 Rom 4, 25: 131
 Rom 5: 235
 Rom 5, 10: 376
 Rom 5, 12ss: 132, 135, 158, 232, 235, 239, 241, 246
 Rom 5, 14: 231, 245
 Rom 5, 19: 133, 245
 Rom 7, 25: 287
 Rom 8, 11: 302
 Rom 8, 14ss: 357, 376
 Rom 8, 15: 280, 291
 Rom 8, 23: 300, 302
 Rom 8, 29: 159, 243, 377
 Rom 8, 32: 376, 385
 Rom 8, 34: 296
 Rom 9, 5: 195, 399
 Rom 10, 9: 289
 Rom 10, 12: 294, 397
 Rom 10, 16: 131
 Rom 12, 2: 243
 Rom 13, 1: 301
 Rom 13, 1ss: 303s
 Rom 13, 14: 240
 Rom 15, 21: 131
 1 Cor 1, 2: 276, 397
 1 Cor 1, 9: 376
 1 Cor 1, 18: 340
 1 Cor 2, 8s: 301
 1 Cor 4, 8: 305
 1 Cor 5, 7: 127, 131
 1 Cor 6, 2s: 300
 1 Cor 6, 3: 305
 1 Cor 8, 5s: 267
 1 Cor 8, 6: 54, 235, 310, 323, 324, 347, 397, 413
 1 Cor 9, 16: 364
 1 Cor 10, 26: 294
 1 Cor 11, 23ss: 283
 1 Cor 11, 24: 119
 1 Cor 11, 25: 157
 1 Cor 12, 3: 289, 291
 1 Cor 12, 28: 67
 1 Cor 13, 1: 284
 1 Cor 15, 3: 135, 132
 1 Cor 15, 5: 130
 1 Cor 15, 12ss: 159
 1 Cor 15, 20: 159
 1 Cor 15, 21: 237
 1 Cor 15, 24: 299

1 Cor 15, 25: 294, 296s
 1 Cor 15, 26: 154, 298
 1 Cor 15, 28: 324, 377, 348, 414
 1 Cor 15, 35ss: 85, 197, 302
 1 Cor 15, 45: 231
 1 Cor 15, 45ss: 231, 234, 235, 237, 241
 1 Cor 15, 49: 243
 1 Cor 16, 22: 280, 282

2 Cor 1, 2.3: 398
 2 Cor 1, 20: 287, 295s
 2 Cor 1, 22: 300
 2 Cor 3, 18: 242
 2 Cor 4, 4: 242
 2 Cor 4, 5: 305
 2 Cor 5, 5: 300
 2 Cor 5, 19: 340
 2 Cor 5, 21: 131
 2 Cor 11, 31: 398
 2 Cor 12, 8: 287, 397
 2 Cor 13, 13: 54

Gál 3, 27: 240
 Gál 4, 4: 376, 380
 Gál 4, 4ss: 357
 Gál 4, 6: 280
 Gál 4, 6ss: 376
 Gál 6, 6: 340

Ef 1, 3: 398
 Ef 1, 10: 302
 Ef 1, 14: 300
 Ef 1, 20: 296
 Ef 1, 22: 302
 Ef 4, 11: 67
 Ef 4, 15: 303
 Ef 2, 24: 240
 Ef 5, 23: 319

Flp 2, 5ss: 232, 240s
 Flp 2, 5-11: 240
 Flp 2, 6: 408
 Flp 2, 6ss: 132, 135, 227, 288, 289, 347, 367, 397
 Flp 2, 7: 132, 246, 255
 Flp 2, 8: 154

Flp 2, 9: 271, 275, 289, 318
 Flp 2, 9s: 296, 309
 Flp 2, 9ss: 288
 Flp 2, 10: 300
 Flp 2, 10s: 308
 Flp 3, 5: 190
 Flp 3, 20: 313, 319
 Flp 3, 21: 243

Col 1, 13: 297, 376
 Col 1, 14s: 377
 Col 1, 14ss: 300
 Col 1, 15: 235, 242, 397
 Col 1, 15s: 397
 Col 1, 16: 54, 310, 347
 Col 1, 18: 159, 302
 Col 1, 20: 413
 Col 2, 2s: 399, 400
 Col 2, 9: 397
 Col 2, 10: 302
 Col 3, 1: 296
 Col 3, 9s: 239
 Col 3, 10: 242
 Col 3, 17: 287
 Col 4, 3: 340

1 Tes 1, 10: 320, 376
 1 Tes 3, 12: 287
 1 Tes 4, 15ss: 320
 1 Tes 4, 17: 231

2 Tes 1, 12: 399
 2 Tes 2, 6ss: 90
 2 Tes 3, 2ss: 287

1 Tim 1, 1: 317, 399
 1 Tim 2, 2: 304
 1 Tim 2, 3: 317, 399
 1 Tim 2, 12: 305
 1 Tim 3, 16: 296, 400
 1 Tim 4, 10: 317, 399
 1 Tim 6, 15: 294

2 Tim 1, 10: 298, 318, 319
 2 Tim 2, 12: 300
 2 Tim 2, 22: 276
 2 Tim 4, 1: 222

Tit 1, 3: 317, 399
 Tit 2, 10: 317, 399
 Tit 2, 13: 318, 319, 399
 Tit 3, 4: 317, 399

Heb 1, 1s: 96, 389
 Heb 1, 1ss: 340, 347
 Heb 1, 2: 347
 Heb 1, 2s: 390
 Heb 1, 3: 255, 296
 Heb 1, 5ss: 389
 Heb 1, 8: 308
 Heb 1, 8s: 389, 395
 Heb 1, 10: 54, 155, 162, 308, 396
 Heb 1, 10ss: 324, 389
 Heb 2, 5ss: 255
 Heb 2, 6: 237
 Heb 2, 10: 149, 154
 Heb 2, 10s: 149
 Heb 2, 11: 150, 157
 Heb 2, 17: 152, 155
 Heb 3, 6ss: 389
 Heb 3, 12: 160
 Heb 4, 3ss: 384
 Heb 4, 14: 375, 389
 Heb 4, 15: 151
 Heb 5, 7s: 152
 Heb 5, 8: 154, 390
 Heb 5, 9: 149, 157s
 Heb 6, 20: 158s
 Heb 7: 141, 146
 Heb 7, 3: 159, 390
 Heb 7, 8: 160
 Heb 7, 24: 159
 Heb 7, 25: 159s, 164
 Heb 7, 26: 150
 Heb 7, 27: 147
 Heb 7, 28: 150
 Heb 8, 1: 296
 Heb 8, 6: 146
 Heb 9, 12: 156, 159
 Heb 9, 14: 150s, 160
 Heb 9, 15: 146, 157
 Heb 9, 24: 160, 164
 Heb 9, 26: 156
 Heb 9, 28: 47, 161, 224
 Heb 10, 1ss: 148s

Heb 10, 10: 156, 164
 Heb 10, 13: 296, 297
 Heb 10, 13s: 159
 Heb 10, 14: 149, 156s
 Heb 10, 31: 160
 Heb 11, 6: 164
 Heb 12, 2: 155
 Heb 12, 3: 154
 Heb 12, 22: 160
 Heb 12, 24: 146, 157
 Heb 13, 8: 160s

1 Pe 1, 19: 127, 150s
 1 Pe 2, 21ss: 130
 1 Pe 2, 22: 150
 1 Pe 3, 15: 309
 1 Pe 3, 18: 150
 1 Pe 3, 22: 296, 298
 1 Pe 4, 5: 222

2 Pe 1, 1: 313, 400
 2 Pe 1, 3: 345
 2 Pe 1, 11: 313, 400
 2 Pe 1, 16: 400
 2 Pe 1, 17: 388
 2 Pe 2, 20: 313, 400
 2 Pe 3, 2.18: 313, 400

1 Jn 1, 1: 327, 348
 1 Jn 2, 1: 164
 1 Jn 2, 23: 374
 1 Jn 3, 5.7: 164
 1 Jn 4, 2ss: 411
 1 Jn 4, 9: 383
 1 Jn 4, 14: 319, 388
 1 Jn 4, 15: 374, 388
 1 Jn 5, 20: 395

Jds 25: 317s

Ap 1, 5: 159, 299
 Ap 1, 6: 305
 Ap 1, 13: 254s
 Ap 1, 13ss: 392
 Ap 1, 18: 160, 299
 Ap 2, 18: 388
 Ap 3, 14: 310, 347
 Ap 3, 20: 283

Ap 3, 21: 296	Ap 17, 14: 255
Ap 4, 11: 296	Ap 19, 5.6: 293s
Ap 5, 10: 393	Ap 19, 12: 400
Ap 5, 12: 300	Ap 19, 13: 327
Ap 11, 3ss: 78	Ap 20, 1ss: 305
Ap 12, 3ss: 70	Ap 20, 4: 197, 300
Ap 12, 5: 255	Ap 20, 4ss: 300
Ap 13, 18: 299	Ap 20, 14: 298
Ap 14, 14: 269	Ap 20, 20: 281

INDICE GENERAL

<i>Presentación</i> (X. Pikaza)	9
1. Formación: idealismo teológico (1902-1941)	10
2. Madurez: historia de la salvación (1941-1965)	15
3. Plenitud: «Cristología del nuevo testamento» (1957)	26
4. El último Cullmann. Nuevos problemas (1965-1997)	38
5. Nuestra edición	48
Bibliografía básica	50
<i>Prólogo</i>	51
<i>Introducción: El problema cristológico en el cristianismo primitivo</i>	53
1. Función de la cristología en el pensamiento teológico de los primeros cristianos	53
2. ¿Dónde está el problema cristológico del nuevo testamento?	55
3. Método a seguir	58

I

LOS TITULOS CRISTOLOGICOS
RELATIVOS A LA OBRA TERRENA DE JESUS

1. Jesús, el Profeta	65
1. El Profeta del fin de los tiempos en el judaísmo	66
2. El Profeta del fin de los tiempos según el nuevo testamento ..	76
a) Juan Bautista	76
b) Jesús	82
3. Jesús el «verdadero profeta» en el judeo-cristianismo tardío ..	90
4. Jesús el Profeta, como solución al problema cristológico del nuevo testamento	95
2. Jesús, el Siervo sufriente de Dios	105
1. El <i>Ebed Yahvé</i> en el judaísmo	106
2. Jesús y el <i>Ebed Yahvé</i>	115
3. Jesús <i>Ebed Yahvé</i> en el cristianismo primitivo	124
4. La doctrina del <i>Ebed Yahvé</i> como solución del problema cris- tológico	135

3. Jesús, el sumo Sacerdote 139
 1. El sumo Sacerdote, figura ideal del judaísmo 139
 2. Jesús y la visión del sumo Sacerdote 143
 3. Jesús el sumo Sacerdote, según el cristianismo primitivo ... 145

II

LOS TITULOS CRISTOLOGICOS
RELATIVOS A LA OBRA FUTURA DE JESUS

1. Jesús, el Mesías 170
 1. El Mesías en el judaísmo 173
 2. Jesús y el Mesías (Hijo de David) 177
 3. La comunidad primitiva y el Mesías 194
2. Jesús, el Hijo de hombre 199
 1. El Hijo de hombre en el judaísmo 200
 2. Jesús y la idea de Hijo de hombre 215
 3. La cristología del Hijo de hombre en el cristianismo primitivo 215
 4. La noción del Hijo de hombre según el apóstol Pablo 231
 5. El Hijo de hombre en los otros escritos del nuevo testamento 248
 6. El Hijo de hombre en el judeo-cristianismo e Ireneo 255

III

LOS TITULOS CRISTOLOGICOS
RELATIVOS A LA OBRA PRESENTE DE JESUS

1. Jesús, el Señor 265
 1. El título *Kyrios* en las religiones helenistas orientales y en el culto al emperador 265
 2. El *Kyrios* en el judaísmo 270
 3. *Kyrios Iesous* y el cristianismo primitivo 275
 4. *Kyrios Christos* y la divinidad de Cristo 308
2. Jesús, el Salvador 313
 1. El título «*Sôtêr*» en el judaísmo y en el helenismo 314
 2. Jesús, el Salvador, en el cristianismo primitivo 316

IV

LOS TITULOS CRISTOLOGICOS
RELATIVOS A LA PREEXISTENCIA DE JESUS

1. Jesús, el Logos 325
 1. El *Logos* en el helenismo 329
 2. El *Logos* en el judaísmo 333
 3. La idea del *Logos* aplicada a Jesús 336

2. Jesús, el Hijo de Dios 351
 1. El Hijo de Dios en el oriente y en el helenismo 352
 2. El «Hijo de Dios» en el judaísmo 354
 3. Jesús y el título «Hijo de Dios» 356
 4. La fe del cristianismo primitivo en Jesús, Hijo de Dios 373
3. Jesús, llamado Dios 391

Conclusión: Perspectivas de la cristología del nuevo testamento ... 401

Actualización (X. Pikaza) 417

1. Nueva bibliografía comentada 418
2. Títulestudiados por O. Cullmann 423
3. Conclusión: otros títulos y/o símbolos cristológicos 434

Indice de autores 439

Indice de citas bíblicas 443