

Karl Hermann Schelkle

TEOLOGÍA DEL
NUEVO TESTAMENTO

II

DIOS ESTABA EN CRISTO



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA

BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA

VOLUMEN 146

KARL HERMANN SCHELKLE

TEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

Por KARL HERMANN SCHELKLE

II



BARCELONA
EDITORIAL HERDER

1977

TEOLOGÍA DEL
NUEVO TESTAMENTO

II

DIOS ESTABA EN CRISTO

BARCELONA
EDITORIAL HERDER

1977

Versión castellana de MARCIANO VILLANUEVA, de la obra de
KARL HERMANN SCHELKLE, *Theologie des Neuen Testaments 2*,
Patmos-Verlag, Düsseldorf

IMPRÍMASE: Barcelona, 2 de julio de 1975

† JOSÉ M. GUIX, obispo auxiliar y vicario general

© 1973 Patmos-Verlag Düsseldorf

© Editorial Herder S. A., Provenza 388, Barcelona (España) 1976

ISBN 3-491-00100-5 edición original
ISBN 84-254-0638-2 rústica
ISBN 84-254-0637-4 tela

ES PROPIEDAD

DEPÓSITO LEGAL: B. 38.206-1976

PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

ÍNDICE

Prólogo	9
Introducción	11

I. REVELACIÓN

1. Marco conceptual y concepto de la revelación bíblica	15
1. Palabras y conceptos	16
a) Antiguo Testamento	16
b) Nuevo Testamento	17
2. Concilios Vaticanos I y II	21
3. La revelación en la historia, la palabra, la Escritura	22
4. Teología protestante	28
2. La revelación en la creación	31
1. El Antiguo Testamento y la filosofía griega	32
2. El Nuevo Testamento	34
3. Concilio Vaticano I	39
4. La teología protestante	40
3. El Antiguo Testamento en el Nuevo	41
1. El Antiguo Testamento como testimonio de la historia de la salvación	48
2. El Antiguo Testamento como ley	52
a) La ley ceremonial	52
b) La ley de la antigua alianza	57
3. El Antiguo Testamento como promesa	64
4. La revelación en el Nuevo Testamento	78

II. REDENCIÓN Y SALVACIÓN

5. Cristo y la palabra	101
6. Hechos poderosos y milagros de Cristo	114
1. Concepto bíblico de milagro	116
2. Hechos poderosos (milagros) de Jesús	120
a) Expulsiones de demonios y curaciones milagrosas	120
b) Los milagros en el Evangelio de Juan	128
c) Textos especiales	130
7. Pasión de Cristo (historia e interpretación)	142
a) Luz desde la resurrección	145
b) La pasión del Mesías	147
c) Cumplimiento del Antiguo Testamento	148
d) La libre voluntad y la inocencia de Jesús	151
e) Jesús padece como justo y santo	154
f) La pasión de Cristo como contenido de la predicación y del culto	156
g) La pasión de Cristo modelo y ejemplo de la vida cristiana	158
8. Redención y expiación	164
1. Los evangelios	165
a) Jesús entra en la comunidad de los pecadores	165
b) Jesús absuelve a los pecadores	166
c) Jesús justifica mediante parábolas su perdón de los pecados	168
d) Jesús habla expresamente de su servicio redentor	169
2. La predicación de los apóstoles	173
9. Resurrección y exaltación (historia e interpretación)	182
a) 1Cor 15,3-9	184
b) Apariciones	185
c) La resurrección general de los muertos	188
d) Resucitó o fue resucitado	190
e) La exaltación	191
f) Encuentros	196
g) El sepulcro vacío	199
h) La corporeidad del resucitado	200

i) El movimiento temporal interno	202
k) «Al tercer día»	205
l) El descenso a los infiernos	206
m) Significado salvador	209
10. Encarnación	215
1. Pablo	215
2. Las deuteropaulinas	229
3. Los evangelios sinópticos (narraciones sobre el nacimiento)	240
4. El Apocalipsis de Juan 12,1-5	261
5. El prólogo del Evangelio de Juan	264
6. Preexistencia	267
11. Los títulos de Jesús	275
1. Mesías (Cristo)	276
2. Hijo del hombre	286
3. Hijo (Hijo de Dios)	297
4. Salvador	312
5. El Señor	320
6. Predicados divinos	326

III. ESPÍRITU DE DIOS

12. El Espíritu como revelación y revelador	339
1. Antiguo Testamento	340
2. Nuevo Testamento	345
a) El Mesías dotado de Espíritu	345
b) La comunidad llena del Espíritu	348
c) El Espíritu en Pablo	350
d) Evangelio y primera carta de Juan	355
e) Esencia del Espíritu	358

IV. FE EN DIOS Y DOCTRINA SOBRE DIOS

13. El problema de Dios hoy	363
14. Fe en Dios en el Antiguo Testamento y concepto griego de Dios	370
1. Fe en Dios en el Antiguo Testamento	371
2. Concepto griego de Dios	379

15.	La fe en Dios en el Nuevo Testamento	383
1.	Fe en Dios en el Nuevo Testamento y religión pagana	384
2.	Fe en Dios neotestamentaria y judía	390
16.	Un Dios y una Iglesia	394
1.	Unidad de Dios	394
2.	Unidad en la Iglesia y el mundo	400
17.	Dios, Creador, Señor y Padre	408
18.	Santidad y gloria de Dios	410
1.	Santidad de Dios	410
2.	Gloria de Dios	416
19.	Dios es espíritu, luz y amor	419
1.	Dios es Espíritu	419
2.	«Dios es luz» (Jn 1,5)	423
3.	«Dios es amor» (1Jn 4,8.16)	429
20.	Atributos filosóficos de Dios	434
1.	Dios eterno	434
2.	Dios invisible	438
3.	Dios incorruptible e inmortal	441
4.	Dios bienaventurado	444
5.	Dios Altísimo	445
6.	Dios Todopoderoso	446
21.	La Trinidad divina	448
1.	Reflexión histórico-religiosa preliminar	449
2.	Antiguo Testamento	449
3.	Fórmulas binarias en el Nuevo Testamento	451
4.	Fórmulas ternarias en las cartas	454
5.	La trinidad divina en el evangelio de Juan	462
6.	Textos trinitarios en los sinópticos	463
	PALABRAS Y CONCEPTOS	469

PRÓLOGO

El primer tomo de esta *Teología del Nuevo Testamento*, en su edición castellana, se publicó en 1975, con el título: *Creación (mundo - tiempo - hombre)*; en el mismo año se publicó el tercero, con el título: *Moral*. El tomo cuarto y último, dedicado al estudio del reino de Dios, la Iglesia y la consumación, seguirá en breve.

El interés por la Biblia, que hace diez y veinte años fue muy acusado entre nosotros, parece haber iniciado ya su declive. Acaso ello se deba a la amenazadora pérdida del sentido de la historia de nuestra generación. En efecto, la palabra bíblica, que debe iluminar y configurar el presente y que alude al futuro, viene del pasado. Como todo movimiento espiritual, también la Iglesia tiene que dirigir una y otra vez la mirada a sus orígenes, en los que se encuentra ya, en su inmaculada pureza y en su plenitud total, su historia posterior. En los no escasos y no fáciles problemas que acucian a nuestro presente eclesial, la Biblia y el Nuevo Testamento deben ser siempre la protonorma de la aclaración y la ayuda para la renovación y el ahondamiento de nuestras comunidades, en cuanto que son el documento primordial de nuestra fe y de nuestra vida cristianas. También ahora tiene vigencia la afirmación: «La palabra de Cristo habite en vosotros con toda su riqueza» (Col 3,16).

Es digna de reflexión una sentencia de Karl Jaspers: «Todas las oportunidades de las Iglesias están en la Biblia, a condición de que, conscientes de los cambios del mundo, acierten a devolver hoy a ésta su lenguaje genuino.»

Sólo me resta expresar aquí mi agradecimiento a mis auxiliares estudiantes, en especial a las señoras Marion Battke, Anita Rachwalski y Monika Sauer.

Tubinga, Año Nuevo de 1973

INTRODUCCIÓN

En la interpretación bíblica de la historia, tras la creación del mundo viene su corrupción por la culpa humana. La creación se hace nueva creación por obra de Dios. Una teología sistemática del Nuevo Testamento debe, por tanto, exponer en primer término la doctrina bíblica de la creación y luego el acontecimiento de la salvación y la redención. Aquí debe hablarse en primer lugar de la revelación, que alcanza su cumbre y su fin en Jesucristo (n.º 1-4 de esta *Teología del Nuevo Testamento*). La salvación se hace acontecimiento en Cristo. Su persona y su obra se expresan en sus palabras, en hechos y prodigios, en muerte y resurrección (n.º 5-10). Y como la teología de la encarnación se condensa definitivamente en el kerygma neotestamentario de Cristo, parece justificado describir en último lugar esta teología (n.º 11).

La cristología bíblica parte de la historia y del tiempo, para llegar desde aquí a la reflexión sobre la preexistencia eterna de aquel que, en la encarnación, entra en la historia. La teología neotestamentaria de la revelación y la redención es esencialmente cristología. Revelación y salvación se transmiten en el espíritu (n.º 12). En la historia de la salvación se revela el Dios eterno. Éste es el lugar de la doctrina sobre Dios en una teología novotestamentaria (n.º 12-21). Esto es

cabalmente lo que distingue a la teología bíblica, anclada en la historia, de la teología dogmática, que tradicionalmente comienza por la doctrina sobre Dios y deduce de ella sus afirmaciones dogmáticas.

Entre las recientes exposiciones sobre la teología del Nuevo Testamento citaremos las siguientes:

De teología protestante:

R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga 1968; H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Munich 1968; G. EICHHOLZ, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, Neukirchen - Vluyn 1972; J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, 1: *Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971; W.G. KÜMMEL, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen*, Gotinga 1969; H. RIDDERBOS, *Paulus. Ein Entwurf seiner Theologie* (trad.), Wuppertal 1970.

De teología católica:

O. KUSS, *San Pablo. La aportación del apóstol a la teología de la iglesia primitiva*, Herder, Barcelona 1975; M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testaments* (dos vols.), Bonn 1950; B. RIGAUX, *Saint Paul et ses lettres*, París 1962; K.H. SCHEKLE, *Pablo, teología de*, en *Sacramentum Mundi* 5, Herder, Barcelona 1974, col. 85-102; R. SCHNACKENBURG, *Neutestamentliche Theologie*, Munich 1965.

De los léxicos citados en la parte primera y en la tercera de esta *Teología del Nuevo Testamento* mencionamos aquí expresamente la obra, ya acabada, de L. COENEN (con otros colaboradores), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* (3 vols.), Wuppertal 1967-1971.

I REVELACIÓN

1. MARCO CONCEPTUAL Y CONCEPTO DE LA REVELACIÓN BÍBLICA

R. BULTMANN, art. γνώσκω en ThWb 1, 1933, 688-719; el mismo, art. δηλόω ibid., 2, 1935, 60s; A. OEPKE, art. καλύπτω ibid., 3, 1938, 558-597; R. BULTMANN - D. LÜHRMANN, art. φαίνω ibid. 9, 1969, 1-11; W. BULST, *Offenbarung. Biblischer und theologischer Begriff*, Düsseldorf 1960; O. CULLMANN, *Heil als Geschichte*, Tubinga 1965; TRESMONTANT, *El problema de la revelación*, Herder, Barcelona 1973; J. FEINER - M. LOHRER (dir.), *Mysterium Salutis*, I (trad.), Madrid 1969 (tomo I: sobre la historia de la salvación, la revelación, la sagrada Escritura); F. KONRAD, *Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie*, Ismaning - Munich 1971; W. PANNENBERG - R. RENDTORFF - T. RENDTORFF - U. WILCKENS, *Offenbarung als Geschichte*, Gotinga 1970; M. SEYBOLD (con otros), «Die Offenbarung», en *Handbuch der Dogmengeschichte* 1,1, Friburgo de Brisgovia 1971.

Dios es para el hombre el Lejano, el misteriosamente Oculto. Cuando los hombres hablan de la divinidad, creen que el Oculto se les ha revelado. De ahí que, de alguna forma, la revelación sea indudablemente el concepto primordial de la religión. Esto es válido sobre todo respecto de las religiones de fundadores, es decir, de las religiones que consideran a sus fundadores como portadores de revelación (el judaísmo, el cristianismo, el islamismo). Pero también es posible una religiosidad filosófica, que obtiene su conocimiento de Dios en virtud de conclusiones filosóficas. También esta religiosidad puede llamar revelación a su concepción de la divinidad.

1. Palabras y conceptos

La religión bíblica entiende la revelación como automanifestación graciosa de Dios. El hombre puede conocer a Dios sólo porque se revela y en la medida en que se revela. La Biblia griega del Antiguo y del Nuevo Testamento habla de la revelación de Dios casi siempre con las palabras ἀποκαλύπτειν (ἀποκάλυψις) (desvelar, quitar el velo), γνωρίζειν (dar a conocer), δηλοῦν (manifestar), φανεροῦν (φανέρωσις) (hacer patente o manifiesto), ἐπιφάνεσθαι (ἐπιφάνεια) (aparecer). Para describir la revelación, la Biblia dispone de un rico vocabulario. La plenitud de palabras responde a la plenitud de la cosa. Las palabras antes mencionadas se usan también en el griego profano. Primordialmente tienen el sentido profano de anunciar o dar a conocer, hacer saber. Sólo más tarde (postbíblicamente) y en contadas ocasiones — acaso bajo el influjo bíblico — fueron empleadas en sentido religioso. En la Biblia griega del Antiguo Testamento prepondera la utilización en sentido profano de estas palabras, que también conoce el Nuevo Testamento.

Resumamos algunos ejemplos característicos.

a) Antiguo Testamento

La palabra ἀποκαλύπτειν (quitar el velo, manifestar, descubrir) aparece utilizada en sentido religioso, entre otros, en los siguientes contextos: Dios «se reveló a la casa de Israel en Egipto» (1 Sam 2, 27). Esto ocurrió, desde luego, a través de las palabras de Moisés, pero, sobre todo, a través de la acción poderosa de Dios. Dios «descubre su brazo» (Is 52,10; 53,1), «su compasión» (Is 56,1), «su justicia y su salvación» (Sal 98,

2s). Revelación significa aquí la actuación de Dios en la historia. Dios revela al profeta «su secreto» (Am 3,7), «sus misterios» (Dan 2,27-30.47). Aquí se da la revelación de una verdad oculta. «La raíz de la sabiduría ¿a quién fue revelada?» (Eclo 1,6). La revelación transmite conocimiento.

Con las palabras γνωρίζειν (dar a conocer algo de otro modo inaccesible) y δηλοῦν (anunciar algo desconocido) se afirma que Dios da a conocer y experimentar su fuerza y su gracia. Así Jer 16,21: «He aquí que yo les hago conocer mi mano y mi poderío y sabrán que mi nombre es Yahveh.» Dios da a conocer su nombre (Éx 3,6), sus planes (Éx 33,12), sus misterios (Sal 50,8), los caminos de la vida (Sal 15,11), sus exigencias (1Re 8,36; 2Cró 6,27), su voluntad (Sal 24,4; Ez 20,11).

Ἐπιφάνεια significa en el lenguaje religioso de la Biblia griega (al igual que en su entorno pagano) la aparición auxiliadora de una divinidad por otra parte oculta. Dios se revela en la historia en hechos portentosos y durante el culto. Según los Setenta, al Dios que interviene en favor del pueblo se le experimenta como Señor actual (ἐπιφανής: Jue 13,6; 2Sam 7, 23; Hab 1,7; Mal 1,14; 3,23). El día del juicio es epifanía (Joel 2,21; 3,4). En los libros de los Macabeos, sometidos al influjo helenístico, se describe como epifanía la intervención poderosa de Dios; así 2Mac 3,24; 14,15 et passim. La palabra φανερόω (mostrar, poner de manifiesto), rara y perteneciente al griego profano, aparece en el Antiguo Testamento en Jer 40,6: «Les voy a manifestar condescendencia.»

b) El Nuevo Testamento

Las palabras más usadas en el Nuevo Testamento son ἀποκαλύπτειν (ἀποκάλυψις), φανεροῦν (φανέρωσις); con menor frecuencia aparece δηλοῦν.

La revelación (*ἀποκάλυψις*) se da en el actuar gracioso de Dios (Mt 11,25; 16,17; Rom 3,21) y de su Cristo (Mt 11,27; Lc 2,32; Jn 17,6; Gál 1,12; 1Jn 4,9; Ap 1,1) y por medio del Espíritu (1Cor 2,10; 12,7; Ef 1,17; Heb 9,8). La revelación acontece ahora, en el tiempo mesiánico, como salvación (Jn 9,3; Rom 1,17; Ef 3,5) y como juicio (Rom 1,18). La revelación se dio y se da en la Iglesia. Se les dio a los apóstoles para que éstos la transmitieran (así Pablo, Gál 1,16; 2Cor 12,1), y también a los apóstoles y profetas. «El misterio de Cristo fue revelado a los santos apóstoles y profetas.» (Ef 3,5.) La revelación se concede también a los particulares: «Cuando os reunís, cada cual puede tener un salmo, una instrucción, una revelación, un discurso en lenguas» (1 Cor 1b, 26). «Si en algo sentís de otra manera, también eso os lo revelará Dios» (Flp 3,15). La revelación alcanzará su consumación en la definitiva manifestación escatológica (Lc 17,30; Rom 8,19; 1Cor 1,7; 2Tes 1,7; 2,3; 1Pe 1,5.13).

En los siglos precedentes al Nuevo Testamento surgió en el judaísmo una rica literatura apocalíptica, en la que se ponía en boca de hombres santos del pasado, bajo nombres fingidos, información sobre el mundo del más allá, sobre la época mesiánica y sobre la escatología. Algunos de estos apocalipsis fueron recibidos en el canon (Dan, Is 24,27). En el Nuevo Testamento hay algunos grandes textos apocalípticos (Mc 13; 1Tes 4,13-17; 2Tes 3,1-12; 2Pe 3,10-13), además del Apocalipsis de Juan, que es «revelación de Jesucristo que le concedió Dios». Esta revelación quiere dar a conocer los acontecimientos del juicio y de la salvación que han de suceder pronto (Ap 1,1).

El Nuevo Testamento utiliza con mucha frecuencia la palabra *φανεροῦν* (más raras veces *φανέρωσις*). Pablo usa como sinónimos *φανεροῦν* y *ἀποκαλύπτειν*. Así Rom 1,17: «Porque en

él se revela la justicia de Dios»; Rom 3,21: «Se ha manifestado la justicia de Dios.» En el acontecimiento de Cristo la justificación es ya ahora realidad para la fe. La revelación se continúa en la predicación del Apóstol (2Cor 2,14; 11,6) y hasta en su misma existencia (2Cor 4,10). En las deuteropaulinas aparece la palabra *φανεροῦν* como contraposición entre el pasado ocultamiento y la revelación actual (Col 1,26s; Rom 16,25-27, ciertamente postpaulino, y en forma más libre en 1Tim 3,16; 2Tim 1,10; 1Pe 18,20). La palabra es frecuente en la literatura joánica. Jesús descubre la realidad divina. Revela el nombre de Dios (Jn 17,6) y las obras de Dios (Jn 3,21; 9,3). También las cartas de Juan designan como revelación la actuación de Jesús (1Jn 3,5.8). Sus obras revelan el amor de Dios (1Jn 4,9). La entera revelación puede concebirse como vida (1Jn 1,2).

Mientras que en el Nuevo Testamento la revelación designa en primer término el acontecimiento permanente del descubrimiento y de la manifestación, los textos posteriores contemplan la revelación como ya pasada y concluida (1Tim 3,16; 1Pe 1,20; también Rom 16,26).

Γνωρίζειν tiene no pocas veces en el Nuevo Testamento un sentido profano. En el lenguaje religioso significa que Dios da a conocer y hace experimentar su poder, su gloria y su salvación. Así Rom 9,22s; Lc 2,15; Act 2,28. Dios revela su plan salvífico. «Nos dio a conocer el misterio de su voluntad» (Ef 1,9). Este misterio y designio es, según Ef 1,7, gracia de Dios. En el Evangelio de Juan Jesús es el Revelador: «Todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer» (Jn 15,15; 17,26).

En la historia de la religión griega son importantes el concepto y el vocablo de epifanía (*ἐπιφάνεια*). La divinidad es *epiphanes* en las historias míticas, en el culto y también en los

hombres excepcionales. En el culto a los dominadores el soberano lleva el título de Epifanes (así los príncipes helenísticos). También a C. Julio César se le llama en una inscripción de Éfeso «el Dios *epiphanes* y salvador universal de la vida humana» (W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum* 2, n.º 760, Hildesheim 1960). La palabra epifanía aparece también en los escritos posteriores del Nuevo Testamento dirigidos al mundo griego. Se indica con ella la epifanía apocalíptica del anticristo, así como la del Señor Jesucristo al final de los tiempos (2Tes 2,1-12; 2Tim 4,8). Pero también fue epifanía la manifestación visible y terrena de Jesucristo como Salvador (2Tim 1,10). Para mayor información, cf. n.º 10,2b.

Como concepto global de la revelación, sobre todo en el Nuevo Testamento, puede darse la siguiente síntesis: En la revelación se presenta Dios mediante hechos y palabras. La plenitud de la revelación es Jesucristo. Depositarios y testigos de la revelación son los apóstoles, los profetas y toda la Iglesia. La revelación alcanzará su consumación en cuanto revelación escatológica de la redención, tanto de Cristo como también de los hijos de Dios.

La dogmática católica acentúa en el concepto de revelación el elemento doctrinal de la revelación verbal. Entiende tradicionalmente la revelación como «un hablar de Dios que, del tesoro de su conocimiento divino, comunica a los hombres verdades que éstos no podrían llegar a conocer en absoluto o, en todo caso, con mucha dificultad»¹. Los depositarios de la revelación — de acuerdo con la teología de la escuela — son, en el Nuevo Testamento, los apóstoles. Con la muerte del último apóstol se cierra el proceso de la revelación. Revelación significa tanto el proceso como la suma total de los conoci-

mientos y del saber de fe sobre Dios y sobre la historia de la salvación. Este saber puede finalmente expresarse en sentencias y dentro de un sistema doctrinal.

Mencionemos una diferencia que salta a los ojos entre el concepto de revelación bíblico y el dogmático. En el Nuevo Testamento son receptores y depositarios de la revelación, junto con los apóstoles, los profetas, es decir, junto al ministerio el carisma (Ef 3,5). Más aún, la Iglesia total y cada cristiano en particular recibe la revelación (1Cor 14,26; Flp 3,15). Por consiguiente, no se ha cerrado el proceso de la revelación, sino que continúa siempre su marcha hacia adelante.

2. Concilios Vaticanos I y II

Los concilios Vaticanos I y II han hablado expresa y extensamente sobre el concepto, esencia y contenido de la revelación. El concilio Vaticano I insiste en el carácter cognoscitivo de la revelación. Con la revelación todos pueden conocer con seguridad la verdad (H. Denzinger - A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Barcelona 1973, 3005). El Concilio establece que Dios «se reveló a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad» (ibid. 3004). Por consiguiente, la revelación es automanifestación de Dios, no comunicación de verdades abstractas. Cuando se mencionan como objeto de la revelación los decretos de la voluntad de Dios, se acentúa la función manifestadora de la acción de Dios, es decir, una vez más, no verdades abstractas, sino revelación en la historia. Se evita de este modo una valoración excesivamente intelectual del concepto de revelación. La revelación se hizo a los apóstoles y de ellos ha llegado hasta nosotros en las sagradas Escrituras y en la tradición oral (ibid. 3006).

1. W. BULST, *Offenbarung*, Düsseldorf 1960, 11.

El concilio Vaticano II declara en la *Constitución dogmática sobre la divina revelación (Dei Verbum)* 1,2: «Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad.» Si esta nueva formulación menciona como contenido de la revelación no los decretos divinos, como hacía el Vaticano I, sino el sacramento o misterio de su voluntad, acaso con ellos se pretenda evitar una concepción legalista de la revelación como imposición, de preceptos, para insistir en primer término en que la revelación, como el sacramento, opera la salvación. La palabra *sacramentum* utilizada por el Concilio reproduce la palabra *mysterium* (Ef 1,9). Puede, por consiguiente, decirse que también en la revelación se sigue manteniendo el ocultamiento del misterio divino. «Este plan de la revelación se realiza con palabras y gestos intrínsecamente conexos entre sí» (*Sobre la divina revelación*, 1,2). La constitución rechaza expresamente una concepción intelectual unilateral de la revelación.

3. *La revelación en la historia, la palabra, la Escritura*

La fórmula «revelación en signos y palabras» encierra no pocos problemas. Los signos o hechos que dan a conocer la revelación de Dios están contenidos en su actuación respecto de la comunidad elegida, pero también respecto de los pueblos todos. Israel experimentó la salvación de Dios en la elección de los patriarcas y del pueblo, en el establecimiento de la alianza y especialmente en la guía del pueblo desde Egipto hasta la tierra prometida. En la historia reconocieron los profetas la salvación en el juicio y en la gracia de Dios. El Nuevo Testamento reconoce el rasgo fundamental historicosalvífico, al atender su tiempo como cumplimiento mesiáni-

co de la promesa paleotestamentaria. Dios guía la historia hacia la plenitud y consumación escatológicas. Las cosas pueden acontecer y explicarse como un proceso natural. El profeta, que interpreta y anuncia, y la fe, que acepta el anuncio, reconocen la acción salvífica divina. Está fuera de toda discusión que la Biblia interpreta el tiempo desde un horizonte historicosalvífico. Para la teología actual tiene una esencial importancia el conocimiento de la historicidad de la revelación. Pero no le resulta fácil confirmar las antiguas concepciones de la historia de la salvación, porque quiere evitar toda cosificación de la acción de Dios en la historia del mundo. En cualquier caso, el testimonio bíblico de la acción de Dios en la historia debe interpretarse en orden a la fe.

La fe conoce la acción de Dios en algunos casos especiales en los hechos maravillosos y extraordinarios de Dios. Se estudiará el concepto bíblico de milagro en conexión con los relatos sobre los hechos poderosos de Jesús (n.º 6). El milagro no produce la fe, sino que es la fe — ya existente — la que conoce el milagro. Y esto tiene validez también respecto de la revelación de Jesucristo. Lo que aparece en primer término es un hombre, más aún: un crucificado. El Evangelio dice que en él actúa y se revela Dios. Junto a toda demostración del poder de Dios aparece siempre el escándalo de la alienación, más aún, de la impotencia de Dios.

El otro modo de revelación es la revelación en palabras². El Antiguo y el Nuevo Testamento hablan en numerosos lugares de la palabra de Dios, dirigida a los hombres. Sin embargo, la palabra de Dios no puede acontecer como palabra

2. P. GRELOT, *La Biblia, palabra de Dios*, Herder, Barcelona 1968; K.H. SCHEKLE, *Wort Gottes = Wort und Schrift*, Düsseldorf 1966, 11-30; H. SCHLIER, *Wort Gottes*, Würzburg 1962; id., *Grundzüge einer Theologie des Wortes Gottes = Das Ende der Zeit*, Friburgo 1971, 16-24; L. ALONSO SCHÖEKEL, *La palabra inspirada*, Herder, Barcelona 1969.

interhumana. En la Escritura se nos transmiten palabras de Dios, pero traducidas a lengua hebrea o griega. Ningún hombre ha oído las palabras mismas de Dios. Dios no tiene boca ni un lenguaje como el de los hombres. Si Dios hablara, ningún hombre podría mantenerse ante su palabra. Si la Biblia habla de la palabra de Dios y si nosotros hablamos también de esta palabra de Dios, se trata siempre sólo de una analogía. La palabra originaria de Dios no es una palabra externa, sino siempre una palabra interna que percibe el profeta, o el hagiógrafo, o sencillamente la fe. Y sólo puede percibirse allí donde la fe se pone ante Dios y vive responsablemente delante de él. Sin embargo, con mucha frecuencia se convierte en fórmula hecha la afirmación de que «salió» o «fue dirigida» la palabra de Dios. Así, en muchos textos legales del Pentateuco, cuando se les introduce con el giro: «Habló el Señor a Moisés y dijo.»

La palabra hablada de Dios ha sido consignada por escrito en la Sagrada Escritura³, que, por lo mismo, recibe también el nombre de Palabra de Dios⁴. Pero en realidad la Escritura es, en muchas de sus grandes secciones, relato narrativo, no palabra inmediatamente interlocutora que, en cualquier caso, debe extraerse del relato. Todos los libros, todas las sentencias y aun todas las palabras de la sagrada Escritura participan de las circunstancias, vinculadas a la historia y al tiempo, en que nació la Escritura. Y son también siempre

3. El judaísmo tardío (los rabinos, FILÓN, *Vida de Moisés* 2, 292, JOSEFO, *Antiquitates* 10, 210) llama a la Biblia «Sagrada Escritura», del mismo modo que se llama santo a cuanto está dentro del ámbito divino. El Nuevo Testamento (Rom 1,2; 2Tim 3,15) sigue esta misma línea; cf. G. SCHRENK, art. βιβλος, en ThWb 1, 1933, 614s; id. art. ἑρως, en ThWb 3, 1938, 227.

4. Lo mismo dice el concilio Vaticano II, en la *Constitución sobre la Divina Revelación*: «Las Sagradas Escrituras contienen la palabra de Dios, y, por ser inspiradas, son en verdad la palabra de Dios» (24).

palabra del hombre. Es tarea tanto de la exégesis científica como de la comunidad de fe percibir y hacer perceptible la palabra única y permanente de Dios en el conjunto de palabras perecederas del hombre.

Cuando llamamos a la sagrada Escritura palabra de Dios, lo hacemos sobre todo porque, en cuanto inspirada, es locución del divino Espíritu. En el Antiguo Testamento el profeta es boca de Dios (Núm 24,2-4; Is 6,8s; Jer 20,7-18). El espíritu llena a los profetas (Is 61,1; Ez 11,5; Os 9,7; Zac 7, 12). La comunidad de Qumrán, celosamente consagrada al estudio de la Biblia, estaba persuadida de que los profetas habían recibido la revelación de Dios por medio de su santo Espíritu (1 QS 8,16; Escrito de Damasco, 21,12s). La veneración a las sagradas Escrituras fue en constante aumento. El libro IV de Esdras (14,22-26) describe los libros canónicos y los escritos apocalípticos que los complementan como obra de Dios y del divino Espíritu. Los rabinos compartían y corroboraban la convicción de que las sagradas Escrituras han sido inspiradas por el espíritu y que éste habla en ellas. Se presentan las palabras de la *thora* como palabra del mismo Espíritu. Frente a los innegables problemas y las evidentes fallas de las Escrituras se recurría a la suposición de que algunas de sus sentencias no procedían del espíritu, sino que habían sido pronunciadas por hombres y se encuentran, por consiguiente, en la Escritura como meras citas de palabras humanas⁵. El Nuevo Testamento reconoce que las sentencias de David proceden del espíritu (Mc 12,36; Act 1,16; 5,25; 28,25; Heb 3,7; 9,8; 10,15). Los profetas han anunciado la palabra de Dios (Heb 1,1; 2Pe 1,21). Así como Pablo actúa en el espíritu, decide también en el espíritu cuando habla y

5. E. SJÖBERG, art. πνεῦμα, en ThWb 6, 1959, 380s.

escribe (1Cor 7,40; 2Cor 6,6). También el apocalíptico habla en el espíritu (Ap 1,10) ⁶.

El Nuevo Testamento afirma que las Escrituras (refiriéndose en primer término a las del Antiguo Testamento) han sido «inspiradas por Dios» (2Tim 3,16; 2Pe 1,21). Con esto se acepta definitivamente la terminología profana. El judaísmo helenístico, recurriendo a las concepciones griegas, interpretaba la plenitud del espíritu del Antiguo Testamento como entusiasmo extático (Filón, *De specialibus legibus* 1,65; 4,49; Herencia de las cosas divinas, 263-265; Josefo, *Contra Apión* 1,37-39). De acuerdo con la mántica griega, los oráculos de la pitonisa de Delfos, así como de la sibila de Cumas, estaban «inspirados por Dios» ⁷. El hecho de que en el origen del uso lingüístico neotestamentario y cristiano aparezca el mundo conceptual de una religiosidad profana suscita no fáciles problemas.

La doctrina de la inspiración de las sagradas Escrituras no afirma sólo que el Espíritu Santo haya cooperado en la consignación escrita de los libros. La inspiración no es tan sólo una afirmación sobre el origen de la Escritura en un tiempo ya pasado. Inspiración significa que la Escritura está y permanece llena del Espíritu, que el Espíritu habla desde ella, actúa a través de ella y desde ella quiere y debe actuar de nuevo eficazmente en la predicación de la Iglesia.

El Nuevo Testamento no ignora la problemática que se

6. K. RAHNER, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, Herder, Barcelona 1970, explica la inspiración de la Escritura por su origen en la Iglesia primitiva, que fue totalmente creada por el Espíritu y llena de él. Por consiguiente, también los escritos del Nuevo Testamento son creación del Espíritu. Y el Nuevo Testamento, a su vez, conoce y confiesa al Antiguo como palabra de Dios.

7. H. KLEINKNECHT, art. πνεῦμα, en ThWb 6, 1959, 343s; E. SCHWEIZER, *ibid.*, 452s; H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar z. N.T.*, 4, 1, 1928, 435-451.

deriva de la historicidad de la Escritura. Según palabras de Jesús, Moisés autorizó el libelo de repudio como concesión a la dureza de corazón de los hombres (Mc 10,5s). Este libelo de repudio supone un distanciamiento respecto de la primitiva voluntad de Dios, que en la creación había querido y establecido el matrimonio como vínculo permanente (Gén 1,27; 2,24). Y, sin embargo, Dt 24,1 anuncia el libelo de repudio como mandamiento de Dios. Por consiguiente, no toda palabra de Dios, sino que acaso se deba antes buscar esta palabra. Para Pablo, toda cuestión se dirime por la Escritura (γραφῆ) (Rom 4,3; 9,17; Gál 3,8). Pero la Escritura puede ser también letra sin valor, letra que mata (γράμμα), ley de muerte: «Lo escrito mata, el espíritu vivifica» (2Cor 3,6). Pablo puede describir el Decálogo, escrito por Dios sobre tablas de piedra, como «servicio de muerte» (2Cor 3,7). Lo meramente escrito es anticuado, pasado. Ahora vige la nueva alianza en un nuevo Espíritu (Rom 7,6). Esta nueva alianza es conversión de la letra al Espíritu (2Cor 3,14-16). En definitiva, la nueva alianza no vive de la Escritura, sino del espíritu.

El magisterio eclesiástico y la dogmática han deducido de la inspiración la inerrancia de la Biblia. El concilio Vaticano II se ha ocupado de los numerosos problemas implicados en esta afirmación. En la *Constitución sobre la divina revelación* declara: «Como todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo, hay que confesar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación.» El texto necesita ser interpretado desde la historia de las ideas, en la que se dan de hecho diversas explicaciones. Los problemas no deben resolverse a base de una interpretación de los documentos del magisterio, sino sólo a base de la

interpretación del contenido de los mismos textos bíblicos. Y este contenido se opone a la concepción, mucho tiempo urgida, de una absoluta inerrancia de la Biblia. La sagrada Escritura debe entenderse como un todo. En cuanto todo es testimonio de aquel Dios que se ha revelado a los hombres en hechos y palabras. Dios se da a conocer en la larga serie de las generaciones. Esta historia es llamada y revocación de Dios, dar y quitar de Dios, pero también superación, supresión y nueva creación. En esta su definitiva totalidad es verdadera la sagrada Escritura⁸.

4. Teología protestante

La teología de la reforma acentúa el ocultamiento de Dios incluso en la revelación. Dios no se revela nunca inmediatamente en su esencia, sino siempre sólo en sus acciones o en sus palabras. El Dios revelado es siempre también el Dios oculto. Esto acontece de la manera más profunda y suprema en la cruz, donde la gracia de Dios se oculta tras el juicio. También el testimonio de la revelación consignado por escrito en la Escritura es fragmentario. La palabra de Dios permanece oculta bajo las palabras de los hombres. Biblia y palabra de Dios no son realidades idénticas. La Biblia da testimonio de la palabra pronunciada y la comunica al oyente de buena voluntad. La palabra se manifiesta siempre bajo la forma de siervo, como palabra en la carne o, también, como palabra en el libro. La revelación de Dios no es nunca un estar plenamente revelado.

La teología reformada acentúa la diferencia y la contra-

8. N. LOHFINK, *Die Irrtumslosigkeit = Das Siegeslied am Schilfmeer*, Francfort 1965, 44-80.

posición entre el conocimiento de Dios conseguido por las fuerzas humanas y la revelación. La revelación acontece en oposición al pensar y el querer del hombre, y especialmente en oposición a la religión natural configurada por el hombre. Esta última es siempre un intento inútil y fallido del hombre por apoderarse de Dios. La religión natural no es un peldaño previo a la revelación sino, a lo sumo, su presupuesto negativo, en el sentido de que el hombre que fracasa en su religiosidad natural puede experimentar la revelación. Karl Barth⁹ dice consiguientemente y de manera radical que la revelación cristiana es la supresión y anulación de toda religión, en cuanto que la religión es un sistema de relación entre Dios y el hombre implantado por la autoafirmación humana. A esta arbitrariedad, a esta *hybris* del hombre, pone fin la revelación, en cuanto acción de Dios.

La interpretación existencial refiere básicamente la revelación bíblica al hombre. En el concepto neotestamentario de revelación se trata no de la multiplicidad del contenido, del qué, sino sólo de la finalidad, del para qué de la revelación. La revelación no es notificación de una pluralidad de cosas. En la revelación se entiende el hombre a sí mismo en su in-

9. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* I, 1, Zurich-Zollikon 1947, 147-173; I, 2, 1948, 324-356.

Empalmado con K. Barth y rebasándole, D. BONHOEFFER (*Widerstand und Ergebung*, ed. dir. por E. BETHGE, Munich 1958, 183, 219, 233-239) pide una «interpretación no-religiosa de los conceptos bíblicos». En la concepción de BONHOEFFER la religión puede definirse como «lo metafísico y la intimidad». La arreligiosidad consiste, por tanto, en desligar a la realidad de Dios, como si Dios no existiera. «La religiosidad del hombre le hace depender, en su impotencia, del poder de Dios en el mundo. Pero la Biblia hace depender al hombre de la impotencia y del sufrimiento de Dios» (*Widerstand und Ergebung* 272). Y esto es fe en la auténtica mundanidad. Pero es también llamada a la acción responsable. Cf. G. EBELING, *Die «nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe» = Wort und Glaube*, Tubinga 1960, 90-160; E. FEIL, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, Munich y Maguncia 1971, 380-396.

autenticidad, que es el pecado, y en su autenticidad, que es la fe. La fe no es una iluminación filosófica de la existencia, pues aprehende un acontecimiento extramuros de la historia, a saber, Jesucristo. Sólo así resulta posible la nueva intelección de sí desde la fe. Por consiguiente, la revelación no es otra cosa que la realidad de Jesucristo.

2. LA REVELACIÓN EN LA CREACIÓN

H. KOESTER, art. φύσις en ThWb 9, 1970, 246-271; R. BULTMANN, *Die Frage der natürlichen Offenbarung = Glauben und Verstehen* 2, Tübinga 1952, 79-104; W. ELTESTER, *Schöpfungsoffenbarung und natürliche Theologie im frühen Christentum*, en *New Testament Studies* 3 (1956/57) 93-114; J. HEISLBETZ, *Theologische Gründe der nicht-christlichen Religionen*, Friburgo 1967; K. RAHNER, *El cristianismo y las religiones no cristianas = Escritos de Teología* v, Taurus, Madrid 1964; H.R. SCHLETTE, *Die Religionen als Thema der Theologie*, Friburgo de Brisgovia 1964.

El lenguaje religioso distingue entre revelación natural y sobrenatural, entre teología natural y sobrenatural. La revelación natural es la revelación de Dios en la naturaleza, tanto del mundo como del hombre. Teología natural es el conocimiento de Dios extraído de la naturaleza. Este conocimiento se adquiere mediante la luz natural de la razón humana. Pero como quiera que para la Biblia el mundo no es simple naturaleza, sino creación, y en cuanto creación historia, objetivamente no ha de hablar de revelación y teología natural, sino de revelación y teología de la creación. Se habla también de revelación general (en la creación) y de revelación especial (en la historia de la salvación).

1. El Antiguo Testamento y la filosofía griega

La posibilidad de un conocimiento de Dios a partir de la creación está afirmada en el Nuevo Testamento. Esta idea tiene hondas y extensas raíces, entre las que se distinguen las del Antiguo Testamento y las de la filosofía griega.

El relato sacerdotal de la creación indica, con su *ritornello* «y vio Dios que era bueno» (Gén 1,4.12.18.21.25.31), que en la creación se ha manifestado el poder, la grandeza y la bondad de Dios. El mundo refleja la bondad divina. En el mundo, que Dios crea y siente como bueno, inicia su andadura la historia, en la que llegará a su plenitud el sentido de la creación. Los salmos de creación (Sal 8; 19; 104; 148) se componen sobre esta tonada fundamental: «Los cielos cuentan la gloria de Dios, la obra de sus manos anuncia el firmamento» (Sal 19,2).

La filosofía griega desarrolló la prueba cosmológica de la existencia de Dios, según la cual del mundo visible se concluye que hay una divinidad creadora. Los inicios de esta reflexión se hallan ya en la filosofía jonia de la naturaleza. La aguda crítica a los mitos de los dioses da origen a una religiosidad ilustrada. El mundo visible y experimentable no es algo sin sentido, sino que permite sospechar un fundamento último divino. Ya Tales dice: «Todo está lleno de dioses.» Según Heraclito en todo se realiza el *logos*; según Anaxágoras el *nous*. Según Platón, las cosas son participación de las ideas. La idea suprema es la idea divina del Bien (*De Republica* 7, 517 BC). De la existencia del mundo concluye Platón la existencia de su creador, de su belleza, la de su artista creador. «Hallar al creador y padre de todo es ciertamente difícil y a aquel que lo ha encontrado se le hace imposible hablar

de él de modo que todos le entiendan» (*Timeo* 28 A-C). Aristóteles, que admite la eternidad del mundo, concluye de su movimiento la existencia de un primer motor. En el siglo I a.C., el escrito pseudoaristotélico *Sobre el mundo* 6, formula: «Ciertamente Dios es invisible para toda naturaleza mortal, pero se le contempla en sus obras.» También Cicerón (*Tusculanas* 1,68-70) deduce que puede llegarse al conocimiento de Dios a partir de la grandeza y el orden del mundo, pero también a partir de la disposición espiritual del hombre. La teología natural es una de las más grandes e imperecederas conquistas y creaciones del espíritu griego.

Como en otros muchos puntos, también en éste se dan la mano, en el judaísmo helenístico, la tradición bíblica y el pensamiento griego. El concepto bíblico de creación y el concepto filosófico de naturaleza se entendieron como magnitudes idénticas. La sabiduría judía enseña: «De la grandeza y hermosura de las criaturas se llega, por analogía, a contemplar a su autor» (Sab 13,5). «Vanos son, por naturaleza, todos los hombres que ignoraron a Dios y no fueron capaces de conocer por los bienes visibles a Aquel que es» (Sab 13,1; cf. Sab 12,24s; 13-15; Job 12,7-9). El mismo sentido tienen las afirmaciones del judaísmo primitivo que anuncian que es accesible al hombre el conocimiento natural de Dios y que, por consiguiente, quien niega a Dios es culpable. Citemos el *Testamento de Neftalí*, por su similitud con Rom 1,18-32 (cf. infra): «Los paganos, que se han extraviado y abandonado al Señor, han trastocado su orden y han seguido a piedras y leños, pues están sometidos a los espíritus de la seducción y el engaño. Pero vosotros, hijos míos, no hagáis así, pues por el firmamento, por la tierra, por el mar y por todas las obras habéis conocido al Señor que ha hecho todo esto, para que no seáis como Sodoma, que pervirtió el orden de

su naturaleza.» Parecidamente dice Filón en su *De legibus specialibus* 1,35: «Ninguna obra artística se produce por sí misma. Ahora bien, la más artística y sabia es nuestro propio mundo; por consiguiente, debe haber sido producida por un artista consumado y absolutamente perfecto. Por este camino alcanzamos la convicción de la existencia de Dios.»

2. El Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento se adhiere a esta concepción¹. Los sinópticos no se plantean el problema de la teología natural. Desde luego, Jesús reconoce en la creación la acción de su Padre celestial, por ejemplo en la belleza de los lirios o la providencia por los animales (Mt 6,26-28). Pero de aquí no se deduce o se demuestra a Dios, pues la verdad de Dios es sin más una certeza para la fe y aquí se contemplan las acciones de un Dios ya previamente revelado. Sólo los que buscan el reino de Dios experimentan a este Dios, que tiene providencia de los suyos, así como de toda la creación.

También Pablo se adhiere a la teología judeo-helenística. El texto más importante es Rom 1,18-32². Dios es ciertamen-

1. R. BULTMANN, *Die Unsichtbarkeit Gottes = Exegetica*, Tubinga 1967, 174-197; E. FASCHER, *Deus invisibilis*, en «Marburger theologische Studien» 1, Gotha 1931, 41-77; D. LÜHRMANN, *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*, Neukirchen-Vluyn 1965, 21-26; E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Darmstadt 1956, 24-29; M. POHLENZ, *Paulus und die Stoa*, Darmstadt 1964, 6-19.

2. La doctrina de los libros sapienciales y de la teología del judaísmo tardío aparece abiertamente en Pablo. No está claro, en cambio, si el Apóstol toma sus ideas directamente de la literatura sapiencial o si se sitúa dentro de una tradición que consignan por escrito tanto Pablo como la referida literatura. Cf., además de los comentarios, G. BORNKAMM, *Gesetz und Natur* (Rom 2, 14-18) = Colección de artículos, 2 Munich 1959, 93-118; ST. LYONNET, *Quaestiones in epistolam ad Romanos* 1, Roma 1955, 68-108.

te el misterioso. «Sus designios son insondables e inescrutables sus caminos. En efecto, ¿quién conoció el pensamiento del Señor?» (Rom 11,33s). Con todo, hay en él algo cognoscible, que la razón contempla. Es la divinidad de Dios y el carácter de criatura del hombre. El mundo se caracteriza por ser creación, y a través de la creación puede el hombre conocer al creador, sólo con que quiera realmente conocerlo (Rom 1,19s). Pero Pablo no dice que pueda conocerse a Dios sencillamente y como algo evidente por la naturaleza y en virtud de la naturaleza. También en este conocimiento actúa Dios. Dios es accesible al hombre porque así lo quiso y lo quiere Dios. «Dios se lo manifestó» (Rom 1,19). Pablo interpreta las concepciones de la filosofía natural desde una perspectiva historicosalvífica. Este posible conocimiento de Dios no es tan sólo una pura posibilidad teórica, sino que la posibilidad es obligación. No realizar esta posibilidad es culpa. Aquí se encuentra ciertamente la realidad de la religión natural. Los hombres han aniquilado esta posibilidad por el pecado. La posibilidad no utilizada se convierte en acusación contra los hombres, «de modo que no tienen excusa alguna» (Rom 1,20). Por tanto, la esencia de la religión pagana no es ya un peldaño primitivo hacia la religión, ni disculpa o ignorancia de la humanidad primitiva, ni tragedia, sino caída y culpa. Esta culpa provocó la cólera de Dios. El paganismo se hizo objeto de juicio y castigo. Dios entregó a los paganos a sus errores religiosos. «Cambiaron la gloria del Dios incorruptible por una representación en forma de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos, de reptiles» (Rom 1,23). Y así Dios abandonó a los paganos a su pervertida inmortalidad (Rom 1,28-32).

Pablo ve en la conciencia del hombre otra huella de Dios en la creación (Rom 2,15; *Teología del Nuevo Testamento*

1,188)³. También en este punto se apoya el Apóstol en la filosofía griega. Como él, la antropología griega percibe en la conciencia del hombre la voz de la ley eterna. Pablo toma la palabra y el concepto de conciencia de la ética griega general. De esta conciencia del hombre que acusa y habla con entera libertad se ocupan Sócrates y sus discípulos. La convicción de la existencia de una ley divina inserta en el alma es uno de los elementos del estoicismo. La sabiduría judeohelenística describe la mala conciencia. «Cobarde es, en efecto, la maldad, y ella a sí misma se condena; acosada por la conciencia, imagina siempre lo peor.» (Sab 17,10). Filón (*Decálogo* 87) describe con agudo análisis la acción de la conciencia: «Acusa, señala lo justo, amonesta a la conversión; si llega a persuadir, se alegra y reconcilia.» Ahora pues, Pablo dice que Dios se revela a la conciencia de todos los hombres, incluidos los paganos, como soberano moral. «Muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo así su conciencia con sus juicios contrapuestos que les acusan y también les defienden...» (Rom 2,15). La conciencia aparece vinculada a una norma superior que los hombres no se han dado a sí mismos, sino que les ha puesto Dios (Rom 2,14). Una vez más, no se trata aquí de una posibilidad teórica de conocimiento, sino de una obligación moral. Los paganos pueden cumplir la exigencia de esta ley inscrita en ellos. Y la cumplen. Pero si no obedecen a esta exigencia, son culpables (Rom 1,32). Por eso el paganismo ha incurrido en pecado (Gál 2,15).

Pablo juzga aquí con duras palabras la religión y la ética antiguas. ¿Es justo su juicio? Habla del paganismo en sus formas más primitivas y reprobables. No considera las for-

3. CH. MAURER, art. *σύνειδα*, en ThWb 7, 1964, 897-918; *Teología del Nuevo Testamento* 1, 189.

mas elevadas del politeísmo tal como aparecen en un Apolo, un Dioniso o una Afrodita. Tampoco tiene en cuenta la profunda y racional filosofía de la religión griega. De hecho, Pablo utiliza a veces, en sus parénesis, conocimientos y formulaciones de la ética griega. ¿Es que no advirtió el Apóstol la belleza y la grandiosidad de la cultura antigua en la que se hallaba inmerso? Por boca de Pablo habla el celo del estricto monoteísmo judío. Habla como profeta, que lo mide todo con la regla de los más elevados valores eternos, Dios y el servicio divino, fe y moralidad. Ante estos valores todo lo demás es indiferente e insignificante. Pero debe tenerse además en cuenta el tema propio de la carta a los romanos, según el cual paganos y judíos por igual carecen de justicia. El Apóstol quiere marcar sólidamente el punto final de toda justicia propia, incluida la de la religión (Rom 3,20).

También el Pablo de los Hechos de los Apóstoles habla del Dios revelado en la naturaleza. En la predicación en Listra, él y Bernabé exhortan a los paganos a convertirse de los ídolos que son nada al Dios y creador viviente. «Os predicamos que abandonéis esas cosas vanas y os volváis al Dios vivo que hizo el cielo, la tierra, el mar y cuanto en ellos hay... (que)... no dejó de dar testimonio de sí mismo derramando bienes, enviándoos desde el cielo lluvias y estaciones fructíferas, llenando vuestros corazones de sustento y alegría» (Act 14,15-17). En este discurso resuenan acentos de la filosofía estoico-cínica, pero se anuncia al Dios bíblico, que lo ha creado y lo conserva todo. Más detallado aún es el famoso discurso de Pablo en el Areópago (Act 17,19-33). Pablo reconoce la piedad de los atenienses. Los hombres deben buscar a Dios, que no está lejos de nadie. Cita incluso una frase de Arato según la cual procedemos de Dios: «De su linaje somos». Comparado con Rom 1, el juicio sobre el paganismo

es mucho más suave y positivo. Lucas utiliza algunas palabras y conceptos frecuentes también en la filosofía y la religión helenísticas contemporáneas. Habla de la ignorancia de los paganos, que Dios pasa por alto. También Pablo menciona esta generosidad de Dios (Rom 3,25) pero antes ha insistido en el juicio de la cólera por los pecados de los paganos (Rom 1,18-32). Por lo demás, tampoco Lucas desarrolla pruebas como un filósofo, sino que, como profeta, anuncia el cumplimiento de la búsqueda (Act 17,23) y, como misionero, pide conversión (Act 17,30) ⁴.

También el prólogo del evangelio de Juan afirma que Dios siempre ha dado testimonio de sí en el mundo. Todo cuanto tiene vida en el mundo tiene su origen y consistencia en el Logos de Dios, Cristo. Él es el mediador de la creación. «Todo se hizo por él (el Logos) y sin él no se hizo nada de cuanto existe. En él estaba la vida y la vida era la luz de los hombres (Jn 1,3-4). En esta luz contempla el hombre no sólo el mundo que le rodea, sino que también se entiende a sí mismo y su vida en este mundo. Sin esta iluminación la vida no es verdaderamente vida, sino angustia y letargo. La luz es la salvación. Vida y luz no se hallan sencillamente dentro de las posibilidades humanas, sino que son dones divinos, a una con el Logos. La revelación de Dios en el mundo no ha sido anulada por Dios, sino justamente causada por él. Pero el

4. El discurso de Pablo en el Areópago es una muestra de la predicación misional a los paganos, si bien compuesta por Lucas siguiendo unas normas que ya se habían hecho corrientes; cf. M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Gotinga 1953, 29-70; B. GÄRTNER, *The Areopagus Speech and natural Revelation*, Uppsala 1955; F. MUSSNER, *Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede (Act 17, 22b-31) = Praesentia Salutis*, Düsseldorf 1967, 235-243; W. NAUCK, *Die Tradition und Komposition der Areopagrede*, en «Zeitschr. f. Theol. u. Kirche» 53 (1956) 11-56; H.P. OVEN, *The Scope of Natural Revelation in Romans I and Acts XVII*, en «New Testament Studies» 5 (1958/59) 133-143; U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen 1961, 86-91.

mundo no ha conocido ni recibido al Logos (Jn 1,1-11). La afirmación de Juan coincide objetivamente con Rom 1,18-21.

3. Concilio Vaticano I

La doctrina de la revelación de Dios en la creación fue sistematizada como teología natural, desarrollada y confirmada en épocas posteriores. Según esto, el concilio Vaticano I declara: «Si alguno dijere que Dios vivo y verdadero, creador y señor nuestro, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana por medio de las cosas que han sido creadas, sea anatema» (H. Denzinger - A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona ³⁵1973, 3026). El juramento contra el modernismo añade: «puede ser conocido y demostrado» (H. Denzinger 3538). La teología dogmática ha interpretado e incluso modificado esta declaración del Concilio, en el sentido de que el Vaticano habla de un caso ideal teórico, en el que la razón plena y perfecta puede conocer a Dios. Pero de hecho la luz de la razón está oscurecida por el pecado, de tal suerte que el conocimiento de Dios está siempre acompañado por la gracia. La teología católica actual no pretende negar la dificultad de la demostración cosmológica de la existencia de Dios. La naturaleza, tal como se halla tras el pecado, está distorsionada y no es en modo alguno claro espejo de la gloria de Dios. Ni a la filosofía ni a la teología les resulta fácil dar el paso de lo finito a lo infinito, del tiempo a la eternidad, del mundo a Dios en la analogía *entis*. No obstante, la teología católica sigue manifestando gran interés por la teología natural, pues en ella se fundamenta el derecho natural, que tiene una gran importancia en las manifestaciones y declaraciones del magisterio eclesiástico.

4. *La teología protestante*

La teología de la reforma considera como sumamente difícil la problemática de toda teología natural. El mundo y el hombre han sido totalmente corrompidos por el pecado. La presencia de Dios en la creación está oscurecida. La razón humana ha quedado tan debilitada, e incluso tan pervertida, que ya no podemos llevar a cabo ninguna cosa buena si nos resulta posible conocer a Dios a partir de la creación. En consecuencia, se interpreta a veces Rom 1 y 2 de manera evidentemente violenta y en contra de su verdadero sentido. Mientras que en Rom 1,18-21 Pablo habla de una revelación general natural de Dios en la creación y en la historia, esta sentencia (especialmente) fue y sigue siendo interpretada por la teología reformada en el sentido de que la cólera de Dios se ha revelado mediante la predicación del evangelio y sobre todo de la cruz, en cuanto juicio y castigo del pecado. A Dios sólo se le podría conocer en la creación después de haberse producido la revelación en Cristo y haberse hecho culpables frente a la verdad aquellos a quienes Cristo se dirigió. Los paganos mencionados en Rom 2,14s serían, por tanto, los cristianos procedentes del paganismo. La voz de la conciencia la percibiría no todo hombre, sino el hombre condenado a consecuencia de la predicación del evangelio⁵. Pero lo cierto es que en Rom 1 y 2 Pablo habla como misionero a los paganos y se refiere a éstos, es decir, a los hombres en su condición general natural.

5. Sobre esto, cf. M. LACKMANN, *Vom Geheimnis der Schöpfung. Die Geschichte der Exegese von Röm I, 18-23; II, 14-16 und Acta XV, 17-19, XVII, 22-29 von 2. Jahrhundert bis zum Beginn der Orthodoxie*, Stuttgart 1952, 36s.98-101.180-190.198-204.213-215. Esta poderosa exégesis se encuentra también en K.H. SCHELKLE, *Paulus, Lehrer der Väter*, Düsseldorf 1959, 81-83.

3. EL ANTIGUO TESTAMENTO EN EL NUEVO

F. BÜCHSEL, art. ἀλληγορέω en ThWb 1, 1933, 260-264; G. DELLING, art. πληρώω ibid., 6, 1959, 285-296; H. KRÄMER - R. RENDTORFF - R. MEYER - G. FRIEDRICH, art. προφήτης ibid., 833-863; A.C. JOOSEN - J.H. WASZINK, art. Allegorese, en RAC 1, 1950, 283-293; H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament* 3, 1926, 384-399; S. AMSLER, *L'Ancien Testament dan l'Eglise*, Neuchâtel 1960; J. BARR, *Alt und Neu in der biblische Überlieferung. Eine Studie zu den beiden Testamenten*, Munich 1967; M. BLACK, *The Christological Use of the Old Testament in the New Testament*, en «New Testament Studies» 18 (1971/72) 1-14; K. BERGER, *Die Gesetzesauslegung Jesus*, Neukirchen - Vluyn 1972; J. BONSIIVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne au temps de Jésus Christ*, 2 vols., París 1934; R. BULTMANN, *Weissagung und Erfüllung = Glauben und Verstehen* 2, Tübinga 1952, 162-186; C.H. DODD, *According to the Scriptures*, Dingswell-Place 1961; E.E. ELLIS, *Paul's Use of the Old Testament*, Edimburgo 1957; L. GOPPELT, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh 1969; P. GRELOT, *Sentido cristiano del Antiguo Testamento*, Bilbao 1967; F. HESSE, *Das Alte Testament als Buch der Kirche*, Gütersloh 1966; M. KARNEZKI, *Die alttestamentlichen Zitate in der synoptischen Tradition*, disertación mecanografiada; Tubiga 1955; C. LARCHER, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament*, París 1962; B. LINDARS, *New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, Londres 1961; U. LUZ, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, Munich 1968; ST. LYONNET, *Il Nuovo Testamento alla luce dell'Antico*, Brescia 1972; U. MAUSER, *Gottesbild und Menschwerdung. Eine Untersuchung*

zur Einheit des Alten und Neuen Testament, Tubinga 1971; F. MILDENBERGER, *Gottes Tat im Wort. Erwägungen zur alttestamentlichen Hermeneutik als Frage nach der Einheit der Testamente*, Gütersloh 1964; H. MÜLLER, *Die Auslegung alttestamentlicher Geschichtsstoffe bei Paulus*, Disertación mecanografiada, Halle 1960; S. PANCARO, *The Law in the Forth Gospel*, Disertación mecanografiada, Münster 1972; M. RESE, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas*, Gütersloh 1969; W. ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszitate des Matthäusevangeliums*, Stuttgart 1969; A. SAND, «Wie geschrieben steht...» *Zur Auslegung der jüdischen Schriften in der urchristlichen Gemeinden*, en J. ERNST, *Schriftauslegung*, Munich 1972, 331-357; K.H. SCHEKLE, *Auslegung als Symbolverständnis*, en «Theol. Quartalschr.» 132 (1952) 129-151; id., *Von alter und neuer Auslegung = Wort und Schrift*, Düsseldorf 1966, 201-215; C. SMITS, *Oud-Testamentische Citaten in het Nieuwe Testament*, 1-4, 's-Hertogenbosch 1952-1963; F. SCHRÖGER, *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger*, Ratisbona 1968; K. STENDAHL, *The School of St. Matthew and its use of the Old Testament*, Uppsala 1954; A. SUHL, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, Gütersloh 1965; R.V.G. TASKER, *The Old Testament in the New Testament*, Grand Rapids 1963; F.H. TENBRUCK (y otros), *Spricht Gott in der Geschichte?*, Friburgo 1972 (incluido en págs. 95-153: G. KLEIN, *Die Fragwürdigkeit der Idee der Heilsgeschichte*); H. ULONSKA, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in den Paulinischen Briefen*, Diss., Münster 1963; P. VIELHAUER, *Paulus und das Alte Testament*, en L. ABRAMOWSKI - J.F.G. GOETERS (dir.), *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation* (en homenaje a E. Bizer), Neukirchen-Vluyn 1969, 33-62.

En el marco de una teología del Nuevo Testamento no es preciso desarrollar con todo detalle el proceso evolutivo de la revelación paleotestamentaria, sino sólo su aceptación en el Nuevo Testamento. Pero antes será preciso hacer dos anotaciones previas.

Primera anotación

Interpretación veterotestamentaria judía y neotestamentaria de la Escritura

Con su múltiple y frecuente recurso a la sagrada Escritura, el Nuevo Testamento continúa una práctica del Antiguo y del judaísmo intertestamentario. Ya en el Antiguo Testamento se inicia la explicación e interpretación de la Escritura. El Pentateuco es una redacción y por lo mismo también una reinterpretación de antiguas tradiciones, transmitidas oralmente o por escrito. Los textos y los escritos posteriores toman otros textos y otros escritos anteriores y los continúan. Así lo hace, en gran escala, el Deuteronomio, que concibe bajo nuevas perspectivas grandes secciones de los libros de la ley. Lo mismo ocurre en las Crónicas, que reinterpretan nuevamente la tradición de la época de la monarquía. En los libros de los profetas podemos advertir cómo, con el tiempo, se fueron ampliando las sentencias originales de los profetas. El libro de la Sabiduría 10-12.16-19 es un *midrash* sobre la historia paleotestamentaria desde Adán hasta Moisés. En el primitivo judaísmo se formó un canon de los libros admitidos. Los escritos canónicos se leían en el servicio litúrgico y se explicaban en la predicación. En los centros de instrucción se llevaba a cabo una intensa interpretación de la Escritura, a favor de la cual se fueron formando sólidas reglas hermenéuticas. Formaban parte de esta interpretación las tipologías y alegorías, a las que se recurre también en el Nuevo Testamento (1Cor 10,6; Gál 4,24). Cuando el hebreo dejó de ser lengua de la conversación popular, se hicieron necesarias las traducciones. Los LXX son una traducción griega, los targumin son traducciones a la lengua aramea del

habla popular. La afirmación de que toda traducción es una interpretación tiene particular validez respecto de estas traducciones. No pocas veces, los LXX llenan con nuevo espíritu griego los textos antiguos. El Nuevo Testamento reconoce y admite en gran parte el texto de los LXX o, en todo caso, de otras traducciones griegas; las traducciones directas del hebreo son ciertamente escasas. Los relatos históricos fueron interpretados y embellecidos en el *midrash*. El Nuevo Testamento recoge algunas veces los *midrash* judíos (así en el discurso de Esteban, Act 7; también algunas veces en las cartas de Pablo; cf. infra, 50ss). Es clara la influencia del *midrash* de Moisés en la historia de la infancia de los Evangelios (n.º 10,3).

La comunidad de Qumrán¹ tuvo en gran aprecio la Escritura. Esta hermandad vivía con y del libro. Las excavaciones han descubierto un *scriptorium*. La comunidad poseía una importante biblioteca, de la que se han recuperado grandes secciones. En los escritos qumránicos los libros más citados, y por consiguiente los más leídos, son el Pentateuco, los profetas y los salmos. Se han descubierto también escritos que no fueron recibidos en el canon judío, como el *Testamento de los Doce*, el *Libro de Henoc*, el *Libro de los Jubileos*. El que ingresaba en la comunidad debía comprometerse a convertirse a la thora de Moisés y a seguirla tal como era entendida en Qumrán (1 QS 5,8-10). La Escritura está llena de misterios, que se manifiestan al que la escudriña. La tarea de investigar la Escritura incumbe a los sacerdotes. También el gran maestro de Qumrán, el «Maestro de Justi-

1. O. BETZ, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tübinga 1960; H. BRAUN, *Qumran und das Neue Testament*, 2 vols., Tübinga 1969; F.F. BRUCE, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, La Haya 1960; M. LIMBECK, *Die Ordnung des Heils*, Düsseldorf 1971 (119-189: *Das Gesetzesverständnis der Gemeinschaft von Qumran*).

cia», ha participado en esta tarea (*Escrito de Damasco* 6,7). Hay que leer y estudiar constantemente la ley. En cada grupo de diez hombres no debe faltar «quien día y noche escudriña constantemente la thora... Los muchos deben vigilar juntos la tercera parte de todas las noches del año, para leer el libro e investigar el derecho» (1 QS 6,6s). La comunidad debe poner en práctica los conocimientos adquiridos (1 QS 9,13).

De acuerdo con esto, en los rollos de Qumrán se encuentran numerosas citas de la Escritura. Muchas veces se dice: «como está escrito» (1 QS 5,15; 8,14; *Escrito de Damasco* 1,13; 5,1s). Se han descubierto grandes secciones de un comentario seguido al libro de Habacuc, así como fragmentos de comentarios a Nahum y al salmo 37. Hasta ahora no se conocían estos comentarios seguidos a la Escritura. La interpretación relaciona directamente los textos con el presente y con las circunstancias de la comunidad. (Se trata, pues, de una interpretación existencial). La comunidad sufre persecución. De ahí que consideren cumplidos en la comunidad algunos versículos del libro de Habacuc que hablan de persecuciones del profeta. Según esta interpretación, los enemigos del profeta son unas veces los sacerdotes de Jerusalén (1 QpHab 8,8-13) y otras veces los quitteos, es decir, los romanos (1 QpHab 2; 3; 6). Se refieren al Mesías y a los tiempos mesiánicos muchos textos importantes.

Entre los rollos de Qumrán apareció una colección de textos mesiánicos (4 Q *Testimonia*) y un florilegio de textos escatológicos (4 Q *Florilegium*). El convencimiento de vivir en los tiempos finales, en los que han de cumplirse las profecías, permite a Qumrán (1 Qp Hab 2, 5s; 7, 1s), así como al Nuevo Testamento (1Cor 10,11), relacionar los textos bíblicos con el presente de la comunidad. Tanto Jesús como

Qumrán se apoyan en la Escritura misma y rechazan la tradición interpretativa de los fariseos. Los dos radicalizan la thora (Mt 5,17-48; Mc 7,13). Con todo, la doctrina sobre la ley de Qumrán se mantiene dentro de las reglas judías y de la piedad de las obras. Se rechaza como inadmisibles el trato con pecadores fuera de la comunidad. Al entrar Jesús en contacto con los publicanos y los pecadores, desprecia la legalidad en beneficio de lo esencial, el amor (Mc 12,31). Debido a la estricta interpretación de la thora en Qumrán, se exigen en la comunidad nuevos y más estrictos esfuerzos legales. En Pablo la justificación procede de la fe en la acción salvífica de Cristo. Todo esto aparece nítidamente por ejemplo en la diversa interpretación que se da a Hab 2,4 en 1 Qp Hab 7, 17-8,2 y en Rom 1,17 (*Teología del Nuevo Testamento* 3,129).

El Nuevo Testamento continúa la interpretación paleotestamentario-judía de la Escritura cuanto a la forma y no pocas veces también cuanto al fondo. Con mucha frecuencia es razonable preguntarse si en esta o aquella cita o interpretación del Antiguo Testamento, el Nuevo no sigue las huellas de la exégesis practicada por los rabinos. Esto tiene particular aplicación cuando se trata de la interpretación mesiánica de textos paleotestamentarios. Se ha planteado y discutido muchas veces a favor y en contra del problema de si el Nuevo Testamento no utilizó ya acaso florilegios cristianos del Antiguo Testamento y aun incluso florilegios rabinos. Desde que en Qumrán se descubrieron dos florilegios, puede más bien darse por segura la existencia y la utilización de estas colecciones en el Nuevo Testamento.

Segunda anotación
El Antiguo Testamento en la Biblia

La Biblia de la Iglesia consta de Antiguo y Nuevo Testamento. La Iglesia del Nuevo Testamento disputó a la sinagoga la posesión y la interpretación del Antiguo Testamento. Las dos se apoyaban en él y las dos pretendían demostrar su razón a partir de él (Jn 5,45s; Act 21,21). Esta situación se ha prolongado hasta nuestros días.

Dentro de la Iglesia se comenzó a sentir ya desde los comienzos, y en el mismo Nuevo Testamento, la tensión entre Testamento Antiguo y Nuevo. Jesús criticó al Antiguo Testamento como inaccesible ya desde el principio y como ley corrompida por los hombres (Mt 5,17-48; Mc 10,3-9). Pablo llega incluso a llamarle «servicio de muerte» (2Cor 3,7). Se mantuvo la tensión entre Antiguo Testamento como ley exigente y Nuevo Testamento como Evangelio de gracia. Marción, un hombre a quien bien se le puede considerar como auténtico testigo del Evangelio, creía que la oposición entre Antiguo y Nuevo Testamento era irreductible. Consideraba a la creación como obra del Dios malo, que se manifestó en el Antiguo Testamento como el Dios de la justicia castigadora. El Padre de Jesucristo, el Dios del Evangelio, es, por el contrario, la bondad pura. En Orígenes, que sigue fórmulas paulinas (2Cor 3,6), la oposición entre Antiguo y Nuevo Testamento aparece como oposición entre la letra que mata y el espíritu que vivifica. Y de aquí deduce Orígenes un principio hermenéutico fundamental. El Antiguo Testamento, entendido al pie de la letra, mata; la interpretación alegórica vivifica. Este problema de la literalidad de la Escritura, tan claramente percibido por los padres, ha constituido una pre-

ocupación constante de la tarea interpretativa de todas las épocas. También hoy a nosotros nos plantea el Antiguo Testamento preguntas acuciantes. La interpretación eclesial de la Escritura se preocupó y se sigue preocupando ahora por aceptar los métodos y los resultados de la investigación histórico-crítica del Antiguo Testamento, que se sabe obligada a la veracidad. No menor dificultad entrañan los problemas teológicos. ¿Cómo puede tener validez en la nueva alianza la doctrina salvífica nacional judía? ¿Cómo la idea de Dios del Antiguo Testamento? ¿Cómo su moralidad? Y el problema del Antiguo Testamento se agudiza — o se falsea — con la hostilidad racial frente a los judíos.

Y, a pesar de todo, el Antiguo Testamento es una parte irrenunciable de la Biblia. El Antiguo Testamento es el libro de la creación, que es siempre obra de Dios, incluso cuando la creación queda corrompida por el pecado. Siempre hubo y sigue habiendo movimientos clara o subterráneamente dualistas en la Iglesia, que intenta minusvalorar y aun despreciar la creación, sus bienes y sus obras. Es preciso proclamar una y otra vez en voz alta el testimonio del Antiguo Testamento en favor de la creación.

El empleo que Jesús, y luego el Nuevo Testamento, hicieron del Antiguo se puede sintetizar bajo una triple perspectiva: El Antiguo Testamento como testimonio de la historia de la salvación, como ley, y como promesa.

1. *El Antiguo Testamento como testimonio de la historia de la salvación*

Jesús vive dentro de las tradiciones religiosas de Israel. Encuentra en la sagrada Escritura el testimonio de la acción

de Dios con los hombres y en favor de los hombres. Está tan familiarizado con esta historia y vive tan inmerso en ella, que da forma y contenido a sus discursos. Alude a los acontecimientos históricos del Antiguo Testamento, así como a la creación del mundo y del hombre (Mc 10,6; 13,19), al asesinato de Abel (Mt 3,35), a la historia de Noé y del diluvio (Mt 24,37-39), a la destrucción de Sodoma (Mt 10,15; 11,23s), a la mujer de Lot (Lc 17,32), a la historia de los patriarcas (Mc 12,26), a la figura y la actuación de Moisés (Mc 10,3; Jn 3,14; 5,46; 6,32), a la realeza de David (Mc 12,35,37), a la magnificencia de Salomón (Mt 6,29; 12,42), al destino de Elías (Mc 9,12s) y de Jonás (Mt 12,39-41) y finalmente al asesinato de Zacarías entre el templo y el altar (Mt 23,35). En sus parábolas fluyen reminiscencias veterotestamentarias. Así, por ejemplo, en la parábola de los viñadores (Mc 12,1-9), donde se describe la viña según Is 5,1-7, o el discurso metafórico del buen pastor (Jn 10,1-16), en el que se entretajan numerosos recuerdos paleotestamentarios (Sal 23; Jer 23,1-4; Ez 34,11-31). La llamada del Salvador (Mt 11,28-30) se reviste de una forma y unos conceptos que pertenecen originariamente a la invitación de la Sabiduría (Eclo 6,24-30; 51,23-27). Como antiguamente reprendieron los profetas a la casa de Israel (Is 6,9s; Jer 5,21; Ez 12,2), también ahora Jesús echa en cara a su pueblo que tienen ojos y no ven, oídos y no oyen (Mt 13,14s). En su extrema angustia Jesús se expresa con los sentimientos y la experiencia de los justos del Antiguo Testamento. Así, cuando espera la traición (Mc 14,18 con Sal 41,10), en la predicación del abandono y huida de los discípulos (Mc 14,27 con Zac 13,7); en la oración de súplica de Getsemaní (Mc 14,34 con Sal 42,6); y finalmente en la cruz (Mc 15,34 con Sal 22,2; Lc 23,46 con Sal 31,6). (Para un análisis de conjunto cf. n.º 3,3).

Pablo, en cuanto judío y aún más en cuanto rabino, entiende la historia como el tiempo y el lugar de la acción de Dios con los hombres. En la historia acontece la historia de la salvación. Si por un lado el apóstol concibe a los hombres como total y personalmente responsables en lo tocante al pecado y a la justificación, también los ve como miembros de una totalidad superior a ellos. Todas y cada una de las vidas de los hombres están codeterminadas por la historia y la historicidad general. De las dilatadas épocas históricas conoce y menciona Pablo algunas figuras sobresalientes, exponiendo al mismo tiempo su significación típica. Adán es el inicio de la humanidad y al mismo tiempo figura anticipada de su renovador, el Mesías (Rom 5,12-19; 1Cor 15,45); Abraham es receptor de la promesa y padre de los creyentes (Rom 4,1-22, Gál 3,6-9); Moisés el amigo elegido de Dios (2Cor 3,7) y testigo de su palabra (Rom 9,15; 10,5), dador de la ley (2Cor 3,15; Gál 3,19), y caudillo de Israel (1Cor 10,2-4); David es antepasado del Mesías (Rom 1,3).

La historia de Israel es para Pablo un angustioso problema. Israel es el pueblo de la elección y Pablo está orgulloso de ser judío y de poder demostrar la pureza de su árbol genealógico (Rom 11,1; 2Cor 11,22, Flp 3,5). El destino de Israel, que tiene de Dios promesas que no pueden fallar (Rom 9,6; 11,29), que a lo largo de muchas generaciones ha soportado innumerables fatigas por la ley (Rom 10,2) y que ahora parece no alcanzar la salvación mesiánica y escatológica (Rom 9,31) constituye para el Apóstol una carga pesada (Rom 9,3). Pablo encuentra la respuesta reflexionando y orando sobre la historia de Israel. La promesa divina no es nunca una posesión de la salvación segura y de libre disposición. La pertenencia a la comunidad del pueblo, es decir, a la comunidad de carne y sangre de Israel, y la filiación meramente natural

respecto de Abraham no constituyen al verdadero judío. Así lo demuestra la historia de los hijos de Abraham. Se dejó de lado a Ismael y se eligió a Isaac, aunque nacido más tarde. Y esto mismo evidencia la historia de los hijos gemelos de Isaac. Se dejó a un lado a Esaú y fue elegido Jacob. Dios es justo, pero a nadie tiene que dar cuenta de su justicia (Rom 9,6-29). La auténtica filiación abrahámica es la de la fe y el espíritu (Rom 4,1-25). Pero a la acuciante preocupación de Pablo se le reveló que, al final, también Israel será salvado (Rom 11,25-32). A través de toda la historia Dios se muestra como aquel que «da vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean» (Rom 4,17). La Iglesia es ya ahora y para siempre, en su plenitud, el verdadero Israel de Dios (Gál 6,16).

El pensamiento de Pablo se configuró en los centros de instrucción judíos y, a lo largo de toda su vida, se transparente en su exégesis la formación formal propia del doctor de la ley. Componer series de citas (por ejemplo en Rom 3,10-18; 11,8-10) era un ejercicio acostumbrado en los centros de instrucción. Pablo utiliza fórmulas de citación y reglas hermenéuticas rabínicas. No pocas veces cita de un modo desacostumbrado para nosotros. No presta demasiada atención al texto literal. Es indudable que el apóstol se sentía obligado a la máxima fidelidad respecto del libro sagrado. Cuando se apartaba del texto literal, no tenía en modo alguno conciencia de inexactitud o de distanciamiento. Fijaba su atención en algo que le parecía esencial, a saber, en el rasgo historicosalvífico, en el sentido, en el espíritu. Creía, por ejemplo, que la doctrina de la nueva justicia por la fe y el amor estaba ya contenida en el Antiguo Testamento. Nuestra exégesis actual puede estar de acuerdo con Pablo en el sentido de que también para ella el Antiguo Testamento se aparta más y más de la obra del hom-

bre y lleva a la gracia de Dios. Aunque no con aquella inmediatez con que lo hizo Jesús en los Evangelios, también Pablo ha hecho a su manera actual y vivificante la Escritura. Esto sucede por el espíritu. «La letra mata, el espíritu vivifica» (2Cor 3,6). El entendimiento de las Escrituras se abre desde Cristo. «Cuando se hayan convertido al Señor, entonces caerá el velo. Porque el Señor es el Espíritu» (2Cor 3,16-17). Y así el antiguo documento se convierte en un tesoro insondable y en constante crecimiento de comprensión y sabiduría de Dios. Frente a los rabinos, Pablo consigue una nueva manera de interpretación de la Escritura, que podemos calificar de existencial, pues la Escritura está siempre referida «a nosotros» (Rom 4,24; 15,4; 1Cor 9,10; 10,11).

2. *El Antiguo Testamento como ley*

La ley es por una parte cúllica o ceremonial y por otra ley moral.

a) La ley ceremonial regulaba el ejercicio del culto en Israel, las solemnidades de los sábados y las fiestas, el servicio sacerdotal, los sacrificios. Daba a Israel su orden y su forma sacras.

A partir de la oposición siempre presente entre sacerdocio y profetismo, los profetas ejercieron con frecuencia una dura crítica a la ejecución formalista y desprovista de sentido del culto; así Os 6,6; Am 5,21-27; Is 1,10-15; Jer 6,20; Miq 6,6s.

En sus acciones y palabras Jesús manifestó un gran respeto al templo y el altar². Tenía celo del templo y le purificó

2. G. SCHRENK, art. τὸ ἱερόν, en ThWb 3, 1938, 230-247; O. MICHEL, art. ναός, ibid. 4, 1942, 884-895; Y.M.J. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église*, París 1941; B. GÄRTNER, *The Temple and the Community in*

de toda profanación (Mc 11,15-17). Aquella acción fue interpretada por la sentencia de Jesús: «Mi casa debe ser llamada casa de oración para todos los pueblos» (Is 56,7). También para los paganos queda abierto el templo, que deja ya de ser una mera institución intrajudía. Es casa de oración y, por consiguiente, también los paganos pueden penetrar en ella. Oración significa la voluntad de dejarse dar y agradecer por Dios, frente a toda confianza en las propias obras. Con ello quedan superadas la ley y la legalidad. Jesús reconoce básicamente la exigencia del impuesto del templo, aun cuando los hijos del rey no están obligados a este tributo (Mt 17,24-27)³. Según el Evangelio de Juan (2,13; 5,1; 7,10), Jesús emprendió su segundo viaje a Jerusalén para la celebración de la fiesta.

El culto impone una norma de conducta. «Si al presentar tu ofrenda en el altar, te acuerdas entonces de que un hermano tuyo tiene algo que reprocharte, deja tu ofrenda allí, delante del altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelves y presentas tu ofrenda» (Mt 5,23s). La sentencia parece referirse a un culto ideal en un ideal tiempo primitivo. La época en que cada israelita podía depositar su ofrenda ante el altar había pasado hacía largo tiempo. Jesús critica las tentativas de rehuir la obligación del juramento. Los juramentos por el templo o el altar no tendrían validez, los juramentos por el dinero del templo y la ofrenda del altar sí la tendrían.

Qumran and the New Testament, Cambridge 1965; R. PESCH, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13*, Düsseldorf 1968; N. WALTER, *Tempelzerstörung und synoptische Apokalypse*, en «Zeitschr. f. ntl. Wissensch.» 57 (1966) 38-49.

3. La exégesis considera que acaso aquí aflore el problema de los judeocristianos de Palestina, que pagaban el tributo al templo porque se les obligaba a la fuerza, pero que no se consideraran obligados a ello. Dado que en el decurso de la narración aparece el motivo de la fábula del tesoro en la boca del pez (n.º 6, 3s), la historicidad de este episodio es muy discutible.

Una casuística de este tipo aparece testificada en los escritos rabínicos. Jesús se opone a estas sutiles diferencias. Es el templo el que santifica el dinero, y el altar el que santifica la ofrenda puesta sobre él (Mt 23,16-21). En la víspera de su muerte, Jesús celebró su última cena con los discípulos como banquete pascual e instituyó con estos elementos el banquete de la nueva alianza (Lc 22,15-20).

Jesús critica también la ley del culto. La línea lógica de sus sentencias conduce a la abolición de los preceptos levíticos sobre la pureza y las prescripciones sobre los manjares. Defiende a sus discípulos, cuando los fariseos les reprenden por comer sin haberse lavado las manos. La base de su argumentación es que no es la comida lo que hace impuro al hombre, sino los malos pensamientos de su corazón (Mc 7,2-6.14-23). Apremia a conservar de verdad la santidad del sábado haciendo el bien (Mc 3,4), ya que el sentido del sábado es justamente servir a la humanidad (Mc 2,27s; *Teología del Nuevo Testamento* 3,312.412s.416). Siguiendo la tradición de los profetas (Miq 3,12; Jer 7,12-15; 26,6.18), pronuncia Jesús una sentencia amenazadora contra el templo, según la cual no quedaría de él piedra sobre piedra (Mc 13,2). Frente al culto sacrificial, aduce la sentencia de Oseas (6,6): «Misericordia quiero, y no sacrificio» (= Mt 9,13; 12,7). Ni el culto ni el templo son esenciales: «Llega la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre... Llega la hora (ya estamos en ella) en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad» (Jn 4,21.23). En este pasaje no deben entenderse el espíritu y la verdad como conceptos filosóficos, sino que se trata del divino Espíritu que crea al hombre nuevo; la verdad es la revelación del Padre en Cristo. La verdadera adoración se da en la nueva comunidad. La razón más profunda de este fin de la religión anterior aparece expresada en la

sentencia de Jesús: «Aquí hay más que el templo» (Mt 12,6). La nueva comunidad de Dios no se forma ya en torno al viejo templo, sino en torno al nuevo centro: Cristo⁴.

En los intentos por conservar o reinstaurar la ley ceremonial en la comunidad cristiana ve Pablo un agudo peligro para el evangelio. Si, bajo la presión judía, los gálatas se han dejado arrastrar «a observar los días, los meses, las estaciones, los años», entonces «retornan a esos elementos sin fuerza ni valor» (Gál 4,9s). Los elementos son aquí la base material del mundo. Toda la thora con sus prescripciones forma parte de estos elementos (Gál 4,3-5). Si alguno opina que la salvación depende de la exacta observancia de los ayunos y de las fiestas, abandona la libertad de los hijos de Dios y sirve de nuevo a los poderes de la naturaleza. Pablo reconoce — y desde el punto de vista de la historia de las religiones es totalmente correcto — que estos días sagrados son tabú debido al temor a las potencias astrales y cósmicas, a las que se supone en acción en estos días. En consecuencia, los que observan estos días están al servicio de aquellas potencias. Esta religión no es más que observancia legalista, más aún, supersticiosa. No es decisión moral⁵. A los que quieren obligar a los cristianos a la circuncisión les acusa Pablo de que ni siquiera intentan mantener la ley; lo único que pretenden es gloriarse en la carne (Gál 6, 13). Pablo quiere decir que estos judaizantes cumplen con escrupuloso cuidado las prescripciones cúllicas

4. Según la sentencia del Señor de Mt 5,17-19, sigue en vigor hasta el más mínimo precepto de la ley. Estas sentencias son sin duda la consignación escrita de un debate sobre la ley en el seno de la primitiva comunidad y en ellas se expresa el judaísmo estricto. En Mt 5,20 la opinión contraria afirma que la justicia de la ley no tiene ningún valor. Reaparece la posición judeocristiana cuando en Mt 23,3 se exige atenderse a cuanto los fariseos enseñan y ponerlo en práctica. Sin embargo, la crítica añade que los fariseos no hacen lo que enseñan.

5. G. DELLING, art. στοιχεῖον, en ThWb 7, 1964, 670-687.

externas, pero que no prestan atención a lo que es esencial a la ley: la fe y el amor. Lo único que desean es el triunfo del pueblo judío sobre el pueblo de Dios. Ahora bien, la única gloria es la cruz de Cristo (Gál 6, 14). No existe más que una justificación, a saber, la otorgada graciosamente por la cruz. Quien piensa que debe conseguir algo más por sus propias obras, no gana nada, sino que lo pierde todo (Gál 5,2-12).

También la carta a los Colosenses tiene que oponerse a un celo falso por las prescripciones cúllicas, que se manifiesta nuevamente en la observancia de los días de ayuno y fiesta. «Tales cosas tienen una apariencia de sabiduría por su piedad afectada, sus mortificaciones y su rigor en el cuerpo; pero sin valor alguno contra la insolencia de la carne» (Col 2,23). Al parecer, la carta cita aquí, en sentido irónico y polémico, algunos de los eslóganes de los adversarios, que veneraban los elementos y los poderes del mundo. Su ascesis no busca la gloria de Dios, sino la gloria propia. Su culto es caprichoso y afectado. Lo que al parecer es rigor y mortificación del cuerpo, es en realidad satisfacción de la carne, porque su objetivo es la propia gloria y la voluntad que se busca a sí misma (*Teología del Nuevo Testamento* 3,246).

Tras la desaparición del culto del templo, el Nuevo Testamento pudo dar a las antiguas leyes cúllicas el valor tipológico de «sombras del futuro» (Col 2,17; Heb 10,1)⁶. Esta imagen era frecuente. Aparece también en Filón y Josefo. Según Col 2,17 la única realidad es Cristo; todas las demás manifestaciones son sombra sin importancia y su culto no tiene sentido. De acuerdo con Heb 10,1, la ley no es más que sombra de la realidad celeste y en consecuencia carece de todo poder para producir la perfección.

6. S. SCHULTZ, art. *σκιά*, en ThWb 7, 1964, 396-401.

b) La ley de la antigua alianza es también una ley moral⁷. Este aspecto es fundamental en el decálogo, al que Jesús reconoce como ordenación de la vida según la voluntad de Dios (Mc 10,19; *Teología del Nuevo Testamento* 3,54). Jesús deduce el principio del amor a Dios y al prójimo tomándolo del Antiguo Testamento (Mc 12,29-31 según Dt 6,4 y Lev 19, 18; *Teología del Nuevo Testamento* 3,179-185). Quien no quiera caer en el lugar de los tormentos debe escuchar a Moisés y a los profetas (Lc 16,27-31). Ciertamente Jesús reinterpreta el precepto con autoridad. Ya no basta con seguir el texto literal. Se pide la totalidad del sentimiento, tal como indica Jesús a propósito de la prohibición del homicidio, del adulterio y del perjuicio (Mt 5,21-37). Jesús empuja hacia el sentido y el corazón de la ley, que es el amor (Mt 22,37-40; *Teología del Nuevo Testamento* 3,57s; 184-187).

Pero no critica tan sólo la interpretación y la observancia de la ley de su tiempo, sino que critica la ley misma. Rechaza el libelo de repudio que, según Dt 24,1 era de derecho divino, impugnándolo como ley de Moisés, es decir, como ley humana. El precepto original de Dios era el dado ya en el orden de la creación (según Gén 1,27; 2,24; cf. Mc 10,2-9; *Teología del Nuevo Testamento* 3,354-357). Jesús no se limita a pedir, como el Antiguo Testamento, fidelidad al juramento, sino que prohíbe todo tipo de juramento (Mt 5,33-37; *Teología del Nuevo Testamento* 3,401-409). El precepto paleotestamentario del «ojo por ojo, diente por diente» es

7. Mencionemos aquí un malentendido que se produce con frecuencia. Los rabinos enumeraban un total de 613 preceptos y prohibiciones que obligaban a los hombres. Pero no puede considerarse simplemente como expresión de un legalismo que ningún hombre podía cumplir. 613 es un número simbólico, resultante de la suma de los 350 días del año lunar más los 263 miembros de que, según la concepción de entonces, se componía el cuerpo humano. El número 613 quiere decir, pues, que todo el hombre y en todo tiempo está bajo la ley de Dios.

reemplazado por el precepto del amor a los enemigos (Mt 5, 38-48; *Teología del Nuevo Testamento* 3,180-184).

Al apartarse de los irrepreensibles y justos según la ley y llamar a los pecadores, rechaza Jesús toda forma de piedad legal, confiada en sus propias obras (Lc 18,9-14). En la parábola de los obreros de la viña, el salario no se otorga en razón del largo esfuerzo, sino que lo da Dios con soberana bondad (Mt 20,1-16).

La oposición entre Jesús y la religión de la ley se expresa con la máxima crudeza en Mateo 23. El capítulo es una poderosa composición discursiva del evangelista. Se plantea el problema de hasta qué punto es Jesús el que habla y hasta qué punto, tras la destrucción de Jerusalén, se oponen aquí y se combaten entre sí la Iglesia y la Sinagoga, como dos religiones distintas. Pero lo indiscutible es que, en parte con palabras de Jesús, y en su totalidad según el espíritu de Jesús, se presenta aquí la oposición entre la antigua y la nueva justicia. Jesús no se pronuncia en contra de un sistema de incredulidad, sino en contra de un sistema de religión, no contra la inmoralidad, sino contra la moralidad. El celo de la ley es un error, porque le faltan la verdad y el amor y porque confía en la autojustificación del hombre y no en la gracia.

La relación de Jesús con la ley paleotestamentaria y, por consiguiente, con la ley en sí, es dialéctica. A la ley no se la puede ni simplemente negar ni simplemente afirmar. La auténtica ley es el orden divino. Por eso no puede convertirse en legalidad formal. Lo esencial es la libre decisión del hombre.

Para la primitiva comunidad, la vigencia de la ley paleotestamentaria involucraba un problema pesado y difícil. Los cristianos procedentes de Israel conocían y respetaban la ley como orden de toda su vida, como orden de la comunidad y como ley fundamental del Estado. A la ley debía Israel

la pureza de su fe en Dios y su alta moralidad. Israel estaba tanto más agradecido y se sentía tanto más orgulloso de su ley cuanto que percibía en su entorno pagano elementos monstruosos y despiadados. La ausencia de la ley, ¿no entrañaba ausencia de moralidad y total disolución de la comunidad? Incluso los paganos respetaban la ley de Israel y entraban a veces, «como temerosos de Dios», en una relación más o menos íntima con el judaísmo. Algunos llegaron incluso a insertarse plena y totalmente en la comunidad religiosa judía. Y, por lo demás, la ley era indiscutiblemente mandamiento de Dios. ¿Podía un hombre liberarse de ella?

El problema se hizo aún más acuciante cuando la misión pasó de Palestina a los paganos. Ya en la antigüedad hubo una viva animadversión entre los hombres instruidos contra el judaísmo, del mismo género que lo que hoy llamamos antisemitismo. La ley prohíbe a los judíos participar en el culto pagano, el matrimonio y toda convivencia familiar con los gentiles. De ahí que se sintiera hostilidad hacia los judíos, como impíos e inhospitalarios. Se hacía burla de algunos de sus usos religiosos, como la circuncisión y el sábado. ¿Podían en semejantes circunstancias los cristianos procedentes del paganismo tener valor suficiente para aceptar la ley judía?

El Nuevo Testamento ofrece numerosos testimonios de una larga y dura batalla en torno a estos problemas. Hoy día nos resulta difícil comprender las fuentes. Acaso se deberían distinguir las circunstancias y los acontecimientos de las ciudades y de los campos. Hubo indiscutiblemente movimientos de avance y de retroceso. Una fuente importante, los Hechos de los apóstoles, presentan las cosas en parte desde una perspectiva posterior, cuando ya se había conquistado la libertad frente a la ley. En Act 10,9-23 se le instruye a Pedro, en una visión, acerca de la abrogación de la ley levítica sobre

la pureza y los manjares. En Act 15,5-31 se reconoce básicamente la libertad de los cristianos del paganismo respecto de la ley. Pero si estas decisiones se hubieran tomado en una fecha tan temprana y de una manera tan inequívoca, apenas si tendrían explicación las largas luchas. Los judeocristianos intentaron una y otra vez durante mucho tiempo — a veces bajo formas mitigadas y otras con exigencias extremas — imponer la ley también a los paganos.

La libertad cristiana frente a la ley fue conquistada por vez primera en el ámbito de los judeocristianos de la diáspora judía. Esta diáspora tenía una vinculación más floja respecto de Jerusalén y de su templo, centros del judaísmo, y vivía más próxima a la cultura griega y al estado romano. En los Hechos de los apóstoles, 6 y 7 se ha conservado un recuerdo exacto de esta situación en el relato sobre el proceso y muerte del protomártir Esteban⁸.

Esteban era un judío helenista de la diáspora. En su alegato de defensa — que es totalmente una composición lucana pero que utiliza material de la polémica judeocristiana en torno a la ley — ante el Gran Consejo ejerce Esteban una acerbada crítica sobre Israel. Fue siempre un pueblo de dura cerviz. Los verdaderos israelitas, José, Moisés, los profetas, fueron siempre perseguidos por los de su propio pueblo, que ahora han rechazado del mismo modo al Mesías. Esteban critica también el templo de Jerusalén. Dios no habita en casas hechas por manos de hombres.

Otro judío de la diáspora, Pablo, continuó esta lucha por la libertad hasta conseguir la victoria definitiva. Dado que también él está sometido a la ley y en la ley, en este enfrentamiento con el judaísmo se encuentra en pie de igualdad con

sus adversarios. Su argumentación se apoya en el Antiguo Testamento como palabra infalible de Dios. Pablo comparte el orgullo de los judíos por la ley. La distinción que les confiere la posesión de la ley es un título de gloria para Israel (Rom 9,4). «Grande es la ventaja del judío. A ellos les fueron confiados los oráculos de Dios» (Rom 3,1s). Muchos años después de su conversión en el camino de Damasco, decía Pablo de sí y de Pedro: «Nosotros somos judíos de nacimiento y no gentiles pecadores» (Gál 2,15). El apóstol afirma: «La ley es santa, y santo el precepto, y justo y bueno» (Rom 7,12). «La ley es espiritual» (Rom 7,14). La ley lleva a la justicia y a la vida (Rom 7,10; Gál 3,12).

Pablo reconoce a los judíos su celo por la ley. «Testifico en su favor que tiene celo de Dios» (Rom 10,2). Y no es ciertamente poco que un Pablo puede decir esto de todo un pueblo. Pero con este celo no busca Israel la gloria de Dios, sino la suya propia. «Desconociendo la justicia de Dios y empeñándose en establecer la suya propia, no se sometieron a la justicia de Dios» (Rom 10,3). Por eso, aquellos hombres celosos se pronunciaron en contra de la cruz. Cruz significa la justicia que da Dios. Y reconocer la justicia de Dios equivale a reconocer el propio ser pecador. La actitud pecadora y autónoma encuentra su expresión más acabada en el gloriarse del hombre. En esta autoglorificación olvida el hombre que todo cuanto tiene lo ha recibido (1Cor 4,7). La ley no es tan sólo un camino falso, porque nunca llega a su meta, sino que es un camino que, desde el principio, marcha en una dirección contraria a aquella meta.

El Apóstol tuvo que defenderse de la acusación de que disolvía y rechazaba la ley (Act 21,21). Es muy comprensible que los judíos se lo echen en cara. Por su parte, él jamás tuvo conciencia de que disolvía la ley: «Entonces, ¿por la

8. J. BIHLER, *Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte*, Munich 1963.

fe privamos a la ley de su valor; ¡De ninguna manera! Más bien, la afianzamos» (Rom 3,31). Afirma que tanto antes como después debía haberse cumplido la ley y que también ahora ciertamente podía cumplirse. «La plenitud de la ley es la caridad» (Rom 13,10; Gál 5,14). Tal como la figura de Abraham demuestra, el sentido de la ley es la fe (Rom 4,3.24). «A fin de que la justicia de la ley se cumpliera en nosotros, que seguimos una conducta no según la carne, sino según el espíritu» (Rom 8,4). Pero «el Israel según la carne» no podía cumplir la ley (1Cor 10,18). Así pues, los que cumplen la ley son el verdadero Israel de Dios (Gál 6,16).

Si, pues, en la antigua alianza nunca fue cumplida en verdad la ley, ¿cuál es entonces el fin de la ley en la revelación paleotestamentaria? Éste sería en definitiva el planteamiento del problema. Pablo responde que la ley paleotestamentaria no hace sino llevar al conocimiento del pecado, descubrir al hombre su situación sin esperanza y, por tanto, conducirlo a la gracia (Rom 3,20). La realidad es que: «no hay quien obre el bien, no hay ni uno solo» (Rom 3,12). La ley sirvió para multiplicar la trasgresión (Rom 5,20). Provoca la cólera de Dios (Rom 4,15), está bajo la maldición (Gál 3,10.13), conduce a la muerte (Rom 7,10s). «Por las obras de la ley no se justifica ningún hombre» (Gál 2,16). «Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom 5,20). En Rom 7 vuelve a exponerse esta idea en toda su amplitud⁹. «Y re-

9. Cuando Pablo recurre en esta exposición a la forma en primera persona, el dato no debe considerarse como autobiografía, en el sentido de que un judío y fariseo como él (Flp 3,3) supiera por experiencia que la ley era incumplible e insoportable. Pablo habla desde la perspectiva de la fe, que descubrió y descubre la caducidad de las obras. El «yo» de Rom 7 describe la situación desde la fe, es decir, frente a judíos y paganos, no frente a los cristianos. Con todo, también el cristiano corre el riesgo de caer en la situación de Rom 7. En Rom 8 se describe la existencia cristiana en el espíritu.

sultó que el precepto, dado para vida, me fue para muerte» (Rom 7,10). De esta situación salva «la ley del espíritu de vida en Cristo Jesús» (Rom 8,2). La ley o es un camino bajo la cruz de Cristo, o es un camino equivocado. «Porque el fin de la ley es Cristo» (Rom 10,4).

La idea que Pablo lleva adelante con destacada argumentación y con planteamientos siempre nuevos y cada vez más acusados, no es un altercado, perteneciente ya al pasado, del judío renegado Pablo con sus antiguos correligionarios. Se trata de cosas siempre actuales, porque el problema de la ley es un problema de perenne actualidad. Sólo aquel que conoce la falsedad del camino de la ley puede reconocer lo que significa la fe como camino de salvación. Para tener certeza de sí, la fe necesita siempre conocer la ley como la otra alternativa, ciertamente imposible. Sólo así puede comprender qué significa que allí donde fracasa la ley, comienza la gracia. La fe está constantemente amenazada de sucumbir a la seducción de la ley, sea cualquiera la forma que adopte. La fe contiene siempre en sí el camino de la ley como superado, y así es fe en la justicia graciosamente dada.

Cuanto Pablo dice de la ley, tiene validez no sólo respecto de la ley paleotestamentaria, sino de toda ley moral y de la legalidad en sí. Las exhortaciones del apóstol son válidas también para la Iglesia, su orden y su ley. Las leyes de la Iglesia se convertirían en abusivas si se pretendiera ordenarlas e imponerlas como decretos externos, sin la convicción de servir así a la fe, al amor y al espíritu. La ley se convertiría en funesta legalidad si se diera más importancia al cumplimiento externo del precepto que a su contenido interior. La afirmación de Pablo respecto a la impotencia de la ley es válida también respecto de aquella ley que el hombre se da siempre y nuevamente a sí mismo para regular sus ideas e

ideales morales y religiosos. Pablo diría que, con todos sus esfuerzos, el hombre no encontrará una salida a su situación sin salida, y que no puede abrir por sí mismo la puerta hacia la salvación. En efecto, el apóstol afirma que para el hombre hay sólo una justicia, la justicia que Dios quiere regalar (Rom 3,24.28).

3. *El Antiguo Testamento como promesa*

El Antiguo Testamento contiene no pocas afirmaciones que se refieren al futuro, como por ejemplo las amenazas del juicio próximo y las promesas sobre la futura época de salvación (mesiánica). Con todo, el Nuevo Testamento no se limitó a entender como profecía estos textos, sino que explica como referida al futuro la totalidad del libro, incluidos los relatos históricos y las afirmaciones ligadas a un momento determinado.

Nos resulta ciertamente dificultoso seguir en un todo esta concepción y la consiguiente interpretación del Antiguo Testamento. Esta concepción del Antiguo Testamento está ligada a una época. Al aceptarla, el Nuevo Testamento lleva adelante la valoración del Antiguo Testamento propia del judaísmo contemporáneo. Se consideraba ya acabado el profetismo en Israel. Los rabinos habían limitado el profetismo a un tiempo pasado ideal. También aquí tenía aplicación la queja (acaso ya antigua) del salmo 74,9: «No existen ya profetas, ni nadie entre nosotros que sepa hasta cuánto.» La profecía se había consignado por escrito en los libros del Antiguo Testamento. Los escritos reconocidos como canónicos eran considerados como imbuidos y repletos del espíritu y, por eso mismo, como profecía (n.º 1,2). Pero con esto se estrecha-

ba el concepto de lo profético. Originariamente profecía era sencillamente «anuncio», proclamación. Una parte esencial de esta proclamación se refería ciertamente, como amenaza o como promesa, a la época escatológica mesiánica. De ahí que poco a poco se fuera entendiendo la profecía esencialmente como predicción del futuro. En los textos tardíos del Antiguo Testamento, así como en el Nuevo, se dice ya que ahora «deben cumplirse» los antiguos oráculos proféticos. Según 1Re 2,27, debe cumplirse una amenaza de 1Sam 2,30-36, «como palabra de Yahveh». Según 2Cró 36,21s «debe cumplirse la palabra de Yahveh a Jeremías» (25,11; 27,7; 29,10). Y dado que la profecía referida al futuro contenía cada vez más acusadamente motivos apocalípticos, la apocalíptica primitiva judía se apoyó cada vez más y continuó esta parte de la profecía. Recurriendo a la antigua profecía, los libros apocalípticos, comenzando por el libro de Daniel, pusieron en labios de las grandes figuras del pasado las predicciones sobre el presente y sobre el tiempo final. Estos libros fueron ávidamente leídos también en los círculos cristianos, como lo demuestran las adiciones cristianas a los escritos judíos. El comentario al profeta Habacuc descubierto en Qumrán es un ejemplo de cómo el Antiguo Testamento se interpretaba como profecía para el presente. El texto antiguo es aplicado, frase por frase, a la época de la comunidad qumránica. El intérprete se sabe encargado e iluminado por Dios «para interpretar todas las palabras de sus siervos, los profetas, por medio de los cuales Dios anunció todo cuanto estaba por venir sobre su pueblo y su país» (1 Qp Hab 2,8-10).

Al igual que su época y su ambiente, también el Nuevo Testamento entendió al Antiguo como profecía, que Dios cumpliría ahora, al final de los tiempos. «Dios dio cumplimiento de este modo a lo que había anunciado por boca de todos los

profetas: que su Cristo padecería» (Act 3,18). La sentencia profética es considerada como la medida, que hasta ahora sólo se ha cumplido en parte, pero que ahora se cumplirá en su plenitud. La palabra de Dios deberá cumplirse en su medida plena. «Así será mi palabra, la que salga de mi boca, que no tornará a mí de vacío sin que haya realizado lo que me plugó y haya cumplido aquello a que la envié» (Is 55,11).

Si nos resulta, pues, difícil, aceptar esta concepción básica del Antiguo Testamento como profecía, también vacilamos a la hora de aplicar esta exégesis a algunos textos particulares. La exégesis judío-rabínica, y consiguientemente también la neotestamentaria, saca las sentencias o incluso las palabras aisladas del Antiguo Testamento de su contexto y las explica sin tener en cuenta para nada sus circunstancias históricas y literarias. Nuestra exégesis actual, por el contrario, presta mucha atención a estas circunstancias y se esfuerza por extraer, a través de ellas, el sentido real. Este sentido, que la antigua exégesis convertía en una afirmación referida a lejanos tiempos y a extraños espacios, está con mucha frecuencia ligado a un tiempo y a un lugar determinados.

Citemos algunos ejemplos. En Jer 31,15 se queja Raquel, madre de José y de Benjamín, de que las dos tribus de este nombre hayan caído en cautividad. Pero Mt 2,18 refiere este lamento a los niños asesinados en Belén, debido a que entonces, como hoy, se veneraba la tumba de Raquel en las cercanías de Belén. Según Mt 2,23 el nombre de Jesús como «nazareno» está fundado «en el oráculo del profeta». No sabemos a qué oráculo se refiere. En Is 40,3, los mensajeros de la paz anuncian la vuelta de los desterrados de Babilonia, que regresan al hogar a través del desierto. Mt 3,3 entiende el oráculo como referido a Juan Bautista, el predicador del desierto. La Comunidad de Qumrán, que también habita en el desierto, entiende

este oráculo como referido a sí misma (1 QM 1,2). Acaso pueda percibirse aquí toda una tradición interpretativa, apoyada en la palabra «desierto». El Sal 19,5, que es la canción de la magnificencia de los cielos que puede percibirse por doquier, es entendido por Pablo en Rom 10,18 como la proclamación del evangelio en todo el mundo.

En esta interpretación del Antiguo Testamento, el Nuevo sigue sin reparo, tal como lo hecho anteriormente la exégesis judía, el método alegórico, según el cual, el texto «dice otra cosa» (*ἄλλο ἀγορεύει*) distinta de la que el texto literal expresa. De este modo irrumpe en la interpretación novotestamentaria de la Escritura un método hermenéutico del medio ambiente antiguo muy condicionado por el tiempo. Con ayuda de estas múltiples y variadas reinterpretaciones alegóricas, la filosofía, particularmente la estoica, había acomodado la mitología a una religiosidad contemporánea más elevada. Así, por ejemplo, se explicaron alegóricamente las epopeyas de Homero y Hesíodo. Según esta interpretación, Zeus es el cielo y Hera la tierra. Las uniones míticas de las divinidades significan la fecundidad que la lluvia otorga a la tierra. Este método alegórico influyó en el judaísmo helenístico y fue cultivado entre otros por Filón. Algunas veces parece ser que Pablo explica determinados textos veterotestamentarios alegóricamente como una haggadá, que también se encuentra en Filón (1Cor 5, 6-8; 10,4; 15,45). En Gál 4,24 da el apóstol una interpretación de la historia de Agar y Sara — que el mismo Pablo califica de alegórica — cuya base y sentido son oscuros para nosotros. En 1Cor 9,9 entiende el precepto de Dt 25,4 «no pondrás bozal al buey que trilla» como referido al misionero, que puede exigir que la comunidad le mantenga. Si Pablo discute el significado literal originario de la afirmación veterotestamentaria, con su pregunta: «¿Acaso Dios se cuida de los

bueyes?»), la exégesis le responderá que el Dios de Israel, en cuanto creador y misericordioso, se cuida de todas las criaturas. De esto, y sólo de esto, habla Dt 25,4. Un nuevo ejemplo de exégesis alegórica encontramos en Ef 5,31s, cuando en la antigua sentencia de que el marido y la mujer se hacen uno (Gén 2,24) ve la carta «un gran misterio», es decir, un testimonio de la unidad de Cristo y la Iglesia. La carta a los Hebreos da, con método artificioso, una extensa teología bíblica, que es en gran parte alegórica y tipológica.

Algunas veces la conciencia entre predicción y acontecimiento puede también explicarse por el hecho de que la prueba de profecía es la que provocó la historia al introducir la profecía en la narración. Así deben explicarse —por citar sólo algunos ejemplos— los siguientes pasajes: Mt 21,5-7 (el asno y el pollino, según Zac 9,9); Mt 26,15; 27,9 (treinta siclos de plata, según Zac 11,12); Mt 27,34 (vino y hiel, según Sal 69,22); Mt 27,43 (burlas y desprecios, según Sal 22, 9); Jn 19,24 (los vestidos y el manto, según Sal 22,19). La exégesis crítica cuenta con el hecho de que la prueba de Escritura ha creado, en gran medida, historia. En otros lugares (especialmente de Pablo) los textos paleotestamentarios han sido acomodados a los acontecimientos y a la finalidad de la prueba. Se hace subyacer en el texto lo que se pretende demostrar. Por estas razones apenas si nos es hoy posible entender la profecía paleotestamentaria como predicación de los pormenores y detalles de los acontecimientos neotestamentarios.

La pregunta, en todo caso, es si el Antiguo Testamento no ha de entenderse como profecía en el sentido de que está orientado a una corrección y renovación neotestamentaria, a una superación de plenitud, y está, por consiguiente, abierto a la interpretación. Este método no debería ya calificarse como alegoría, sino como tipología (según 1Cor 10,11). El Antiguo

Testamento es figura anticipada del Nuevo. Esta relación entre Antiguo y Nuevo Testamento se fundamenta en que es el mismo Dios quien crea la antigua y la nueva alianza. Dios se manifiesta siempre de la misma manera, en obras y en palabras. De ahí puedan hacerse coincidir unas con otras. Una ojeada a la historia de la salvación permite comprobar este aspecto. Un ejemplo de tipología paulina tenemos en 2Cor 4,6: «Pues el mismo Dios que dijo: Del seno de las tinieblas brille la luz, ha hecho brillar la luz en nuestros corazones, para irradiar el conocimiento de la gloria de Dios, que está en la faz de Cristo.» Se anuncia a Dios como aquel solo y siempre el mismo que crea la luz en nosotros. Se reveló al principio en la creación de la luz y ahora en la gloria de Cristo, y de este modo se anuncia una y otra vez en la fe del hombre. Dondequiera hay luz, está Dios; y dondequiera está Dios, hay luz. Las palabras y los hechos de Dios permiten conocerle siempre como el mismo y el único en el pasado, en el presente y en el futuro.

Como temática historicosalvífica que, desde los antiguos tiempos, alude a los nuevos, podría mencionarse, por ejemplo, la siguiente: la antigua y la nueva alianza (Jer 31,-34; Ez 37,26-28 = Lc 22,20; Heb 8,8-12); la nueva Jerusalén y su santuario (Ez 40-48 = Ap 21s); el culto y la moral (Os 6, 6 = Mt 9,13; 12,7); la palabra de Dios (según Isafas, Jeremías y Pablo); la plenitud del espíritu de Israel y de la comunidad mesiánica (Joel 3,1-5 = Act 2,16-21); la esperanza escatológica en la consumación; la justicia como don de la fe (Gén 15,6 = Rom 4,3); de las obras a la gracia (Hab 2,4 = Rom 1,17); el Mesías como portador de la salvación del tiempo final; el hijo del hombre; el rey mesías; el siervo de Yahveh del Deuteroisafas; el justo doliente (en los Salmos y en la historia de la pasión de Jesús); la encarnación como meta de la hu-

manidad de Dios. Y finalmente, la fe en Dios y la doctrina sobre Dios.

Esta tipología no quiere decir en modo alguno que el profeta haya previsto y predicho las cosas que acontecerían mucho más tarde, sino que el espectador posterior reconoce las conexiones internas. Así por ejemplo, Orígenes (PG 12, 1516 C) puede decir a propósito del Sal 69, que él lo ve cumplido en la historia neotestamentaria de la pasión de Cristo: «Todo el Antiguo Testamento predica a Cristo crucificado.» En este sentido tiene validez la tantas veces citada sentencia de Agustín (PL 34,623): «En el Antiguo Testamento se oculta el Nuevo; en el Nuevo se manifiesta el Antiguo.» Desde esta perspectiva podría tener un posible sentido — por mencionar un ejemplo antes citado — la utilización que Mt 2,18 hace de Jeremías 31,15. Muchas veces debieron las madres de Israel lamentarse por sus hijos caídos en guerras y batallas. La medida de aquella tristeza ha llegado a su colmo con la lamentación de las madres de Belén. Y entendiendo así las cosas, la relación entre Antiguo Testamento y Nuevo sería, en definitiva, similar, a la que se da en toda idea y todo ideal siempre abiertos a más hondo conocimiento y más valiosa realización. Una interpretación de este tipo sería, en última instancia, un caso especial de la interpretación simbólica del mundo fenoménico. Así es como el arte y la poesía conciben el mundo. Recordemos, para explicarnos, el expresionismo y el surrealismo para aquellos que sólo han llegado a conocerlo, por ejemplo, a través del sutil análisis simbólico de las obras de Marc Chagall y Paul Klee. Según el *Art poétique* de Paul Claudel, «la poesía es y será siempre posible mientras la naturaleza y el mundo sean símbolo y parábola de una gloria escondida.»

Una vez hechas estas reflexiones fundamentales, podemos pasar a considerar el aspecto genuinamente histórico.

Los Evangelios entendieron el Antiguo Testamento como promesa ya por el simple hecho de que aplican a Jesús el título que el Antiguo Testamento aplicaba al esperado portador de la salvación: Mesías, Hijo del hombre, Hijo de David, Hijo (de Dios). Jesús realiza tanto la figura del siervo de Yahveh como la del justo paleotestamentario. En los Evangelios Jesús hace con frecuencia referencias al Antiguo Testamento y utiliza muchas veces las palabras e imágenes paleotestamentarias.

En este punto el Nuevo Testamento es plenamente consciente de que la prueba de profecía no se puede desarrollar con lógica convincente, ni se la puede hacer clara, transparente y demostrativa. Las profecías paleotestamentarias pueden cumplirse de una manera que contradice las expectativas humanas. Lc 7,22s aplica Is 29,18s; 35,5s y 61,1 a la obra de Jesús: «Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva. ¡Y dichoso aquel que no se escandalice de mí.» El canto de salvación no está claramente expresado en la profecía. Sólo es posible obtenerlo a base de conjugar diversos textos proféticos. Y, tal como se cumplió la profecía, podría ser motivo de escándalo y de negativa a la fe. De ahí la bienaventuranza final a la fe. La prueba de profecía sólo es patente cuando hay voluntad de fe.

La utilización que hace Jesús del Antiguo Testamento suscita a la exégesis un problema de tipo general. ¿Habla aquí el Jesús histórico o ha sido acaso la comunidad la que ha puesto en labios de Jesús su teología bíblica? Esta teología se describe con las siguientes palabras: «Diariamente examinaban las Escrituras para ver si las cosas eran así» (Act 17,11). Según Lc 24,26s.44s el Resucitado explicó a los discípulos

toda la Escritura: «Tenía que cumplirse lo que en la ley de Moisés y en los profetas y los salmos estaba escrito de mí.» Aquí se expresa, en primer término, la idea de que la explicación de la Escritura debe hacerse desde la resurrección, lo que es incuestionablemente exacto (cf. Jn 2,22; 12,16). Pero se dice también que la comunidad pascual habría estado ya en posesión de toda la explicación cristológica de la Escritura, y además como doctrina de Jesús. Aquí se echa en olvido todo el prolongado esfuerzo llevado a cabo por la comunidad para conseguir la nueva intelección de las Escrituras. La interpretación neotestamentaria de la Escritura ha llegado hasta nosotros no pocas veces bajo la forma de polémicas en torno a su intelección válida y definitiva. Y por eso se pregunta la exégesis si no se habrán retrotraído a la historia de Jesús los debates escriturísticos entre Israel y la comunidad o también dentro de la misma comunidad. Así, por ejemplo, Mc 10,4-12 en torno a la cuestión del derecho matrimonial (cf. *Teología del Nuevo Testamento* 3,354-357); o Mc 12, 35-37 a propósito de la discusión sobre la filiación davídica (n.º 10,1c) o la interpretación del decálogo en el sermón del monte (Mt 5, 17-48).

En estos problemas hay que tener además en cuenta que el uso que hace Jesús de la sagrada Escritura, además de muy rico en contenido, es también muy peculiar e independiente. Como cualquier judío piadoso, Jesús percibe en la Escritura la palabra de Dios; pero se aparta de forma muy notable del uso que hacían de la Escritura los doctores de la ley de su tiempo. Para éstos la Biblia era el libro de la ley, necesitado de la interpretación de los sabios. La exégesis rabínica se apoyaba con predilección en la larga lista de los sabios precedentes. Se permitía grandes libertades frente al texto literal, así como frente al contexto original. Su tema constante-

mente repetido eran los méritos contraídos por Israel y su justicia, así como la actual y futura preeminencia de Israel respecto de los pueblos. Jesús, por el contrario, encuentra inmediatamente detrás de las palabras del Antiguo Testamento la bondad, el amor y la vida de Dios. Y él mismo expresa esta diferencia, cuando los sabios quieren meterle en una trampa, dentro de una curiosa problemática, con la cita de Dt 25,5s: «Estáis completamente equivocados y no conocéis ni las Escrituras ni el poder de Dios» (Mc 12,24). También sus contemporáneos advirtieron esta novedad: «Habla como quien tiene poder, y no como los escribas» (Mt 7,29).

La interpretación del Antiguo Testamento como libro de la promesa se continuó en la Iglesia de los apóstoles. Ésta se sabe el Israel verdadero. Por consiguiente, le interesa ahora demostrar que en ella se da la plenitud de las profecías paleotestamentarias. La Iglesia toma el Antiguo Testamento de la sinagoga y lo convierte en su libro, sobre todo porque descubre y demuestra que este Testamento es verdadero en la vida del Mesías Jesús y en la historia de la Iglesia. La comunidad reconoce las predicciones paleotestamentarias a favor del profetismo de Jesús (Act 3,22 de acuerdo con Dt 18,15.19), a favor de la negativa dada a Jesús por judíos y paganos (Act 4,25-28, según Sal 2,1s); a favor de la crucifixión de Jesús (Act 8,32s según Is 53,7s); su sepultura y resurrección (Act 2, 25-28 según Sal 16,8-11 y Act 2,34s según Sal 110,1; Act 4, 11 según Sal 118,22); la perdición de Judas y la elección de Matías (Act 1,20 según Sal 69,26 y Sal 109,8) y finalmente la efusión del espíritu (Act 2,17-21 según Joel 3,1-5).

Los Evangelios aportan también una prueba del estudio de las Escrituras por la comunidad de los discípulos. En sus destacadas citas reflexivas, el evangelista Mateo indica el cumplimiento de las Escrituras (1,22; 2,15.23; 4,14; 8,17; 12,17;

13,35; 21,4; 26,56; 27,9). En general, estas citas no suelen tener en su contexto paleotestamentario el sentido profético que Mateo les asigna. Con tales citas Mateo intenta demostrar que la historia de Jesús estaba ya indicada de antemano en el Antiguo Testamento. Las citas son, cuanto a forma y contenido, una interpretación cristológica unitaria de la Escritura. Su lugar se encuentra en la comunidad judeocristiana. También las citas paleotestamentarias del Evangelio de Juan reflejan la interpretación escriturística de la comunidad. Su objeto más acusado es acentuar la hostilidad contra Jesús y su pasión y muerte (Jn 2,17; 3,14; 12,38-40; 13,18; 15,25; 19,24.28-30.36-38). Ninguno de los cuatro evangelistas presenta la historia de la pasión de Jesús sencillamente como historia, sino como profecía cumplida. En el relato de la crucifixión se entretrejen varios salmos (sobre todo el Sal 22 y el 69). La conexión es tan íntima y tan profunda que a veces ya no resulta posible reconocer a primera vista las citas paleotestamentarias (así Mc 15,24.29.34.36; Mt 27,43; Lc 23,46.49). No ya el evangelista, sino antes que él la misma comunidad meditante, leía una tras la otra y a renglón seguido la profecía y el cumplimiento. Como contenido capital del Evangelio, Pablo transmite la afirmación de que «Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras» (1Cor 15,3s). La afirmación aparece ya como una fórmula que Pablo se limita a transmitir (n.º 9a, c). También formaba parte de una tradición ya fijada la prueba de Escritura a favor de la muerte salvadora y de la resurrección de Jesús. También aquí se hace una vez más patente que la prueba de Escritura había pasado a ser sólido saber y proclamación de la primitiva comunidad.

La Iglesia tuvo un gran interés en la prueba de profecía y la fue configurando cada vez más. Es fácil reconocer el

motivo. La prueba servía para la edificación. Se confirmaba la fe y se edificaba la comunidad cuando se conocía el cumplimiento de la promesa. Además, la prueba de profecía prestaba también un servicio a la apologética y a la misión, frente a judíos y paganos. Jesús no había sucumbido, débil e inerme, ante la fuerza brutal, sino que su vida y su pasión habían sido determinadas desde hacía mucho tiempo. Si en la pasión se cumplía la profecía, no era Mesías a pesar de la cruz, sino precisamente por la cruz.

También Pablo estaba convencido de que la revelación paleotestamentaria se ordenaba a Cristo y hallaba en él su sentido y su plenitud. Él es la suprema y definitiva revelación de Dios. El Evangelio había sido ya predicado con anterioridad por los profetas en las sagradas Escrituras (Rom 1,s). Las ideas paulinas fueron recogidas más tarde en el texto, netamente postpaulino, de Rom 16,25s: se proclama ahora por encargo de Dios el evangelio de Pablo y el mensaje acerca de Jesucristo después de la revelación del misterio, oculto desde la eternidad y, no obstante, ya anunciado con anterioridad a todos los pueblos en los escritos de los profetas. Tras la alusión al misterio de Dios que se encuentra en los escritos del Antiguo Testamento (y de la apocalíptica), ahora todo ha sido revelado por Cristo. La predicación del Apóstol es el evangelio presente de Cristo.

En el pensamiento de Pablo todo, lo grande y lo pequeño, estaba ya insinuado de antemano en el Antiguo Testamento. La historia de la salvación y de la condenación se inicia ya con Adán. Adán es tipo de lo por venir, es decir, de Cristo (Rom 5,14). El Adán primero y el último se hallan frente a frente (1Cor 15,45). Sobre la totalidad de la historia se extiende el arco poderoso de Adán a Cristo, que todo lo abarca. Si se ha de comparar a Cristo con alguien, no es con Moisés,

caudillo de Israel, ni con el rey David. El otro término de la comparación sólo puede ser Adán. Adán es el padre de la humanidad, Cristo es el padre de la nueva humanidad. En el pecado de Adán comenzó la perdición, no a modo de un pecado original mecánicamente transmitido, sino en el sentido de que con Adán se inició una perdición en la que sus descendientes entrarían por su propia culpa (Rom 5,12: «porque todos pecaron»; cf. *Teología del Nuevo Testamento* 1,160-161). Abraham (Rom 4,3; Gál 3,6), Ismael e Isaac, Esaú y Jacob son tipos de la elección y de la repulsa, de la fe y de la incredulidad (Rom 9,7-13). En la historia de Israel ve Pablo figuras anticipadas para la Iglesia. Cristo es el verdadero cordero pascual (1Cor 5,7). El paso del mar Rojo es prototipo del bautismo; el maná y el agua de la roca son prototipo del banquete del Señor. La muerte en el desierto incluye una amonestación para el momento actual. El agua de la roca significa la presencia de Cristo en la antigua alianza (1Cor 10,1-12). Para Pablo la razón de estas correspondencias radica en que «nosotros hemos llegado a la plenitud de los tiempos» (1Cor 10,11). En el esquema historicosalvífico se corresponde entre sí el principio y el fin.

En 1Pe 1,10-12 hallamos una cuidadosa reflexión sobre el Antiguo Testamento como profecía. El espíritu del Cristo preexistente que estaba ya en los profetas les dio a conocer la pasión y la gloria de Cristo, que deben hacerse ahora realidad presente. En este mismo espíritu anuncian ahora los apóstoles la buena nueva. Profecía y evangelio se corresponden entre sí. Cristo es aquel a quien el Antiguo Testamento llama piedra fundamental de Sión sobre la que se ha edificado la casa espiritual de la Iglesia; en ella tropezarán cuantos están destinados a la perdición (1Pe 2,4-8, según Is 8,14s y 28,16). La gloria de Israel ha pasado ahora a la Iglesia, «linaje ele-

gido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido» (1Pe 2,9 según Éx 19,6).

El autor de la carta a los Hebreos tiene el carisma de la interpretación de las Escrituras. Con minuciosa interpretación describe la carta a Melquisedec como prototipo del sumo sacerdote Cristo (Heb 7), el gran día de la reconciliación como prototipo de la obra reconciliadora que Cristo, como sumo sacerdote celestial, ha llevado a cabo al final de los tiempos (Heb 9). La ley no es más que una sombra de los bienes futuros» (Heb 10,1). En los justos y mártires de la antigua alianza tiene el cristiano ante sí «una nube de testigos de la fe» (Heb 11). Moisés representa a Cristo. Llevó ya en sí «el oprobio de Cristo». El pueblo de la antigua alianza y el de la alianza nueva son uno. Lo que ellos soportan es la pasión de Cristo (Heb 11,26). Los mártires «cantan el cántico de Moisés, siervo de Dios, y el cántico del Cordero» (Ap 15,3). El éxodo de Egipto es figura anticipada de la redención, de la salida del eón del mal. El antiguo caudillo Moisés es figura anticipada del Salvador actual. Anticipación y cumplimiento, presente y tiempo final coinciden y se hacen uno.

4. LA REVELACIÓN EN EL NUEVO TESTAMENTO

R. BULTMANN, *Der Begriff der Offenbarung in Neuen Testament = Glauben und Verstehen* 3, Tübinga 1960, 1-34; D. LÜHRMANN, *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*, Neukirchen - Vluyn 1965; H. SCHULTE, *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*, Munich 1949.

Más bibliografía en n.º 1.

Después de Juan Bautista, aparece Jesús con su mensaje: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca» (Mc 1,15). Dios quiere salir de su anterior ocultamiento, quiere iniciar su reino y traer la salvación prometida (sobre el concepto de «reino de Dios» (cf. *Teología del Nuevo Testamento* 4). No aparece aquí la palabra misma de «revelación», pero se dice con términos equivalentes que ha llegado ahora el tiempo supremo de esta revelación. Se marcan, pues, y se distinguen las épocas de la historia de la revelación: «La ley y los profetas llegan hasta Juan; desde ahí comienza a anunciarse la Buena Nueva del reino de Dios» (Lc 16,16). Ha llegado ahora el punto de división y diferenciación de los tiempos.

El grito jubiloso de Jesús anuncia que está ya presente el tiempo de la gran revelación: «Yo te bendigo, Padre, señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sa-

bios y prudentes y se las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito» (Mt 11,25s = Lc 10,21). El Padre se revela a sí mismo a los suyos. Pero la revelación acontece también por medio del Hijo. «Todo me ha sido entregado por mi Padre y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27 = Lc 10,22). Hay un mediador único de la revelación, el Hijo unigénito, que es por lo tanto incomparablemente diferente a todos los demás intermediarios, es decir, los profetas en la antigua alianza y los apóstoles en la nueva. El Hijo vive en exclusiva unidad con el Padre, de quien recibe todo conocimiento. Este conocimiento permanece por siempre. La mediación del Hijo no excluye la inmediatez entre Dios y el creyente, sino que justamente la causa.

Mt 11,25-27 une dos logia de distinto género y también de distinto origen. Mt 11,25s es una oración de acción de gracias al Padre, mientras que Mt 11,27 es un testimonio que Jesús da de sí mismo. Ambas sentencias están unidas mediante las palabras «Padre» y «revelación». Las dos aparecen también unidas en Lucas 10,21s. Han sido tomadas de la fuente de sentencias Q y pertenecen, por consiguiente, a una tradición relativamente antigua. La mayoría de los exégetas coinciden en atribuir la primera sentencia (Mt 11,25s) a la tradición de la comunidad judeocristiana y, retrocediendo aún más en el tiempo, en considerarla como sentencia original de Jesús¹.

1. G. BERTRAM, art. *νήπιος* en ThWb 4, 1942, 913-925; O. MICHEL, art. *ὁμολογέω* ibid 5, 1954, 199-220; P. HOFFMANN, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster 1962; D. LÜHRMANN, *Die Redaktion der Logienquelle*, Neukirchen - Vluyn 1969; A.P. POLAG, *Die Christologie der Logienquelle*, Disertación mecanografiada, Tréveris 1968; I.M. ROBINSON, *Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentums*, en *Apophoreta* (Festschr. E. Haenchen), Berlin 1964, 194-235.

Hay en ella elementos característicos de la lengua y del mundo de representaciones paleotestamentarias y judías. Compárense otras oraciones de acción de gracias, como Dan 2,20-23 y Eclo 51,1.10-12. La segunda sentencia (Mt 11,27) fue añadida redaccionalmente como explicación y fundamentación de la primera. Mt 11,27, en cuanto «pasaje joánico en la sinopsis» ha sido designado frecuentemente como sentencia de la mística helenística, ya que también en ésta se acentúa la oposición del conocimiento entre Dios y el hombre piadoso. Pero últimamente se ha demostrado que también aquí nos hallamos ante un texto paleotestamentario judío². El título dado a Dios «(Padre), Señor del cielo y de la tierra» anuncia la fe paleotestamentaria en la creación. La afirmación de que todo le ha sido entregado al Hijo recuerda a Mt 28,18 y nos lleva al mundo conceptual apocalíptico de modo que en Mt 28,18 se le ha entregado ya el poder al Exaltado. Conocimiento es un concepto esencialmente bíblico, lo mismo que la idea de que este conocimiento crea la comunión interna. Dios conoce cuando elige (Éx 33,12; Sal 37,18; Os 13,4s; Jer 1,5).

También en Qumrán es típica la conexión entre elección, conocimiento de Dios y revelación. Dios «instruye a los justos en el conocimiento de lo supremo y en la verdad de los hijos del cielo y hace prudentes a los que son perfectos en su conducta. Pues a ellos les ha elegido Dios para la alianza

2. Además de los comentarios, cf. R. BULTMANN, art. $\gamma\iota\nu\acute{o}\sigma\kappa\omega$ en ThWb 1, 1933, 688-715; E. SCHWEIZER, art. $\nu\acute{i}\acute{o}\varsigma$ ibid. 8, 1969, 374s. La demostración de que Mt 11,27 procede del helenismo fue aportada de forma inapelable por E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Darmstadt 1956, 277-308 y ha tenido después amplias repercusiones; J. JEREMIAS, *Abba*, Gotinga 1966, 47-54; id., *Neutestamentliche Theologie* 1, Gütersloh 1971, 62-67 señala la presencia de giros lingüísticos semitas en Mt 11,27. JEREMIAS explica Mt 11,27 como una imagen tomada de la transmisión del saber de padres a hijos en la familia judía. Para los textos de Qumrán cf. O. BETZ, *Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer*, en «New Testament Studies» 3 (1956/57) 314-326; id., *Das Volk seiner Kraft*, ibid. 5 (1958/59) 67-75.

eterna» (1 QS 4,22; además 1 QS 11,15-18; 1 QH 2,13). El suplicante da gracias: «¡Te alabo, señor! Tú me has instruido en tu verdad y me has dado conocimiento de tus admirables misterios» (1 QH 7,26s). Por lo demás el testimonio que Jesús da de su propia filiación, debe compararse con otros textos (Mc 1,11; 12,6; 13,32; n.º 11,4). Según Mt 11,25, la revelación está oculta para los sabios y prudentes; en la situación en que se pronunció la sentencia de Jesús, estos sabios son los escribas de Israel. Quienes reciben la revelación son los pequeños, comparables a los «pobres de espíritu» (Mt 5,3; *Teología del Nuevo Testamento* 3,430s) y a los niños, que son propuestos como ejemplo a los discípulos (Mt 18,3; *Teología del Nuevo Testamento* 3,463-465).

Precisamente por esto adquiere la sentencia su aire peculiar. En el Antiguo Testamento Dios se revelaba a los grandes del pueblo: Abraham (Gén 12-24); Jacob (Gén 35); Moisés (Éx 3); Samuel (1Sam 3); los profetas (Am 3,7; Is 22,14, Dan 2,19-30) y finalmente a los piadosos en general (Sal 25,14). Recibían la palabra de Dios aquellos sobre todo que luego debían proclamarla con poder. A esta exclamación gozosa de Jesús pudieron llevar afirmaciones del género de las que dicen que la palabra de Dios se hace comprensible a los sencillos (Sal 119,130) y que la sabiduría se comunica a los pequeños (Sab 10,21; Eclo 3,19s). En Qumrán, Dios es llamado «Padre de todos los hijos de la verdad» (1QH 9,35); se les invita a escuchar (1 QH 9,35). A los piadosos se los llaman «los sencillos de Judá» (1 QH 12,4). A los humildes anuncia Dios su verdad y su bondad (1 QH 18,14). Aun así, la intimidad de Mt 11,25 es algo enteramente nuevo en la historia de la revelación. Aquí reciben la revelación los pequeñuelos, los que no tienen cargo ni importancia alguna en la comunidad. El amor revelador de Dios se dirige a ellos exclusiva-

mente en razón de sí mismos³. En el mundo real de entonces Jesús se preocupaba de los pobres, de los que eran pecadores ante la ley. Al quedar, por el contrario, la revelación oculta a los sabios, se anuncia que el hombre no puede conseguir por sí mismo este conocimiento, sino que se le debe comunicar como don y como gracia. En este sentido, Mt 11,27 es similar a Mt 16,17: «Bienaventurado eres, porque no te lo ha revelado la carne ni la sangre, sino mi padre en el cielo.» El conocimiento no nace de capacidad humana, que puede equivocarse. En los dos logia manifiesta el Padre que la revelación y el conocimiento están referidos al Hijo, y a quien recibe la revelación se le proclama bienaventurado.

En Mt 11,27 el Padre conoce primero al Hijo y el Hijo transmite a los elegidos el conocimiento del Padre. De acuerdo con la estructura de la antigua cristología, la primacía corresponde a la acción del Padre. El Hijo no se revela a sí mismo, sino al Padre. El Hijo y su obra están enteramente referidos al Padre.

Los elegidos reciben la revelación, pero queda oculta para los demás. «A vosotros se ha dado el misterio (μυστήριον) del reino de Dios; pero a los que están fuera, todo se les presenta en parábolas» (Mc 4,11). Las formas pasivas indican — según una norma frecuente del lenguaje bíblico — la acción oculta de Dios. Es Dios quien da la revelación, que sigue siendo un misterio, incluso después de haber sido dada. Y cuando se dice que la revelación es un misterio, la palabra misterio debe entenderse aquí no en el sentido del lenguaje religioso de los misterios griegos, sino en el de la apocalíptica judía. También en esta literatura el conocimiento del misterio es algo que se

3. En la mayoría de las sentencias del Nuevo Testamento, y especialmente en Pablo, se desvaloriza el ser niños; vide *Teología del Nuevo Testamento* 3, 471s.

da como don gratuito (Dan 2,19.28; Sab 2,22; 6,22; 7,15.22). El misterio a que se refiere esta sentencia de Jesús es el reino de Dios que se inicia. Pero, tal como dice Mc 4,11, las parábolas tienen la función de mantenerlo encubierto. Con todo, no es éste su sentido originario, sino que deberían haberlo hecho claro y comprensible gracias a su plasticidad expresiva. Difícilmente puede ser esta sentencia una frase salida de los labios de Jesús. Es más bien una reflexión apologética de la comunidad, que quiere explicarse así la incredulidad de Israel. Además, Mc 4,12 añade, con Is 6,9s, que el endurecimiento de Israel es voluntad de Dios. La cita aparece, con la misma finalidad, en Jn 12,40 y en Act 28,26. Forma parte de la prueba de profecía de la comunidad. Por lo demás, la teoría del ocultamiento es un medio de exposición del Evangelio de Marcos. El misterio de Jesús queda oculto al mundo, pero abierto a la comunidad, es decir, sólo a la fe (Mc 4,34; 7,36; 9,28.33; 10,10; 13,3; n.º 11,1). El Hijo es la revelación de Dios (Mt 11,27) por su palabra y su obra. Tiene poder para hablar en lugar de Dios. Los profetas fueron mensajeros de Dios, que transmitían la palabra de Dios. Por eso introducían su predicación con las palabras: «así habla Dios». Pero Cristo anuncia: Yo os digo. Así, en las antítesis del sermón del monte: «Habéis oído que se dijo a los antiguos: no matarás... Pero yo os digo...» (Mt 5,21-48). Jesús recuerda la proclamación de los diez mandamientos. Y a esta ley proclamada en el Sinaí, contrapone Jesús su propia palabra. Lo que él proclama tiene la misma dignidad que aquello. Quien así habla, no es un mero mensajero de Dios, sino boca de Dios. En su palabra se revela y se escucha la palabra de Dios.

En las acciones de Jesús se revela el hacer del Padre. Jesús indica a los enviados del Bautista que los ciegos ven, los cojos andan y explica que así se ha cumplido la profecía

(Is 35,5s cf. Mt 11,5). Pero el profeta no dice que el Mesías hará en su tiempo cosas como éstas, sino que lo hará el mismo Dios. «Vuestro Dios mismo vendrá y os salvará... Entonces se despegarán los ojos de los ciegos...» La obra salvífica de Dios acontece en las curaciones de Jesús.

Cristo actúa en lugar de Dios al perdonar los pecados. Así lo expone Lc 15,1-32. Jesús aparece rodeado de publicanos y pecadores. Sus adversarios murmuran que recibe a los pecadores y perdona los pecados. Y esto es un derecho exclusivo de Dios. En este contexto narra Lucas la parábola de la oveja perdida, de la dracma perdida, del hijo perdido. Son parábolas que justifican la acción de Jesús. Igual que el Padre, también Jesús recibe a los pecadores perdidos. Y más: al recibirlos Jesús, también los recibe el Padre. Jesús afirma que él hace lo que hace el Padre. Los sentimientos y la acción de Dios se revelan y se hacen realidad en los sentimientos y en la acción del Hijo.

No obstante, durante un cierto tiempo la revelación se mantuvo en un estadio intermedio. Está todavía oculta y el cumplimiento se retrasa. Éste llegará «el día en que se revele el Hijo del hombre» (Lc 17,30).

El pensamiento crítico se preguntará si alguna vez se ha dado revelación como comunicación real de Dios a los hombres o si más bien lo que se llama revelación no será sencillamente fruto de la reflexión del hombre religioso. En cualquier caso, para la fe y la teología el problema de la verdad de la pretensión de revelación ha llegado a su fin y ha hallado su respuesta en las sentencias de Jesús, tales como Mt 11,25-27 o Mt 5,21-48 y Lc 15,3-32.

La primitiva comunidad entiende la historia de Cristo como la poderosa revelación de Dios en la historia. Revelación es la palabra de Cristo, que se sigue proclamando; re-

velación es asimismo la persona y la vida de Cristo, que también se proclama. La predicación de Pedro ofrece una síntesis de esta revelación: «El (Dios) ha enviado su palabra a los hijos de Israel, anunciándoles la buena nueva de la paz por medio de Jesucristo.» Esta primigenia palabra de Jesús debe seguir transmitiéndose. Hay que anunciar también «...lo sucedido en toda Judea... cómo Jesús de Nazaret pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo...; a quien llegaron a matar colgándole de un madero; a éste, Dios le resucitó el tercer día... está constituido por Dios Juez de vivos y muertos» (Act 10,34-43). La revelación de Dios se sigue dando por obra del Espíritu. En su poder se proclama el evangelio (Act 2,4; 4,31) y se lleva a cabo el servicio de la comunidad (6,3; 9,31; 20,28). Según esto, la revelación es no sólo doctrina, sino también acontecimiento en la Iglesia.

También es evangelio de Pablo que Cristo es la revelación decisiva de Dios. Pablo podía ciertamente vacilar en decir del Jesús terreno que era revelación de Dios. La forma divina estaba oculta en la forma de siervo. Mas el ocultamiento se convirtió en gloria de Dios en la resurrección y exaltación de Cristo (Flp 2,7-11). Con parecida polaridad se expresa una fórmula de la carta a los Romanos (1,3s) consignada en forma de símbolo: «El Hijo (de Dios) nacido del linaje de David según la carne, constituido hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos» (n.º 9 e). En 1Cor 2,8 Pablo expresa a través de una exposición mitológica el hecho de que la revelación de Dios estuviera al principio oculta en el Cristo terrestre. Los demonios, que dominaban el mundo, no conocían los planes salvíficos de Dios. También estaba oculta para ellos la gloria de Cristo. Por eso le llevaron a la cruz, para su propia perdición. La cruz es la salvación del mundo y en ella llegó a su fin la

influencia de los demonios. La gloria divina de Cristo está oculta en la cruz, tanto para los incrédulos como para los creyentes.

Los Evangelios concuerdan con Pablo, porque también ellos insinúan que la gloria estuvo oculta en la vida terrena de Jesús. En el Evangelio de Marcos Jesús impone silencio tanto a los demonios vencidos (1,25; 3,12) como a los hombres sanados (1,44; 5,43; 7,36; 8,26). Ni siquiera sus discípulos conocen su doctrina y sus obras (Mc 4,13; 6,52; 7,18; 8,17-21). Los discípulos a quienes en la transfiguración se les reveló la gloria no pueden hablar de ella hasta que el Hijo del hombre no haya resucitado de entre los muertos (Mc 9,9). La vida terrena de Jesús finaliza en la cruz. Sólo su resurrección pone al descubierto su filiación divina.

En el Evangelio de Juan, Jesús se revela como el Hijo tanto mediante sus testimonios personales como a través de sus grandes prodigios, de modo que la incredulidad se hace inexcusable (Jn 15,22-24). No obstante, Jesús no se confiesa claramente como el Mesías ante los judíos (Jn 10,24s). También para los discípulos sus discursos son «oscuros» (Jn 16,25). El evangelista mismo afirma que el misterio de Cristo no se descubrió hasta la resurrección (Jn 2,22; 12,16) y la misión del Espíritu (Jn 14,26). Sólo la fe es capaz de entenderlo (Jn 10,25).

No obstante, Pablo habla también de la revelación de Dios en la manifestación histórica de Cristo. «El mismo Dios que dijo: del seno de las tinieblas brille la luz, ha hecho brillar la luz en nuestros corazones, para irradiar el conocimiento de la gloria de Dios que está en la faz de Cristo» (2Cor 4,6). El Apóstol vivió personalmente la experiencia de esta revelación. Recibió el evangelio «por revelación de Jesucristo» (Gál 1,12). A Cristo se le llama aquí el Revelador. Pero también a Dios

se le puede designar como Revelador: «Plugo a Dios revelar en mí a su Hijo» (Gál 1,15s). Pablo habla aquí de su conversión en el camino de Damasco. Acaso también en 2Cor 4,6 está presente este recuerdo. La revelación de Dios pasó a Pablo de la ley a la gracia.

Toda la Iglesia recibe la revelación. De ella dice el Apóstol: «Dios nos lo ha revelado por el Espíritu». Para el divino Espíritu no hay nada oculto; él «escudriña las profundidades de Dios» (1Cor 2,10). Al creyente se le otorga el conocimiento por medio del Espíritu. Ahora bien, Cristo está presente en la Iglesia y en el mundo como el Espíritu: «El Señor es el Espíritu» (2Cor 3,17). Como el Espíritu, también Cristo abre el sentido de la revelación: «Cuando se hayan convertido al Señor, entonces caerá el velo (del conocimiento)» (2Cor 3,16 según Éx 34,34). También 1Cor 2,9 debe entenderse desde la plenitud de la revelación, en la que se ha manifestado la sabiduría de Dios: «Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que le aman» (1Cor 2,9). Dios es siempre el Revelador en su Iglesia. «Si en algo sentís de otra manera, también esto os lo revelará Dios» (Flp 3,15). Y esto se aplica no sólo a la comunidad de Filipos sino a toda comunidad en la Iglesia y para siempre. Dios les da inmediatamente la revelación. De ahí que Pablo describe el servicio litúrgico en Corinto con estas palabras: «Cuando os reunís, cada cual puede tener un salmo, una instrucción, una revelación, un discurso en lenguas, una interpretación» (1Cor 14,26). La comunidad ha sido distinguida con una plenitud de dones divinos. Y entre ellos se cuentan también las revelaciones a los miembros de la Iglesia.

Las cartas deuteropaulinas expresan esta misma convicción. El misterio escondido desde los eones y generaciones «ha sido ahora revelado a los santos» (Col 1,26), es decir,

a la Iglesia. La carta a los Efesios suplica: «Que el Dios de Nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria, os conceda espíritu de sabiduría y de revelación para conocerle perfectamente» (Ef 1,17). También aquí es la Iglesia entera la receptora de la revelación, operada por el Espíritu. La carta puede también decir: «Misterio que en generaciones pasadas no fue dado a conocer a los hombres, como ha sido ahora revelado a sus santos profetas y apóstoles» (Ef 3,5). La revelación se da, pues, en un estricto círculo y a los representantes de la Iglesia, pero está destinada a todos los hombres. El mediador es el Espíritu. La Iglesia está representada por los apóstoles y profetas, es decir, por los portadores del ministerio y por los carismáticos. A los dos grupos se les da el encargo de transmitir la revelación.

Puede advertirse un esquema de la economía de la revelación, cuyos primeros indicios se hallan ya en Pablo (1Cor 2,7-9) y que luego se amplía y se consolida (Col 1,26; Rom 16,25s; Tim 1,9s; Tit 1,2s). Según este esquema el misterio de Dios estaba ya decidido desde la eternidad, pero permanecía oculto y es ahora cuando se revela. La revelación acontece mediante la aparición de Jesucristo (2Tim 1,10), se transmite por la palabra (Tit 1,3) y sigue aconteciendo mediante el Espíritu (1Cor 2,10; Ef 1,17; 3,5). La adición (indudablemente postpaulina) de la carta a los Romanos (16,25s), reflexiona sobre la revelación. El misterio de Dios estaba oculto desde los tiempos eternos, pero ahora se ha manifestado mediante la aparición de Jesucristo y se sigue revelando a todos los pueblos en la predicación del evangelio⁴.

Al igual que los Evangelios (Mt 11,25-27; 16,17), también las cartas dicen que la revelación no es algo que esté

4. R. BAUMANN, *Mitte und Norm des Christlichen*, Münster 1968, 171-279.

a disposición del hombre de modo que puede alcanzarla quien quiera que lo desee. Debe ser dada por Dios. «La predicación de la cruz es una necedad para los que se pierden; mas para los que se salvan — para nosotros — es fuerza de Dios» (1Cor 1,18). Si la gracia de Dios no descubre el sentido del evangelio de la cruz, parece necedad y permanece incomprensible. A través de una imagen dice Pablo de sí, como mensajero del evangelio, que es «buen olor de Cristo entre los que se salvan y entre los que se pierden; para los unos olor que de la muerte lleva a la muerte, para los otros olor que de la vida lleva a vida» (2Cor 2,15s). Los hombres se deciden y se dividen en el Evangelio entre muerte y vida. La decisión se hace enteramente según la libertad y la elección del hombre. Pero ya aquí se lleva también a cabo una decisión tomada por Dios. Porque ciertamente el Nuevo Testamento tiene conciencia de que nunca cae la eterna decisión de Dios sobre un hombre sin que éste se haya también decidido por sí mismo.

Aunque la revelación aconteció ya y sigue aconteciendo, en toda su plenitud todavía no está consumada. Sigue tendiendo hacia su consumación plena. Los cristianos «esperan la revelación de nuestro Señor Jesucristo» (1Cor 1,7). Esta revelación futura y plena de Jesucristo tendrá lugar en su parusía, que se describe con estas palabras: «El Señor Jesucristo se revelará desde el cielo, con sus poderosos ángeles, en medio de una llama de fuego» (2Tes 1,7s). Esta revelación será plena y completa para todos y cada uno. «Ahora vemos en un espejo, confusamente. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo imperfecto, pero entonces conoceré como soy conocido» (1Cor 13,12). La fe no contempla ahora la verdad divina en sí misma, sino que la conoce y contempla sólo en una imagen incompleta. Pero para

el futuro la esperanza aguarda la revelación plena en un personal cara a cara con Dios. La esperanza se fundamenta en que Dios conoce y lleva ya desde ahora a los hombres. El hombre nunca será abandonado por la providencia de Dios.

A la creación entera se le participará la revelación escatológica. Ahora la creación está angustiada y siente anhelo de la redención. Una antigua esperanza bíblica afirma que en la época salvífica mesiánica el mundo será renovado. He aquí la promesa profética: «Creo un cielo nuevo y una nueva tierra» (Is 65,17). El Apocalipsis de Juan (21,1-4) describe con magníficos colores los nuevos cielos y la nueva tierra, libre de enfermedad, sufrimientos y muerte. También Pablo afirma que, cuando los hijos de Dios hayan alcanzado la gloria escatológica, la creación, a una con ellos «quedará libre de la servidumbre del pasado para la libertad de la gloria» (Rom 8,19-22). La angustia actual del mundo es como los dolores de parto de un nuevo ser. El hombre no será liberado del mundo, sino *con* el mundo.

La revelación es única y la misma en la época antigua y en la nueva. «De una manera fragmentaria y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas; en estos últimos tiempos no ha hablado por medio del Hijo» (Heb 1,1s). Toda revelación admitida por la Biblia procede del único y mismo Dios. Con mirada retrospectiva sobre el Antiguo Testamento, la carta establece ahora como elemento característico de la revelación que se daba en la antigua alianza, el gran número de los profetas, la multiplicidad de portadores de revelación y la diversidad de modos de revelar (la palabra de Dios, pero también mensajes por medio de ángeles, así como acontecimientos, sueños, visiones). Esta multiplicidad no es indicio de riqueza y plenitud; al contrario, la multiplicidad de revelación hacía que cada

una de ellas fuera fragmentaria y que incluso algunas de ellas fueran preliminares y en parte inacabadas y aun imperfectas.

Pero ahora la revelación se da en el Hijo. En ella se sintetiza todo en una unidad y plenitud definitivas. En cuanto Hijo, este Revelador procede de la más íntima vida comunitaria divina y supera por consiguiente incomparablemente a todos los reveladores anteriores. En el Hijo fue creado el mundo y en él es ahora llevado a su plenitud (Heb 1,2). El Hijo lo abarca y lo contiene todo. En él ha alcanzado la revelación su final como plenitud. El final se ha alcanzado también porque ahora «es el fin de los tiempos» (Heb 1,2). Esta espera de los últimos tiempos es, en la carta a los Hebreos, inquebrantable. Aun cuando todavía no se ha cumplido, el contenido objetivo de la afirmación sigue siendo válido para la fe. Cristo es la plenitud y consumación de la revelación. Cuando otros textos del Nuevo Testamento (1Cor 14,26; Flp 3,15; Jn 14,26) dice que se sigue dando revelación en la Iglesia, estas sentencias deben armonizarse con la afirmación de que la revelación permanente se dio ya definitivamente con lo acontecido en Cristo, entendiéndolo en el sentido de que ya no se añadiría nada objetivamente nuevo, aunque habrá que recurrir una y otra vez a la revelación única, que así se ilumina más y más.

El Apocalipsis de Juan se describe a sí mismo como «revelación de Jesucristo concedida por Dios» (Ap 1,1). El Revelador es Dios, pero también aquí es Cristo el portador principal de la revelación. Él, como Cordero, abre el libro de los siete sellos. Al abrir los sellos, se cumple lo que contenían (Ap 6). Cristo aparece finalmente como la palabra de Dios y vence al último enemigo, el Anticristo (Ap 19,13). La intelección de la revelación está confiada al futuro. La creación gime con los dolores de parto del mundo nuevo. La Iglesia

de los mártires ora y pide la revelación del reino de Dios con el grito: ¡Ven, Señor Jesús! (Ap 22,20).

El Evangelio de Juan ha puesto en el centro de su exposición la afirmación de que con la aparición de Cristo se ha producido la revelación plena y definitiva de Dios. Expresa esta idea mediante la descripción que hace de sí mismo Cristo como «el Hijo». Jesús es sencillamente el Hijo, y Dios es el Padre. Ciertamente que, como Hijo, está subordinado a Dios: «El Padre es mayor que yo» (Jn 14,28). Pero al mismo tiempo tiene una relación con Dios como no la tiene ningún otro: «Yo y el Padre somos uno» (Jn 10,30). En cuanto tal Hijo, trae Cristo la plena revelación de Dios. Como los incrédulos (los judíos) rechazan al Revelador, tampoco conocen al Padre, de quien procede Jesús. Y como no conocen al Padre, tampoco conocen el origen del Hijo: «Vosotros no conocéis al que me ha enviado. Pero yo sí le conozco, porque de él procedo y él me ha enviado» (Jn 7, 28s; cf. 8,55). Mayor aún es la ignorancia del mundo: «Padre justo, el mundo no te ha conocido. Pero yo te he conocido y ellos han conocido que tú me has enviado» (Jn 17,25). Los discípulos han podido llegar al conocimiento de fe del Padre, gracias al conocimiento de Dios del Hijo, ya que la fe en el Padre incluye siempre la fe en el Hijo como Revelador. En las palabras del enviado de Dios habla Dios mismo: «Aquel a quien Dios ha enviado habla las palabras de Dios» (Jn 3,34). Las palabras no transmiten sólo conocimiento, pues la palabra es también obra. «Las palabras que yo os he dicho son espíritu y vida» (Jn 6, 63). El Espíritu de Dios es siempre capacidad creadora, fuerza admirable. Así lo experimentará la fe que oye y recibe la palabra de Jesús. La revelación por la palabra se completará por las «obras» (Jn 4,34). Los hechos son señales. La multiplicación de los panes significa que Cristo

da y es el pan de vida (Jn 6,32-35); la curación del ciego de nacimiento indica que Cristo es la luz del mundo (Jn 9,5); la resurrección de Lázaro prueba que Cristo es la resurrección y la vida (Jn 11,25s).

El Cristo joánico es algo más que mero portador de la revelación de Dios. Él es la revelación misma en su propia persona, porque en él está presente el Padre. Quien le ve a él y le conoce, conocerá también al Padre y aún más: ya le ha visto y conocido (Jn 14,7-9). Presente, futuro y consumación se implican mutuamente en esta afirmación. Pero la posibilidad siempre dada debe también ser realizada de nuevo. A la fe, que es la que lleva a cabo esta decisión frente al Revelador, se le ha dado todo cuanto puede darse en este tiempo. La revelación sigue aconteciendo. «El Paráclito, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho» (Jn 14,26). La revelación no ha concluido con la partida de Jesús, sino que se da siempre una y otra vez por medio del Espíritu como don escatológico de la comunidad. El don significa recuerdo interiorizante de la palabra de Jesús como realización de esta palabra en la fe y en la vida. El Evangelio expresa finalmente la idea de que Jesús es el revelador total por el hecho de que aplica a Cristo el concepto de Logos. Él es la palabra esencial de Dios al mundo. En él no sólo ha hablado el Logos, sino que se ha hecho hombre (Jn 1,1-14; 1Jn 1,1s).

De la generalidad de la revelación inmediata frente a toda fe se sigue la inmediatez de la relación con Dios. No son muchos los textos que mencionan y aplican directamente esta interpretación, pero tampoco se les puede pasar por alto. Así, 1Tes 4,9: «En cuanto al amor mutuo, no necesitáis que os escriba, ya que vosotros habéis sido instruidos por Dios para amaros mutuamente.» Es difícil que aquí quiera afirmar

que esta instrucción se dio por la palabra de Dios de la Escritura (como en Lev 19,18 = Mc 12,31); esta instrucción acontece en la inmediatez de Dios y el hombre creyente. También Jn 6,45: «Está escrito en los profetas: serán todos enseñados por Dios. Todo el que escucha al Padre y aprende su enseñanza viene a mí.» El creyente es instruido por Dios. Pertenece al Padre. El evangelista no cita un pasaje aislado de los profetas, sino que afirma que era una convicción general de todos ellos. Como pruebas concretas puede aducirse Is 54,13: en la nueva Jerusalén todos los hijos de Dios serán discípulos; Jer 31,33 (en el contexto de la promesa de la nueva alianza); Joel 3,1s = Act 3,16-21; Heb 8,8-12 cita a Jer 31,33-34: «Pondré mi ley en su interior... Ya no tendrán que adoctrinarse más el uno al otro, y el uno a su hermano, diciendo: Conoced a Yahveh, pues todos ellos me conocerán.»⁵ Dios mismo enseña. No se necesita ningún otro instructor humano. Los discursos de despedida del Evangelio de Juan insisten una y otra vez en que Jesús ha manifestado a los discípulos cuanto había oído al Padre (15,15; 17,26) y en que se dará a la comunidad el Espíritu que la enseñará la verdad (14,17; 15,26; 16,13). Ciertamente que las palabras van dirigidas en primer término a los doce apóstoles. Pero las promesas se aplican a toda la Iglesia.

Mencionemos finalmente 1Jn 2,20s.27: «En cuanto a vosotros, estáis ungidos por el Santo y todos vosotros lo sabéis... No necesitáis que nadie os enseñe.» La unción se refiere indudablemente a la donación del espíritu (¿por la palabra y el sacramento?). El Santo ¿es Dios o Cristo? La verdad no

se refiere a la verdad filosófica, sino a la verdad divina revelada. Ya no tiene importancia la autoridad doctrinal exterior, porque hay una instrucción interior que da conocimiento y certeza de la verdad. La Iglesia entera tiene el don y la misión profética (Act 2,17s; Rom 12,6; 1Cor 12,10.28; 14,1.24; Ef 4,11; 1Tes 5,20). Toda la Iglesia tiene carácter sacerdotal (1Pe 2,5.9; Ap 1,6; 5,10).

5. Estos textos se citan también en la literatura rabínica y expresan la esperanza de que Dios mismo instruirá a su pueblo en la *thora*; Cf. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar z.N.T.* 2, 1924, 484s (para Jn 6,45); 3, 1926, 634 (para 1Tes 4,9); 3,704 (para Heb 8,8-12); 4, 1928, 153s.

II

REDENCIÓN Y SALVACIÓN

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA PARA LA CRISTOLOGÍA BÍBLICA

W.G. KÜMMEL, *Jesusforschung seit 1950*, en «Theol. Rundschau N.F.» 31 (1965/66) 15-46; 289-315; H.R. BALZ, *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie*, Neukirchen - Vluyn 1967; O. BETZ, *Was wissen wir von Jesus?*, Stuttgart ²1967; J. BLANK, *Paulus und Jesus*, Munich 1968; G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956; H. BRAUN, *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Stuttgart ²1970; R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus = Exegetica*, Tübinga 1967, 445-459; L. CERFAUX, *Jesucristo en San Pablo*, Bilbao ²1960 (trad.); O. CULLMANN, *Die christologie des Neuen Testaments*, Tübinga ⁴1966; C.H. DODD, *El fundador del cristianismo*, Herder, Barcelona ²1975; G. DAUTZENBERG, *Christusdogma ohne Basis?*, Essen 1971; J. ERNST, *Anfänge der Christologie*, Stuttgart 1972; J. FEINER - M. LÖRER (dir.), *El acontecimiento de Cristo*, en *Mysterium salutis*, Madrid (trad.); E. FUCHS, *Jesus, Wort und Tat*, Tübinga 1971; R.H. FULLER, *The Foundations of New Testament Christology*, Nueva York 1965; J. GNILKA, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, Munich 1970 (Leipzig 1972); E. GÜTGEMANNS, *Der leidende Apostel und sein Herr, Studien zur paulinischen Christologie*, Göttinga 1966; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttinga ³1966; id., *Methodenprobleme einer Christologie des Neuen Testaments*, en «Verkündigung und Forschung» 15 (1970) 3-41; I. HERMANN, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, Munich 1961; M. HORSTMANN, *Studien zur markinischen Christologie*, Münster 1969; E. JÜNGEL, *Paulus und Jesus*, Tübinga ³1967; H.W. KUHN, *Der irdische Jesus bei Paulus als traditionsgeschichtliches und*

theologisches Problem, en «Zeitschr. f. Theol. und. Kirche» (1970) 295-320; E. LARSON, *Christus als Vorbild*, Upsala 1962; X. LÉON-DUFOUR, *Les évangiles et l'histoire*; W. MARXSEN, *Anfangsprobleme der Christologie*, Gütersloh 1967; J.P. MIRANDA, *Der Vater, der mich gesandt hat*, Berna y Francfort 1972; G. MUSCHALEK, *Gott in Jesus*, en «Zeitschr. f. Kath. Theologie» 94 (1972) 145-157; K. NIEDERWIMMER, *Jesus*, Gotinga 1968; W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1966; W. PESCH (dir.), *Jesus in den Evangelien*, Stuttgart 1970; K. RAHNER - W. THÜSING, *Christologie - systematisch und exegetisch*, Friburgo 1972; A.J.E. RAWLINSON, *The New Testament Doctrine of the Christ*, Londres 1949; H. RIDDERBOS, *Paul and Jesus*, Filadelfia 1958; H. RISTOW - K. MATTHIAE (dir.), *Der Historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlín 1964; J. ROLOFF, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, Gotinga 1970; L. SABOURIN, *Les noms et titres de Jésus*, París 1963; G. SCHNEIDER, *Die Frage nach Jesus*, Essen 1971; P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, Zurich 1969; K. SCHUBERT (dir.), *Der Historische Jesus und der Christus unserer Glaubens*, Viena 1962; id. (dir.), *Vom Messias zum Christus*, Viena 1964; H. SCHÜRMAN, *Das Geheimnis Jesu*, Leipzig 1972; E. SCHWEIZER, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*, Hamburgo 1970; E. STAUFFER, *Jesus war ganz anders*, Hamburgo 1967; V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, Londres 1953; id., *The Person of Christ in New Testament Teaching*, Londres 1958; H. THÜSING, *Per Christum in Deum*, Münster 1969; W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Herder, Barcelona 1975; id., *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien*, Munich 1969; E. TROCMÉ, *Jesús de Nazaret visto por los testigos de su vida*, Herder, Barcelona 1974; A. VÖGTLE, *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesus = Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, 298-344; G. VOSS, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, París 1965; B. WELTE (dir.), *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Friburgo 1970; H. WEINACHT, *Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Markusevangelium*, Tubinga 1972.

5. CRISTO Y LA PALABRA

K.H. RENGSTORF, art. διδάσχω en ThWb 2, 1935, 138-168; id., art. μαθητής ibid. 4, 1942, 392-465; H. KRÄMER - R. RENDTORFF - R. MEYER - G. FRIEDRICH, art. προφήτης ibid. 6, 1959, 781-863; E. LOHSE, art. ῥαββί ibid. 962-966; H.W. BARTSCH, *Jesus, Prophet und Messias aus Galiläa*, Francfort 1970; E. FASCHER, *Jesus der Lehrer = Sokrates und Christus*, Leipzig 1959, 134-174; F. GILS, *Jesus Prophète d'après les Évangiles Synoptiques*, Lovaina 1957; M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma*, Berlín 1968; E. JÜNGEL, *Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes = Unterwegs zur Sache*, Munich 1972, 126-144; R. MEYER, *Der Prophet aus Galiläa*, Leipzig 1940 (Darmstadt 1970); F. NORMANN, *Christos Didaskalos*, Münster 1966; S. SCHÜRMAN, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968; J. SCHILDENBERGER, art. *Profeta*, en J.B. BAUER, *Diccionario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1967, 851-859.

Una de las impresiones más profundas y persistentes que transmiten los Evangelios es que Jesús fue un maestro dotado de gran poder. Enseña en las plazas y en las calles, en el mar desde una barca y también en las sinagogas.

Los maestros no constituían un fenómeno excepcional en aquel entonces. En las ciudades se podía tropezar con filósofos que enseñaban o discutían. En Israel los rabinos enseñaban en público, en los centros de instrucción y en las sinagogas.

Jesús recurre a las formas usuales de enseñanza bajo la forma de exhortaciones y amonestaciones, de sentencias, oráculos y parábolas, y domina con enorme maestría el arte de la palabra. Como los demás rabinos, reúne en torno a sí un grupo de discípulos. La gente se dirige a él para que pronuncie su opinión en cuestiones debatidas, del mismo modo que se dirigían a los rabinos famosos. Así, por ejemplo, en la cuestión del divorcio (Mc 10,2-9), de la resurrección (Mc 12,18-27) o incluso de la disputa en torno a una herencia (Lc 12, 13s). Como rabí, explica Jesús las Escrituras en la sinagoga (Mc 1,39; Lc 4,16). Se le da el título de *rabbi* y él lo acepta. Así se dirigen a él los discípulos (Mc 9,5; 11,21). Con este título le saluda Judas (Mc 14,45). En el Evangelio de Juan se emplea muchas veces esta expresión. Así los discípulos (1, 38; 4,31 et passim), Nicodemo (3,2), la multitud (6,25). El mismo significado tiene la forma prolongada *rabbuni* (Mc 10, 51; Jn 20,16).

Pero, por otra parte, Jesús se diferencia de los rabinos. Nunca aparece disputando o empeñado en una búsqueda común con sus discípulos, sino que enseña con indiscutida autoridad. Jamás se apoya — contrariamente a lo que solían hacer los rabinos — en otros maestros o en listas de tradición, sino que proclama con su propio poder y autoridad: «Yo os digo» (Mt 5,21-48). Los discípulos de Jesús — contrariamente a lo que ocurría con los discípulos de los otros rabinos — jamás desean convertirse a su vez en maestros. Quieren seguir siendo siempre discípulos de Jesús. Mientras que los rabinos excluían a las mujeres de su enseñanza, Jesús aceptó también algunas de ellas en su discipulado (Lc 8,2s; 10,38-42). Su trato con publicanos, prostitutas y pecadores era extremadamente llamativo en un rabino (Mt 11,19). La misma masa del pueblo advirtió la diferencia entre Jesús y el resto de los rabinos.

Se sienten pasmados ante su doctrina. Él enseña con poder, a diferencia de los escribas (Mt 7,28s; 13,54).

Para traducir la palabra *rabbi* los Evangelios recurren preferentemente a los vocablos *διδάσκαλος* (Mc 4,38 et passim; Jn 1,38) y maestro (*ἐπιστάτης*) (Lc 5,5; 9,33 et passim)¹. La palabra misma *rabbi* hubiera resultado extraña al mundo grecorromano. Mateo sustituye siempre, en labios de los discípulos, el saludo de *rabbi* usual en Marcos por el de «Señor» (*Κύριε*; Mt 8,25; 14,4; 20,33). De todas formas, el título de *rabbi* no era ya suficiente para la comunidad de los discípulos. Cuando Juan acentúa este título, intenta poner de relieve la paradoja, muy en el espíritu de este Evangelio, de que este rabino sea Hijo de Dios.

El mismo Jesús habla de sí como maestro, y también de su magisterio. Según el Evangelio de Marcos (1,35-38), el primer día de curaciones Jesús salió por la noche a un lugar solitario para orar. Simón y los otros le buscaron, para hacer que regresara a casa. Jesús les respondió: «Vayamos a otras aldeas, para que también predique en ellas. Porque para esto he venido.» Enseñar es una tarea esencial de Jesús. En este pasaje parece que los milagros están subordinados a la palabra. Los milagros necesitan la explicación de la palabra. El milagro tiene un significado ambivalente. Puede atribuírsele también al malo (Mc 3,22). En la parábola del sembrador (Mc 4,3-9) habla Cristo, en última instancia, de sí mismo. Esparce la semilla de la palabra en el campo del mundo. Una sentencia del Señor dice finalmente: «No está el discípulo por encima de su maestro, ni el siervo por encima de su amo» (Mt 10,24). Se ha puesto en labios de Jesús una sentencia

1. A. OEPKE, art. *ἐπιστάτης* en ThWb 2, 1935, 619s; O. GLOMBITZA, *Die Titel Didaskalos und Epistates für Jesus bei Lukas*, en «Zeitschr. f.d.ntl. Wissensch.» 49 (1958) 275-278.

profana que se aplica en primer término a las relaciones mundanas. Pero hay en esta sentencia algo más profundo. Este maestro es algo más que un maestro: él es el Señor. El discípulo, en esta relación, es menos que un discípulo, es un siervo². Por eso también la palabra de Jesús es algo más que mera enseñanza. Su palabra crea vida y salvación, pues expulsa a los demonios (Mc 1,25), cura y salva al hombre entero (Mc 1,14s) y, lo que es más aún, devuelve la vida a los muertos (Mc 5,41; Lc 7,14; Jn 11,43).

Jesús se presenta también como maestro en la sinagoga (Mt 9,35; Mc 1,39; 6,2). Lucas (4,16-30) describe (sobre la base de Mc 6,1s) la impresionante escena de la primera predicación de Jesús en su aldea natal, Nazaret. Ya en la primera aparición de Jesús se hace patente (aunque es difícil que se trate de un episodio histórico) que el Mesías será rechazado por Israel y que el evangelio pasará a los paganos, del mismo modo que Elías fue a casa de la viuda de Sarepta y Eliseo curó al sirio Naamán. Éste es el camino del Evangelio que Lucas describía en los Hechos de los apóstoles. Las similitudes con los cantos del siervo de Yahvéh (Is 58,6 y 61,1) caracterizan a Jesús como el maestro mesiánico. Actúa con el poder del espíritu. Ha sido ungido (en el ἔχρισέν με resuena el título de Cristo) para anunciar el evangelio a los pobres, para liberar a los cautivos (de los demonios), sanar a los enfermos y proclamar el tiempo salvífico.

En dos narraciones paralelas se dice que, ya cercano el día de su muerte, envió Jesús a dos discípulos a buscar el asno para su entrada triunfal en Jerusalén (Mc 11,1-3) o — respectivamente — para preparar la habitación en que ha-

2. En el paralelo de Lc 6,40 aparece sólo la primera mitad de la sentencia de Mt 10,24. Si esta segunda mitad ha sido añadida, tendríamos una prueba de la evolución de la cristología en la comunidad.

bía de celebrar la cena (Mc 14,12-16). Los discípulos habían de decir: «El maestro lo necesita» (el animal; Mc 11,3) y: «El maestro dice: quiero celebrar la cena pascual en tu casa» (Mc 14,14). De manera milagrosa Jesús conoce su destino de antemano. Y lo acepta, al hacer preparativos para él. No se somete a la fuerza bruta, sino que marcha voluntariamente a su pasión. Jesús es el maestro por antonomasia y el Señor. Por eso se dice del Exaltado que es el Señor de la Iglesia. Las narraciones legendarias son de formación posterior.

En una dura confrontación con los escribas y fariseos, se destaca el magisterio de Jesús frente al de los rabinos. «Vosotros, en cambio, no os dejéis llamar *rabbi*, porque uno solo es vuestro Maestro; y vosotros todos sois hermanos. Ni llamáis a nadie Padre vuestro en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre: el del cielo. Ni tampoco os dejéis llamar preceptores, porque uno solo es vuestro Preceptor: Cristo» (Mt 23,8-10). En esta acusación contra el fariseísmo de Mt 23 se oyen ya los acentos de la disputa que a finales del siglo I libraban la Iglesia y la sinagoga, en cuanto dos religiones contrapuestas. Por lo demás, Mt 23,1-10 presupone ya una comunidad institucionalizada, en la que están naciendo o han nacido títulos y denominaciones ministeriales siguiendo el ejemplo de la sinagoga. Difícilmente hubieran intentado los discípulos en vida de Jesús hacerse llamar *rabbi*, Padre o Maestro. Finalmente, en este pasaje Jesús reclama para sí el título de Cristo. Aquí la fe reconoce a Jesús como Maestro de la Iglesia.

El magisterio de Jesús se anuncia también en el título de profeta que le asigna el Nuevo Testamento. Israel conocía y celebraba a los profetas de la antigua alianza como maestros, taumaturgos y mártires. Desde esta triple perspectiva se alude también a Jesús en cuanto profeta: por su doctrina

(Mt 23,34; Lc 24,19), por sus milagros (Lc 7,16; Jn 6,14) y por su pasión (Mt 23,29.37).

¿Reclamó Jesús personalmente para sí la misión y el título de profeta? Rechazado en Nazaret, dice Jesús: «Un profeta sólo en su tierra, entre sus parientes y en su casa, carece de prestigio» (Mc 4,6). Utilizando un proverbio, compara Jesús su destino con el de un profeta, pero esto no equivale ya a designarse a sí mismo como tal.

Cuando los fariseos le previenen sobre las intenciones de Herodes, replica: «Id a decir a ese zorro: Yo expulso demonios y llevo a cabo curaciones hoy y mañana, y al tercer día soy consumado. Pero conviene que hoy y mañana y pasado siga adelante, porque no cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén» (Lc 13,31-33). La narración contiene elementos biográficos. Los fariseos son aquí amigos de Jesús, no, como más adelante, sus enemigos declarados. Se ha conservado asimismo el recuerdo de las reacciones de Jesús con su soberano. Más tarde se explicó esta sentencia originaria de Jesús como una predicción de su pasión y resurrección. Se repite la acusación sobre la muerte de los profetas: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas y lapidas a los profetas que se te han enviado! ¡Cuántas veces he querido yo reunir a tus hijos!» (Lc 13,34). Con estas palabras se inserta Jesús en la serie de los profetas.

Pero la acusación de que Israel fuera culpable de las diversas muertes de profetas suscita varios problemas³. El Antiguo Testamento narra ciertamente persecuciones de profetas, como la de Amós, Elías, Jeremías, pero sólo excepcionalmente habla del asesinato de profetas (Jer 26,20-23; 2Cró 24,21). De todas formas, el mismo Israel se acusa de haber perse-

3. H.J. SCHOEPS, *Die jüdischen Prophetenmorde = Aus frühchristlicher Zeit*, Tubinga 1950, 126-143; O.H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Neukirchen - Vluyn 1967.

guido a los profetas (2Cró 36,16) y aun de haberlos matado (1Re 19,10; Neh 9,26). El escrito judío de la *Ascensión de Isaías* (5,1-14) nos informa del martirio de este profeta. En el escrito *Vidas de los profetas*, del primitivo judaísmo (de los años 50-100 después de Cristo), se han coleccionado algunos martirios de profetas. En severos juicios sobre sí mismo, Israel se ha declarado culpable de la muerte de profetas. La acusación aparece de nuevo en los sumarios neotestamentarios (Mt 5,12; 23,31s.34.37; Act 7,52; 1Tes 2,15s; Sant 5,10; Heb 11,36s).

Podríamos preguntarnos: ¿Ha participado Jesús en la retransmisión de este reproche, o habla más bien aquí la primitiva polémica eclesial contra el judaísmo (como puede admitirse sobre la base de Mt 23)? Mt 23,34 pone en labios de Jesús una sentencia sobre la persecución de los profetas que Lc 11,49 cita como proverbio sapiencial. ¿Hace bien la Iglesia al insistir en este reproche y repetirlo?

Otras sentencias del Señor indican que Jesús es más que un profeta. Jesús oye las conjeturas formuladas en torno a su persona, según las cuales sería Juan Bautista (resucitado), Elías o algún otro profeta. En nombre de los discípulos, Pedro afirma que él es más que el profeta mesiánico: es el rey-mesías (Mc 8,28s)⁴.

¿Ha reclamado Jesús para sí ser profeta? Los textos no permiten dar una clara respuesta a esta pregunta. Pero parece más bien inverosímil, dado que Jesús estaba convencido de que con Juan Bautista había llegado a su fin el tiempo de los profetas: «La ley y los profetas llegan hasta Juan.» A con-

4. La espera de un profeta, sumamente agudizada en la época neotestamentaria, favoreció la aparición de numerosos falsos profetas y pretendidos mesías, de los que nos informa el Nuevo Testamento (Act 5, 36s; 27,38) y mejor aún FLAVIO JOSEFO; O. MICHEL, *Spätjüdisches Prophetentum*, en «Zeitschr. f.d.ntl. Wissensch.», 21, 1954 (Festschr. R. Bultmann) 60-66.

tinuación, se inicia el reino de Dios (Lc 16,16). En la persona de Juan Bautista ha llegado Elías, el último mensajero antes de la época salvífica mesiánica. Jesús es aquel a quien el último de los profetas saluda como Mesías (Mc 9,12s). En la parábola de los malos viñadores, después de la serie de los profetas aparece Cristo «como el hijo amado único» (Mc 12, 1-11; para la interpretación de la parábola, cf. n.º 11,3).

Los discípulos oyen y ven aquello que los anunciadores de la promesa, los profetas, y los portadores de la promesa, los reyes, habían deseado oír y ver. Ahora es el tiempo de la plenitud mesiánica (Mt 13,16s). Quien la trae, es más que los profetas y los reyes, porque trae el cumplimiento de su promesa. Finalmente, las sentencias del Señor dicen: «Aquí hay algo mayor que el templo» (Mt 12,6). Jesús es más que la presencia de Dios en el templo, que será edificado de nuevo en la época mesiánica (Ez 40-48). «Aquí hay algo más que Jonás» (Mt 12,41). «Aquí hay algo más que Salomón» (Mt 12,42). Todas estas sentencias pueden sintetizarse así: Aquí está el Mesías sumo sacerdote. Aquí está el Mesías profeta. Aquí está el Mesías rey.

Era creencia de Israel que se había extinguido la profecía desde hacía ya muchas generaciones. «No vemos nuestras enseñanzas, no existen ya profetas» (Sal 74,9). Pero en el tiempo del Mesías se suscitarían nuevos profetas (Joel 3,1). Y esto — se pensaba — es lo que ha sucedido ahora. En opinión del pueblo, tanto Juan Bautista como Jesús son profetas. El Bautista había sido ya anunciado por su propio padre como profeta (Lc 1,76). Y el pueblo le reconoce como tal (Mc 11,32). Herodes teme hacer matar a Juan «porque le tenían por profeta» (Mt 14,5). También Jesús reconoce de Juan Bautista que es profeta y aun más que profeta: es el último profeta antes del Mesías (Mt 11,9s).

Por eso precisamente se piden señales a Jesús, como las que realizaban los profetas paleotestamentarios (Mc 8,11s; Lc 11,29; Jn 6,30). Jesús hace milagros como los grandes profetas. Alimenta milagrosamente al pueblo como Moisés (Éx 16,4.11-17) y Eliseo (2Re 4,42-44). La muchedumbre responde: «Éste es sin duda el profeta que iba a venir al mundo» (Jn 6,14). Jesús resucita a un muerto, como Elías (1Re 17, 17-24) y Eliseo (2Re 4,32-37). Los testigos del hecho exclaman: «Un gran profeta ha aparecido entre nosotros» (Lc 7, 16). En el Evangelio de Juan se habla repetidas veces del profetismo de Jesús (Jn 4,19; 7,52; 9,17). En el templo de Jerusalén se saluda Jesús como «el profeta Jesús de Nazaret de Galilea» (Mt 21,11). Por eso al principio sus enemigos no osan atacarle. «Temían a la muchedumbre del pueblo, pues le tenían por profeta» (Mt 21,46). Pero el evangelista sabe que Jesús es algo más: él es el Señor mesiánico (Mt 21,4s).

En Juan se expresa claramente la idea de que Jesús es más que un profeta, cuando le llama *el profeta* (Jn 6,14; 7,40; cf. 1.21.25). Moisés, en su despedida, había prometido al pueblo que el profetismo permanecería en Israel para siempre. «Yahveh tu Dios suscitará un profeta como yo, a quien escucharéis» (Dt 18,15). La sentencia fue interpretada en el sentido de que en la época mesiánica volvería a haber profetas, y más aún, el gran profeta. Esta esperanza aparece testificada en 1Mac 4,44-46; 14,41. Según estos textos, se retrasan las decisiones «hasta que aparezca un verdadero profeta». Según Joel 3,1s volverá a derramarse de nuevo el espíritu sobre Israel «y todos profetizarán». Los rollos de Qumrán confirman, finalmente, hasta qué punto se mantenía viva esta esperanza. En el Florilegio mesiánico 4 Q Test 5-7 aparece también Dt 18,15-18. La instrucción prescribe: «Los varones de la comunidad deben mantener una conducta continente, hasta que ven-

gan el profeta y el ungido de Aarón y de Israel» (1 QS 9,11). En Qumrán se consideraba al gran maestro de la comunidad, el llamado «maestro de Justicia», como el profeta esperado y ya aparecido. Dios «ha manifestado (a este maestro) todos los misterios de las palabras de sus siervos, los profetas» (1Qp Hab 7,4s) ⁵.

En el relato de la transfiguración de Jesús, la voz misma de Dios presenta a Jesús como el profeta esperado. Dice: «Éste es mi hijo bien amado. Oídle» (Mc 9,7). La generación del Hijo según Sal 2,7 está unida a la promesa del profeta según Dt 18,15. El Hijo cumple la promesa más allá de toda esperanza, del mismo modo que es algo más que el mayor de los profetas.

La primera predicación de los apóstoles da testimonio de Jesús como el verdadero profeta. En el sermón en la plaza del templo dice Pedro que en Cristo se ha cumplido la palabra de Moisés (Dt 18,15): «Moisés efectivamente dijo: El Señor Dios os suscitará un profeta como yo de entre vuestros hermanos.» Pero Jesús es más que un profeta, porque es el Hijo (Act 3,22-26). Del mismo modo dice Esteban que la promesa de Moisés se refería a Jesucristo (Act 7,37).

El Nuevo Testamento enfrenta a Moisés y a Cristo de tal modo que Cristo, como nuevo Moisés, supera inmensamente al primero. La historia de la infancia de Jesús se describe en Mateo de acuerdo con la historia de Moisés del Éxodo y con la *haggada* del judaísmo tardío (n.º 10,2). En el sermón del monte proclama Jesús la nueva thora. Pero habla con una autoridad muy distinta de la de Moisés: «Se dijo a los antiguos... Pero yo os digo» (Mt 5,21-48). Moisés reveló la ley,

5. R. SCHNACKENBURG, *Die Erwartung des Propheten nach dem Neuen Testament und den Qumrantexten*, en «Texte und Untersuchungen» 73 (1959) 622-639; H.M. TEEPLE, *The Mosaic Eschatological Prophet*, Filadelfia 1957.

Cristo la gracia y la verdad (Jn 1,17). Supera las maravillas de Moisés en el éxodo: da el agua viva (Jn 4,14). Da más que el maná, porque él mismo es el pan de vida que viene del cielo (Jn 6,31-35). La travesía del mar Rojo bajo la guía de Moisés, la comida del maná y la bebida del agua de la roca son figuras anticipadas del bautismo y de la cena del Señor. «La roca era Cristo» (1Cor 10,1-4). «Dios habló a los padres por medio de los profetas; ahora, al final de los tiempos, nos ha hablado por medio del Hijo» (Heb 1,1s). Moisés era siervo en la casa de Dios; Cristo, como Hijo, es el Señor de la casa (Heb 3,2-6). Los redimidos cantan la canción de Moisés y del Cordero (Ap 15,3). Las obras salvíficas de los dos confluyen en uno ⁶.

Jesús, como maestro y predicador, es una figura histórica. Esta historia ha sido interpretada y profundizada en el Nuevo Testamento. Se exalta a Jesús por encima de todo magisterio humano. La verdad de sus palabras está garantizada por su filiación divina. «Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27; para la interpretación de esta sentencia, cf. n.º 10,3). El Cristo del Evangelio de Juan repite constantemente: «Mi doctrina no es mía, sino de aquel que me ha enviado» (Jn 7,16; también 8,28.38).

Jesús no dice nunca en el Evangelio que su misión sea transmitir la palabra de Dios, tal como protestaban los profetas. Los Evangelios tampoco dicen que él predicaba la palabra, como se dice con frecuencia de los apóstoles. Una afirmación de este tipo se hubiera considerado inaceptable aplicada

6. J. JEREMIAS, art. Μωυσης en ThWb 4, 1942, 852-878; A. BENTZEN, *Messias - Moses redivivus - Menschensohn*, Zurich 1948; *Moses in Schrift und Überlieferung*, Düsseldorf 1963.

a Cristo. Y la razón profunda de ello es que él es personalmente la palabra de Dios (Jn 1,14).

Fuera de los Evangelios y de los Hechos de los apóstoles, nunca se le llama a Jesús «maestro», ni «profeta». No tiene nada de extraño que este título no aparezca en Pablo. El apóstol conoce perfectamente la importancia decisiva de las palabras del Señor (1Cor 7,10; 9,14), pero cita muy pocas veces estas palabras. Ello se debe a que Pablo no presenta a Jesús como maestro, ya que este título no habría expresado suficientemente bien lo que Pablo quería decir. Después de la cruz y la resurrección, Jesús es el Señor exaltado.

Ignacio de Antioquía (*A los efesios*, 15,1) llama a Jesús, apoyándose en Mt 23,8 «el maestro único, que dijo e hizo». Los apologetas del siglo II, que entendían la religión cristiana como «la verdadera filosofía», llaman a Jesús «maestro único» (Justino, *1 Ap.* 4,7; *Dial.* 108,2). Como *Logos* eterno, Jesús estuvo tanto junto a los profetas judíos como junto a los filósofos paganos (*1 Ap* 63,3; *2 Ap* 13,2). En los Padres obligados a enfrentarse con la gnosis, como Ireneo y Clemente de Alejandría, Cristo es el verdadero y universal maestro y educador de los hombres⁷.

El título de Cristo como maestro se continúa finalmente en la dogmática eclesiástica, que, apoyándose en los órdenes jerárquicos paleotestamentarios, enseña, a una con el Nuevo Testamento y los padres de la Iglesia, el triple ministerio de Cristo como profeta, sacerdote y rey. Esta doctrina fue estructurada por vez primera sistemáticamente en la teología de la reforma y más tarde fue aceptada también por la teología católica⁸.

La ilustración y la teología liberal de los siglos XIX y XX

conciben a Cristo como maestro sabio y fundador religioso. Pero al hacerlo así recortan unilateralmente las fuentes bíblicas y otras afirmaciones cristológicas. Al acentuar hoy de nuevo la teología bíblica y dogmática el poder salvífico de la palabra, se resalta una vez más la figura de Cristo como Maestro.

7. F. NORMANN, o.c., 137-177.

8. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1966, 218-232.

Forman parte de la figura de Cristo, a una con sus discursos, también sus hechos, tal como corresponde a un profeta (Lc 7,16; 24,19).

Para designar acciones extraordinarias o maravillosas, el Nuevo Testamento recurre básicamente a tres palabras: *δύναμις*, *σημεῖον* y *τέρας*. Los Evangelios sinópticos designan preferentemente los milagros de Jesús como *δυνάμεις*, mientras que el Evangelio de Juan utiliza la voz *σημεῖα ο*, de una manera general, *ἔργα*. La palabra *δύναμις* caracteriza el hecho personalmente realizado por Jesús; *σημεῖον* la significación mesiánica y escatológica del hecho. *Τέρατα* indica exclusivamente, en labios de Jesús, los falsos milagros de los pseudomesías (Mc 13,22), o bien los milagros pedidos por los incrédulos (Jn 4,48).

El libro de los Hechos de los apóstoles (2,19; 5,12; 6,8; 15,12 et passim), así como Pablo (Rom 15,19; 2Cor 12,12), designan los hechos de los apóstoles como *δυνάμεις*, *τέρατα καὶ σημεῖα*. Siguen con ello el lenguaje profano, y también el lenguaje de los Setenta. La voz *τέρας*, aislada, le parece al Nuevo Testamento inadecuada para expresar los hechos salvíficos que quiere comunicar. En esta palabra se insistía demasiado en el milagro. La experiencia de lo maravilloso renueva a veces en el grupo de palabras *θαυμάζειν*, *θαῦμα*, *θαυμάσιον*. Los Setenta expresan muchas veces con ellas la admiración de la fe ante la maravilla de la revelación de Dios (Éx 34,10; Sal 44,5; Eclo 36,5).

En el Nuevo Testamento se incluye también algunas veces esta significación, pero generalmente el grupo de palabras tiene el sentido enteramente profano de admirarse o extrañarse. Se conserva el sentido paleotestamentario de la palabra en la cita del Sal 118,22 que se relaciona aquí con la exaltación de Cristo: «Fue el Señor quien hizo esto y es maravi-

6. HECHOS PODEROSOS Y MILAGROS DE CRISTO

W. FOERSTER, art. *δαίμων* en ThWb 2, 1935, 1-21; id. art. *διαβάλλω* ibid. 69-80; W. GRUNDMANN, art. *δύναμαι* ibid. 286-316; G. BERTRAM, art. *θαυμάζω* ibid. 3, 1938, 27-42; W. BEYER, art. *θεραπεία* ibid. 128-138; A. OEPKE, art. *ἰάομαι* 194-215; W. FOERSTER - K. SCHAEFERDIECK, art. *σατανᾶς* ibid. 7, 1964, 151-165; K.H. RENGSTORF, art. *σημεῖον* ibid. 189-268; id., art. *τέρας* ibid. 8, 1969, 113-127; K. THRAEDE, art. *Exorcismus*, en RAC 8, 1970, 44-117; O. BÖCHER, *Christus Exorcista*, Stuttgart 1972; K. BORNKAMM, *Wunder und Zeugnis*, Tubinga 1968; G. DEL-LING, *Das Verständnis des Wunders im Neuen Testament = Studien zum Neuen Testament und zum Hellenistischen Judentum*, Gotinga 1970, 146-159; P. FIEBIG, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters*, Tubinga 1911; H.R. FULLER, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung*, Düsseldorf ³1969; R.M. GRANT, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam 1952; J. HEMPEL, *Heilung als Symbol und Wirklichkeit*, en *Nachrichten d. Akad. d. Wissensch.*, «Göttingen, Philol. histor. Kl.» 1958, 3; R. y M. HENGEL, *Die Heilungen Jesu und das medizinische Denken*, en *Medicus Viator* (Festschr. R. Siebeck), Tubinga y Stuttgart 1959, 331-361; R. HERZOG, *Die Wunderheilungen von Epidaurus* («Philologus», Suppl. 22,3), Leipzig 1931; K. KERTELGE, *Die Wunder Jesu nach dem Markusevangelium*, Munich 1970; H. VAN DER LOOS, *The Miracles of Jesus*, Leyden 1965; L. MONDEN, *El milagro, signo de salud*, Herder, Barcelona 1963; F. MUSSNER, *Die Wunder Jesu*, Munich 1967 (además «Theolog. Revue», 68, 1972, 177-185); R. PESCH, *Jesu ureigene Taten?* Friburgo 1970; G. SCHILLE, *Die urchristliche Wundertradition*, Berlín 1966; O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder*, Giessen 1909 (Berlín 1969).

lloso a nuestros ojos» (Mc 12,11). Se reconoce el carácter maravilloso de las obras de Jesús: «Él los curó, de suerte que la gente quedó maravillada... y glorificaron al Dios de Israel» (Mt 15,30s). «Los discípulos se maravillaron» al ver que la higuera se había secado (Mt 21,20). «Y todos quedaron atónitos ante la grandeza de Dios» (Lc 9,43). A las acciones de Jesús se las designa como «milagros»: «Los sumos sacerdotes y los escribas vieron los milagros que hacía» (Mt 21,15).

1. *Concepto bíblico de milagro*

Según nuestro actual concepto filosófico y teológico, milagro es una violación o una suspensión de la ley natural. Pero la concepción bíblica del mundo no conocía una naturaleza y una ley natural en cuanto mundo independiente junto a Dios y a su creación. Dios es el fundamento del mundo. El mundo es su obra, y Dios obra en todas partes. El hombre se asombra ante la insondable grandeza de esta obra. Para él la creación es admirable y por todas partes encuentra lo maravilloso. Milagros son la creación del cielo y de la tierra (Sal 136,4-9) y la conservación de la creación (Sal 104). También el hombre ha sido maravillosamente equipado (Sal 139, 14). Milagros son las acciones salvíficas de Dios para redimir a su pueblo (Sal 114; 135; Neh 9,6-33). Milagros son también las ayudas de Dios para salvar al hombre piadoso, por las que éste da gracias en su oración (Sal 40,6; 71,7; 107,8).

Estos milagros de Dios llegarán a su plenitud en la época mesiánica escatológica, en la que deberán llevarse a cabo los poderosos acontecimientos apocalípticos (Is 65,17-25). Un milagro en el tiempo de ahora es alusión al único y gran milagro esperado de la salvación del mundo. Y así resulta posible,

y aun adecuado a la concepción del mundo bíblico, que sucedan milagros por doquiera¹.

No podemos meter como a empujones a la Biblia dentro de nuestro marco conceptual. Sólo errores y equivocaciones pueden derivarse de la tentativa de emplear irreflexivamente la misma palabra milagro para unas concepciones del mundo y de las cosas que en él suceden totalmente diferentes. A diversos modos de entender responden diversos modos de expresar. Los narradores bíblicos no utilizan nuestros géneros narrativos históricos y científico-naturales. Pueden expresar sus ideas del mismo modo — y aun mejor — por medio de leyendas, mitos, poemas épicos e himnos. Todos estos medios expresivos son adecuados para dar testimonio del Dios vivo.

El Nuevo Testamento tiene el mismo vocabulario — ampliamente difundido — y el mismo concepto de milagro que su entorno. Pero no exige a la fe creer en milagros o que este o aquel suceso fueron milagrosos. El Nuevo Testamento pide fe en Dios, de cuya actuación los milagros son un signo. Como creador y señor de los tiempos, conduce estos tiempos a su fin.

No sólo los discípulos de Jesús hacen milagros, ya que hay milagros también fuera de la comunidad. Jesús mismo se compara con los exorcistas de su tiempo: «Si yo expulso demonios con el poder de Beelzebú, ¿con qué poder los expulsan vuestros hijos?» (Mt 12,27). «Surgirán falsos cristos y profetas y realizarán señales y prodigios» (Mc 13,22). «La venida del Impío estará señalada con toda clase de milagros, señales, prodigios engañosos» (2Tes 2,9). El Nuevo Testamen-

1. Esta misma opinión comparte el judaísmo helenista contemporáneo del Nuevo Testamento, como puede apreciarse en los escritos de FILÓN y de JOSEFO; cf. G. DELLING, *Wunder - Allegorie - Mythos bei Philon von Alexandrien = Studien zum NT und zum hellenistischen Judentum*, Gotinga 1970, 72-129; id., *Josephus und das Wunderbare*, ibid. 130-145.

to sabe, pues, que los milagros son ambivalentes. Por sí solos no prueban que sea Dios quien actúa allí.

Pablo está convencido de que, en cuanto apóstol, puede hacer señales y milagros. «Las características del apóstol se vieron cumplidas entre vosotros: paciencia perfecta en los sufrimientos y también señales, prodigios y milagros» (2Cor 12,12; del mismo modo en Rom 15,19). Pero rechaza toda fe por los milagros: «Mientras que los judíos piden señales y los griegos sabiduría, nosotros predicamos al crucificado» (1Cor 1,22s). El apóstol no realiza ningún milagro espectacular. Administra la palabra, que no es una acción poderosa, sino un sonido al viento. Pero esta palabra es la proclamación del crucificado, es decir, del acontecimiento y de la figura de la suprema impotencia y de la revelación de la necesidad de Dios. Pablo no dispone de poderes mágicos. A propósito de la enfermedad de Epafrodito, que le había llevado a las puertas de la muerte, dice: «Pero Dios se compadeció de él; y no sólo de él, sino también de mí, para que no tuviere yo tristeza sobre tristeza» (Flp 2,27). A Pablo no se le pasa por las mientes curar milagrosamente a un enfermo. La curación está en manos de Dios. El Apóstol nos habla de su propia enfermedad: «tres veces rogué al Señor que se alejase de mí. Pero él me dijo: Mi gracia te basta, que mi fuerza se muestra perfecta en la flaqueza» (2Cor 12,8s). Así pues, cuando Pablo tiene certeza de su poder de hacer milagros, es evidente que está pensando en algo enteramente distinto de lo que solemos entender bajo nuestros conceptos de milagro. Milagro para él es el carisma de la predicación y de la preocupación pastoral.

También la Iglesia de los apóstoles estaba persuadida de su poder de hacer milagros. Con ocasión de su misión, los discípulos recibieron la orden y el poder: «Sanad enfermos,

resucitad muertos, limpiad leprosos, expulsad demonios» (Mt 10,8). (Puede ser significativo el hecho de que Lc 9,17s, más moderadamente, no mencione la resurrección de los muertos.) Entre los dones extraordinarios de la comunidad, Pablo menciona «carismas de curaciones, poder de milagros» (1Cor 12,9s). La misión de la Iglesia tuvo el apoyo de ayudas divinas. Los Hechos de los apóstoles mencionan diversos milagros: curaciones (3,4-9; 9,32-35; 14,8-10; 19,11s; 28,8s); resurrección de muertos (9,36-41); castigos milagrosos (5,5-10; 12, 23; 13,11; 19,14-16); liberaciones milagrosas (4,31; 5,17-25; 12,3-12; 16,26); profecías (11,28; 21,11); milagros de los apóstoles (5,12); de Pedro (3,4-9; 5,1-11; 5,15; 9,32-42); de Esteban (6,8); de Felipe (8,7s); de Pablo (14,9s; 19,11s; 28,8s).

En los Hechos de los apóstoles han penetrado en parte motivos de las historias de milagros helenísticos y de la ya incipiente leyenda santoral cristiana. También la carta a los Hebreos habla de los milagros que acompañaban a la misión: «Testificando también Dios con señales y prodigios, con toda suerte de milagros y dones del Espíritu Santo repartidos según su voluntad» (Heb 2,4). El epílogo del Evangelio de Marcos, que puede datarse en torno al 200, describe así los maravillosos poderes de la Iglesia misional: expulsar demonios, curar enfermos con la imposición de manos, hablar nuevas lenguas, tomar serpientes, beber veneno sin recibir ningún daño (Mc 16,18)².

2. Además de los comentarios, cf. E. HELZLE, *Der Schluss des Markusevangeliums Mc 16,9-20 und das Freerlogion Mc 16,14 W, ihre Tendenzen und ihr gegenseitiges Verhältnis*, Disertación mecanografiada. Tubinga 1959.

2. Hechos poderosos (milagros) de Jesús

Las pruebas del poder de Jesús ofrecidas por los Evangelios son en parte narraciones de expulsiones de demonios y curaciones de enfermos y en parte milagros de la naturaleza. Las primeras tienen una conexión íntima entre sí, ya que se consideraba que las enfermedades eran causadas por los demonios (Lc 13,16). Una sentencia del mismo Jesús sintetiza su actividad con estas palabras: «Mira, expulso demonios y llevo a cabo curaciones» (Lc 13,32).

a) Expulsiones de demonios y curaciones milagrosas

Todo el mundo antiguo, tanto el grecorromano como el bíblico judío, compartía la creencia en los demonios³. Aun cuando el Antiguo Testamento, con su prohibición de la hechicería y de la invocación de los espíritus (Dt 18,10s), había reprimido estas creencias, en los escritos postcanónicos y en la época rabínica resurgieron con nuevo vigor y en la época neotestamentaria habían alcanzado una gran difusión. Un nuevo ejemplo de este hecho aportan los puntos de vistas de Qumrán. Dios había creado el mundo bueno, pero creó también al mismo tiempo dos espíritus opuestos, el de la verdad y el de la mentira. Entre el cielo y la tierra se da ahora un reino hostil a Dios, acaudillado por Belial, señor de los demonios. El hombre está situado entre el espíritu bueno y malo

3. Además de los artículos en ThWb y RAC (cf. supra), vide O. BÖCHER, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr*, Stuttgart 1970; H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar z.N.T.* 4, 1928, 501-535: «Zur altjüdische Dämonologie».

y tiene que elegir entre los dos (1 QS 3,13-4,26). Se intenta rechazar a los demonios mediante conjuros (1 QM 13,4s; 1 QS 2, 4-10). Al final de los tiempos, los hijos de la luz derrotarán a los hijos de las tinieblas en una batalla decisiva (1 QM).

En todo el mundo antiguo se esforzaron los hechiceros, sacerdotes y médicos por desterrar y expulsar a los demonios⁴. También el Nuevo Testamento nos permite conocer que por doquier, incluso fuera de la comunidad de discípulos, existían los conjuradores de demonios (Mc 9,38; Act 19,13). Se creó incluso un esquema descriptivo de estas expulsiones de demonios: el taumaturgo amenaza al demonio, toca al poseso, el demonio se resiste, pero finalmente tiene que ceder. Al partir, da muestra de su presencia mediante destrucciones. El curado prorrumpe en acciones de gracias. La curación produce una gran impresión entre los presentes. (Estos motivos aparecen, por ejemplo, en la historia del poseso de Gerasa, Mc 5,1-19).

También en las narraciones de curaciones milagrosas puede constatar, en general, la presencia de elementos tópicos y típicos. Puede establecerse una comparación con los relatos rabínicos, así como con los relatos de taumaturgos del mundo antiguo, además de las inscripciones sobre curaciones del santuario de Esculapio en Epidauro. Con todo, las narraciones rabínicas sobre expulsiones de demonios y curaciones de enfermos son escasas y casi todas ellas surgieron después del 70 d. de J.C. Se encuentran entre ellas algunas lluvias mila-

4. Dan una visión sintética y los motivos estilísticos de las conjuraciones de demonios y de los milagros de curaciones: R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gotinga 1967, 223-260; M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübinga 1971, 78-88; 169-172; L.J. MCGINLEY, *Form-Criticism of the Synoptic Healing Narratives*, Woodstock 1944; además, H. VAN DER LOOS, cf. supra 117-138; O. WEINREICH, cf. supra 195-201.

grosas, que no tienen paralelo en los Evangelios. Los relatos hablan de oraciones de los rabinos milagrosamente atendidas. En los Evangelios no se dice que los milagros sean debidos a que se han escuchado las súplicas de Jesús, sino que el mismo Jesús los hace con su plenitud de poder. Los hechos milagrosos no son elemento integrante de la figura del maestro. No se puede explicar su entrada en la historia de Jesús porque se le hubiera considerado como rabino. Por consiguiente, estas narraciones de milagros debieron entrar en el Evangelio procedentes del espacio helenístico.

¿Puede admitirse que la historia de Jesús haya sufrido influencias tan decisivas ya antes de su consignación escrita? Algunas de las narraciones milagrosas presuponen unas circunstancias típicamente judías, como las curaciones en días de sábado (Mc 3,1-6; Lc 13,10-17). En las narraciones taumatúrgicas helenísticas se habla de milagros que apenas serían concebibles en los Evangelios. En Epidauró se cura a una mujer de un embarazo de cinco años de duración; el recién nacido comienza inmediatamente a brincar de un lado para otro. O la divinidad hace que le salga pelo a un calvo, para liberarle de las burlas. Apolonio de Tiana resucita ante las puertas de Roma a una muchacha. Los testigos regalan 15 000 dracmas al taumaturgo, y éste se las entrega a la muchacha como dote de novia (Filóstrato, *Apolonio*, 4,45). La vida de Apolonio, que vivió en el siglo I d.C., fue escrita hacia el año 220 por Filóstrato. La distancia pues, respecto de los acontecimientos, es notablemente mayor que la de los Evangelios.

El elemento más peculiar de los milagros de Jesús es su contenido moral. Los milagros se conceden a la fe. Al incrédulo, que se ha pronunciado contra Jesús, no se le otorgan milagros. Jesús no pudo hacer ningún milagro en Nazaret, porque no tenían fe (Mc 6,5). La fe, y sólo la fe, tiene toda

posibilidad y todo poder (Mc 9,23). Los milagros de Jesús no son hechicería o magia, que puedan actuar sobre los afectados sin que ellos lo sepan, o incluso en contra de su voluntad. Estos milagros tienen como meta la curación del cuerpo y del alma. Son una oferta de salvación de Dios como llamada al arrepentimiento, a la fe, a la paz y al amor. «Hija, tú fe te ha salvado. Vete en paz» (Mc 5,34; parecidamente Lc 7,50; 17,19).

Jesús participa de las concepciones de su tiempo y de la fe de su pueblo. También él, como todos, espera milagros. Pero se muestra sumamente reservado. Dice que los milagros son ambiguos. No prueban nada. Pueden proceder del poder del maligno. «Surgirán falsos profetas y realizarán señales y prodigios con el propósito de engañar, si fuera posible, a los elegidos» (Mc 13,22). Se puede desoír el testimonio de los milagros. No provocan un asentimiento inevitable. «Entonces se puso a maldecir a las ciudades en las que se habían realizado la mayoría de sus milagros, porque no se habían convertido: ¡Ay de ti, Corazín! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que se han hecho en vosotras, tiempo ha que con sayal y ceniza se habrían convertido» (Mt 11,20s). Los Evangelios no hablan de milagros en Corazín y en Betsaida. Lo cual es, a pesar de todo, un indicio de la historicidad de esta sentencia. La narración de la parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro expresa poderosamente la verdad que proclama al final Abraham: «Si no escuchan a Moisés y a los profetas, tampoco se dejarían convencer, aunque un muerto resucite» (Lc 16, 31) (¿Hay aquí una alusión a la incredulidad frente a la resurrección de Jesús, de modo que esta sentencia procedería de la comunidad postpascual?).

En Mt 7,22s se hace una crítica a la fe por los milagros:

«Muchos me dirán aquel día: Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu nombre, y en tu nombre expulsamos demonios y en tu nombre hicimos muchos milagros? Y entonces les declararé: Jamás os conocí.» El texto pertenece desde luego a una tradición tardía. El nombre de Cristo es ya confesión y poder eficaz. Cristo es el juez, que recibe el título de Señor (n.º 11,5). Se presupone la historia de la misión (como el texto tardío de Mc 16,17). Aquí se advierte que ni los discursos profético-carismáticos, ni los hechos poderosos, como expulsión de demonios o curaciones milagrosas, constituyen el verdadero discipulado. Este discipulado exige cumplimiento de la voluntad del Padre (Mt 7,21), que se realiza en el amor (Mt 5,45).

La petición de milagros y señales no nace del deseo de la gloria de Dios, sino que puede ser malicia e incredulidad. Por eso se niega Jesús a hacer milagros. «Esta generación es una generación malvada; busca una señal y no se le dará otra señal que la señal de Jonás» (Lc 11,29). Esta señal de Jonás fue entendida originariamente como la parusía del Hijo del hombre. Se trata, pues, de una señal que se da como juicio. El incrédulo, que nada espera de Cristo, nada recibe. Jesús no se preocupa por satisfacer el deseo de ver milagros, pero sí atiende la súplica de la fe que pide ayuda.

Marcos añade con frecuencia a sus narraciones de milagros el imperativo de guardar silencio sobre ellos (Mc 1,44; 3,12; 5,43; 7,36). Más tarde este imperativo se introdujo ya dentro del esquema como uno de los elementos narrativos (n.º 11,1). Pero puede constatarse el hecho histórico de que Jesús procuraba evitar la propaganda, por apetecible que pudiera ser para un taumaturgo.

A la pregunta sobre su mesianidad responde Jesús a los discípulos del Bautista: «Los ciegos ven, los cojos andan,

los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la buena nueva. Y dichoso aquel que no se escandalice de mí» (Mt 11,4s). En esta sentencia permanece todavía encubierto el testimonio mesiánico. Pero se pide a cada individuo en cambio una decisión de fe. Esto puede ser indicio de una época muy temprana. Por otra parte, sin embargo, se describe la obra mesiánica con todos sus detalles, citando e interpretando la sentencia del profeta (Is 35,5; 61,1). A la buena nueva se le llama ya «Evangelio». Acaso esto pueda explicarse como un intento de clarificación después de los acontecimientos. En todo caso, el sentido total de la sentencia da unas normas para la correcta valoración de los milagros.

A una con los milagros se menciona la predicación del evangelio y el don de la salvación para los pobres. Y esto último tiene tanto valor como los milagros y acaso aún más, si la enumeración intenta ser ascendente. Los milagros necesitan la palabra interpretadora. En definitiva, la exclamación final lo hace depender todo de la fe, que se exige sin que se le den garantías ni pruebas: «Dichoso quien no se escandalice de mí.» Jesús espera el milagro y lo acepta. Pero hay algo mucho más esencial: «No os alegréis de que los espíritus se os sometan; alegraos de que vuestros nombres estén escritos en los cielos» (Lc 10,20).

Los milagros de Jesús deben entenderse como una parte de su obra mesiánica. El Evangelio considera cumplida en ellos la forma del siervo de Yahvéh: «Tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades» (Is 53,4 según Mt 8, 17). Dios es el creador y Señor de toda vida. La enfermedad y la muerte, que amenazan y destruyen la vida, no pueden proceder directamente de este Dios. Son enemigos de Dios. En ellas actúa el poder destructor de Satán. Por eso dice

Jesús de la mujer encorvada que Satán la había atado (Lc 13,10-17). Ahora bien, lo que Jesús anuncia es la proximidad del reino de Dios. Ha comenzado ya en él. El reino de Dios es la creación sanada y salvada. Si Jesús se dirige a la enfermedad como poder hostil satánico y la vence con el poder salvífico de Dios, es que ve, bajo la necesidad física, la moral. Designa al mal como fundamento del que procede la caída. Dice que tras la naturaleza dominan otros poderes de salvación y perdición. Las curaciones milagrosas de Jesús son signo, promesa y garantía de que está irrumpiendo el reino de Dios.

Los enfermos curados por Jesús eran con frecuencia, según los relatos de los Evangelios, poseosos o leprosos. Estos dos tipos de enfermos estaban excluidos de la sociedad de aquel tiempo. A los enfermos, que constituían una imagen de la caída y de la destrucción, se les consideraba como poseídos por el demonio. Jesús tomó sobre sí esta miseria humana. No retrocedió ante los malos espíritus ni ante las condenas de los hombres. Precisamente en su victoria sobre los malos espíritus se revelaba el reino de Dios. A los leprosos se les excluía, mediante rígidas normas legales, de la comunidad humana. Según el parecer de los escribas, la lepra era un castigo de Dios⁵. Pero Jesús se enfrentó con todo esto, mantuvo contactos con los leprosos y los devolvió curados a la comunidad humana⁶.

5. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar z. N.T.* 4, 1928, 745-763.

6. La sentencia (como también Mt 15,30s; 21,14; Lc 14,13) puede entenderse como oposición a las prescripciones paleotestamentarias, por ejemplo Lev 21,16-23, según el cual quedan excluidos del sacerdocio todos cuantos tuvieran algún defecto corporal. Acaso deba entenderse también desde el telón de fondo de 1QSa 2,3-9; los enfermos, deformes, cojos, ciegos, sordos, mudos y, en general, cuantos tuvieren alguna tacha corporal, así como los ancianos temblorosos, no podían entrar a formar parte de la comunidad (litúrgica). «Pues, en efecto, los ángeles de la santidad están en la comuni-

El problema, muchas veces planteado, de la historicidad de las curaciones milagrosas de Jesús podría acaso resolverse en el sentido de que Jesús venció con incomparable poder — divino en opinión del Evangelio — el ser enfermo que latía en el fondo del hombre, y luego también su manifestación externa en las enfermedades corporales⁷.

Para los Evangelios los hechos milagrosos de Jesús son revelación esencial de su mesianidad. Como complemento de sus narraciones concretas, añaden siempre sumarios sobre curaciones de Jesús (Mc 1,32; 3,7-12; 6,55s; también Mt 9,35; 14,14; 19,2; 21,14). En los Hechos de los apóstoles las curaciones milagrosas forman también parte de la predicación de Cristo. Pedro proclama el día de pentecostés: «A Jesús Nazareno, hombre a quien Dios acreditó entre vosotros con milagros, prodigios y señales» (Act 2,22). De parecida manera predica Pedro en Cesarea (Act 10,38).

En las cartas de Pablo no se hace referencia a los milagros de Jesús. Pablo no alude nunca a que Jesús haya demostrado su filiación divina en virtud de sus milagros. Si Pablo puede decir como la cosa más natural que los apóstoles realizan hechos prodigiosos, señales y milagros (Rom 15,19; 2Cor 12,12 et passim), entonces los milagros de Jesús no son prueba de que él sea el Señor y el Hijo de Dios. Tampoco las cartas católicas y el Apocalipsis de Juan hablan de milagros de Jesús.

dad.» De parecido tenor eran las prescripciones rabínicas de exclusión. Pero, según el Evangelio, los llamados son precisamente todos estos excluidos.

7. R. PESCH, *Jesu ureigene Taten?* (cf. supra) 135, llega al siguiente resultado: «La pregunta de si Jesús curó realmente leprosos, no puede responderse afirmativamente si queremos basarnos únicamente en las tradiciones de que ahora disponemos. El historiador no puede ni siquiera responder a la pregunta con el adjetivo «probable». Pero esto no invalida para nada el sentido de los relatos.

b) Los milagros en el Evangelio de Juan

El Evangelio de Juan acentúa y espiritualiza los milagros de Cristo. La transformación del agua en vino (2,1-11) es un inequívoco milagro de la naturaleza. Cura a distancia al hijo del funcionario real (4,46-53). El tullido de la piscina llevaba 38 años enfermo (5,1-9). El ciego lo es de nacimiento (9,1-38). Lázaro lleva cuatro días en el sepulcro (11,1-44). Es posible que el Evangelio haya tomado los milagros de una fuente que contenía ya narraciones milagrosas (2,11; 4,54). Juan describe siete milagros, lo que indica plenitud. Toda la actuación de Jesús es un realizar señales (20,30). Los milagros manifiestan la gloria de Jesús (2,11).

Pero los hechos milagrosos externos deben entenderse como señales de una verdad y una realidad más profundas. La multiplicación de los panes significa que Cristo es y da el pan de vida (6,27.35); la curación del ciego, que es la luz del mundo (9,5); la resurrección de Lázaro, que es la resurrección y la vida (11,25). Una fe fundamentada en los milagros no sería auténtica. De ahí que Jesús rechace la petición de señales (2,18; 4,48; 6,30). Se puede presenciar el milagro y negarse a creer (12,37). Se puede incluso abusar del milagro para unos profanos. Quieren proclamar a Jesús rey (6,14s), buscando alimentos y ventajas terrenas (6,26).

Juan relata poderosos milagros que ha tomado de la tradición. Pero lo que reclama es la comprensión mediante la fe. La fe puede incluso renunciar a los milagros: «Dichosos los que no ven y sin embargo creen» (20,29). Esta sentencia, consignada al final del Evangelio, es una radical desvalorización de los relatos de milagros. No se pide la fe en el milagro, sino la fe en el revelador, en su palabra y en sus obras. Sólo se

entienden bien los milagros cuando se les concibe como una exigencia de fe y de renacimiento. Abren la posibilidad de un vivir en la fe⁸.

El recuerdo de los milagros de Cristo no ha sido sintetizado o expresado en un título o en un nombre. Pero muy pronto se le aplicó a Cristo el título de médico (*ιατρός*; así le llama Ignacio, *A los Efesios*, 7,2; Clemente de Alejandría, *¿Qué rico podrá salvarse?* 29; Orígenes, *Contra Celso*, 2,67). No obstante con mucha frecuencia se designan las curaciones de Jesús como *σφζειν*. De esta forma verbal deriva el título de *σωτήρ*, aun cuando tiene también otro origen diferente (n.º 11,4). En la voz «Salvador» resuena el recuerdo de las palabras similares sanar y sanación. Con todo, este título significa, de una manera más profunda, el don de la salvación eterna a través del redentor.

La tradición de los milagros de Jesús fue muy importante para la figura de Cristo en la Iglesia. Los relatos de milagros de los Evangelios formaban y forman hoy día sus textos más conocidos. Desde fechas muy tempranas entraron también en el campo del arte. Mencionemos como ejemplos los mosaicos de San Apollinare Nuovo de Ravena, así como los frescos, del siglo x, de Oberzell, en Reichenau. En la ordenación litúrgica de las perícopas, los relatos de milagros de los Evangelios constituyeron la lectura preferida, explicada y ampliada en la predicación, de manera constante y regular, por más de mil años. En esta valoración se expresa acusadamente la esperanza de salud y salvación mediante Cristo. También en la enseñanza religiosa de la escuela se explicaban y se explican detalladamente estas narraciones llenas de plasticidad. El tes-

8. J. BECKER, *Wunder und Christologie*, en «New Testament Studies» 16 (1969/70) 130-148; S. HOFBECK, *σημεῖον*, Münsterschwarzach 1966; A. SMITMANS, *Das Weinwunder von Kana*, Tubinga 1966.

timonio de los Evangelios reviste una gran importancia también en cuanto que continúan la obra de la salvación en la cura pastoral de la Iglesia respecto de los enfermos.

c) Textos especiales

Debemos todavía estudiar y analizar algunos problemas y casos especiales.

a) El endemoniado del país de los gerasenos (Mc 5,1-20)⁹ es un cuadro plástico de la total caída humana. Nadie era capaz de sujetarle. Rompía ataduras y cadenas. Se golpeaba con piedras y habitaba en sepulcros impuros, poseído por una legión de espíritus también impuros. Los demonios reconocen en Jesús a su vencedor e intentan oponer resistencia. Jesús asiente a su petición de irse a una piara de cerdos. Pero se arrojan por el monte abajo y se ahogan en el lago. Esta historia demuestra — según la tradición — el incontestable poder de Jesús sobre los demonios. Finalmente, el endemoniado se sienta a los pies de Jesús, vestido y sanado. Fe e incredulidad toman perfiles precisos. «Comenzaron a suplicarle que se marchara de su región.» Pero el hombre sanado quiere permanecer junto a Jesús. Jesús no se lo concede, sino que le ordena: «Vete a tu casa y junto a los tuyos, y cuenta lo que Dios ha hecho contigo.» Y sigue una instrucción acerca del recto seguimiento de Jesús. La narración tiene pleno sentido en el Evangelio. No obstante, nos resulta

9. R. PESCH, *Der Besessene von Gerasa*, Stuttgart 1972; PESCH opina que el episodio de la piara ahogada en el lago es una adición posterior (aunque desde luego anterior a Marcos), añadida a la narración de la curación del poseso; cf. H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium* 1, Friburgo 1969, 479-487.

difícil otorgar la validez. Algunas veces se la ha calificado de burlesca o de sainete cómico acerca del demonio engañador y engañado. ¿Engañan los demonios a los dueños del rebaño que se arroja al mar, o son ellos mismos los engañados, puesto que los cerdos se ahogan? Uno de los motivos corrientes de las curaciones de posesos es que los demonios presienten al que los domina y que éste les pregunta y les amenaza. Los demonios se resisten, pero finalmente tienen que obedecer. En algunas narraciones similares el demonio da muestras de la realidad de su presencia haciendo volcar, por ejemplo, un estanque de agua o dañando a una estatua¹⁰. Para los judíos el cerdo es un animal impuro, prohibido y despreciado y una piara de cerdos le resulta algo monstruoso (Dt 14,8; Lev 11,7). De ahí que los cerdos sean el lugar más adecuado para los demonios. Que toda una piara se ahogue, constituye un relato placentero para un judío.

En la comparación sinóptica llama la atención el hecho de que Mateo y Lucas ofrezcan una redacción más breve que la de Marcos. Sólo este último menciona los dos mil cerdos. Pueden darse dos explicaciones. Como quiera que tanto Mateo como Lucas habían leído a Marcos, pero no se conocían entre sí, debieron llegar los dos, independientemente el uno del otro, a una misma conclusión, a saber, que la narración tenía largos rasgos extraños al Evangelio y que, por consiguiente, había que abreviarla. Lo cual significaría que tanto Mateo como Lucas habrían ejercido una labor crítica sobre el relato de Marcos. Pero cabe también la posibilidad de que Mateo y Lucas no hubieran leído nuestro actual y detallado relato de Marcos, sino sólo un proto-Marcos más resumido. Este proto-Marcos había sido ampliado posteriormente con adiciones extrañas. En algunos relatos de milagros neotesta-

10. Josefo, *Antigüedades* 8,46-49; FILÓSTRATO, *Apolonio*, 4,20.

mentarios (apaciguamiento de la tempestad, multiplicación de los panes, resurrección de muertos) puede percibirse una estilización paleotestamentaria. Algunos creen incluso que en la curación del endemoniado de Gerasa se da una descripción conforme a Sal 67,7 LXX: «Dios da a los desvalidos el cobijo de una casa, saca con poder a los encadenados y a los rebeldes que habitan en sepulcros.» O acaso haya un recuerdo de Is 65,1-5.

b) Hay tres narraciones en los Evangelios que exaltan el poder de curar de Jesús hasta superar incluso a la muerte. Se trata de los relatos de la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,22-43 y paralelos), del joven ante las puertas de Naín (Lc 7,11-17) y de Lázaro de Betania (Jn 11,1-46; n.º 6,2b).

La exégesis pone en tela de juicio la historicidad de estas narraciones. Las más serias dudas proceden de observaciones acerca de cada uno de estos relatos y de comparaciones tomadas de la historia de las religiones.

Las tres resurrecciones de muertos narradas en los Evangelios parecen registrar un crescendo. La hija de Jairo está a punto de morir cuando llaman a Jesús; mientras él llega, la niña muere (Mc 5,23.35). El joven de Naín era ya llevado a enterrar y Jesús se encuentra con la comitiva fúnebre (Lc 7, 12). Lázaro llevaba ya cuatro días en el sepulcro (Jn 11,17). Dos de estos extraordinarios milagros, la resurrección del joven de Naín y la de Lázaro, están testificados en los textos sólo una vez.

Tanto las narraciones judías como las extrajudías conocen resurrecciones de muertos. Las narraciones bíblicas utilizan motivos típicos. Así, por ejemplo, en la resurrección de la hija de Jairo; los que tienen poca fe se burlan del tauma-

turgo (Mc 5,40). Se mantiene a distancia a los curiosos profanos (Mc 5,40 = 1Re 17,19; 2Re 4,33). El milagro se hace mediante gestos y palabras (Mc 5,41). A veces en estas narraciones de milagros aparecen palabras extrañas y fórmulas misteriosas en lenguas desconocidas (Mc 5,41). La curación se hace patente a todos y los presentes lo reconocen (Mc 5,42)¹¹.

La narración de la resurrección del joven de Naín (Lc 7, 11-17)¹² supone una gradación ascendente respecto del relato anterior (Lc 7,2-10), en el que habla de la curación del siervo del capitán, a punto de morir. La resurrección del muerto en Lucas recuerda las narraciones paleotestamentarias. Elías resucitó a un niño muerto (1Re 17,17-24). Que el evangelista, o la tradición que le antecedió, tenía en mientes esta narración es un hecho evidente, pues Lc 7,15 cita incluso a 1Re 17,23. Eliseo resucitó al hijo de la sunamita (2Re 4,32-37). Y Naín está cerca de Sunem. Al parecer, uno de los motivos típicos de los milagros de curación y resurrección de muertos es el encuentro ocasional (como Lc 7,12)¹³.

11. Relatos veterotestamentarios en 1Re 17,17-24; 2Re 4,8.17-37; relatos rabínicos: P. FIEBIG, *Jüdische Wundergeschichten*, 36s; H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar z. N.T.* 1, 1929, 580. En el ámbito grecorromano: EMPÉDOCLES (en H. DIELS - W. KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín 1954, 353s; DIÓGENES LAERCIO, 8,67); FILÓSTRATO, *Apolonio* 4,45; LUCIANO, *Philopseudes* 26; APULEYO, *Florida* 19; cf. R. BULTMANN, o.c., 248s; O. WEINREICH, o.c., 46.171-174.

12. Entre los comentarios mencionamos especialmente: H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium* 1, Friburgo de Brisgovia 1969, 398-405; A. HARBARTH, *Die Erweckung des Jünglings von Nain* (Lc 7,11-17), disertación mecanografiada, Friburgo de Brisgovia 1969.

13. Esculapio curó a un enfermo con quien se encontró casualmente cuando le llevaban en unas parihuelas (Inscripción de Epidauro; R. HERZOG, o.c., 18s). Apolonio se encuentra ante las puertas de Roma con la comitiva fúnebre que acompañaba a la novia muerta (FILÓSTRATO 4,45). El médico Asclepiades encuentra una comitiva fúnebre, toca el féretro y devuelve al muerto la vida (APULEYO, *Florida* 19). LUCIANO (*Philopseudes* 11) se mofa tanto de la fe en milagros como de los milagros que se hacen en un encuentro casual.

Si la historicidad de estas narraciones es discutible, su sentido en cambio es patente. En Cristo se ha manifestado el poder creador de Dios, que es más real que la dura realidad de la muerte y la supera. Se trata de un don hecho a la fe (Mc 5,36). Se pide, pues, la fe, y el milagro debe conducir a ella. En Cristo está la resurrección y la vida (Jn 11,25). Cristo ha hecho irradiar la luz de vida (2Tim 1,10). Y es Dios quien da vida a los muertos y llama al ser a los que no son (Rom 4,17).

c) Hay tres relatos de epifanías milagrosas de Jesús en el lago Genesaret, unidas por la temática y la geografía: los relatos de la calma de la tempestad (Mc 4,35-41 y paralelos), de la marcha sobre las aguas (Mc 6,45-52 y paralelos) y la pesca milagrosa (Lc 5,1-11 y Jn 21,1-14).

En la calma de tempestad se aprecian claramente los motivos estilizados paleotestamentarios. La introducción y la conclusión (estallido de la tempestad y apaciguamiento de la misma) se describen de acuerdo con Jon 1,4s y 1,15s. La tempestad y las profundidades marinas son imágenes de los embates que sufre la fe (Sal 18,17; 69,2.15). Pero, bajo la orden de Dios, huyen las aguas (Sal 104,7). Los sentimientos provocados por la tempestad parecen estar descritos según Sal 107, 25-31: «Dijo, y suscitó un viento de borrasca, que entumeció las olas; subiendo hasta los cielos, bajando hasta el abismo, bajo el peso del mal su alma se hundía... Y hacia Yahveh gritaron en su apuro y él los sacó de sus angustias; a silencio redujo la borrasca y las olas callaron... El los llevó hasta el puerto deseado... Den gracias a Yahveh por su amor, por sus prodigios con los hijos de Adán.» Es similar el lenguaje, lleno de imágenes, de 1 QH 6,22-25: «Yo era como un marinerero en su barco en el embravecido mar. Sus ondas y todas

sus olas descargaban sobre mí. Era un torbellino sin descanso que aliviara el alma. Mi alma llegó hasta las puertas de la muerte. Y yo como uno que llega a una ciudad fortificada. Y me alegré de tu verdad, Dios mío.» Los evangelios han entretejido de forma indisoluble en la historia del apaciguamiento de la tempestad los textos paleotestamentarios. Y esto es obra de una tradición que leía y meditaba largamente el Antiguo Testamento, refiriéndose a Cristo. Las epifanías milagrosas de los salmos se aplican a Cristo. Su palabra, su obra, su persona son revelación del poder y de la providencia de Dios. Cuando la comunidad y los Evangelios narran esta historia, no quieren referir algo pasado, sino algo presente. Cristo es Señor y auxilio de los suyos en toda necesidad.

Al parecer, el evangelio de Mateo (8,23-27) ha remodelado la historia con cuidadosa reflexión. La narración aparece en un nuevo contexto. Inmediatamente antes se han colocado las sentencias de Mt 8,19-22 sobre el seguimiento. Con este leit-motiv del seguimiento introduce el evangelista la narración de la tempestad. La petición de socorro es una oración: ¡Señor, sálvanos! (Mt 8,25). Jesús reprende la poca fe de los discípulos, que en Mateo es una situación típica del discipulado. Al final preguntan las gentes —y no sólo los discípulos, como en Marcos— llenas de estupor: ¿Quién es éste? (Mt 8,27). Ésta es la respuesta del mundo a la proclamación del Evangelio. La narración es en Mateo ejemplo y proclamación tanto de la necesidad como de la gloria del seguimiento. ¿Acaso la barquichuela alude ya a la barca de la Iglesia?¹⁴

14. G. BORNKAMM, *Die Sturmstillung in Matthäusevangelium = Überlieferung und Auslegung in Matthäusevangelium*, Neukirchen 1965, 48-53; G. SCHILLE, *Die Seesturmerzählung Mk 4,35-41 als Beispiel neutestamentlicher Aktualisierung*, en *«Zeitschr. f.d. ntl. Wissensch.»* 56 (1965) 30-40.

No es extraño que la historia de las religiones ofrezca narraciones similares a la del Evangelio. Con suma frecuencia han orado los hombres y han recibido ayuda en los peligros del mar¹⁵.

Los relatos sobre la calma de la tempestad de los Evangelios guardan relación con el relato de la marcha de Jesús sobre las aguas (Mc 6,45-52 con Mt 12,22-33; Jn 6,16-21). En la narración, Cristo se acerca a los discípulos, que están expuestos, durante la noche, a la tempestad. En el Antiguo Testamento el mar es símbolo de la muerte y del abismo (2Sam 22,5s). El suplicante cree que va a hundirse en las aguas y clama para ser salvado, desde lo alto, por la mano de Dios (Sal 18,17; 69,2s.15; 144,7). Yahveh camina sobre las aguas (Sal 77,20; Is 43,16; Job 9,8; Eclo 24,5). Según las Odas de Salomón (39,57), las aguas de la muerte separan el más acá del más allá. «Pero aquellos que las cruzan en la fe, no se aterran.» En la narración de la marcha de Jesús sobre el mar, al principio Jesús parece querer pasar de largo ante sus discípulos, y éstos no le reconocen. El Señor está cerca de la comunidad, pero siempre en un misterioso ocultamiento. Jesús se dirige a los discípulos con las palabras: «Yo soy». Ésta es la palabra con que Dios se revela en la antigua alianza (Is 43,10s), lo mismo que en la nueva. El Señor sube

15. También los rabinos apaciguaban las tempestades (P. FIEBIG, *Jüdische Wundergeschichten*, op. cit., 33. 61; H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar z. N.T.* 1, 1922, 452. 489s.) Los discursos ayudaban en los peligros de la mar (*Himnos homéricos* 33,6-17; TEÓCRITO 22 (1) 17-22; H. JAISLE, *Die Dioskuren als Retter zur See*, Disert. en Tubinga 1907). Esculapio y Serapis salvan a los navegantes (ELIO ARÍSTIDES 2, 337 y 2, 362; cf. O. WEINREICH, o.c. 14). El marinero Apion, en una carta dirigida a sus padres, da gracias a Serapis que le ha librado de los peligros del mar (P. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tubinga 1923, 145-150). Eneas suplica en el mar la ayuda de la mano salvadora de la divinidad (VIRGILIO, *Eneida* 6, 370). El divino emperador rechaza las tempestades (CALPURNIO SÍCULO, *Bucolica* 4, 97s).

a la barca y la tempestad se calma. «Quedaron fuera de sí.» Cuando Dios entra en la realidad, el hombre es presa del temor. Pero por la fe encuentra la paz. (Para esta narración como relato doctrinal sobre la fe cf. *Teología del Nuevo Testamento* 3,130s). Cristo, que caminando sobre las aguas salva a sus discípulos del peligro, es la representación del poder del Salvador entonces y siempre. Su epifanía en favor de la Iglesia acontece continuamente.

También deben relacionarse entre sí dos narraciones sobre la pesca milagrosa de Lc 5,1-11 y Jn 21,1-11¹⁶. La narración sobre la pesca extraordinariamente abundante es en Lucas un relato sobre la vocación, mientras que el autor postjoánico de Jn 21 la presenta como un relato de epifanía. En la narración se han insertado indudablemente motivos de las apariciones pascuales en Galilea y en el lago Genesaret. En los relatos de apariciones de Jesús en el lago Genesaret se han mezclado y compenetrado recuerdos de la comunidad prepascual de los discípulos con experiencias del resucitado en aquel mismo lugar.

d) El milagro de la multiplicación de los panes (Mc 6,33-44 y paralelos; duplicado en Mc 8,1-9 y paralelos)¹⁷ tiene antecedentes similares en el Antiguo Testamento. El pueblo fue maravillosamente sustentado en el desierto con el maná (Éx 16,14s). Jn 6 compara expresa y detalladamente el milagro del maná con la multiplicación de los panes. Cristo da el verdadero pan del cielo. A una palabra de Dios, pronunciada por Elías, no se acaba la harina y el aceite de la viuda de Sarepta (1Re 17,8-16). También Eliseo realiza un milagro con el acei-

16. R. PESCH, *Der reiche Fischfang* (Lc 5,1-11; Jn 21,1-14), Düsseldorf 1969; H. SCHÜRMMANN, *Das Lukasevangelium* 1, Friburgo 1969, 264-274.

17. A. HEISING, *Die Botschaft der Brotvermehrung*, Stuttgart 1966.

te en favor de la viuda de uno de los discípulos de los profetas (2Re 4,1-7). Con veinte panecillos alimentó Eliseo a 100 hombres (2Re 4,42-44). Esta última narración es la que más parecidos tiene con los relatos neotestamentarios de la multiplicación de los panes. El pasaje es incluso citado por Marcos: «Y comieron y dejaron de sobra» (Mc 6,42 = 2Re 4,44).

La narración de los Evangelios sobre la multiplicación de los panes contiene una clara alusión a la última cena de Jesús, y, por consiguiente, a la eucaristía, que renueva aquella cena. Mc 6,41 y 14,22 se corresponden entre sí. «Y Jesús tomó los panes... los bendijo y los partió y se los entregó a los discípulos.» La multiplicación de los panes y la eucaristía se contemplan dentro de una unidad. Pero el milagro de la multiplicación de los panes es más ocultamiento que revelación. ¿Entendieron aquellos millares de personas lo que había sucedido en realidad? No se oye ni una sola alabanza de Dios. En el relato sobre la multiplicación de los panes se han deslizado recuerdos de las comidas históricas de Jesús con sus discípulos. En estos relatos se celebra la epifanía oculta y, sin embargo, verdadera, del Señor exaltado. Jesús congregó a su comunidad en (el desierto de) el mundo y los alimentó con su palabra y su comida. Con esto se anticipa ya el banquete escatológico. En la vida histórica de Jesús están representadas las experiencias de la Iglesia.

e) Un caso singular ofrece la narración del tributo al templo de Mt 17,24-27¹⁸. Cuando se le exige que pague el tributo, ordena Jesús a Pedro: «Vete al mar, echa el anzuelo

18. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar z. N.T.* 1, 1922, 614-675; R. MEYER, *Der Ring des Polykrates, Mt 17,27 und die rabbinische Überlieferung*, en «*Oriental. Literaturzeitung*» 40 (1937) 665-670; H. SCHWARZBAUM, *Studies in Jewish and World Folklore*, Berlín 1928, 262. 270. 273. 477.

y el primer pez que salga tómallo, ábrele la boca y encontrarás un estáter. Tómallo y dáselo por mí y por ti.» La narración utiliza el motivo de una antigua fábula del tesoro en la boca del pez. Aparece ya en la historia del anillo de Policrates (Heródoto, 3,40-42). También los rabinos hablan de judíos que en premio de su virtud, hallaron perlas preciosas en los peces comprados. El sentido de la narración de Mt 17, 24-26 está dado en el mismo texto. La cuestión del tributo del templo es resuelta por la afirmación de Jesús de que los hijos no están obligados al pago del impuesto. Mt 17,27 parece ser una adición secundaria. La leyenda aquí utilizada del tesoro en la boca del pez está configurada sólo a medias. Se narra sólo la orden de pescar el pez, pero no se menciona el cumplimiento de la esperanza implícita. Por lo demás, sería éste el único milagro de los Evangelios en el que Jesús habría utilizado su poder en su propio beneficio.

f) No tiene una fácil explicación el relato de la maldición de la higuera de Mc 11,12-14 y 20s (= Mt 21,18s). Camino de Jerusalén, Jesús busca frutos en una higuera. Como no los encuentra, maldice al árbol, aunque, como advierte el evangelista, no era aún tiempo de higos. «Nadie volverá a comer de tus frutos.» A la mañana siguiente, los discípulos comprueban que el árbol se ha secado hasta las raíces. La narración sorprende por ser el único caso de un milagro de maldición y castigo. Y ello es tanto más notable cuanto que no era aún tiempo de higos. Marcos encuadra el relato dentro del episodio de la purificación del templo (11,15-19), en el que Jesús anuncia, aunque con oscuras palabras, el fin del templo, así como de Israel, el pueblo elegido. Ahora se edificará una verdadera casa de Dios para todos los pueblos. La maldición de la higuera quiere indicar simbólicamente que el pueblo de Israel ya no dará ningún fruto. También los oráculos de los

profetas (Jer 8,13; Joel 1,7; Miq 7,1) se lamentan de la esterilidad de Israel, a través de las imágenes de la viña y la higuera estériles. Por consiguiente, acaso esta narración de la maldición de la higuera por Jesús deba interpretarse como historización de alguna amenaza profética del Señor. ¿Fue tal vez esta maldición ocasionada por el caso de una higuera sorprendentemente seca, de modo que se buscó una causa explicativa? Lucas (13,6-9) trae la parábola de una higuera que desde hacía tres años no producía fruto. Si en adelante tampoco los trae, se la deberá arrancar. ¿Ha ocurrido acaso que una parábola similar se ha transformado en Marcos y Mateo en una narración histórica?

Ya el racionalismo griego de la antigüedad ejerció su crítica sobre los relatos de milagros bíblicos, a través principalmente de hombres como Celso y Porfirio. Los apologetas eclesiásticos se impusieron la obligación de defender los relatos. Pero algunos Padres, como Orígenes y Agustín, afirmaron a este propósito que mayor que cualquiera de los relatos milagrosos era el milagro constante de la conservación del mundo por Dios.

Los relatos bíblicos de milagros no fueron seriamente discutidos ni por la antigüedad, ni por la edad media ni aun por la reforma. Pero la situación cambió con la Ilustración, desde mediados del siglo xvii. Se acometió entonces una explicación meramente científica y empírica del mundo, sobre la base de una religión dualista. Según esto, el mundo es un conjunto sabiamente ordenado y dispuesto. Las leyes del mundo han sido establecidas por Dios. Los milagros habrían sido una violación del orden divino y, en consecuencia, impiedad e incredulidad. A la crítica científica se sumó la histórica, que se concentró en los relatos bíblicos de milagros y los puso en duda. Ya no parecía posible llegar a conocer con seguridad

el acontecimiento real. Por otra parte, parecía radicalmente imposible pretender demostrar una verdad religiosa eterna basándose en un hecho histórico contingente. La reforma aportó a estos problemas su principio teológico de la fe pura radical, de la *sola fides*. La fe que busca la garantía del milagro ya no es fe pura. Estos principios siguen actuando hoy día en la teología protestante. Sólo hay un milagro: la revelación, otorgada por Dios, del perdón y de la gracia. En los relatos milagrosos los milagros necesitan una interpretación existencial. Esta interpretación podría acaso descubrirse por el siguiente camino: nuestra época vive en profunda disensión. El progreso científico y técnico puede seducir al hombre y llevarle a la *hybris*. El mundo existe de acuerdo con sus leyes inmanentes. La idea de un creador se rechaza cada vez más. Pero nuestra época vive bajo la angustia de las destrucciones que una técnica incontrolada es capaz de desencadenar. La tradición bíblica de los milagros de Dios testifica, frente a esta angustia, que la fe cristiana en Dios no es panteísmo o monismo, que Dios no se identifica con el mundo; la fe bíblica sabe más bien y confiere a Dios como al Señor y Padre, que no abandona al mundo ni a los hombres que viven en él. Por tanto, la fe está referida a las promesas futuras, aunque no carece de experiencia en el presente. La múltiple problemática de los relatos bíblicos de milagros revela ante todo la gran paradoja de la encarnación de Dios¹⁹.

19. R. BULTMANN, *Zur Frage des Wunders = Glauben und Verstehen* 1, Tubinga 1933, 214-228.

7. PASIÓN DE CRISTO

Historia e interpretación

W. MICHAELIS, art. *πάσχω* en Th Wb 5, 1954, 903-939; J. SCHNEIDER, art. *σταυρός* ibid. 7, 1964, 572-584; H. RIESENFELD, art. *ὑπέρ* ibid. 8, 1969, 510-518; A. DAUER, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium*, Munich 1972; G. DELLING, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung*, Gotinga 1972; H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Düsseldorf 1970; B. KLAPPERT (dir.), *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, Wuppertal 1967; E. LINNEMANN, *Studien zur Passionsgeschichte*, Gotinga 1970; E. LOHSE, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi*, Gütersloh 1964; F.J. ORTKEMPER, *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus*, Stuttgart 1967; C.D. PEDDINGHAUS, *Die Entstehung der Leidengeschichte*, Disertación mecanografiada, Heidelberg 1965; W. POPKES, *Christus traditus*, Zurich 1967; K.H. SCHELKLE, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments*, Heidelberg 1949; L. SCHENKE, *Studien zur Passionsgeschichte des Markus* (Mc 14,1-42), Wurzburg y Stuttgart 1971; G. SCHNEIDER, *Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lk 22,54-71*, Munich 1969; J. SCHREIBER, *Die Markuspassion*, Hamburgo 1969; F. SCHÜTZ, *Der leidende Christus*, Stuttgart 1969; M. SEILS, *Zur Frage nach der Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu*, en «Theol. Literaturzeitg.» 90 (1965) 881-894; A. VANHOYE, *De narrationibus Passionis Christi in Evangeliiis Synopticis*, Roma 1970; P. VIERING (dir.), *Das Kreuz Christi als Grund des Heils*, Gütersloh 1967; id. (dir.), *Zur Bedeutung des Todes Jesu, Exegetische Beiträge*, Gütersloh 1967.

Una parte esencial y decisiva de la vida y obra de Jesús fue su pasión y muerte. La fe y la doctrina sobre este acontecimiento alcanzaron en el Nuevo Testamento gran amplitud y profundidad. En las páginas que siguen se analizarán primero los motivos generales de la teología de la pasión (n.º 7) y luego, en un apartado especial (n.º 8), se expondrá la doctrina neotestamentaria acerca del perdón de los pecados, la reconciliación y la redención operadas en virtud de la muerte de Cristo.

Hacia el año 54/53 a.C. tuvo que defender Cicerón, ante el Foro Romano, a C. Rabirio Postumo, acusado de haber mandado crucificar a algunos ciudadanos romanos en su provincia. La crucifixión sólo podía aplicarse, en casos extremos, como castigo a los esclavos. Un refinamiento cruel había llevado a los romanos a mandar ajusticiar como esclavos, en la cruz, a los rebeldes que desencadenaban guerras de liberación. Si realmente Rabirio hubiera mandado crucificar algunos ciudadanos, no se le debería defender, afirmó Cicerón. «La idea de la cruz debe estar alejada no sólo del cuerpo de los ciudadanos romanos, sino también de sus pensamientos, de sus ojos y sus oídos» (Cicerón, *Discurso en defensa de C. Rabirio Postumo*, 5,16). Una muerte tan afrentosa ni siquiera se debe mencionar entre hombres honorables. Pero cien años más tarde, se proclamaba el Evangelio de Cristo crucificado en este mismo Foro, y en todo el imperio del que era centro. Un dibujo mural del Palatino, del siglo III, que debe interpretarse indudablemente como una cruz cristiana, muestra cómo fue recibido este Evangelio del crucificado. Sobre una cruz burlesca aparece un crucificado con cabeza de asno y la siguiente inscripción: «Alexameno adora a su Dios».

La crucifixión de Cristo no podía narrarse sencillamente como historia. Ya desde los comienzos hubo que interpretar-

la y explicarla a la luz de la resurrección. Ya desde el principio la historia tuvo que recurrir a la teología de la cruz.

Necesidades y presiones exteriores obligaron a estructurar la teología de la cruz como una apología. Y a todo esto se sumaban razones internas de la Iglesia. Desde muy pronto se concibió y se expuso la cruz como el centro y la suma de la fe y la vida. La cruz revela la esencia del Dios bíblico como aquel que a través de la muerte salva para la vida. De ahí que Pablo no desee sino proclamar el crucificado (1Cor 2,2). La cruz marca el punto de división de la Iglesia, el judaísmo y el mundo griego, de la fe y la incredulidad (1Cor 1,18.23s).

Si, pues, la cruz se convirtió en el símbolo fundamental, hay que preguntarse si no se estaba respondiendo así a un primordial presentimiento humano. En su *República* (360 E - 361 A) Platón contrapone el injusto total al verdadero justo. El justo no puede defenderse de la injusticia. Experimenta un fracaso absoluto y definitivo: «El justo es azotado, atormentado, arrojado a las cadenas y cegado de los dos ojos y finalmente alzado al palo con todo género de tormentos y así llegará a saber que lo correcto no es querer ser justo, sino querer parecerlo.» Platón escribía estas líneas recordando la muerte de Sócrates que, no obstante, tuvo una muerte mucho más humana. Pero en la descripción de Platón parece refulgir, por un instante, y con anticipación de siglos, el rayo luminoso de la visión profética sobre la cruz, como suma de las injusticias que han de sufrir la suprema justicia, pureza y santidad humanas¹.

La afirmación de que el relato de la cruz de Cristo no fue

1. E. BENZ, *Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im Neuen Testament und in der alten Kirche*, Wiesbaden 1950; id., *Christus und Sokrates in der alten Kirche*, en «Zeitsch. f.d.ntl. Wissensch.» 43 (1950/51) 195-224.

nunca sólo historia, sino siempre ya teología, tiene validez respecto de las narraciones de los cuatro evangelistas, que están plenamente animadas de motivos apologéticos, dogmáticos y parenéticos. Lo que los evangelistas exponen bajo la forma de un relato, se ilumina y se fija en fórmulas kerygmáticas y dogmáticas en las afirmaciones de la predicación de los apóstoles. Los motivos contenidos en la teología neotestamentaria de la cruz pueden analizarse y acentuarse más o menos de la siguiente manera: luz desde la resurrección; pasión del Mesías; cumplimiento del Antiguo Testamento; libre voluntad e inocencia de Jesús; Jesús mártir y santo justo; la pasión como contenido y fundamento de la predicación y del culto; la pasión como modelo de la vida cristiana; frutos salvíficos de la cruz (n.º 8).

a) Luz desde la resurrección

Los Evangelios, en conjunto y en cada una de sus frases, no narran la historia de un hombre llamado Jesús, que vivió hacía algunos años, sino que proclaman siempre al que ahora, en cuanto exaltado, es el Señor. Los evangelios presuponen e incluyen siempre la resurrección en su proclama salvífica. Y esto es válido sobre todo de la historia de la pasión. La pasión está limitada, ya desde el principio, por la luz de la resurrección. No se dio una historia de la pasión sin la historia de la resurrección, ni jamás se hubiera dado aquélla sin ésta. En caso contrario, la muerte de Jesús hubiera sido tan sólo la historia de una catástrofe incomparable, que no habría pasado al recuerdo de la humanidad. Ya antes de los relatos de la pasión aluden los evangelistas en los anuncios de la pasión a la aniquilación de la muerte en la resurrección. Todas estas

profecías empiezan con la pasión y acaban con la resurrección (Mc 8,31; 9,31; 10 33s y sus respectivos paralelos sinópticos; para el análisis de los anuncios de la pasión cf. n.º 7 d). Ya en el mismo relato de la pasión puede leerse el anuncio de la resurrección y de la nueva comunidad con el señor glorificado en la familiar Galilea (Mc 14,28), así como la nueva venida, como rey del reino, del que ahora aparece impotente y débil (Mc 14,62; Lc 23,42). En las más antiguas fórmulas de fe aparecen indisolublemente unidas la muerte y la resurrección: «Cristo murió y fue resucitado» (1Cor 15,3s; n.º 9a). En el himno prepaolino de Flp 2,5-11 (n.º 10d) están polarmente unidas la humillación hasta la muerte de cruz y la exaltación por encima de todo lo creado. Si la predicación es, en definitiva, la palabra de la cruz (1Cor 1,18), también es muy cierto que puede proclamarse al crucificado como el resucitado: «Cristo Jesús, el que murió, o más bien el que resucitó y está a la diestra de Dios» (Rom 8,34; 2Cor 5,15; 13,4).

La resurrección es la explicación de la cruz por el mismo Dios. Por la resurrección ha reconocido Dios al crucificado y le ha revelado como Mesías. La antigua formulación podía decir: hecho Mesías (Act 2,36; 5,31). Sin la resurrección, ni la predicación ni la fe tienen sentido (1Cor 15,17). En el Evangelio de Juan (12,23; 13,31) la cruz y la exaltación se entienden como formando unidad. La exaltación a la cruz es ya exaltación a la gloria (Jn 3,14; 8,28; 12,32.34)². Con todo, la resurrección no anula la muerte de Cristo, de modo que ya no habría que hablar de esta última. El exaltado es siempre el crucificado. Permanece la cruz y con ella el escándalo de la predicación y, a la vez, el camino de la salvación que a través de la muerte lleva a la vida (1Cor 1,18-2,9; 2Cor 12,

2. W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannes-evangelium*, Münster 1970.

7-10). La cruz es siempre el distintivo del servicio apostólico y de la vida de los discípulos (2Cor 4,7-11).

b) La pasión del Mesías

Jesús se revela como Mesías también — o precisamente — en cuanto paciente y crucificado. Una de las peculiaridades del Evangelio de Marcos es que la mesianidad y la filiación divina de Jesús permanecen ocultas. Jesús prohíbe que se manifieste en público haberle conocido y reconocido como Mesías (Mc 1,34; 9,9; n.º 11,1). Pero justamente en la pasión se descubre el misterio. Jesús responde afirmativamente a la pregunta del sumo sacerdote de si él es el Mesías y el Hijo de Dios (Mc 14,61s sobre este problema cf. n.º 11,3).

También ante Pilatos afirma Jesús que es el rey de los judíos (Mc 15,2). Pilatos admite el título (Mc 15,9). Los soldados se lo aplican en son de burla (Mc 15,18). Según los Evangelios, Jesús se revela como rey mesiánico mediante la inscripción de la cruz «rey de los judíos» (Mc 15,26). Teniendo en cuenta que la comunidad primitiva no utilizó el nombre de rey de los judíos como título cristológico, hay que concluir que la inscripción sobre la cruz no es una invención cristiana. Mientras los judíos se burlan del Mesías, un pagano comprende y testifica que el crucificado es Hijo de Dios (Mc 15,39). Si ahora, al final, se revela la mesianidad de Jesús, esto significa que aquella mesianidad sólo podían entenderse en su exacto sentido dentro del contexto del servicio y la humillación, de la pasión y la muerte.

En los Evangelios posteriores se multiplican las afirmaciones explícitas de que en la pasión Jesús es el Cristo. Las confesiones se ponen en labios de los adversarios (Mt 26,68; 27,

43; Lc 23,39), pero en realidad a través de ellas se expresa la comunidad.

c) Cumplimiento del Antiguo Testamento

La historia y la teología de la pasión ofrece múltiples ejemplos y testimonios de la presencia del Antiguo Testamento en el Nuevo (n.º 3). La historia de la pasión más antigua es la de Marcos, y ya en ella está muy desarrollada la prueba de profecía. Del reparto por suertes de los vestidos se dice: «Y se repartieron sus vestidos, echándolos a suertes» (Mc 15,24). Al parecer, el episodio es totalmente histórico, pero de hecho se le narra conforme a Sal 22,19: «Repártense entre sí mis vestiduras y se sortean mi túnica.»

Juan (19,23s) reconoce la referencia paleotestamentaria. Cita al Sal 22,19 y aduce la prueba de profecía con mayor detalle al distinguir, con el vaticinio, entre los vestidos y la túnica inconsútil. El duplicado poético de las palabras se cumple en Juan en una narración igualmente duplicada. Pueden compararse además: el anuncio de la traición en Mc 14, 18 y Sal 41,10; el final de Judas en Mt 26,15 y 27,3-10 y en Zac 11,12; las burlas a Jesús de Mc 14,65 y Is 50,5s; el concierto entre Herodes y Pilato Lc 23,6-12 y Sal 2,1s; el vinagre en Mc 15,36 y Sal 69,22; las burlas de los circunstantes de Mt 27,29.43 y Mc 15,29 y el Sal 22,8s; la oración de Jesús en Lc 23,46 y Sal 31,6.

Para exponer el misterio de la cruz se echó mano especialmente de los salmos 22 y 69. Es también muy importante para la teología de la pasión Isaías 53³.

Las opiniones de los exégetas se dividen en lo referente a la interpretación de la documentación neotestamentaria. Algunos exégetas admiten que Jesús explicó su servicio a través de la figura del siervo de Yahveh; pero otros afirman que fue la teología de la comunidad la que presentó a Jesús bajo esta forma. Según Lc 22,37, el mismo Jesús habría aplicado 53,12 a su propio destino: «Es necesario que se cumpla en mí esto que está escrito: ha sido contado entre malhechores.» Esta sentencia se encuentra en Lucas en el marco de los discursos de despedida (22,24-38), para los que el evangelista ha utilizado una tradición especial que, en algunos aspectos, es totalmente preluana⁴. También en otras sentencias puestas en labios de Jesús pueden verse referencias a los cantos del siervo de Yahveh. Así por ejemplo Mc 8,31; 10,45; 14,24. En Act 8,32-34 la interpretación comunitaria entiende a Is 53,7s cristológicamente.

La exégesis rabínica había entendido los cantos del siervo de Yahveh en parte colectivamente (así también la comunidad de Qumrán) y en parte en sentido individual, referidos a la persona del Mesías (así ya los Setenta, y también los apocalipsis de Henoc, de Esdras y de Baruc). No obstante, la exégesis judía había pasado de largo las afirmaciones sobre los sufrimientos del siervo, reteniendo sólo las frases relativas a su glorificación. No era, por consiguiente, algo obvio y evidente que la comunidad cristiana interpretara la pasión de Cristo a la luz de Isaías 53. Esto supuso más bien una nueva interpretación creadora, necesitada de un iniciador. ¿Pudo

REMIAS, παῖς (θεοῦ) im Neuen Testament = Abba, Gotinga 1966, 191-216; O. KAISER, *Der Königliche Knecht*, Gotinga 1962; E. LOHMEYER, *Gottesknecht und Davidsohn*, Gotinga 1953; E. LOHSE, *Martyrer und Gottesknecht*, Gotinga 1963.

4. H. SCHÜRMAEN, *Jesu Abschiedsrede Lk 22,21-38*, Münster 1957, 126-128.

3. W. ZIMMERLI - J. JEREMIAS, art. παῖς θεοῦ en ThWb 5, 1954, 653-713; E. FASCHER, *Jesaja 53 in christlicher und jüdischer Sicht*, Berlín 1958; J. JE-

ser este iniciador Jesús? Si contaba ya con su muerte violenta, debió buscar una explicación para este hecho.

También Pablo aduce en su predicación el cumplimiento de la profecía, tomando sus pruebas de Escritura de la primitiva comunidad. «Yo recibí que Cristo murió por nuestros pecados según las escrituras» (1Cor 15,3). También en Rom 4,25 utiliza probablemente el Apóstol una fórmula que se formó a partir de Is 53,4-12. Pablo desarrolla aún más la prueba de Escritura. Los malhechores ajusticiados eran colgados de un madero para común escarmiento. Por eso se dice en el Deuteronomio (21,23): «Maldito el que pende del árbol.» También Cristo, santo y sin pecado, pende de la cruz (2Cor 5,21). Fue excluido de Israel como un violador de la ley. Trajo sobre sí la maldición que había recaído sobre nosotros (Gál 3,13). Pablo interpreta con palabras y conceptos paleotestamentarios la cruz, cuando caracteriza su fruto salvífico como reconciliación (2Cor 5,18s; cf. 2Mac 1,5; 7,33) y como expiación (Rom 3,24s; cf. Lev 16,12-16).

La carta a los Hebreos desarrolla ampliamente la prueba de profecía (7-9) al describir la cruz con los conceptos del culto veterotestamentario. Cristo, como verdadero sumo sacerdote, ha penetrado en el tabernáculo celeste y ha ofrecido el sacrificio válido para siempre. 1Pe 2,22 describe la pasión con palabras de Is 53,9: «El que no cometió pecado, y en cuya boca no se halló engaño.»

Se advierte fácilmente el sentido y el valor de la prueba de profecía. Tan sólo en el lenguaje de la Escritura puede expresarse adecuadamente el hecho de que lo sucedido en la pasión de Jesús era acontecimiento sagrado. Si en la pasión de Jesús se cumplió el Antiguo Testamento, esto significa que la cruz estaba escondida en el proyecto salvífico eterno de Dios. En consecuencia, la pasión no sólo no dice nada en

contra de la mesianidad y la filiación divina de Jesús, sino que por el contrario la demuestra. Pues, en efecto «el Hijo del hombre debe padecer» (Mc 8,31). El divino «debe» del sufrimiento se ha cumplido, de acuerdo con las profecías. «El Cordero ha sido degollado desde la fundación del mundo» (Ap 13,8).

d) La libre voluntad y la inocencia de Jesús

Desde mucho tiempo atrás anunciaban las profecías de la pasión de Jesús, camino de Jerusalén, su libre voluntad (Mc 8,31s; 9,31; 10,33s; también Mc 9,12; Lc 13,33; 17,25; Mt 26,2). El evangelista Marcos ha distribuido redaccionalmente con gran cuidado, a lo largo de la historia, los tres grandes anuncios de la pasión. Estos anuncios se han configurado de acuerdo con la profecía paleotestamentaria que insiste en el «debe» de la pasión. Como el justo, también Cristo debe «ser rechazado» (Sal 18,22). Igual que el siervo de Yahveh, debe «ser entregado» (Is 53,12). Cada uno de los sucesos de la pasión, desde la entrega por Judas hasta la resurrección al tercer día (especialmente Mt 20,18s; Mc 10,33s), se ilumina a la luz de la historia. Si los anuncios de la pasión se formulan según y de acuerdo con los acontecimientos, esto todavía no quiere decir que Jesús no hubiera entrevisto la posibilidad de una muerte violenta y que no haya hablado de ella. Jesús había oído las acusaciones que se lanzaban contra él como blasfemo (Mc 2,7) y como violador del sábado (Mc 2,24; Lc 13,14). Y estas violaciones de la ley se castigaban con la muerte (Mc 3,6). Jesús se sabía dentro de la serie de los profetas y los mártires de Israel (Mt 23-35; Lc 13,33). Explica su servicio según la figura del siervo de Yahveh del

Deuteroisaiás, que debería ser entregado por muchos (n.º 3,3). Jesús vio cómo se cumplía el destino del Bautista. Anunció a sus discípulos persecuciones y sufrimientos (Mc 8, 34s; 9,1; 10,38s; Mt 10,28.36). ¿Constituiría él la excepción? Si Jesús contaba con la posibilidad de un destino semejante, debió forzosamente buscar una explicación, tal como la que se da por ejemplo en Mc 10,45; 14,22-25. ¿Puede rechazarse, como teología comunitaria secundaria, todo el material del Nuevo Testamento? ¿Es que, de hacerlo así, no se priva al Evangelio de un rasgo esencial de la figura de Cristo?

En la historia de la pasión se incluyen los anuncios de la traición de Judas (Mc 14,18), de la fuga de los discípulos (Mc 14,27), de la negación de Pedro (Mc 14,30). Jesús entra con clara conciencia y libertad en la pasión. Se entrega voluntariamente al prohibir a sus discípulos armados ofrecer resistencia (Mt 26,52). Lucas, que presenta con particular predilección a Jesús como sanador de los enfermos (22,51), acoge una leyenda según la cual el Señor restituyó la oreja amputada a uno de sus aprehensores.

Juan acentúa aún más el motivo de la libertad de Jesús. Todos los intentos de los adversarios por echar mano a Jesús fracasan, hasta que no haya llegado su hora (Jn 7,30.44; 8, 20.59; 10,39). «Tengo poder para entregar la vida y poder para recuperarla de nuevo» (Jn 10,18). En el Monte Olivete sale al paso de los que quieren prenderle. Éstos caen al suelo y es el mismo Jesús quien tiene que animarlos a que lo prendan, pero poniendo como condición que dejen libres a los discípulos (Jn 18,4-9). En esta historia se entrelazan los motivos míticos. Ante la aparición de la divinidad o de seres celestes, los hombres caen por tierra (Ez 1,28; 44,4; Dan 10, 9; 2 Mac 3,27; Act 9,4; Ap 1,17; 19,10; 22,8). Ante el justo protegido por Dios, los enemigos se derrumban y perecen

(Sal 27,2; 35,4). Con su venida, el Mesías herirá y aniquilará a todos los impíos (Is 11,4; 2Tes 2,8; 4Esd 13,3-11). Ante Pilatos, Jesús afirma: «No tendrías ningún poder sobre mí, si no se te hubiera dado desde arriba» (Jn 19,11).

La tradición intentó defender a Jesús contra acusaciones del tenor de la que expresa Celso (citado por Orígenes, *Contra Celso*, 2,9): «¿Cómo podemos tener por Dios a aquel que, cuando quisiéramos llevarle a un tribunal y condenarle, y castigarle, se escondiera y procurara huir, que fue aprehendido de vergonzosa manera y que fue entregado justamente por aquellos a quienes él llamaba discípulos?»

La inocencia de Jesús tuvo que ser reconocida incluso por sus hostiles jueces. Pilatos condenó a Jesús contra su voluntad y bajo presión (Lc 23,25). La mujer de Pilatos testimonió que Jesús era un hombre justo (Mt 27,19). Pilatos se lava las manos para rehuir su responsabilidad (Mt 27,24s). En la historia de la pasión según Lucas, Pilatos insiste una y otra vez en la inocencia de Jesús (Lc 23,4.14.20.22). Y lo mismo testimonia Herodes (Lc 23,45). Según Juan (18,29-19,16), Pilatos emprende una serie de largas maniobras para dejar libre a Jesús. Y aunque puede admitirse que aquí se ha querido dar expresión plástica a los motivos recurriendo a rasgos legendarios, es indudable que la comunidad de los discípulos tenía plena conciencia de que Jesús había sido crucificado sin culpa alguna y estaba empeñada en proclamar, frente a los otros, esta convicción. Jesús padeció por los pecados del mundo. Acaso haya influido también la intención de demostrar a la sociedad y a las autoridades romanas la lealtad política de Cristo (y de los cristianos)⁵.

5. Cuanto más se disculpa a Pilato, más se inculpa a los judíos. ¿Se inicia ya en el Nuevo Testamento el antisemitismo? En los anuncios de la pasión los máximos culpables son, normalmente, los judíos (Mc 8,31). «Los

e) Jesús padece como justo y santo

Era preciso iluminar con motivos consoladores la muerte terrible y absurda de la cruz, presentando a Cristo como mártir santo. El más antiguo de los Evangelios, el de Marcos, refiere una sola palabra de Jesús en la cruz: «¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34). Este episodio, leído aisladamente y sin los complementos de los otros Evangelios, produce una penosa impresión. Pero los relatos de los Evangelios posteriores tienen otro carácter. Lucas y Juan no traen esta escena del abandono y refieren otras tres palabras de Jesús en la cruz. Lucas narra la oración por los enemigos (23,34a)⁶, la promesa al buen ladrón (23,43) y la oración del moribundo: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (23,46). El crucificado no es un abandonado por Dios. Es el Hijo y Salvador y, además, el modelo del amor a los enemigos. Juan trae otras tres sentencias. Con amorosa preocupación Jesús se despide de su madre y del discípulo amado (Jn 19,26s). Su lamento: «Tengo sed» es un cumpli-

judíos» han crucificado a Jesús; apenas si se menciona que quienes le crucificaron de hecho fueron los romanos (Act 2,23; 3,14s; 5,30; 1Tes 2,15). «Los judíos» invocan sobre sí, como castigo, la sangre de Jesús (Mt 27-54). Pero, según P. WINTER, *On the trial of Jesus*, Berlín 1961, fueron los romanos los que encarcelaron, condenaron y ajusticiaron a Jesús como cabe-cilla político. El sumo sacerdote se habría limitado a ceder a la petición romana. Jesús aparecía en esta perspectiva, como el protomodelo de los judíos perseguidos en el mundo y condenados a innumerables sufrimientos.

6. La oración por los enemigos (es decir, por los judíos) de Lc 23,34a falta en los manuscritos antiguos, incluido el P 75, que es el más antiguo de cuantos han llegado hasta nosotros. Pero la mayoría de los manuscritos griegos de las antiguas traducciones y de los padres tienen el versículo. ¿Fue añadido, para acentuar el amor de Jesús a los enemigos, o bien fue borrado? En este último caso, la única razón para explicarlo es que, debido a la hostilidad que se sentía respecto de los judíos, no se quería consignar esta oración de Jesús en favor de ellos.

miento de la Escritura (Jn 19,28). Con la exclamación victoriosa: «Todo está consumado» (Jn 19,30), entrega Jesús su vida. Es el rey en el trono de la cruz. Cada una de las exposiciones de los Evangelios es válida en sí. ¿Es posible enlazarlas y coordinarlas de tal modo que se pueda reconstruir un relato seguido de los hechos?

En Mateo y Marcos el episodio de Getsemaní presenta a Cristo doliente y bajo una suprema angustia. Mientras que los Evangelios anteriores describen cómo Jesús cae en tierra y se esfuerza tres veces por orar (Mc 14,34-41), Lucas refiere que Jesús oró una sola vez, hincado de rodillas (Lc 22,41). La aparición del ángel — narrada sólo por Lucas, 22,43 — proclama que Dios está cerca de Jesús orante⁷. Juan no menciona la escena de Getsemaní. De todas formas, parece que Jn 12,27 contiene una alusión a estos episodios.

Al igual que los justos paleotestamentarios, también el crucificado tiene que soportar burlas y escarnios (Mt 27,43). También de él se mofan: si el justo es Hijo de Dios, que venga Dios ahora y le libre de la mano de sus adversarios (Sab 2, 13-20).

Uno de los rasgos esenciales de los martirios es la admiración y la conversación de los circunstantes. Camino del Calvario, predice Jesús y consuela por última vez, como profeta, al pueblo, y especialmente a las mujeres que se lamentaban (Lc 23,27-31). El buen ladrón recibe en el último instante el fruto primero de la cruz, la salvación (Lc 23,39-43). El centurión y los soldados confiesan que el moribundo es Hijo de Dios (Mt 27,54). Los espectadores regresan temerosos a sus

7. Lc 22,43s aparece sólo en una parte de los manuscritos. ¿Fue añadido posteriormente, para incluir un elemento consolador, o fue borrado, porque Cristo, fortificado por el ángel, parecía ser inferior a los espíritus angélicos? Según Col 1,16; Heb 1,4-7 Cristo, como creador, es superior a los ángeles.

casas (Lc 23,48). Los apócrifos amplían este motivo (*Evangelio de Pedro* 7 = 25).

Las señales maravillosas que se producen a la muerte de Jesús (Mc 15,33-38) testifican la participación y el dolor de la creación. Judíos y paganos hablan de acontecimientos similares con ocasión de la muerte de grandes hombres. En la tradición aumenta el número y el poder de los milagros de Marcos a Mateo (27,51-53) y Lucas (23,44s), para llegar a su máximo desarrollo en las narraciones apócrifas (*Evangelios de los nazareos*, fragmento 21; *Evangelio de Pedro* 5 = 15; 6 = 21s; además, Melitón de Sardes, *Homilía* 97s). El hecho de que se rasgara el velo del templo que ocultaba el Santo de los santos es también un signo simbólico maravilloso (Mc 15,38). Quedaba así rechazado y profanado el santuario de Israel. Con la muerte de Cristo se abre para todos el acceso a la ciudad santa (Heb 10,19s)⁸.

f) La pasión de Cristo como contenido de la predicación y del culto

La cruz de Cristo es la suma y síntesis de la predicación: «No quise saber entre vosotros sino a Cristo, y éste crucificado» (1Cor 2,2). «A vuestros ojos fue presentado Cristo crucificado» (Gál 3,1). Toda predicación no es sino explicación del mensaje de la cruz.

Ya los más antiguos himnos litúrgicos celebran la pasión. Testimonio y ejemplo de ello es el de Flp 2,6-11 (n.º 10d).

8. Los comentarios aducen más ejemplos. Además: C. SCHNEIDER, art. καταπέτασμα en ThWb 3, 1938, 631s; G. BORNKAMM, art. οσίω, ibid. 7, 1964, 197-199; H. CONZELMANN, art. σκότος ibid. 439s; CH. MAURER, art. σχίζω ibid. 962.

En la primera carta de Pedro destacan tres textos (1,18-21; 2,21-24; 3,18-22) que, por su contenido y forma, permiten reconocer en ellos un himno cristológico. En 2,21-24 se trata de la pasión de Cristo; en 3,18-22 de su descenso al mundo subterráneo en el período que medió entre su muerte y resurrección⁹. El Apocalipsis de Juan contempla en sus visiones la celebración de la liturgia celeste, que es la liturgia del cordero degollado. «Digno es el Cordero que fue degollado y con su sangre compró para Dios hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación... de recibir alabanza, honor, gloria y poder por los siglos de los siglos» (Ap 5,6-14). El Apocalipsis describe la liturgia celeste siguiendo las líneas de la liturgia que se celebraba en (la sinagoga y) la Iglesia. La liturgia de la Iglesia era la celebración de la cruz y de su gloria.

El acontecimiento salvífico de la muerte de Jesús sucedió una vez y para siempre. «Cristo ya no muere» (Rom 6,9s). El sacrificio único del sumo sacerdote Cristo (Heb 9,25-28) ha causado la redención y la salvación eterna (Heb 9,12; 10,10). Todo culto ha recibido su consumación y ha llegado a su fin. El culto de la Iglesia sólo puede ser en el futuro una actualización conmemorativa de la cruz. El banquete del Señor representa la entrega de Cristo en la muerte, que fundamenta la nueva alianza (1Cor 11,23-26; Mc 14,22-24). En Pablo (Rom 6,3-8; igualmente Col 2,12) el bautismo está referido a la muerte de Cristo. El Apóstol invoca en apoyo de sus ideas el conocimiento de la comunidad (Rom 6,3). ¿Recurría, al

9. R. BULTMANN, *Bekenntnis- und Liedfragmente im 1 Petrusbrief = Exegetica*, Tubinga 1967, 285-297; R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Gotinga 1967, 140-143, 169-173; C.H. HUNZINGER, *Zur Struktur der Christushymnen in Philipper 2 und 1 Petrus 3*, en CH. BURCHARD (y otros), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (Festschr. J. Jeremias), Gotinga 1970, 142-156; K.H. SCHEKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Friburgo de Brisgovia 1970, 110-112.

hacerlo así, a una interpretación anterior? ¿Se basa esta interpretación en la idea de que la salvación se fundamenta en la cruz de Cristo y que el bautismo es la aceptación creyente de la salvación, es decir, la entrada en el ámbito de la muerte de Cristo?¹⁰ Del costado abierto del crucificado brotaron sangre y agua (Jn 19,34). Desde los tiempos de los Padres de la Iglesia hasta nuestros días admite la exégesis que esto significa, simbólica y milagrosamente, que los sacramentos del bautismo y de la cena reciben su gracia y su eficacia de la muerte redentora de Cristo. «Jesucristo vino por el agua y por la sangre» (1Jn 5,6). Hay aquí una alusión al bautismo y a la muerte de Cristo que, por el Espíritu, actualizan su eficacia.

g) La pasión de Cristo modelo y ejemplo de la vida cristiana

La decisión a favor del seguimiento debe adoptar una postura radical frente a la cruz. Así lo pide la sentencia del Señor: «Quien quiera seguirme, niéguese a sí mismo y tome su cruz» (Mc 8,34; *Teología del Nuevo Testamento* 3,240s). Acaso el seguimiento de la cruz del discípulo esté ya inscrito en la historia de la pasión, cuando se dice de Simón de Cirene, poniéndole como modelo: «Le cargaron la cruz para que la llevara detrás de Jesús» (Lc 23,26). Es indudable que algunas de las escenas de la historia de la pasión se narran como

10. El análisis crítico no ha confirmado ni denegado las explicaciones historicorreligiosas según las cuales Pablo describiría la muerte de Cristo —y el bautismo como sacramento de esta muerte— siguiendo la analogía de los cultos místicos en los que el místico participa de la muerte y resurrección de la divinidad, o bien según categorías del mito gnóstico, que afirma que redentor y redimido constituyen *un solo cuerpo*; cf. C. COLPE, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, Gotinga 1961; C. WAGNER, *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer* 6,1-11, Zurich 1962.

amonestación y exhortación implícita: así, por ejemplo, la traición de Judas, la negación de Pedro, la huida de los discípulos. Getsemaní fue asimismo entendido como tentación constante y amenaza de la fe. Siempre tiene validez la sentencia: «El espíritu está pronto, pero la carne es débil» (Mc 14,38). En el Evangelio de Juan el camino de Cristo en la pasión es ejemplo de entrega y de amor. Al comienzo de la pasión dice el Evangelio: «Amó a los suyos hasta el final» (Jn 13,1). El lavatorio de los pies es ejemplo de servicio hasta el sacrificio de la vida (Jn 13,12-17). Y el mismo Cristo dice: «Este es mi mandamiento, que os améis los unos a los otros como yo os he amado. Nadie tiene mayor amor que el que entrega su vida por sus amigos» (Jn 15,12s).

También en las cartas de Pablo es la pasión de Jesús ejemplo y modelo. «Murió por todos, para que ya no vivan para sí los que viven, sino para aquel que murió y resucitó por ellos» (2Cor 5,15). El amor de Cristo, que murió por todos y volvió a la vida, obliga a todos a vivir y morir para todos (Rom 14,7-10). Cuando Pablo exhorta a no considerar el propio provecho, sino a servir los unos a los otros, el ejemplo es Cristo, que no se aferró a su ser divino, sino que fue obediente hasta la muerte (Flp 2,4-11). Se exhortaba al cristiano a dejarse crucificar con Cristo y a reconocer en el crucificado al Señor, es decir, a abandonar la concepción de sí que tenía hasta entonces y adquirir una nueva en Cristo. «Los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y sus apetencias» (Gál 5,24). La cruz es la aniquilación del mundo. En la cruz se ha disuelto la funesta interdependencia y unidad del yo y el mundo vigente hasta ahora y se ha conseguido la libertad. «No quiero gloriarme si no es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por la cual el mundo es para mí un crucificado y yo un crucificado para el

mundo» (Gál 6,14). La vida del Apóstol es, ejemplarmente, entrega a la muerte de cruz del Señor. «Llevo sobre mi cuerpo las señales de Jesús» (Gál 6,17). En el sufrimiento del creyente acontece de nuevo la pasión misma de Cristo. «Llevamos siempre en nuestros cuerpos por todas partes el morir de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo» (2Cor 4,10). Con la muerte del Señor se hace también realidad nueva la vida resucitada. «Fue crucificado en razón de su flaqueza, pero está vivo por la fuerza de Dios. Así también nosotros: somos débiles en él, pero viviremos con él por la fuerza de Dios sobre vosotros» (2Cor 13,4). La vida cristiana es un «ser y estar en Cristo». Es decir, tomar parte con él en su pasión y muerte, pero también participar, por gracia de Dios, ya desde ahora y en el futuro de la vida y el poder del exaltado. La debilidad y la fuerza de Cristo son mencionadas con mucha frecuencia en el Nuevo Testamento como una contraposición que mutuamente se complementa (1Cor 4,10; Rom 8,34; Mc 16,6; Act 2,23s).

Esta confesión, formulada en una época ciertamente muy temprana, hacía confluir en una unidad la muerte y la resurrección de Jesús. El objetivo de la vida es, en definitiva, «conocerle a él, el poder de su resurrección y la comunión en sus padecimientos, hasta hacerse semejante a él en su muerte, tratando de llegar a la resurrección de entre los muertos» (Flp 3,10s). La crucifixión de Cristo tuvo lugar fuera de la ciudad. La ciudad era para el hombre de la antigüedad suma y compendio de la comunión cultural y ciudadana. El crucificado fue expulsado, despreciado, deshonrado. También el cristiano debe estar dispuesto a afrontar esta existencia: «Jesús padeció fuera de la puerta. Así pues, salgamos donde él, fuera del campamento, cargando con su oprobio» (Heb

13,12s). Se recuerda especialmente a los esclavos el ejemplo de Cristo como prototipo del inocente que sufre (1Pe 2,18-25). El Nuevo Testamento tuvo que enfrentarse muchas veces con el nada fácil problema de los esclavos en la comunidad. La primera carta de Pedro es un claro testimonio de que los esclavos eran conscientes de que se les trataba injustamente. Pero la carta los anima a soportarlo con paciencia, mirándose en el ejemplo de Cristo doliente. «También Cristo padeció por vosotros, dejándoos ejemplo para que sigáis sus huellas.» Cristo sufrió por otros, siendo él mismo inocente. La historia de la pasión describe minuciosamente esta inocencia de acuerdo con la figura del siervo de Yahveh de Is 53,4.9 (1Pe 2,22-25). Los sufrimientos de los esclavos, de los que nadie entonces se preocupaba, se comparan y se vinculan al más grande los valores de la comunidad, a la pasión del redentor.

Finalmente, la pasión de Cristo es la forma interna de los martirios de todos los tiempos, de ahora igual que del tiempo primero y de la época final. La cruz alzada de Cristo forma la tradición de las palabras de Jesús en la Iglesia. Se predice, en términos concretos, evidentemente después de acontecida la pasión, el seguimiento de dolor de los discípulos. «Os voy a enviar profetas, sabios y escribas: a unos los mataréis, y los crucificaréis, a otros los azotaréis en vuestras sinagogas y los perseguiréis de ciudad en ciudad» (Mt 23,34). Pedro seguirá a su maestro en la muerte de cruz. Primero se le dice: «Me seguirás más tarde» (Jn 13,36). Y luego, más claramente: «Cuando llegues a viejo extenderás tus manos y otro te ceñirá y te llevará a donde tú no quieras» (Jn 21,18). Aquí se supone ya la tradición según la cual Pedro murió en la cruz, como Jesús. El relato del primer martirio en la Iglesia, el de Esteban, sigue en Act 6,8-8,2 el

esquema de la pasión de Jesús (Lc 22,63-23,49). Como contra Cristo, también contra Esteban aducen testigos falsos (Act 6,14). El testimonio de la gloria del Hijo del hombre, exaltado a la derecha del Padre, es rechazado las dos veces como blasfemia (Act 7,56 = Lc 22,70s). Como Cristo, Esteban es sacado fuera de la ciudad (Act 7,58 = Lc 23,26.33). Igual que Jesús, Esteban ora por sus asesinos (Act 7,59 = Lc 23,34) y, finalmente, el moribundo exclama: «Señor Jesús, recibe mi espíritu» (Act 7,58 = Lc 23,46). Hombres temerosos de Dios dan testimonio en favor de Esteban (Act 8,2 = Lc 23,50-53).

Según el Apocalipsis de Juan (1,5; 3,14) Cristo es el protomártir. En una visión del libro (11,3-14), los dos grandes testigos, Elías y Moisés, son matados por la Bestia surgida del abismo. Sus cadáveres «quedarán en la plaza de la gran Ciudad, que simbólicamente se llama Sodoma o Egipto, allí donde también su Señor fue crucificado» (11,8). Sodoma es el lugar donde fueron atormentados los justos; Egipto el país donde el pueblo elegido de Dios fue oprimido y perseguido. Sodoma y Egipto son los lugares del vicio y de la incredulidad (Sab 19,13s). Jerusalén es el lugar de la crucifixión de Jesús y tipo de todos los lugares en que hay mártires. Los mártires que ya han alcanzado su destino «cantan el cántico de Moisés, siervo de Dios y el cántico del Cordero» (Ap 15,3). La pasión de Moisés, de Cristo y de los discípulos constituye una unidad historicosalvífica. Para la primitiva Iglesia los mártires eran los más perfectos discípulos de Cristo. «Mostramos a los mártires como discípulos e imitadores del amor que conviene al Señor, en virtud de su insuperable afecto a su rey y maestro» (*Martirio de Policarpo*, 17,3). La cruz de Cristo alcanza su más hondo significado cuando se conocen y comprueban sus frutos de salvación (n.º 8).

En el espacio de una o dos generaciones la Iglesia de los apóstoles creó la teología de la cruz, válida para todos los tiempos. Y esto es una contribución y un mérito incomparables. Pero esta teología sería difícilmente comprensible para los historiadores, si se parte del supuesto de que la comunidad y los apóstoles crearon la teología de la pasión completamente desde sí mismos, sin que el mismo Jesús hubiera ya indicado las líneas generales de interpretación¹¹.

11. M. HENGEL, *Christologie und neutestamentliche Chronologie*, en H. BALTENSWEILER - B. REICKE (dir.), *Neues Testament und Geschichte* (Festschr. O. Cullman), Zurich y Tubinga 1972, 43-67.

demás hombres que habitan en Jerusalén? No, os lo aseguro; y si no os convertís, todos pereceréis del mismo modo.» (Lc 13,4s). Los hombres han caído bajo el dominio de la muerte (*Teología del Nuevo Testamento* 3.81-90). Pero el Nuevo Testamento dice que Jesús ha redimido y liberado a los hombres de este dominio, al tomar él sobre sí el pecado y la culpa.

8. REDENCIÓN Y EXPIACIÓN

F. BÜCHSEL, art. καταλλάσσω en ThWb 1, 1933, 254-259; O. PROCKSCH - F. BÜCHSEL, art. λύω ibid. 4, 1942, 329-359; C. ANDRESEN, art. Erlösung, en RAC 1969, 54-219; C. COLPE, *Traditionsüberschreitende Argumentationen zu Aussagen Jesu über sich selbst*, en G. JEREMIAS (y otros, dir.), *Tradition und Glaube* (Festschr. K.G. Kuhn), Gotinga 1971, 230-245; A. HOLL, *Jesus in schlechter Gesellschaft*, Stuttgart 1971. J. JEREMIAS, *Der Opfertod Jesu Christi*, Stuttgart 1966; H. LEROY, *Vergebung und Gemeinde nach dem Zeugnis der Evangelien*, Disertación mecanografiada para la licenciatura, Tubinga 1972; E. LOHSE, *Märtyrer und Gottesknecht*, Gotinga 1963; J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott*, Munich 1972; H. PATSCH, *Abendmahl und historischer Jesus*, Stuttgart 1972; J. ROLOFF, *Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu*, en «New Testament Studies» 19 (1972/73) 38-64; H. THYEN, *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen*, Gotinga 1970.

Según las sentencias de Jesús y las afirmaciones del Nuevo Testamento, el hombre está hundido en el pecado y sometido a la muerte. Ante la noticia de que los soldados romanos habían matado (¿en el templo de Jerusalén?) a algunos peregrinos galileos y que habían mezclado su sangre con la sangre de los animales del sacrificio, y de que una torre de la piscina de Siloé se había derrumbado matando a 18 personas, responde Jesús: «¿Pensáis que eran más culpables que los

1. Los evangelios

Los evangelistas al narrar las palabras y los hechos de Jesús presentan la redención como fruto de la cruz. Jesús entra en la comunidad de los pecadores. Libra de los pecados y los toma sobre sí. Las afirmaciones que hace sobre sí mismo son una interpretación del servicio que ofrece.

a) Jesús entra en la comunidad de los pecadores

Una tradición auténticamente histórica afirma que Jesús era amigo de los pecadores. La hostilidad de los fariseos se basaba, y no en último término, en este comportamiento de Jesús, ya que ellos representaban y defendían la ley, el derecho y la moral. Según el esquema del Deuteronomio y de los libros de las Crónicas, el hombre fiel a la ley es recompensado por Dios, y el que la viola es castigado. De ahí que el justo atraiga la salvación también sobre el pueblo, y el pecado en cambio la perdición. El pecador es enemigo del pueblo. Los justos reprochan a Jesús que frecuenta el trato con los pecadores y publicanos y es amigo de ellos. Jesús replica que no son los sanos los que necesitan al médico, sino los pecadores (Mc 2,16s).

Si existe, pues, oposición entre Jesús y los fariseos, también es radical la diferencia entre él y la comunidad de Qumrán. Los miembros de esta alianza deben «amar a todos los hijos de la luz, a cada uno según su suerte en el consejo de Dios, pero deben odiar a todos los hijos de las tinieblas, a cada uno según su culpa ante la ira de Dios» (1 QS 1,9-11; cf. 1,4). Respecto de los pecadores el justo tiene «odio eterno y la voluntad de separarse de todos los hombres de perdición» (1QS 9,29s). Los enemigos de la comunidad son enemigos de Dios. En la batalla escatológica, todos ellos caerán bajo el castigo. De ahí que el justo se aparte del pecador. Pero Jesús llama precisamente a los pecadores.

Con todo, Jesús no es amigo de los pecadores en el sentido de que considerara el pecado como cosa indiferente, sino con la finalidad de llamar la atención sobre el hecho de que el pecado consiste en la impiedad y la culpa frente a Dios. La predicación de Jesús comienza con una llamada a la conversión (Mc 1,15). A los discípulos se les exhorta a orar constantemente: «Perdónanos nuestras deudas» (Mt 6,12).

b) Jesús absuelve a los pecadores

En la narración de la curación del paralítico (Mc 2,1-12), Jesús se dirige al enfermo con estas sorprendentes palabras: «Hijo, tus pecados te son perdonados.» Y a continuación añade: «¡Levántate!» Y se levantó. Y todos alabaron a Dios diciendo: «Una cosa así nunca se había visto»¹.

1. En opinión de algunos exégetas el motivo del perdón de los pecados sería una adición posterior de la historia de la curación. Así lo afirma, por ejemplo, I. MAISCH, *Die Heilung des Gelähmten*, Stuttgart 1971: El perdón de los pecados de Mc 2,5b-12 es una inserción secundaria dentro de la primitiva narración de la curación. La comunidad, que practica el perdón de

Enfermedad y pecado marchan unidos. La eliminación de la culpa y la purificación del pasado son presupuesto de la curación. Todo esto respondía perfectamente a las concepciones judías, aun cuando Jesús rechaza la idea de que de una enfermedad se puede deducir la culpa personal del enfermo. Y entonces promete el perdón. La forma pasiva: tus pecados te son perdonados, indica, en el estilo bíblico, la acción de Dios. Pero a la vez se revela también la plenitud de poder de Jesús. Él mismo pronuncia en este momento el perdón. Pues, en efecto, ahora se inicia el reino de Dios y ésta es la hora del perdón de las culpas.

Con la palabra que perdona se le abren al enfermo las puertas del reino de Dios. Pero la mentalidad judía no puede admitir que Jesús pronuncie el perdón sin exigir del pecador una contrapartida que le descargue de su culpa. Antes se pedía el cumplimiento de la ley, limosnas, votos, sacrificios. Ahora todo este sistema ha quedado sin valor. El sumo sacerdote podía perdonar a Israel, el día de la reconciliación, basándose en un orden expiatorio impuesto por Dios (Lev 16). De todas formas, Israel esperaba el perdón de los pecados en la época mesiánica. El Mesías había de santificar a su pueblo (Sal Salomón 17,28s). Jesús actúa como el sumo sacerdote de los tiempos mesiánicos. Y esto es lo que provoca la oposición de su adversarios, para quienes Jesús es un blasfemo, porque pretendía tener poderes que no poseía. En la disputa subsiguiente Jesús pregunta cuál es lo más fácil y lo más difícil. En su opinión (y de los evangelistas), lo más difícil es el perdón de los pecados; en opinión de los circunstantes, la curación física, visible y palpable. Tanto del uno

los pecados, fundamenta su conducta en la vida de Jesús. Y lo hace así tanto en recuerdo al amor de Jesús por los pecadores como para conformarse a la afirmación de fe postpascual de que Jesús murió por los pecados.

como del otro, del perdón y de la curación, puede afirmarse que aquí es Dios quien actúa en Cristo.

También en la narración de la unción por la mujer pecadora perdona Jesús los pecados (Lc 7,36-50)². A Jesús se le acusa de ser comilón y bebedor, amigo de publicanos y pecadores (Lc 7,34). Lucas 7,36-50 ilustra la situación. Jesús acepta una invitación a comer y es ungido por una pecadora. No se dice — ni consta en parte alguna — que la pecadora fuera una prostituta. Puede ser pecadora también en cuanto esposa de un hombre que vive sin cumplir la ley. La mujer recibe el perdón: «Se le perdonan sus muchos pecados.» La forma pasiva insinúa una vez más la acción de Dios, pero Jesús otorga el perdón con toda seguridad: «Y le dijo: tus pecados te son perdonados.» Como motivo del perdón, aduce la fe salvadora de la mujer. Proclama, pues, la acción de Dios y la ejecuta con autoridad y por sí mismo. Así lo entendieron los restantes comensales, de modo que preguntan: «¿Quién es éste, que hasta perdona los pecados?» Jesús concede la paz a la mujer. Ha sido aceptada en la salvación redentora de Dios. Pero los justos y piadosos se escandalizan de Jesús y se apartan de él como de quien concede y garantiza el perdón de los pecados.

c) Jesús justifica mediante parábolas su perdón de los pecados

En una composición que unifica redaccionalmente tres motivos similares, narra Lucas 15 las tres parábolas de cosas

2. Se ha comparado esta perícopa con Mc 14,3-9, donde se habla únicamente de la unción, sin mencionar para nada el perdón de los pecados. En atención a este hecho, algunos exégetas opinan que este último motivo es una adición secundaria de Lc 7,36-50.

perdidas: de la oveja perdida, de la dracma perdida, del hijo perdido. Según la exposición de Lucas, Jesús relata estas parábolas para justificar ante los fariseos su trato y conversación con los pecadores (Lc 15,2). Expone la historia de un padre, que sale al encuentro del hijo perdido y le recibe (Lc 15,3-10). Y esto es una justificación del modo de actuar de Jesús. Hace como aquel padre, y aún más: al recibir Jesús a los pecadores, los recibe también el Padre, Dios. Jesús actúa en nombre del Padre, y el Padre actúa a través de él. Pero los fariseos allí presentes callan y murmuran como el hijo que se quedó en casa. En la conducta del hijo mayor que calla describe Jesús la reacción de los fariseos. Callan, porque rechazan el perdón de los pecados por Jesús. Él sabe que su acción, que hace visible y eficaz la bondad y el perdón de Dios, es para los fariseos ocasión y causa de odio mortal. Sobre la narración de la parábola se proyectan ya las sombras de la cruz. El amor de Dios que perdona se hace real por Cristo ahora, cuando recibe a los pecadores, tal como se realizará más tarde por amor a la cruz. En esta parábola toma Jesús sobre sí los pecados de los hombres, tal como hará más tarde sobre la cruz.

d) Jesús habla expresamente de su *servicio redentor*

«El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (Mc 10,45)³.

3. Admiten que en Mc 10,45 hay una sentencia originaria de Jesús, F. BÜCHSEL, art. λύτρον, en ThWb 4, 1942, 341-351; C. COLPE, art. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ibid. 8, 1969, 458; D. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tubinga 1969, 64; J. JEREMIAS, *Das Lösegeld für viele* (Mk 10,45) = *Abba*, Gotinga 1966, 216-229; E. LOHSE, *Märtyrer und Gottesknecht*, Gotinga 1955, 116-122. W. POPKES, *Christus traditus*,

Jesús habla de la donación y entrega de su vida, que ahora está al servicio de la predicación y de la salvación y que se realizará definitivamente en la muerte. No es su pasión un sufrir la muerte, sino un entregar la vida.

Los exégetas discuten hasta qué punto Mc 10,45 (= Mt 20,28) puede tomarse como afirmación del mismo Jesús. En una sentencia similar de Lc 22,27 falta el predicado de Hijo del hombre, así como la segunda mitad: dar su vida como rescate por muchos. La sentencia de Mc parece haberse configurado de acuerdo con Is 53,10-12 y no existe certeza alguna de que Jesús haya entendido su servicio según la figura del siervo de Yahveh. También llama la atención una soteriología tan expresa en boca del Señor.

El problema planteado no es de fácil solución. El paralelo Lc 22,24-27 no es simplemente anterior al de Mc 10,45. La sentencia parece estar formulada en Lucas desde una perspectiva helenisticocristiana⁴. Mc 10,45 tiene un tono básico paleotestamentario-judío. Según Éx 21,30 el culpable debe dar dinero (λύτρον) en rescate de su vida. La palabra λύτρον era corriente tanto en la Biblia griega como en el judaísmo contemporáneo. Pero según la concepción judía, la expiación

Zurich 1967 sitúa la sentencia en el ambiente del cristianismo judío semitaparlarante, pero cree que, dada la soteriología explícita y la utilización de Is 53, difícilmente puede tratarse de una afirmación del mismo Jesús. K. WENGST, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh 1972, 35-77, alude a que también en el mundo griego se conocían y se celebraban estas entregas de la vida en favor de personas o de ideales. Este autor admite que la fórmula de Mc 10,45 ha recibido su forma plena dentro de la comunidad helenista judeocristiana. Con todo, la mayoría de los exégetas sostienen hoy día que Mc 10,45b se remonta a la teología de la comunidad.

4. Lc 22,27 utiliza la terminología de la comunidad y del mundo helenista. ἡγοούμενος Act 15,22; νεώτερος Act 5,6.10; διάκονος Act 6,1; εὐαγγελίτης es un título helenista. Y, en este sentido, Lc 22,27 sería secundario comparado con Mc 10,45.

debe repetirse una y otra vez, y además para los pueblos paganos no existe rescate. En Mc 10,45, por el contrario, la redención acontece para todos en esta hora escatológica. La sentencia dice algo enteramente nuevo. ¿Quién podía atreverse a ello? ¿No es una creación de Jesús?

Mc 10,45 no se halla enteramente aislado en la tradición sinóptica, sino que se complementa con la tradición de la última cena (Mc 14,22-25 con los paralelos sinópticos y con 1Cor 11,23-25). Los relatos están solemnemente estilizados y surgieron ciertamente de la liturgia de la eucaristía. El texto más antiguo es probablemente el de la primera carta a los Corintios. En todo caso, es el primero que fue consignado por escrito. Las fórmulas del pan y el vino no están aún configuradas con tan acusado paralelismo como en los sinópticos. Los textos de la tradición de la última cena están llenos de semitismos y se remontan por consiguiente a la primitiva comunidad palestina. En las formulaciones se transparentan importantes conceptos paleotestamentarios (Éx 24,8; Is 53,12; Jer 31,31). Lo mismo que en la alianza sinaítica (Éx 24,8), también la nueva alianza, ya prometida proféticamente por Jeremías 31,31, se fundamenta en la sangre⁵.

Sentencias como las de Mc 10,45 y 13,22-25 no resultaban del todo incomprensibles en el judaísmo contemporáneo. Independientemente de cómo entendiera la exégesis judía las canciones del siervo de Yahveh del Deuterocanónico —ya fuera colectivamente, referidas al pueblo, o a un solo individuo— en ellas se habla de la entrega del siervo por los demás (Is 52,13-53,12). La experiencia sabe de muertes violentas de hombres justos (Sab 2,20). En la época macabaica, aún no

5. J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* 11, 1, Friburgo 1961, 1-129; J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttinga 1967.

muy lejana, los justos pagaron muchas veces con sus propias vidas el seguimiento de la ley. Israel entendió su muerte como expiación por los pecados del pueblo (2Mac 7,18.37s; 4Mac 6,28s; 17,22)⁶. La comunidad de Qumrán se sabe «elegida por la benevolencia de Dios para expiar por el país y para retribuir a los impíos por sus hechos» (1 QS 8,6-10). Deben cumplirse los preceptos de la alianza «para expiar la culpa de las transgresiones y el hecho del pecado, para la divina benevolencia en el país» (1 QS 9,4; cf. 1 QS 5,6; 1 QSA 1,3). Mc 10,45 y 14,22-24 se entienden bien desde la concepción paleotestamentaria judía. Estos pasajes pueden ser perfectamente considerados como tradición de la primitiva comunidad palestina. La fórmula prepaulina de 1Cor 15,3: «murió por nuestros pecados según las Escrituras» se remonta a esta misma primitiva comunidad. La protocomunidad no es aún Jesús. De acuerdo con diversas afirmaciones de los Evangelios, Jesús contaba ya con la posibilidad de una muerte violenta (n.º 7d). En consecuencia, debió buscar una explicación para este destino. De ahí que ciertas sentencias, como las de Mc 10,45 y 14,25, no sean imposibles como palabras de Jesús, al menos cuanto a su sentido fundamental, aunque también haya que contar con su configuración a través de la cristología neotestamentaria postpascual.

Al igual que en otras muchas sentencias del Señor, tampoco respecto de Mc 10,45 y Lc 22,27 se nos ha transmitido la

6. De los mártires se dice en 4 Mac 17,22: «Se han convertido en sustitución por los pecados del pueblo. Por la sangre de aquellos justos y por el sacrificio expiatorio de su muerte, la providencia de Dios salvó a Israel, pesadamente amenazado»; cf. *Testamento de Benjamín* 3,8 (¿interpolación cristiana?). En 4Mac 6,29 suplica el sacerdote Eleazar: «Haz de mi sangre un sacrificio de purificación (καθάρσιον) para ellos y acepta mi vida como sustitución de su vida (ἀντιψυχον αὐτῶν λαβὲ τῆν ἐμὴν ψυχὴν).» Estos textos son de época neotestamentaria. Es evidente la coincidencia de lenguaje y contenido con Mc 10,45.

ocasión o el momento en que fueron originariamente pronunciadas. Los Evangelios (o los evangelistas), las interpretan muchas veces mediante el contexto en que las colocan. Y esto es justamente lo que tiene importancia aquí. Lucas las encuadra dentro de los discursos de despedida de Jesús en la noche anterior a su pasión y muerte y las interpreta, por consiguiente, como referidas a esta pasión. Si Marcos habla expresamente de la entrega de la vida como dinero de rescate, formula ya lo que se insinuaba en Lucas. El servicio de Jesús llega a su culminación en su muerte, creadora de salvación. Así pues, son los mismos Evangelios los que han conferido sentido y contenido válido y normativo a esta sentencia de Jesús.

2. La predicación de los apóstoles

La doctrina de la muerte salvífica de Cristo, fundamentada en los sinópticos, se desarrolla y se ahonda dogmáticamente en la predicación de los apóstoles.

La significación salvífica de la muerte de Jesús se expresa lingüísticamente de la manera más general mediante las preposiciones relativas «para» y «por». En el Nuevo Testamento griego hallamos, para expresar esta idea, las siguientes preposiciones: ἀντί con genitivo = por (como representación, Mc 10,45). Por, o en lugar de la vida caída de los pecadores, pone Jesús la suya propia. Διὰ con genitivo = a causa de. Esta palabra aparece, con una connotación personal, en 1Cor 8,11: «el hermano a causa del cual murió Cristo»; con una connotación objetiva Rom 3,25; 4,25: «a causa de nuestros pecados». — Περὶ con genitivo = por o para (en favor de): con objeto personal 1Tes 5,10: Jesucristo murió por nosotros, en favor nuestro; lo mismo Mt 26,28. La preposición puede

ir también unida a un objeto cosificado: «por los pecados» (Rom 8,3; 1Pe 3,18; 1Jn 2,2). — La preposición más usada es ὑπέρ con genitivo = en favor de: Mc 14,24: «por los muchos»; Rom 5,8: «por nosotros»; Rom 8,32: «por todos». Y como éstos, otros muchos ejemplos⁷.

En Mc 10,45 se concibe la muerte de Jesús como dinero del rescate (λύτρον). Esta valoración se expresa también con la palabra ἀπολύτρωσις en la que la redención se describe como fruto de la cruz (Rom 3,24; 1Cor 1,30; Ef 1,7; Heb 9,15). Esta eficacia de la muerte de Jesús se describe también con verbos cuya idea fundamental es resolver, solucionar. Así λύτρον (1Pe 1,18); λύω (Ap 1,5). La idea de rescate está emparentada con la de precio de una compra, de suerte que la muerte de Cristo sería el precio a pagar (1Cor 6,20; Gál 3,13; 4,5; Ap 5,9).

La obra salvífica se expresa además con terminología cültica que a veces utiliza conceptos judíos. Así la palabra «justificación». Particular importancia parece revestir el texto de Rom 3,25s: «A quien Dios exhibió como instrumento de propiciación, por su propia sangre, mediante la fe, para mostrar su justicia, pasando por alto los pecados cometidos anteriormente, en el tiempo de la paciencia de Dios, en orden a mostrar su justicia en el tiempo presente, para ser él justo y justificador del que cree en Jesús.»⁸ Este denso lenguaje dogmático, en el que de vez en cuando afloran palabras extrañas a Pablo,

7. Para el problema de las preposiciones cf. F. BÜCHSEL, art. ἀντί, en ThWb 1933, 373; A. OEPKE, art. διὰ ibid. 2, 1935, 64-69; H. RIESENFELD, art. περί, ibid. 6, 1959, 53-56; id., art. ὑπέρ, ibid. 8, 1969, 510-518.

8. F. BÜCHSEL - J. HERMANN, art. ἵλασις, en ThWb 3, 1938, 300-324; E. KÄSEMANN, *Zum Verständnis von Röm 3,24-26 = Exegetische Versuche und Besinnungen* 1, Gotinga 1960, 96-100; W.G. KÜMMEL, *πάρεσις und ἕνδειξις. Ein Beitrag zum Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre = Heilsgeschehen und Geschichte*, Marburgo 1965, 260-270; A. PLUTA, *Gottes Bundestreue. Ein Schlüsselbegriff zu Röm 3,25a*, Stuttgart 1969.

permite sospechar que el apóstol utiliza aquí una fórmula de fe tradicional, que interpreta acaso mediante el concepto, para él particularmente importante, de la fe. La fórmula recurre a representaciones paleotestamentarias. En la comunidad de Yahveh no podía quedar sin expiar ninguna cosa necesitada de expiación. La culpa mata la vida. La expiación requiere sangre, porque en la sangre está la vida (Lev 17,11). La obra expiatoria del Nuevo Testamento ha sido «puesta» por Dios, es decir, es una institución divina. Dios no es un demonio colérico al que se haya de apaciguar mediante la expiación, sino que está siempre lleno de benevolencia. El carácter público y objetivo, cósmico y soteriológico de la obra llega hasta cada individuo por la fe, a través de la cual el acontecimiento exterior se hace salvación para mí.

La paciencia de Dios ha pasado por alto hasta ahora los pecados. Pero radicalmente la culpa necesita expiación, pues en caso contrario podría quedar oscurecida la justicia de Dios, que es la misma esencia divina. La espera divina sólo fue posible en atención a la muerte expiatoria de Cristo. Ahora ha establecido Dios el sacrificio de expiación para manifestar su justicia. Cristo sólo podía representar a los pecadores en cuanto que era uno del género humano. En él, como en el nuevo Adán, está encerrada toda la humanidad, (Rom 5,14s). Él soporta la maldición del pecado por todos (2Cor 5,21; Gál 3,13). Si la cruz de Cristo ha traído la expiación para todos, también la justificación. Al conceder Dios la justificación a la fe, se muestra justo y justificador. Las propiedades divinas son siempre sobreabundantes, dadivosas y creadoras, y lo mismo que Dios es la vida, también la da. El concepto de sacrificio de expiación usado en Rom 3,25 aparece también en pasajes como 1Jn 2,2; 4,10: «Dios envió a su Hijo como expiación por nuestros pecados»; también en

Heb 2,17; 7,10; Jesús, como sumo sacerdote, expía los pecados del pueblo.

Parecido es el concepto de reconciliación (καταλλαγή) que Pablo utiliza para referirse a la obra redentora de Cristo: «Y todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo por Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación» (2Cor 5,18). También en Rom 5,10; 11,15 emplea este concepto de reconciliación para describir la eficacia de la cruz. Pablo, y sólo él, describe, pues, el concepto paleotestamentario de expiación con una palabra poco usual en el Antiguo Testamento griego, pues en realidad aparece por primera vez en 2Mac 1,5; 7,33 y luego también en Josefo. Se dice una vez más que en la obra de la reconciliación no se trata de aplacar a Dios, sino de provocar una modificación en el hombre. Es Dios quien actúa. Es Dios quien reconcilia al mundo consigo mismo (2Cor 5,19). «Nosotros, pecadores, fuimos reconciliados con Dios» (Rom 5,10). El pecador no hace sino alcanzar la reconciliación ofrecida por Dios. «Reconciliaos con Dios» (2Cor 5,20). Este servicio de reconciliación le ha sido confiado a la Iglesia en la predicación. La «palabra de la reconciliación» (2Cor 5,19) hace lo que anuncia. Pues en efecto «viva y creadora es la palabra» (Heb 4,12).

Finalmente, la muerte de Cristo puede entenderse como sacrificio⁹. Esto es lo que insinúa la sentencia de Jesús sobre su pasión: «Me santifico por ellos» (Jn 17,19). Aquí santificar tiene el sentido de sacrificar (como en Éx 13,2; Dt 15,19). Cristo es «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29). Esta imagen puede relacionarse con diversos círculos mentales. El siervo de Yahveh, que «llevó el pecado de mu-

9. J. BEHM, art. θύω, en ThWb 3, 1938, 180-190; J. JEREMIAS, *Der Opfertod Jesu Christi*, Stuttgart 51965; O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, Gotinga 131968, s.v. θυσία.

chos» (Is 53,12), es como un cordero «llevado al degüello» (Is 53,7). En el templo se ofrecía diariamente el sacrificio de un cordero (Núm 28,3-8). Cristo es el Cordero pascual. En el Evangelio de Juan (19,14) Jesús comienza el camino de la cruz hacia la hora sexta, es decir, justamente la hora en que se comienza a llevar al templo los corderos destinados al sacrificio pascual. En la muerte de Jesús se cumple la figura del Cordero pascual, al que no se le debe quebrantar ningún hueso (Jn 19,36). Pablo dice: «Cristo, nuestro Cordero pascual, ha sido inmolado» (1Cor 5,7). La obra de Jesús es entrega y sacrificio hasta el amor extremo. «Cristo os amó y se entregó por nosotros como oblación y víctima de suave olor» (Ef 5,2). Según la carta a los Hebreos, Cristo es el verdadero sumo sacerdote. Ahora bien, el más alto ministerio del sumo sacerdote es ofrecer el sacrificio (Heb 8,3). El sacrificio de Cristo estuvo ya prefigurado en el sacrificio de sangre de Moisés en el Horeb (Heb 9,18-20) y en el sacrificio de la fiesta anual de la reconciliación (Heb 9,1-10,18). La muerte de Cristo es también el verdadero y eterno sacrificio de la alianza (Heb 13,20). En el Apocalipsis (5,6 et passim) aparece Cristo como el Cordero inmolado. Cristo es el único y verdadero Cordero del sacrificio, que pone fin a la multitud de los antiguos sacrificios y que expía los pecados de todos.

El Nuevo Testamento recurre a la terminología sacrificial del Antiguo cuando en su predicación habla a menudo, en una breve frase, de la sangre de Cristo (Mc 14,24; Rom 5,9; 1Cor 10,16; Col 1,20; 1Jn 1,7; 1Pe 1,2; Heb 9,12; 10,19; 12,24)¹⁰. La expresión «sangre de Cristo» significa en el Nuevo

10. F. BEHM, art. αἷμα en ThWb 1, 1933, 171-176; C. HUNZINGER, art. ῥαντίζω, ibid. 6, 1959, 976-984; J.H. WASZINK, art. «Blut», en RAC 2, 1954, 459-473; C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux* 2, Paris 21953, 271-285 (y otros comentarios a la carta a los Hebreos).

Testamento muchas cosas en uno. La sangre de Cristo es antitipo de la sangre del sacrificio paleotestamentario. La expresión alude por tanto en primer término al cumplimiento del Antiguo Testamento. La sangre de Cristo expresa el acontecimiento histórico de la cruz, pero también al mismo tiempo la realidad de la muerte de Jesús en la celebración cúllica (1Cor 10,16), así como la actual realidad salvífica de la muerte redentora, «pues ahora somos justificados por su sangre» (Rom 5,9). «La sangre de Jesús nos purifica de todo pecado» (1Jn 1,7).

El fruto salvífico de la cruz se describe también como «justicia, santificación y redención» (1Cor 1,30; Ef 5,25s; Heb 10,10), como paz (Ef 2,14-16; Col 1,20), como salvación (Ef 2,5; 1Tes 5,9s; Heb 5,9). Todos estos bienes de la salvación son también esperanza de la promesa mesiánica paleotestamentaria. La muerte salvífica de Cristo se sigue expresando, pues, en muy amplia medida, a base del mundo conceptual paleotestamentario.

Si la fe y la teología deben contar con la posibilidad de que la interpretación explícita de la muerte de Jesús como sacrificio, redención y reconciliación y como acción salvífica de Dios, se fundamente en la primitiva comunidad y haya sido elaborada desde la perspectiva adquirida por esta comunidad después de la exaltación de Cristo, esto debería entenderse en el sentido de que Dios y su Espíritu capacitaron a la comunidad y a su fe para llevar a cabo esta interpretación y proclamación, de tal suerte que tanto la una como la otra adquieran validez definitiva, también para nosotros.

Más allá de las palabras, motivos y conceptos cambiantes, la teología neotestamentaria de la cruz se plantea el problema del fundamento del acontecimiento. La cruz es indudablemente juicio y castigo por los pecados (Rom 3,25; 1Cor 15,3; 2Cor

5,21; 1Pe 3,18; 1Jn 2,2). Pero la fe acierta a ver un motivo aún más profundo, a saber, el amor de Cristo que se entregó a sí mismo. El más alto servicio de su amor fue la entrega a la muerte (Mc 10,45). Con profunda intimidad dice Pablo: «Yo vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20; cf. 1,4). Así pues, la razón última y suprema de la cruz es el amor de Dios. En Juan (3,16) lo afirma el mismo Cristo: «Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga la vida eterna.» El Evangelio habla aquí de la encarnación del Hijo como de la prueba suprema del amor de Dios. Y la más alta expresión de este amor es la muerte expiatoria de Jesús. Por ello el mundo distanciado de Dios pasó a ser mundo redimido. Lo mismo dice la reflexión de la fe: «Nos amó y envió a su Hijo como expiación de nuestros pecados» (1Jn 4,10). Dios es esencialmente amor (1Jn 4,8). Lo que siempre fue y es, se revela ahora en la misión del Hijo, en el que se manifestó entre los hombres el amor de Dios. Así reveló el Hijo al Padre. «La prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros» (Rom 5,8). El amor de Dios salió al encuentro del hombre en la cruz. El pecador no merecía amor. Pero, mediante la justificación y la gracia, Dios le hizo digno de ser amado. La acción creadora del amor se sigue dando y prodi-gando más y más: «El que no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará graciosamente con él todas las cosas?» (Rom 8,32).

Nuestras reflexiones sobre la historia y sobre la doctrina neotestamentaria intentan llegar a comprender la afirmación que Cristo murió por nosotros y por nuestros pecados. Jesús se situó a sí mismo, a su palabra y a sus obras por encima de la autoridad de Moisés y de la ley divina paleotestamentaria.

Dio a conocer a Dios como aquel que impone el derecho soberano de su gracia sobre justos y pecadores. Su Dios era enteramente distinto del Dios de las prescripciones de la ley y del culto de Israel. Su predicación se oponía a todas las tradiciones de Israel, en cuanto que proclamaba el reino como esperanza de los que, según la ley y el derecho, quedaban excluidos de él. Jesús habla y actúa también en contra de las esperanzas expresadas por la poderosa apocalíptica de la época neotestamentaria. Para la fe en las obras su doctrina era una blasfemia. La hostilidad contra Jesús, presente ya desde los primeros tiempos, acabó por convertirse en odio mortal. La ley, tan radicalmente sometida a revisión por Jesús, se revolvió contra él y le mató (Jn 19,7). Su muerte fue la ejecución de la maldición de la ley (Gál 3,13). Su muerte en el abandono (Mc 15,34) fue el triunfo aparente de la ley. Esta muerte parecía ser también una refutación de la confianza de Jesús en la comunión entre él como Hijo y el Padre. Pero el increíble acontecimiento de la resurrección fue la prueba de que Dios reconocía y admitía a este rechazado. La resurrección de Jesús fue entendida como inicio de la resurrección escatológica de los muertos. Justamente aquel rechazado debía ser «el primogénito de los resucitados» (Col 1,18). La resurrección fue la refutación y el punto final de la ley (Rom 10,4). Y como quiera que Jesús fue crucificado por los romanos, precisamente por los romanos, su exaltación fue también la abrogación de la política y de los dioses del Estado. Este aspecto aflora finalmente a la superficie en la oposición que el Apocalipsis establece entre Cristo y el emperador, entre la Iglesia y Roma.

El Dios de Israel es también el Dios de la nueva alianza. Pero como se le proclama y se le confiesa como aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos (Rom 4,24; 10,9), ya no

es el Dios de la ley que mata, sino el Dios de la gracia que vivifica (Rom 4,17). La cruz es el fin de todo cálculo a base de la propia justicia y el desbaratamiento de toda ley de las obras y del gloriarse en sí (Gál 6,13). Del mismo modo, la predicación y la teología cristiana no sólo hablan de la cruz, sino que están sometidas al juicio de la cruz (1Cor 1,19s).

Para nuestra conciencia actual no resulta hoy tarea fácil hacernos a la idea y a la fe de que aquel acontecimiento pasado de la cruz y la resurrección de Jesús tenga una influencia decisiva para todas las generaciones y todos los tiempos de antes y después de Jesús. Pero ¿no se manifiestan aquí realidades esenciales, que no deben ser medidas con la vara de nuestra conciencia, sino que es nuestra conciencia la que debe ser medida por ellas? Aquí se pone al descubierto lo que significa el pecado y el abandono del hombre. El pecado no es sencillamente una situación y un impedimento para la autoconciencia humana, de tal suerte que al hombre sólo habría que pedirle que olvidara el pecado y lo superara. No es la conciencia de culpa lo que hay que eliminar, sino la culpa. El pecado es una realidad de la que el hombre no puede disponer. El perdón debe proceder y acontecer desde más allá de las posibilidades humanas. Este perdón no es algo sencillo y evidente, sino algo inaudito, que sólo el poder supremo de Dios puede dar. La doctrina bíblica de la redención afirma que ni en el abandono ni en la redención está nadie nunca sólo. Es juicio y castigo de todos, pero también gracia y firme esperanza para todos.

9. RESURRECCIÓN Y EXALTACIÓN

Historia e interpretación

A. OEPKE, art. ἀνίσταμι en ThWb 1, 1933, 368-372; íd. art. ἐγείρω ibid. 2, 1935, 332-337; F.X. DURWELL, *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, Herder, Barcelona 1967; G. FRIEDRICH, *Die Auferstehung Jesu, eine Tat Gottes oder ein Interpretament der Jünger?* en «Kerygma und Dogma» 17 (1971) 154-177; R.H. FULLER, *The Foundation of the Resurrection Narratives*, Nueva York 1971; A. GEENSE, *Auferstehung und Offenbarung*, Gotinga 1971; H. GRASS, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Gotinga 1970; G. KEGEL, *Auferstehung Jesu - Auferstehung der Toten*, Gütersloh 1970; G. KOCH, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Tubinga 1965; J. KREMER, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Jesu Christi (1Cor 15,1-11)*, Stuttgart 1967; íd., *Die Osterbotschaft der vier Evangelien*, Stuttgart 1967; K. LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Friburgo 1968; W. MARXSEN, *La resurrección de Jesús de Nazaret*, Herder, Barcelona 1974; W. MARXSEN - U. WILCKENS - G. DELLING - H.G. GEYER, *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, Gütersloh 1966; F. MUSSNER, *Die Auferstehung Jesu*, Munich 1969; K.H. RENGSTORF, *Die Auferstehung Jesu*, Witten 1967; E. RUCKSTUHL - J. PFAMMATTER, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Lucerna 1968; H. SCHLIER, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln 1968; J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, París 1949; PH. SEIDENSTICKER, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten*, Stuttgart 1967; íd., *Zeitgenössische Texte zur Osterbotschaft der Evangelien*, Stuttgart 1967; E. SCHWEIZER, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zurich 1962; B. SPÖRLEIN, *Die Leugnung der Aufer-*

stehung. Eine historisch-kritische Untersuchung zu 1 Kor 15, Ratisbona 1971; P. DE SURGY (con otros), *La Résurrection du Christ et l'Exégèse moderne*, París 1969; U. WILCKENS, *Auferstehung*, Stuttgart 1970; G. BONNET, *Jesús ha resucitado*, Herder, Barcelona 1971.

El testimonio neotestamentario a favor de la resurrección de Cristo constituye una noticia tan inaudita que no puede extrañar que ya desde el principio no fuera aceptada, sino que suscitara dudas y preguntas. En el mismo círculo de los discípulos se pone en duda la resurrección (Mt 28,17); Lc 24, 11.41; Jn 20,24s; Mc 16,14). En este punto es donde toma su decisión la incredulidad de Israel (Mt 28,15; Lc 16,31; Act 26,23) y de los paganos (Act 26,8).

Estos problemas no son menos difíciles para nosotros. Exégetas y dogmáticos han discutido sobre ellos, sobre todo en estos últimos tiempos. La cuestión crítica decisiva versa sobre el problema de cuáles fueron los primeros sucesos, cómo se produjeron los primeros testimonios de la resurrección y cómo fue explicada en la interpretación inmediatamente subsiguiente.

Comencemos por recordar aquí la indiscutida verdad de que no se dan puras percepciones, sino que siempre lo percibido se interpreta desde lo ya sabido.

La evolución del kerygma puede acaso explicarse en el orden siguiente: La experiencia primaria fue testificada como aparición de Jesús (a); al describir esta aparición con la voz ὄφθη (1Cor 15,3-8) et passim se la interpreta como epifanía divina (b). Otra interpretación, que se sirve de la apocalíptica, dice: fue levantado, ha resucitado (c). La primera expresión subraya la acción de Dios, la segunda la acción personal de Cristo (d). El siguiente paso fue considerar la resurrección como exaltación (e). Los relatos de la resurrección de los evangelios describen los encuentros con el resucitado (f)

ya antes del descubrimiento del sepulcro vacío (g). Se comprueba y se experimenta con creciente claridad la corporeidad del resucitado (h). Se describe sensiblemente la exaltación en el relato de la ascensión a los cielos (i). Se enumeran los tres días de descanso en el sepulcro (k) y se reflexiona sobre ellos (l). La predicación expone la significación salvífica de la resurrección de Cristo (m).

(a) Son varias las razones que invitan a considerar el relato del apóstol Pablo de 1Cor 15,3-9 como el testimonio más antiguo¹. La primera carta a los Corintios fue escrita en Éfeso, hacia el 55/56, es decir, algunos decenios antes que los Evangelios. Pablo utiliza aquí, al menos en parte, una fórmula de fe procedente de la tradición. Dice expresamente que repite la tradición (15,3a). Esta fórmula abarca al menos 15,3b-5, es decir, la serie de frases introducidas por el «que». Los versos constituyen una unidad cerrada en sí que, en razón del estilo, del vocabulario no paulino², y de su plenitud, destacan del resto del texto. Con todo, también 15,6s contiene una tradición antigua, a la que Pablo añadió la nota 6b, según la cual la mayoría de los testigos viven todavía. Concluye con el recuerdo de la aparición del resucitado concedida al mismo Pablo (15,8). Este pasaje tiene particular valor porque no se limita tan sólo a narrar las experiencias de otros,

1. De entre la rica bibliografía sobre el tema, mencionaremos especialmente a H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, Gotinga 1969, 291-311; E. GÜTTGEMANN, *Der Leidende Apostel und sein Herr*, Gotinga 1966, 53-94; J. KREMER, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, Stuttgart 1966, 14-24; K. LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Friburgo 1968, 17-157.

2. La lexicografía evidencia como no paulinos los conceptos y palabras *ἀμαρτία, ὄφθη, ἐγγήγερται, κατὰ τὰς γραφάς, οἱ δόδεκα*. El estilo permite conocer la grecidad de los Setenta, es decir, alude a una comunidad grecoparlante y se remonta, por tanto, a la comunidad judeohelenista.

como ocurre en los relatos sobre la resurrección de los Evangelios, sino que es un testimonio personal de Pablo sobre su propia experiencia.

Pablo rememora en 1Cor 15,8 cómo se le apareció, a las puertas de Damasco, el Señor exaltado. De esto habla también en 1Cor 9,1: «¿Es que no he visto a nuestro Señor Jesús?» Esta visión sólo era posible porque el contemplado se daba a ver. Pablo dice además en Gál 1,16: «Plugo a Dios... revelar en mí a su Hijo.» Era Dios quien actuaba, quien descubría la verdad y la realidad divina. Es posible que también 2Cor 4,6 aluda a la visión del resucitado: «El mismo Dios que dijo: del seno de las tinieblas brille la luz, ha hecho brillar la luz en nuestros corazones, para irradiar el conocimiento de la gloria de Dios que está en la faz de Cristo.» En los Hechos de los apóstoles se describe por tres veces y con detalle la aparición ante Damasco (9,1-22; 22,3-21; 26,9-20). Con el estilo de las leyendas de visiones, se describe aquí como acontecimiento exterior lo que en Pablo es un suceso íntimo.

(b) Pablo caracteriza en 1Cor 15,3-8 las apariciones con la palabra *ὡφθη*. Esta palabra significa en el lenguaje griego, tanto profano como bíblico, en voz pasiva «fue visto» y en voz media «se dejó ver, apareció». Pablo tomó la palabra, con la fórmula tradicional, de la tradición, y lo mismo hacen Lc 24,34; Act 9,17; 13,31; 26,16 cuando hablan de las apariciones del resucitado. Es la misma palabra que emplean los Setenta para describir la revelación de Dios. El «ángel del Señor», o respectivamente el mismo Dios, se apareció a Moisés en la zarza ardiente (Éx 3,2.16). Dios dice: «Me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob» (Éx 6,3). La gloria del Señor apareció en la nube (Éx 16,7.10). En la época salvífica «aparecerá la gloria del Señor» (Is 40,5). Las formas pasivas *ὡφθη*,

ὁφθῆσεται, describen, como otros similares pasivos bíblicos, la intervención activa de Dios (así Mt 5,4,6). Propiamente significa: fue llevado a ver. La gloria de Dios es llevada por Dios mismo a dejarse ver. Por tanto, la palabra aparición describe la revelación de Dios³.

De todo ello se desprende que, cuando se describen las apariciones del Señor transfigurado con la palabra ὁφθῆ, no hay tan sólo un relato, sino ya también una interpretación. Otros motivos interpretativos, que seguramente formaban parte de la fórmula transmitida en 1Cor 15,3s, son las afirmaciones de que Cristo «murió por los pecados», que «fue resucitado al tercer día» y que la muerte y la resurrección acontecieron «según las Escrituras».

Pablo inicia la serie de apariciones del resucitado por Cefas, los doce y luego la que él mismo recibió ante Damasco. En todas ellas utiliza la misma palabra ὁφθῆ. Mientras que los Hechos de los apóstoles (1,3) limitan las apariciones a los

3. W. MARXSEN hace arrancar el mensaje de «la experiencia de haber visto». Los testigos han visto (de nuevo) al crucificado (1Cor 9,1). «La presencia viviente de Jesús crucificado» significa la resurrección. «La cosa de Jesús, puesta en marcha por la experiencia de haber visto, continúa adelante» (W. MARXSEN, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, en id., con otros autores, *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft...*, 29,37s). La fe postpascual no se diferencia en cuanto al contenido de la prepascual. Este contenido es: «Entregarse a Dios en esta vida, liberación para amar, perderse uno en interés del prójimo» (W. MARXSEN, *La resurrección de Jesús de Nazaret*, Herder, Barcelona 1974, 164,190). Pero sigue en pie la pregunta capital: ¿Qué es lo que aconteció en la experiencia de ver o de haber visto? ¿Había sucedido algo, o se trataba de alucinaciones? Pablo «ha visto a nuestro Señor Jesús» (1Cor 9,1), es decir, ha visto al crucificado como exaltado. Y, en este sentido, el contenido de la fe postpascual es distinto del de la fe prepascual. La amplia y profunda interpretación neotestamentaria, es decir, la exposición que aquí se hace de la intelección del ver, no tiene importancia para MARXSEN. El testimonio neotestamentario de la resurrección proclama a Jesús como resucitado y, porque él es el resucitado, puede proseguir adelante su predicación y su causa (Rom 1,3s; 10,9; 1Cor 15,3s).

40 días transcurridos entre la resurrección y la ascensión, en Pablo se prolongan por varios años, ya que la aparición ante Damasco tuvo lugar, sin duda alguna, algunos años después de la resurrección. Para Pablo, pues, no existe la fisura de los cuarenta días y de la ascensión. De acuerdo con la concepción que subyace en 1Cor 15,3-8, el resucitado ascendió del sepulcro al cielo y es desde el cielo desde donde se aparece, en tanto que según la exposición de los Hechos de los apóstoles, Jesús permaneció todavía cuarenta días en la tierra antes de su ascensión.

Una peculiaridad especial e inconfundible de las apariciones del resucitado es que nunca se producen de noche, durante el sueño o mediante sueños. Se distinguen, pues, estas apariciones de las manifestaciones de Mateo 1 y 2, así como de otras apariciones de Cristo de que se habla en los Hechos (18,9; 23,11) o que son mencionadas en ellos (Act 9,10.12; 16,9; 27,23). Y esto es lo que confiere a aquellas apariciones su verdad y claridad y, por ende, su peso e importancia.

Pablo habla en 2Cor 12,1 de «las visiones y revelaciones del Señor» de las que él podría gloriarse. Evidentemente, no enumera entre ellas la experiencia de Damasco. El genitivo «del Señor» es ciertamente en 2Cor 12,1 *genitivus auctoris*, no *genitivus obiectivus*, ya que en los versículos siguientes 2Cor 12,1ss no se habla para nada de un ver al Señor. Pero en la aparición de Damasco Pablo ha visto al Señor (1Cor 9,1). Esta aparición le llamó al apostolado y le convirtió en predicador del evangelio. Así lo testifica él mismo ante la Iglesia (Gál 1,15s; Act 9,20). Las demás visiones y revelaciones se le concedieron a Pablo cuando ya era apóstol. No hay que hablar de ellas en la Iglesia, ni son contenido de la predicación que va configurando a las comunidades (2Cor 11,17; 12,1). Según testimonio de Pablo, la aparición de Da-

masco fue interior, casi podríamos decir que de un género místico, mientras que las demás fueron extáticas y visionarias. Si la primera fue debida a un descenso del Señor, estas últimas se producen mediante un arrobamiento o ascensión del apóstol (2 Cor 12,2-4). La aparición del Señor ante Damasco es para Pablo totalmente excepcional.

(c) Una interpretación progresiva de las apariciones del resucitado aparece en frases como: fue resucitado; ha resucitado. El acontecimiento se entiende y se explica aquí a partir de la esperanza apocalíptica vigente en el judaísmo contemporáneo sobre la resurrección general de los muertos. Esta idea se había venido desarrollando desde la época del profetismo tardío (Is 29,19) Ez 37; Dan 12,1-3). Al principio se esperaba sólo la resurrección de los justos, mientras que los malvados permanecerían en el reino de la muerte (2Mac 7,14; Sab 3,9-11). Pero la apocalíptica del judaísmo tardío da un paso más y admite la resurrección universal de los muertos (*Testamento de Judá* 25,3s; *Testamento de Zabulón* 10,1-3; *Henoc etiópico* 92,3-5). En los rollos de Qumrán aparece testificada cuando menos la fe en la resurrección de los justos. «Dios levanta al muerto del polvo de la podredumbre al Consejo eterno... para que entre en el lugar de tu presencia, con el eterno ejército» (QS 11,12s). En la decisión del tiempo final, los hijos de la verdad se alzarán en guerra contra la impiedad (1 QS 6,29-34). En los tiempos del Nuevo Testamento la fe en la resurrección de los muertos, aunque combatida en algunos círculos, como el de los saduceos (Mc 12,18-27), había sido admitida por los círculos influyentes de los fariseos y tenía una amplia difusión (Act 24,15.21)⁴.

4. K. SCHUBERT, *Das Problem der Auferstehungshoffnung in den Qumrantexten und in der früh rabbinischen Literatur*, en «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», 56 (1960) 154-167.

De acuerdo con esta esperanza escatológica, se llegó a la conclusión de que Cristo, que se había aparecido como viviente a los discípulos, había sido resucitado de entre los muertos. Así se desprende claramente de 1Cor 15,13: «Si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo ha sido resucitado.» Se da, pues, por supuesta la resurrección general de los muertos. En este horizonte se entendía la resurrección de Cristo, que no era sino el inicio de la resurrección general que se esperaba para dentro de poco. «Cristo resucitó de entre los muertos como primicias de los que durmieron» (1Cor 15,20).

La afirmación de que la resurrección de Cristo se produjo «según las Escrituras» (1Cor 15,4) se apoya en el mundo conceptual paleotestamentario-judío. El Nuevo Testamento nos permite saber cómo se llegó a esta prueba de Escritura. Tomemos como ejemplo el modo de citar a Sal 16,10: «No has de abandonar mi alma en el *sheol* ni dejarás a tu amigo ver la fosa.» Dado que esta prueba de Escritura se cita tanto en la predicación de Pedro (Act 2,27) como en la de Pablo (Act 13,35) puede deducirse que el recurso a los escritos bíblicos había alcanzado una gran difusión en la comunidad. Una nueva prueba ofrece Act 13,33 con su cita del Sal 27: «Resucitó a Jesús, como está escrito en el salmo primero (según la numeración hebrea de aquel entonces, en la que los salmos 1 y 2 estaban agrupados en uno): Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy.»⁵ La resurrección significa que se constituye al exaltado como Hijo.

De todas formas, la resurrección general no es, como acentúa Pablo, una vuelta a la anterior corporeidad. Todo será

5. Es difícil que este pasaje sólo quiera decir que Dios hizo que «se presentara» Jesús, de suerte que aquí sólo se hablaría de su misión de una manera general.

completamente distinto a lo de ahora. «Se siembra corrupción, resucita incorrupción... se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual» (1Cor 15,42-44). Tendremos el cuerpo resucitado «como casa de Dios, habitación eterna, no hecha por mano humana, que está en los cielos» (2Cor 5,1). Si el cuerpo resucitado es creación de Dios que está ya ahora preparada en el cielo, podría seguirse, llevando a su consecuencia lógica la concepción de Pablo, que el cuerpo muerto permanece en el sepulcro y que el cuerpo resucitado es dado por Dios. Pero, por otra parte, se debe reflexionar sobre el hecho de que Pablo habla del sueño de los muertos (1Tes 4,14s). ¿Puede entenderse esta imagen en el sentido de que el muerto tornará a su existencia personal como ocurre con los que despiertan del sueño? Pablo es judío. La antropología judía no divide, como la griega, al hombre en cuerpo y alma. Para ella el hombre es *una* unidad viva. Según esto, podría admitirse que en la resurrección de los muertos se restablece a este mismo hombre. Los exégetas no están de acuerdo en el problema de si Pablo admitió que el sepulcro de Cristo resucitado estaba vacío, como los Evangelios dicen. Pablo no habla de este tema, de modo que no se puede precisar a ciencia cierta cuál era su punto de vista a este respecto.

(d) La resurrección de Cristo se proclama con las fórmulas: «Dios lo ha resucitado de entre los muertos» (ἀνέστησεν ο ἡγείσεν; Act 2,24; 3,15; 10,40; Rom 4,24; 8,11; 10,9; 2Cor 1,14; Gál 1,1; Col 2,12; 1Tes 1,10; 1Pe 1,21); «fue resucitado (1Cor 15,14; Act 17,31); «se levantó» (ἀνέστη; 1Tes 4, 14). La expresión «fue resucitado» acentúa la acción de Dios. Así aparece especialmente en una antiquísima formulación de las primeras predicaciones de los apóstoles: «Dios lo resucitó rompiendo las ataduras de la muerte» (Act 2,24). La expresi-

sión «se levantó» insiste más en la propia capacidad de acción de Cristo. Puede, pues, advertirse un progreso de la cristología entre la primera formulación y la segunda. No obstante Pablo, en la más antigua de sus cartas llegada hasta nosotros, afirma: «Si creemos que Jesús murió y resucitó» (1Tes 4,14). Y, además, parece que el Apóstol recurre aquí a una fórmula de confesión ya establecida. En consecuencia, el progreso cristológico desde la primera expresión — que insiste en la acción del Padre — a la segunda, que acentúa la acción personal de Cristo, se debió dar ya en una época muy primitiva.

(e) El kerygma de la resurrección se complementa — en virtud del progreso lógico y consecuente de la reflexión de fe — con aquel otro de la entrada del resucitado en la gloria divina y celeste⁶. La resurrección llega a su plenitud en la exaltación y entronización de Cristo. Esta convicción se expresa con fórmulas de una cristología arcaica, tal como se empleaba en las predicaciones de los apóstoles de los Hechos (2,24.36; 3,15; 4,10). Dichas fórmulas confiesan que Jesús fue ciertamente un hombre sujeto a humillación, pero que, después de la resurrección, «Dios le hizo Señor y Mesías» (Act 2,36). Así pues, la mesianidad y la filiación divina no se afirman todavía respecto del Cristo terrestre, sino del exaltado.

Esta antigua cristología se insinúa en Pablo, cuando en sus cartas recurre a fórmulas de la tradición. Puede señalarse como formulación surgida de la confesión de fe en trance de formación la siguiente: El Evangelio habla «de su Hijo,

6. W. GRUNDMANN, art. δέξιος, en ThWb 2, 1935, 37-39; G. BERTRAM, art. ὕψος, ibid. 8, 1969, 600-619; E. SCHWEIZER, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zurich 21962; W. THÜSING, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie*, Stuttgart 1969.

nacido de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos, Jesucristo Señor nuestro» (Rom 1,3s). Resuena ya aquí el símbolo apostólico. El carácter formulario aparece claramente tanto a través de la estructura de la frase, construida antitéticamente, como del contenido, que establece una cristología más antigua, propiamente no paulina, en la que se distinguen dos escalones⁷.

Tras la existencia humana y terrena de Cristo en la carne, aparece la otra, basada en su resurrección. En esta última fue elevado a la divinidad y establecido como Hijo de Dios. Y esto ocurrió «según el espíritu de santidad». Este espíritu no es la tercera persona divina, sino que se refiere a la esencia divina del Hijo. Dios es la santidad esencial (Is 6,3) y es también espíritu (Jn 4,24). Esta esencia estuvo largo tiempo oculta, pero ahora se manifiesta con poder y produce una nueva existencia. La cristología personal de Pablo había avanzado respecto de la antigua que se expresa en Rom 1,3s. Para Pablo Cristo es Hijo de Dios desde la eternidad (Rom 8,3; Flp 2,6). Por eso antepone a la fórmula de Rom 1,3 el título de Hijo.

Otro testimonio de esta antigua cristología prepaulina aparece en el himno sobre la encarnación y la glorificación de Cristo que Pablo acepta en su carta a los Filipenses (2, 5-11):

7. El ámbito o esfera de la carne no se entiende aquí como pecador y alejado de la divinidad, como ocurre muchas veces en Pablo, sino como algo limitado y transitorio. La carne es en este pasaje la esfera terrena de la secuencia de las generaciones (como en Rom 9,3 y, en el Antiguo Testamento, en Gén 2,23); cf. E. SCHWEIZER, *Rom 1,3s und der Gegensatz von Fleisch und Geist = Neotestamentica* Zurich 1963, 180-189. Además: M.E. BOISMARD, *Constitué fils de Dieu (Rom 1,4)* en «Revue Biblique» 60 (1953) 5-17; A. SAND, *Der Begriff «Fleisch» in den paulinischen Hauptbriefen*, Ratisbona 1967, 160-163.291-305; H. SCHLIER, *Zu Rom 1,3s* en H. BALTENSWEILER y B. REICKE (dir.), *Neues Testament und Geschichte* (Festschr. O. Cullmann), Zurich y Tubinga 1972, 207-218.

«Dios le ha exaltado sobre todas las cosas.» Dios ha exaltado a Jesucristo desde la humillación de la forma de siervo y de la muerte en cruz y le ha constituido en Señor y dominador del universo (acerca de este himno cf. n.º 10d). Esta exaltación de Cristo vuelve a exponerse, a través de un himno de confesión, en 1Tim 3,16: «Él (Cristo) ha sido manifestado en la carne, justificado en el espíritu, visto por los ángeles, proclamado por los gentiles, creído en el mundo, levantado a la gloria. De la esfera terrena y carnal, Cristo es levantado a la espiritual y celeste. Los pueblos y el mundo todo reconocen su dominio y se le someten los poderes supraterrrestres. Es admitido a la gloria divina (sobre este himno cf. n.º 10d).

La concepción y el anuncio de la exaltación de Cristo se configuró a través de la Escritura paleotestamentaria. El *kyrigma* dice: «Cristo ha sido exaltado a la diestra de Dios.» Se leía el Salmo 16,8-11 como profecía de la resurrección y la exaltación. «Pongo a Yahveh ante mí sin cesar, porque él está a mi diestra, no vacilo.» Pedro cita este salmo en su predicación de pentecostés y le interpreta como sentencia de David sobre su futuro hijo, el Mesías (Act 2,25-31). En la predicación de la resurrección de los Hechos de los apóstoles se toma también del Sal 110,1 el motivo de la exaltación del Mesías a la diestra de Dios⁸. Por eso declara la predicación de Pedro: «Dios le ha resucitado... Ha sido exaltado a la diestra de Dios... De él dice David: siéntate a mi diestra» (Sal 110,1). La glorificación se describe en dos etapas, como resurrección y como exaltación. Dios ha exaltado a Jesús con el poder de su diestra y ahora se sienta a la derecha de Dios

8. La exégesis cristiana del Salmo 110 continúa la judía, que había interpretado ya mesiánicamente este salmo real (H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar z. N.T.* 4, 1928, 452-465).

(Act 2,33-36). En otro lugar se continúa el salmo: «Dios le ha exaltado con su diestra como jefe y salvador» (Act 5,31). En la prueba cristológica de los sinópticos, es Jesús mismo quien se remite al salmo 110,1 para poner en claro que el Mesías no solamente es Hijo de David, sino su Señor (Mc 12, 36). Ante el tribunal del sanedrín afirma Jesús que el Hijo del hombre está sentado a la derecha de Dios (Mc 14,62). Sigue resonando el versículo de aquel salmo cuando — distinguiendo las dos etapas — se dice que el resucitado está ahora a la diestra de Dios: «Cristo, el que murió, más aún, el que resucitó, el que está a la diestra de Dios» (Rom 8,34). El recuerdo se percibe claramente cuando Pablo en 1Cor 15,25 añade, complementando al sal 110,1: «Porque él debe reinar, hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies.»

La carta a los Hebreos recurre profusamente al salmo real 110. Describe la entronización celeste de Cristo según sal 110,1: «Se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas» (Heb 1,3). En otros pasajes testimonia, con Sal 110,4, el sacerdocio eterno de Cristo (Heb 5,6; 6,20; 7,21). La carta describe la exaltación de Cristo a la diestra de Dios con la imagen de la entrada del sumo sacerdote en el santo de los santos (Heb 4,14; 6,19s; 9,11s). Cristo entró en el santuario celeste con su propia sangre. Cruz y exaltación constituyen una unidad actual. La exaltación de Cristo a la diestra de Dios se sigue afirmando en Act 7,55; Ef 1,20 y 1Pe 3,22. Todavía en el texto, muy tardío, de Mc 16,19 se habla del proceso de la toma de posesión a la diestra de Dios.

También la palabra misma «exaltación» se ha tomado de los salmos. Ef 4,8 se introduce con una cita de Sal 68,19: «Por eso dice: subiendo a la altura, llevó cautivos y dio dones a los hombres.» El salmo se refiere a la ascensión triunfal de Yahvéh al monte de Dios tras la victoria sobre sus ene-

migos, mientras que la carta a los Efesios refiere el texto a Cristo que, en su ascensión, lleva cautivos a los poderes satánicos que habitan en el aire, entre el cielo y la tierra. En este pasaje se describe el kerygma de la ascensión al cielo mediante conceptos gnósticos. Esto mismo se insinúa en Col 2,15, cuando se dice que la marcha triunfal de Cristo, que lleva consigo a los poderes y potestades, es también su ascensión al cielo.

Tras cada uno de los textos se halla la difundida espera y promesa paleotestamentaria de que Dios humilla a los soberbios y ensalza a los humildes, según la promesa hecha a los piadosos en los salmos (75,8.11; 113,7; 149,4) y en los profetas (Ez 17,24; cf. 1Sam 2,7). Pero se aplica particularmente al siervo de Yahvéh: «Mi siervo será enaltecido, levantado y exaltado» (Is 52,13). Pueden recordarse también aquí las oraciones de los salmos qumránicos: «para levantar del polvo de la podredumbre a los muertos, para que él entre en el lugar en tu presencia con el celeste ejército» (1 QH 11,12s). En la resurrección, el hombre será levantado de la muerte a Dios. Estas sentencias preparaban el camino a las afirmaciones cristológicas del Nuevo Testamento.

El Evangelio de Juan utiliza la palabra de la exaltación del Hijo del hombre de una forma peculiar⁹. La exaltación a la cruz es la exaltación en la gloria. «Como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así tiene que ser levantado el Hijo del hombre» (Jn 3,14; cf. 8,28; 12,32.34). El evangelista utiliza tipológicamente la narración de la serpiente de bronce alzada en el desierto (Núm 21,8s). Ya el mismo Antiguo Testamento (Sab 16, 6s) y luego también los rabinos, consagraron su atención a este episodio. Esta interpretación joánica apa-

9. W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannevangelium*, Münster 1970.

rece repetidas veces en la primitiva tradición cristiana (Bernabé 12,5-7; Justino, *Apolog.* 1,60; id., *Dial.* 91.94.112). Pero no está claro si Juan exponía aquí una tradición cristiana más antigua o si era esta tradición la que se apoyaba en Juan. Mientras que en el resto de la teología neotestamentaria la exaltación sigue a la humillación de la cruz, en Juan esta misma cruz es ya la exaltación, es decir, la vuelta a la gloria que el Hijo siempre tuvo, junto al Padre, y la revelación de esta gloria (Jn 17,5).

La sentencia neotestamentaria sobre la exaltación de Cristo describe bajo formas sensibles y plásticas la plenitud de la acción de Dios en su Cristo como el inicio histórico, la duración permanente y el esperado cumplimiento del señorío de Cristo sobre la Iglesia y el mundo.

(f) Los relatos de la resurrección de los Evangelios (Mc 16, 1-8; Mt 28,1-10; Lc 24,1-11; Jn 20,1-29) describen el hallazgo del sepulcro vacío y a continuación, en Mateo, Lucas y Juan, la aparición del resucitado a las mujeres que habían seguido a Jesús en Galilea (Mc 15,40s) y luego a otros discípulos.

Los textos presentan a la exégesis muchos y no fáciles problemas. Resulta difícil de explicar el corto relato de Marcos, con su abrupta conclusión: «No dijeron nada a nadie, porque tenían miedo» (Mc 16,8). El final del Marcos canónico (16,9-20) es una adición del siglo segundo, en la que hay una reelaboración de los otros tres Evangelios. Lo más probable no es que se haya perdido alguna otra conclusión procedente del mismo Marcos, sino que el Evangelio, ya en su redacción original, acabara en 16,8, por misteriosa que semejante conclusión pueda parecer. En efecto, ¿cómo llegó a conocerse la aparición a las mujeres y cómo entró en el depósito de la

tradición, si ellas no se lo dijeron a nadie? ¿No se hacía necesario insistir en que el Evangelio de la resurrección no se apoyaba en el testimonio (poco fiable) de mujeres, sino en las apariciones a los apóstoles, como testigos dignos de fe? ¹⁰.

Las personas mencionadas en los Evangelios como testigos de las apariciones del resucitado no coinciden totalmente con la enumeración del más antiguo relato de 1Cor 15,3-8. Sólo en la aparición a Pedro están de acuerdo 1Cor 15,5 y Lc 24, 34. Mientras que en los Evangelios de Mateo, Lucas y Juan las mujeres son testigos importantes del sepulcro vacío y de las apariciones del resucitado, en el relato de Pablo no se mencionan las mujeres. Pretender explicar este hecho aludiendo a que, según la mentalidad judía, el testimonio de las mujeres no es digno de fe o que, en todo caso, no se las puede citar como testigos en un juicio, es poco satisfactorio habida cuenta del gran aprecio en que Pablo tuvo el servicio de las mujeres en la Iglesia (Rom 16,1-16).

Mc 16,7 y Mt 28,7.16-20 hablan sólo de apariciones del resucitado en Galilea, y Lucas de apariciones sólo en Jerusalén, mientras que Jn 20 habla de apariciones en Jerusalén y luego, en el capítulo siguiente, Jn 21, de las de Galilea. Esta diferencia de lugares requiere una explicación teológica. Galilea es el país santificado por la predicación y los milagros de Jesús. Allá se vuelven Jesús y los discípulos. Éstos se congregan ahora en torno a Jesús, lejos del Israel infiel (Mc 16, 7; Mt 28,16). Por otro lado, para Lucas Jerusalén es el lugar del cumplimiento (Lc 9,31; 18,31). Aquí se inicia y comienza su andadura la Iglesia (Lc 24,47.49; Act 1,4.8). Por consiguiente, las revelaciones del resucitado, en cuanto que son

10. Además de los comentarios, cf. G.W. TROMPH, *The first resurrection appearance and the ending of Mark's Gospel*, en «New Testament Studies» 18 (1971/72) 308-330.

cumplimiento y fundamentación de la Iglesia, deben tener lugar en Jerusalén. Según Lc 24,49 y Act 1,4 se avisa a los discípulos que deben permanecer en Jerusalén hasta la efusión del Espíritu¹¹.

Según Mc 16,1 (y paralelos sinópticos), María Magdalena se encontraba entre las mujeres a quienes se apareció Jesús la mañana de Pascua; según Jn 20,1, María Magdalena se encaminaba sola al sepulcro aquella mañana. En uno y otro lugar se describe la aparición con diversos términos. También son muy distintos en los Evangelios los motivos que animan a las mujeres a dirigirse al sepulcro. Ya desde muy pronto los evangelistas configuraron y remodelaron la tradición de acuerdo con sus propias intenciones. ¿Es que acaso ya la tradición no disponía de recuerdos fidedignos?

El hecho de que no resulte posible componer un relato seguido a base de las distintas perícopas de los Evangelios, puede significar algo muy importante, a saber, que el resucitado no ha entrado en la historia continuada. Desligado del tiempo y del espacio, puede estar presente por doquier en su comunidad. Esto es lo que dice su advertencia: «No me retengan» (Jn 20,17).

Los ángeles aparecen como intermediarios del mensaje de Dios (Mc 16,5; Mt 28,5s; Lc 24,5-7; Jn 20,12). ¿Se trata realmente de figuras históricas o son acaso los ángeles de la interpretación y de la revelación característicos de la apocalíptica (Lc 2,9-14; Ap 5,2; 7,1; 14,6-20)? Se describe a estos ángeles y el encuentro con ellos al modo tradicional de las epifanías. Los hombres tiemblan en su presencia, de modo que las primeras palabras de los ángeles son: No temáis (Mc 16,6). El mensaje que comunican parece ser una confesión de fe

cristiana: el crucificado es el resucitado (Mc 16, 6). Los evangelistas configuran las palabras de los ángeles de acuerdo con la respectiva intención de sus Evangelios. El elemento maravilloso de la descripción va *in crescendo*. Mateo (28,2) dice: «De pronto se produjo un gran terremoto, pues el ángel del Señor bajó del cielo y acercándose hizo rodar la piedra y se sentó encima de ella.» Se describe el aspecto externo de los ángeles. Son como relámpago y sus vestidos son como la nieve (Mt 28,3; Lc 24,4), con lo que se acentúa la rapidez y la gloria de los mensajeros de Dios. Los ángeles causan terremotos, del mismo modo que sacudirán el mundo apocalíptico (Ap 8,5; 16,18). El evangelio apócrifo de Pedro (9s = 35-42) desborda uno de los límites de los Evangelios canónicos al describir la resurrección de Jesús con términos fantásticos. Los guardias ven descender a los ángeles del cielo. Luego ven «salir del sepulcro tres hombres, dos de ellos apoyan al tercero, una cruz les sigue y la cabeza de los dos llega hasta el cielo, mientras la del que ellos llevaban sobrepasaba los cielos. Y oyen una voz del cielo que clama: has predicado al despertado, y llegó la respuesta desde la cruz: sí.»

(g) En conexión con los relatos de la resurrección aparece el testimonio del sepulcro vacío. El más antiguo testimonio escrito sobre las apariciones (1Cor 15,3-7) no menciona este detalle. ¿Es esta historia consecuencia de la intelección de la resurrección como resurrección corporal masiva y algo así como una leyenda apologética? En términos generales, resulta fácil conocer la tendencia de las leyendas de este tipo. Aquí, por el contrario, esta tendencia estaría muy oculta. Al principio, el sepulcro vacío provoca las más diversas reacciones. Las mujeres huyen de allí llenas de terror (Mc 16,8). El descubrimiento se explicaría en este caso atribuyéndolo a

11. B. STEINSEIFER, *Der Ort der Erscheinungen des Auferstandenen*, en «Zeitschr.f.d.nfl. Wissensch.» 62 (1971) 232-265.

que alguien había trasladado el cadáver (Mt 28,13; Jn 20,13). En nuestros textos, los discípulos nunca aducen el descubrimiento de la tumba vacía ni para confirmar la fe de la Iglesia, ni para refutar a los adversarios y convencerlos. La tradición está vinculada a Jerusalén, donde había un interés muy comprensible por este hecho. Si la tradición del sepulcro vacío es para algunos un elemento legendario, otra parte de los egeetas lo tienen por históricamente comprobado¹².

(h) El proceso evolutivo de la narración tiende a asegurar la realidad de la resurrección. También Pablo, al enumerar los testigos (1Cor 15,5-8), pretende poner fuera de toda duda el hecho de la resurrección. Cuando acentúa que muchos de los testigos todavía están en vida, alude a ellos como garantes del hecho. Es preciso poner bien en claro la corporeidad verdadera, palpable y sensible del resucitado, que no es un mero espíritu (Lc 24,37). Jesús se presenta repetidas veces en medio de sus discípulos. Les muestra sus cicatrices y permite que las toquen (Lc 24,39; Jn 20,27). Sostiene largas conversaciones con ellos (Lc 24,17-29; Act 1,3.6-8). Se sienta a la mesa en su compañía (Lc 24,29s; Act 10,41; Jn 21,12s; Mc 16,14). Para demostrar la realidad de su cuerpo, come ante los ojos de los discípulos un pez asado (Lc 24,36-43). El resucitado pasa a través de puertas cerradas (Jn 20,19.26). Tomás pone su dedo en sus llagas y confiesa: «Señor mío y Dios mío» (Jn 20,24-29). Pero junto a esto, se dice bien cla-

12. E.L. BODE, *The First Easter Morning; The Gospel Accounts of the Women's Visit to the Tomb of Jesus*, Roma 1970; H. VON CAMPENHAUSEN, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab = Tradition und Leben*, Tubinga 1960, 48-113; W. NAUCK, *Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben an den Auferstandenen*, en *Zeitschr.f.d.ntl. Wissensch.* 47 (1956) 243-267; W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1966, 97-99; L. SCHENKE, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab*, Stuttgart 1968.

ramente que la corporeidad del resucitado es inmaterial. Según los Evangelios, Jesús no ha vuelto sencillamente a la existencia humana. ¿Manténía sus conversaciones al modo usual humano? La verdad de las apariciones queda asegurada porque en cada ocasión es preciso vencer las dudas de los discípulos (Mt 28,17; Lc 24,11.37-41; Jn 20,25.27; Mc 16,11.13s). La duda vencida es siempre una prueba.

Del conjunto de las tradiciones, Mateo es el único que recoge los detalles del sello del sepulcro y de los centinelas (Mt 27,62-66), del terror de éstos (Mt 28,4) y del falso rumor esparcido por los judíos (Mt 28,11-15). Es evidente la intención apologética. Los mismos enemigos de Jesús eran así testigos de su resurrección y de su sepulcro vacío. En el mismo texto se da la intención del relato: era preciso refutar el rumor extendido por los judíos y todavía en circulación de que los discípulos de Jesús habían robado su cadáver (Mt 28,15)¹³.

El Evangelio de Juan, al que pertenecen los relatos de los más asombrosos milagros (n.º 6,2b) contiene también — de acuerdo con la tradición de que disponía — narraciones de la resurrección especialmente impresionantes. Pero aquí, más importante aún que el milagro poderoso, es la conversación personal del resucitado y la respuesta de la fe que confiesa y reconoce con toda certeza (Jn 20,16). Y finalmente, todo lo milagroso queda superado, porque se proclama dichosos a los que sin haber visto creen (Jn 20,29).

13. J. BROER, *Die Urgemeinde und das Grab Jesu*, Munich 1972, 78 llega a la conclusión de que «ha sido el mismo Mateo quien ha redactado la historia de los centinelas del sepulcro, probablemente con la intención de demostrar que la explicación puesta en circulación por los judíos acerca del sepulcro vacío era imposible y para rechazarla como calumnia maliciosa. Por consiguiente, este episodio de los centinelas de la tumba es muy reciente.»

La predicación de la resurrección recurre también a la prueba de profecía. En la exposición de la resurrección tuvo una influencia considerable la reflexión sobre la Escritura paleotestamentaria. El más antiguo kerygma decía que la muerte y la resurrección sucedieron «según las Escrituras» (1Cor 15,3s; n.º 9c). La exaltación se concibe dentro del marco conceptual paleotestamentario (n.º 9e). Según los Hechos, Pablo, en la sinagoga de Tesalónica, discutió con los judíos «basándose en las Escrituras, explicándolas y probando que Cristo tenía que padecer y resucitar de entre los muertos y que este Cristo es Jesús» (Act 17,2s). Según Lc 24,26s.46 el resucitado mismo descubrió a los discípulos las profecías que se referían a la pasión y resurrección. Ello significa que la comunidad explicaba el Antiguo Testamento desde la resurrección de Cristo. Lo mismo dice también Jn 2,22: «Cuando resucitó de entre los muertos se acordaron sus discípulos de que era eso lo que quiso decir y creyeron en la Escritura y en las palabras que había dicho Jesús» (cf. Jn 12,16 y 20,9).

(i) Los evangelios suponen que, antes de su entrada en el cielo, el resucitado permaneció aún algún tiempo en la tierra. Este tiempo no está precisado en Mateo y Marcos, aunque proporciona una cierta limitación el hecho de que hubiera una sola aparición ante los discípulos en Galilea (Mc 16,7; Mt 28,16-20). En Juan (20,26) este período dura al menos ocho días, en los Hechos (1,3) se precisa que fueron cuarenta. Resulta lógico que se ponga fin a las apariciones corporales con una última de particular relieve, después de la cual Jesús regresó a los cielos¹⁴. De esta forma, aquella

14. H. TRAUB, art. οὐρανός, en ThWb 5, 1954, 496-543; R. BALZ, art. τεσσαράκοντα ibid. 8, 1969, 134-139; G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu*, Munich 1971.

primera afirmación de la exaltación de Cristo, que tuvo lugar fuera del tiempo y del espacio y sin testigos humanos de vista, se hace visible en el curso exterior de los hechos y se concreta históricamente. La conclusión del Evangelio de Mateo (28,16-20) así lo permite sospechar, al menos. Este evangelista sólo trae un relato de apariciones. Los discípulos se han congregado — por última vez — en torno a su maestro en un monte de Galilea. «Cuando le vieron, algunos le adoraron, pero otros dudaron.» La fe de la Iglesia vive entre la adoración y la duda. La palabra y la guía del Señor tendrán que superar siempre la incredulidad de la Iglesia. La aparición concluye con el gran mandato misional y la promesa de una asistencia permanente en favor de la Iglesia. No se describe la despedida ni el regreso del Señor al cielo, pero no, por eso, el asistente a la escena deja de incluirlos de alguna manera.

En los dos escritos lucanos se presenta de una forma sensible la exaltación de Cristo en las narraciones de la ascensión (Lc 24,50s; Act 1,1-11). La corta nota Lc 24,50 podría entenderse en el sentido de que Jesús había vuelto al cielo ya la misma tarde del día de la resurrección. En la detallada exposición de Act 1,1-11, el resucitado asciende al cielo después de haberse aparecido durante cuarenta días a los discípulos. Podría intentar explicarse esta diferencia admitiendo que Act 1,1-11 es una interpolación postlucana, pero esto va contra las peculiaridades de la perícopa, que evidencia un claro estilo lucano. Podría también suponerse que la tradición de la permanencia de cuarenta días llegó a conocimiento de Lucas en el período intermedio entre la redacción del Evangelio y la de los Hechos. Pero lo más probable es que Lucas pasó por alto el marco temporal externo y que lo único que le interesaba era describir el movimiento temporal in-

terno, para poder dar al Evangelio, con la mención de la ascensión, una conclusión impresionante.

La mención de los cuarenta días al final del Evangelio hubiera introducido necesariamente un elemento de tensión no resuelta. Por otra parte, este tiempo es ya el comienzo de la Iglesia y, por consiguiente, no pertenece al Evangelio. Algunas veces Lucas prescinde o no presta atención a las diferencias temporales (9,57-61; 13,1-5). Ahora bien, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo el número de cuarenta indica un espacio de tiempo sagrado, es decir, un período de días especialmente favorecido por Dios. Al cabo de cuarenta días cesaron las lluvias del diluvio (Gén 7,17). Cuarenta días después de detenerse el arca, abrió Noé la ventana (Gén 8,6). Cuarenta días permanecieron los espías en Canaán (Núm 13,26). Moisés estuvo cuarenta días y cuarenta noches en el monte de la revelación (Éx 24,18; 34,28). Cuarenta años duró la peregrinación de Israel en el desierto (Éx 16,35). Cuarenta días y cuarenta noches caminó Elías hacia el monte de Dios Horeb (1Re 19,8). Cuarenta días permaneció Jesús orando y ayunando en el desierto (Lc 4,2). Así pues, los cuarenta días del relato lucano de la ascensión deben entenderse simbólicamente, en cuanto que significan el tiempo lleno de gracia de los discípulos. En la narración se utilizan elementos tomados de las concepciones acerca del arrebatamiento de hombres de Dios al cielo, si bien en estos arrebatamientos se habla propiamente de hombres vivos, que no tuvieron que pasar por la muerte. Así, «Henoc desapareció, porque Dios se lo llevó» (lo «arrebató» [Gén 5,24]). Elías fue arrebatado al cielo (2Re 2,11). En la tradición posterior (Sab 4,10s; Eclo 44,16; 48,9; 49,14; 1Mac 2,58), así como en los apócrifos, aparece con frecuencia esta idea del arrebatamiento de hombres justos.

Otros motivos son propios de las narraciones de epifanías. Una nube arrebató a Jesús (Act 1,9). La nube es señal, en los tiempos antiguos, de la presencia de Dios (Éx 13,21s; 24,15-18; 40,34-38). Idéntica idea en la historia de Jesús (Mc 9,7) y en el Apocalipsis (Ap 1,7; 11,12; 14,14). También los ángeles interpretadores pertenecen a la escenografía de la apocalíptica (Dan 7,16; Mt 24,31; Ap 5,2; 14,6-20).

Hay aún otros elementos que permiten reconocer el estilo de Lucas. Los dos ángeles que, con ocasión de la ascensión, aparecen con resplandecientes vestiduras (Act 1,10; cf. Lc 24, 4), así como la nube que oculta a Jesús (Act 1,9; cf. Lc 9,34s), el monte como lugar de la revelación de Dios (Act 1,12; cf. 19,37; 21, 37), son elementos narrativos de las epifanías y de la apocalíptica a los que Lucas recurre repetidas veces.

No es fácil precisar hasta qué punto Lucas (24,50-52 y Act 1,9-12) pudo utilizar para sus narraciones de la ascensión tradiciones precedentes. De Mt 28,16-20 se puede colegir que estas tradiciones estaban ya configuradas. Pero es indudable que las narraciones lucanas tienen un alto porcentaje de creación teológica y literaria del evangelista.

(k) Para el orden cronológico del acontecimiento se aporta el dato de la resurrección «al tercer día» (1Cor 15,4). Los anuncios de la pasión (Mc 8,31; 9,31; 10,34) que, en sus detalles particulares, fueron formulados indudablemente después de los acontecimientos, dicen «después de tres días». Es evidentemente inexacto contar con tres días completos. Lo que sí es significativo en cambio es que en todas las fórmulas se utilice el importante número tres. Atendido que la antigua tradición no afirmaba que en la resurrección de Jesús hubiera testigos presenciales, se recurría a fijar una fecha para el suceso con la fórmula de «al tercer día». Comenzando a contar

desde el día de la muerte de Jesús, el tercer día sería el día de la primera aparición (Lc 24,34; Jn 20,19) o bien el día en que se descubrió que el sepulcro estaba vacío (Mc 16,1). Pero la fórmula de fe dice que Jesús «fue resucitado al tercer día, según las Escrituras» (1Cor 15,4). Ahora bien, ¿se limitan las Escrituras a indicar únicamente el hecho de la resurrección (como Act 2,25-28 y 13,35 encuentra predicho en el salmo 16,8-11) o está también testificado el dato del tercer día?

De tener que aducir una cita de Escritura, podría mencionarse acaso Oseas 6,2: «Dentro de dos días nos dará la vida y al tercero nos levantará y en su presencia viviremos.» Puede mencionarse también la historia de Jonás «que estuvo tres días y tres noches en el vientre del pez» (Jon 2,1). Mt 12,40 menciona este pasaje en una sentencia del Señor, como anuncio de la resurrección. Pero es claro que esta sentencia, que sólo aparece en Mateo, es una interpretación tardía de la oscura frase sobre el signo de Jonás (Mt 12,39). Además, esta sentencia no concuerda con la historia de Jesús, que estuvo tres días, pero sólo dos noches, en el seno de la tierra¹⁵.

(l) La reflexión teológica se ocupó finalmente del problema de la estancia de Jesús en el período que va desde su muerte a su resurrección¹⁶. Cristo promete al buen ladrón:

15. G. DELLING, art. τρεῖς, en ThWb 8, 1969, 215-225. Tras una cuidadosa investigación afirma K. LEHMANN que era una común convicción de fe de la literatura targúmica y midráshica contemporánea que Dios no abandonaba a los justos por más de tres días en la necesidad. Esta convicción se apoyaba en algunos ejemplos del Antiguo Testamento, como Gén 22,4; Éx 19,16; Os 6,2; Jon 2,1. De aquí habría salido el «según la Escritura» de 1Cor 15,4. Por consiguiente, «el tercer día» no sería una datación cronológica, sino que significa sencillamente el día de la salvación.

16. J. JEREMIAS, art. ἄδης, en ThWb 1, 1933, 146-150; art. παράδεισος, ibid. 5, 1954, 763-771; id., *Zwischen Karfreitag und Ostern = Abba*, Göttinga 1966, 323-331.

«En verdad te digo, que hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,43). Según esto, después de su muerte, Jesús estuvo en el paraíso según la apocalíptica judía tardía y también 2Cor 12,4), el paraíso es el lugar de residencia de las almas de los elegidos, justos y piadosos de Israel del pasado y del presente. Si, de acuerdo con la promesa al ladrón, la felicidad tras la muerte es la comunión con Cristo, carece de importancia toda la especulación y la fantasía desplegadas por la apocalíptica en torno al paraíso del más allá y a sus delicias. Cristo muriente encomienda su espíritu en manos de su Padre (Lc 23,46 según Sal 31,6). También en esta hora Dios es el Padre de Jesús, en cuyas manos pone él confiadamente su espíritu, su vida, hasta que se la restituya. La sentencia contiene la certeza de la vida en la muerte.

Hay también afirmaciones según las cuales el espíritu vivo de Cristo estuvo, durante el reposo del cuerpo en el sepulcro, en el *sheol* o mundo subterráneo. Esto era una consecuencia de la concepción corriente de que los muertos descienden al mundo subterráneo, junto a los padres. El descenso de Cristo al *hades* fue aceptado al principio de forma arrefleja. Así en el sermón de Pedro de Act 2,27. Se da también una explicación del hecho cuando Pablo (Rom 10,6-8) recurre a Dt 30, 12s; «No digas en tu corazón: ¿quién subirá al cielo?, es decir, para hacer bajar a Cristo, o bien ¿quién bajará al abismo?, es decir, para hacer subir a Cristo de entre los muertos.» Cristo y la salvación son realidades presentes: no hay que ir a buscarlos con fatigas. El cielo y el reino de los muertos no significan tan sólo la polaridad de dos magnitudes distanciadas. Pablo recuerda más bien la tradición según la cual afrontó el viaje tanto al infierno como al cielo. En Ef 4,8-10 se presupone también una tradición parecida cuando se recurre al Salmo 68,19: «Subiendo a la altura

consiguió cautivos... ¿Qué quiere decir “subió” sino que antes bajó a las regiones inferiores de la tierra?»¹⁷. La tradición del descanso de Cristo a los infiernos aparece claramente en Heb 13,20: «El Dios de la paz, que suscitó de entre los muertos a nuestro Señor Jesús, el gran Pastor de las ovejas, en virtud de la sangre de una alianza eterna.» La alianza eterna de Dios con los hombres se fundamenta en la sangre de Cristo derramada en la cruz. Por amor a esta alianza ha resucitado Dios a Cristo de entre los muertos, para que sea el Pastor y Señor exaltado.

En 1Pe 3,18-20 aparece una doctrina ya muy configurada sobre el viaje del espíritu de Cristo al más allá mientras su cuerpo descansaba en el sepulcro¹⁸. «Pues también Cristo, muerto en la carne, vivificado en el espíritu... en el espíritu fue también a predicar a los espíritus encarcelados, en otro tiempo incrédulos, cuando les esperaba la paciencia de Dios, en los días en que Noé construía el Arca.» En su naturaleza humana visible, Cristo está sujeto a la mortalidad. Pero en la existencia del espíritu, vive desde la eternidad divina (1Pe 1,11) y este espíritu no podía morir. Según este espíritu volvió a vivir Cristo después de la resurrección. En el período entre la muerte y la resurrección Jesús permaneció en el mundo subterráneo. Difícilmente se refiere la carta a un descenso de Cristo para visitar a los justos que estaban en un lugar situa-

do ante el infierno, como afirma con frecuencia la interpretación eclesial. El texto habla más bien de espíritus desobedientes. La actual exégesis histórico-religiosa explica que los espíritus encadenados serían los hijos de Dios de Gén 6,1-4 que se unieron a las hijas de los hombres y engendraron gigantes. Aquel mito era objeto de estudio para el judaísmo tardío, incluso ya en el tiempo neotestamentario. De ahí que a aquellos rebeldes y pecadores hijos de Dios se les considerara como ángeles. La narración se encuentra en el Génesis inmediatamente antes de la historia de Noé. Por eso Pedro menciona el tiempo de Noé. Con su interpretación midráshica, 1Pe 3, 18-20 intenta decir que el poder redentor y soberano de Jesús alcanza a todos los tiempos, al pasado, el presente y el futuro y que penetra por todas partes, incluidas las supremas profundidades del mundo subterráneo. Este poder supera y absuelve incluso la más grave de las culpas. Con ello 1Pe pone en claro cuál es el contenido de fe de la historia mítica del descenso de Cristo a los infiernos.

(m) El kerygma neotestamentario expone el significado salvador del mensaje de la resurrección. La buena nueva de la resurrección de Cristo es el soporte de toda la predicación: «Si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra predicación, vana nuestra fe... Todavía estáis en vuestros pecados. Y también están perdidos los que se han dormido en Cristo» (1Cor 15, 14-18). La resurrección de Cristo es garantía de vida. Ciertamente Pablo dice insistentemente que la cruz y muerte de Jesús significan y causan el perdón de los pecados. Por eso se ha de predicar la cruz de Cristo, pero más aún su resurrección: «Cristo Jesús el que murió, más aún, el que resucitó» (Rom 8,34). Pues, en efecto, sólo en la resurrección se revela la muerte de Cristo como obra salvífica de Dios. Si la cruz no

17. De acuerdo con esto, algunos exégetas admiten que la carta a los Efesios no habla de un descenso de Jesús al mundo subterráneo, sino que el descenso debe entenderse de su venida a la tierra en la encarnación y su ascenso significa la ascensión a los cielos, en la que Cristo había hecho cautivos a los espíritus que dominan en el aire.

18. Además de los comentarios a esta cuestión (entre ellos K.H. SCHEKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Friburgo de Brisgovia 1970) cf. también B. REICKE, *The Disobedient Spirits and the Christian Baptism*, Copenhague 1946; W.J. DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits*, Roma 1965.

puede proclamarse sin la resurrección, tampoco, a la inversa, la resurrección sin la cruz. En Corinto había algunos grupos de opinión que afirmaban que en la resurrección se había alcanzado ya la existencia de los perfectos. Pero Pablo dice expresamente que con la resurrección no se elimina, sino que justamente se alza y se establece la cruz. La fe conoce al resucitado sólo en cuanto crucificado (1Cor 1,23). No existe sabiduría alguna sin la necesidad de la cruz, gloria alguna sin la humillación de la cruz (1Cor 1,18). La fe y la vida son, a una, debilidad humana y fuerza divina (2Cor 13,4).

Al superar Cristo a la muerte, queda la muerte vencida. Del mismo modo que Dios ha resucitado a Cristo, nos resucitará también a nosotros (1Cor 6,14; 2Cor 4,14). El resucitado es el primogénito de entre los muertos (Col 1,18). Del primer Adán procede el pecado y la muerte, del nuevo Adán, la vida: «Del mismo modo que en Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo» (1Cor 15,22). El resucitado es el «autor de la vida» (Act 3,15; 5,31). La resurrección de Jesús es garantía de la resurrección final de todos cuantos creen en él.

Pero la resurrección es ya realidad actual. Los que concuerden con Cristo, tienen ya participación en su vida (Rom 6,8). «Porque Cristo murió y volvió a la vida para eso, para ser Señor de muertos y vivos» (Rom 14,9). «Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva» (Rom 6,4). La co-resurrección no es un suceso natural, sino que debe realizarse en la fe. La fe es morir y resucitar con Cristo (Rom 6,11). Pablo debe realizar en sí la muerte y la vida de Cristo (2Cor 4,10). El apóstol intentaba, mediante la comunión con la pasión y muerte de Cristo,

alcanzar la resurrección de entre los muertos (Flp 3,10s). En cuanto resucitado, Cristo es el viviente que nos representa a todos (Heb 7,25). La resurrección de Cristo es la posibilidad del renacimiento y de la esperanza (1Pe 1,3). En consecuencia, el Apocalipsis celebra al exaltado como intermediario y garantizador de la vida: «Yo soy el primero y el último, el que vive; estuve muerto, pero ahora estoy vivo por los siglos de los siglos y tengo las llaves de la muerte y del Hades» (Ap 1,17s). Por su resurrección Cristo ha vencido a la muerte y da poder para que todos la vencamos. Cristo es «la resurrección y la vida» (Jn 11,25). Quien cree en él, ha pasado ya de la muerte a la vida (Jn 5,25). La escatología es ya realidad actual.

Cómo podrá realizarse, y cómo se realizará de hecho la resurrección final, es cosa que escapa a toda comprensión. Sabemos tan sólo que entonces todo será completamente distinto de cuanto ahora experimentamos (1Cor 15,35-50). Basta con saber que la vida futura será un estar con Cristo (2Cor 5,7s; Flp 1,23; 1Tes 5,10).

Como quiera que Cristo, el crucificado y exaltado, es el Señor, puede Pablo decir finalmente que la confesión de Cristo produce la salvación. «Si confiesas con tu boca que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo» (Rom 10,9). La fe cristiana en Dios es fe en el Dios que ha resucitado a Cristo de entre los muertos (Rom 4,24). Pues en esta resurrección Dios ha demostrado ser el siempre creador y dispensador de la vida (Rom 4,17). «El que ha resucitado a Jesús de entre los muertos» llega a convertirse incluso en nuevo nombre del Dios bíblico (Rom 8,11; 2Cor 4,14; Gál 1,1; Ef 1,20; Col 2,12).

Para concluir, mencionemos algunos problemas actuales y sus posibles respuestas. La crítica histórica acostumbra a decir

que al historiador hoy sólo le es dable constatar, al menos por el momento, la convicción de los discípulos de que Cristo se se les apareció como vivo después de su muerte. Esto es indiscutible. Los discípulos se explicaron a sí mismos y a la Iglesia las apariciones desde el horizonte de sus propias ideas y esperanzas. Pero los relatos sobre el sepulcro y la resurrección de los Evangelios añaden el dato del sepulcro vacío como señal externa de la verdad de la resurrección de Jesús. Ciertamente que este hecho se prestaba a múltiples interpretaciones y necesitaba ser precisado mediante la palabra. No es lícito pasar simplemente por alto el testimonio del sepulcro vacío como si se tratara de un rasgo legendario. Pero por otra parte, tampoco se puede afirmar que esta tradición forme parte constitutiva de la fe en el Evangelio.

La reflexión teológica se pregunta a veces si es posible considerar la resurrección como un acontecimiento histórico. Esto no quiere decir que no haya sucedido, sino solamente que lo sucedido supera los límites y el orden de lo histórico, que está más allá y supera toda la historia. Según esto, la resurrección de Jesús no es objeto de conocimiento histórico, sino sólo llamada a la fe. Esto mismo parece decir el Nuevo Testamento: «Dios le resucitó al tercer día y le concedió la gracia de aparecerse, no a todo el pueblo sino a los testigos que Dios había elegido de antemano» (Act 10,40s). Sólo la fe podía ver y experimentar al resucitado, no el «mundo». Hay, pues, fundamento para decir que el resucitado no ha sido una personalidad histórica, ya que a ésta todo el mundo puede verla.

En cualquier caso, para el Nuevo Testamento es un auténtico hecho histórico que después de la muerte en cruz de Jesús los discípulos carecían de toda esperanza y que, en contra de todas sus esperanzas y predisposiciones, quedaron totalmente sorprendidos y desbordados por las apariciones. A los primeros

anuncios de la resurrección respondieron con dudas e incredulidad. No es que las apariciones hayan surgido como producto de una fe secreta de los discípulos, sino que es la fe la que nace y debe explicarse desde las apariciones.

Es también un hecho histórico, que, a partir del Evangelio de la resurrección, se ha producido un cambio indiscutible e irreversible en la historia de la humanidad. ¿Puede un engaño ser la causa de tan gran efecto?

El resucitado dijo a Tomás: «Porque me has visto has creído. Dichosos los que, sin ver, creen» (Jn 20,29). No puede seguir concediéndose a las generaciones futuras la experiencia de la realidad corporal de la resurrección que se le concedió a Tomás. La fe no se apoya en la prueba histórica, sino que se arriesga sobre la palabra del Evangelio, frente a toda crítica y toda apologética.

En este sentido pueden ciertamente entenderse los nuevos intentos teológicos de interpretación, de los que mencionaremos algunos.

Karl Barth (*Der Römerbrief*, Zurich 1921, pág. 175) declara: «La resurrección de Jesús de entre los muertos no es un acontecimiento dentro de la sucesión histórica, junto a otros acontecimientos de su vida y su muerte, sino la referencia ahistórica de la totalidad de su vida histórica a su origen en Dios.»

Muchas veces se cita, como a medio camino entre la afirmación y la negación, la concepción de Rudolf Bultmann (*Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus = Exegetica*, Tubinga 1967, pág. 445-469): «Se ha dicho muchas veces, generalmente como crítica, que según mi interpretación del kerygma, Jesús ha resucitado dentro del kerygma. Acepto esta afirmación. Es totalmente correcta, suponiendo que se entienda correctamente.» Según esto, la resurrección de Jesús es «la expresión de la significación de la cruz»

(R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie = Kerygma und Mythos* 1, Hamburgo 1848, pág. 44s).

La resurrección es verdad, en cuanto que la fe y la Iglesia, contra toda argumentación y oposición, mantienen firmemente y confiesan que Dios no abandonó a su Hijo a la muerte. Esta fe y esta Iglesia son creación del Espíritu. Renunciando a toda garantía y todo apoyo de facticidad histórica, esta fe es auténtica *sola fides*. La pregunta que aquí se plantea es clara: ¿sucedió esta resurrección sólo dentro del kerygma o más bien un suceso anterior ha sido interpretado por el kerygma y anunciado como palabra eficaz de Dios?

Karl Rahner, *Cuestiones dogmáticas en torno a la piedad pascual = Escritos de teología* IV, Taurus, Madrid 1964, página 159-175, formula: «La resurrección de Cristo no es un suceso más, a continuación de su pasión y muerte, sino la manifestación de lo que había sucedido en la muerte de Cristo.» La muerte y resurrección de Cristo son «dos aspectos esencialmente relacionados entre sí de un acontecimiento estrictamente unitario.»

K. Rahner considera que, si fuera posible, «se deberían sacar de la sola experiencia de fe de la resurrección de Jesús aquellos conocimientos teológicos que ya expresan la cristología del Nuevo Testamento y de la de las posibles confesiones de la Iglesia.» Parece «posible pensar que el resucitado puede ser reconocido, sobre la sola base de la resurrección, como aquel a quien confiesan las afirmaciones ortodoxas cristológicas de la cristiandad» (K. Rahner, *Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu*, en G. Bornkamm - K. Rahner, *Die Zeit Jesu*, en homenaje a H. Schlier, Friburgo de Brisgovia 1970, 273-283). Los títulos de dignidad cristológicos, así como la doctrina de la muerte salvífica de Jesús, explican el alcance exacto de la exaltación del Señor.

10. ENCARNACIÓN

Para la bibliografía, cf. 99s y la indicada en cada una de las secciones concretas que siguen.

1. Pablo

Los más antiguos textos del Nuevo Testamento referentes a la encarnación de Jesucristo se encuentran en las cartas paulinas. Entre ellos ocupan un lugar destacado Rom 1,3s; 8,3; 2Cor 8,9; Gál 4,4; Flp 2,6-11¹. Siguen luego las deuteropaulinas, principalmente 1Tim 3,16; 2Tim 2,8; Tit 2,11; 3,4. En casi todos estos textos se puede advertir una acuñación formalista o, al menos, vestigios de la misma. Están redactados parte en forma de confesión (Rom 1,3s; 2Tim 2,8) y parte en forma de himno (Flp 2,6-11; 1Tim 3,16). Por consiguiente, estos textos se remontan a una época anterior a su redacción.

a) Por lo que se refiere a la consignación escrita, el texto más antiguo es indudablemente el de Gál 4,4s² que, respecto

1. Para los textos de las cartas paulinas cf., además de los comentarios: A. VAN DÜLMEN, *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus*, Stuttgart 1968; A. SAND, *Der Begriff «Fleisch» in den paulinischen Hauptbriefen*, Ratisbona 1967.

2. E. DE ROOVER, *La maternité virginale de Marie dans l'interprétation de Gal 4,4*, en «Analecta Bíblica» 18 (Roma 1963) 17-37 ofrece una historia de la interpretación de este pasaje.

de la encarnación del Hijo de Dios, dice: «Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, para que recibiéramos la filiación adoptiva.» Este texto debe entenderse desde la perspectiva de las expectativas judeo-apocalípticas. Dios es el Señor de los tiempos. Él les ha impuesto su medida y los conduce a su fin. «Él ha puesto al eón sobre la balanza. Ha medido las horas con la vara y ha numerado el número de los tiempos. No les molesta, ni les excita, hasta que la medida anunciada se llene» (4Esd 4,36s). Pero ahora ha llegado a su fin en la plenitud el antiguo eón. Comienza, con Cristo, un eón nuevo.

En numerosos lugares expresa el Nuevo Testamento su convicción de que ha pasado el eón antiguo, el tiempo de la espera y que se acerca el reino de Dios (Mc 1,15). No es tan sólo el final de una época, sino el final del tiempo y de la historia terrestre y humana total, pues ahora se inicia el reino eterno de Dios. Es posible que nosotros tengamos propensión a entender las sentencias sobre la plenitud de los tiempos como aplicadas a la evolución de la humanidad y de su historia que, en filosofía, cultura y religión, así como en el cuadro político de un Imperio Romano unitario, podían haber constituido una especie de preparación para la venida de Cristo. Pero Pablo no habla de una evolución de la historia universal, sino de la acción soberana de Dios. El resultado de la historia es —según Rom 1-3— la difusión universal del pecado, no una preparación natural en orden al Evangelio. El tiempo llegó a su cumbre y su plenitud no en virtud de su evolución histórica hacia Cristo, sino en virtud de la encarnación del Hijo.

Dios envió a su Hijo al tiempo y al mundo. Este Hijo tenía ya de antes una existencia real en cuanto Hijo de Dios. La misión aconteció en la encarnación. Como hombre, el Hijo de

Dios fue «hecho de mujer». Pablo no dice: nacido de mujer, sino «hecho de mujer», lo mismo que en Rom 1,3: «hecho del linaje de David»; Flp 2,8: «hecho semejante a los hombres». Esto no puede ser casual. Acaso el lenguaje tenga ya carácter formulístico. El nacimiento significa paso del no ser al ser. «Hecho de mujer» significa la entrada en el ser histórico de aquel que ya existía anteriormente. Al recibir el Hijo de Dios el ser de hombre, entró también en la historia humana. Y esto incluía para él el sometimiento a la ley, que —según Gál 3,13; 4,5— es el peso de una maldición. Por consiguiente, la frase de Pablo incluye una fuerte dosis de humillación. La meta y objetivo de la encarnación del Hijo consistía en liberar a los que estaban bajo la ley, a los que se invitaba además a participar de la filiación (Gál 4,5). La filiación eterna del Hijo único es la base de la filiación de los demás. Esta filiación general no es de origen humano y natural, sino que se transmite por la gracia.

De Gál 4,4 no se puede extraer un argumento ni a favor ni en contra de la concepción virginal de Jesús, contrariamente a lo que pretendieron y aún pretenden algunos exégetas³. Los Padres, y también Lutero, Calvino y algunos exégetas modernos quieren interpretar el texto como argumento de la virginidad de María en la concepción de Jesús. Pero del hecho de que Pablo no mencione un padre no se puede deducir con seguridad que esté pensando en una concepción virginal. Por otra parte, tampoco, se puede argumentar afirmando que Pablo debiera haber dicho: nacido de la Virgen,

3. «Nacido de mujer» significa sencillamente, en el lenguaje bíblico, «hombre», del género humano; así 4 Esd 7,46: «¿Quién, de los nacidos de mujer, no ha quebrantado nunca tu alianza?»; 1QH 13,14: «¿Quién es, entre tus obras, el nacido de mujer?» Cf. 1QH 18,12s.16.23; Job 11, 2.12; 14,1 Setenta: «El mortal, nacido de mujer.» Del mismo modo Mt 11,11 habla de los hombres como de los «nacidos de mujer».

si hubiera querido referirse a un nacimiento virginal. Lo único que le interesa a Pablo es testificar la encarnación y la humanidad del Hijo. ¿O se quiere acaso que la encarnación total y auténtica quedara recortada por la mención de una concepción y un nacimiento milagrosos?

b) «Conocéis bien la generosidad de nuestro Señor Jesucristo el cual, siendo rico, por vosotros si hizo pobre a fin de que os enriquecierais con su pobreza» (2Cor 8,9). Pablo pide donativos para la colecta en favor de la comunidad de Jerusalén. Y fundamenta su petición con el recuerdo del ejemplo de Cristo, que abandonó la gloria divina junto al Padre que le era propia en cuanto Hijo, y eligió la pobreza de la existencia humana, para proporcionar a la pobreza y al pecado de los hombres las riquezas de la redención. La exhortación a no pensar en el bien propio, sino en el bien de los demás, es fundamentada siempre en la parénesis neotestamentaria en el ejemplo de Cristo, que en la encarnación se despojó a sí mismo (Rom 15,3.7; Flp 2,5; Col 3,13; Heb 12,2). En 2 Cor 8,9 Pablo recuerda la triple gracia (χαρις) que debe empujar a los corintios a mostrarse generosos. Nombra en primer lugar la gracia de la Iglesia de Macedonia «cuya extremada pobreza ha desbordado en tesoros de generosidad» (8,1s). Como en todos los demás carismas, también en la gracia de la generosidad deberían sobresalir los corintios (8,7). Finalmente, debe también moverlos el ejemplo primordial de la gracia, hecho visible en Cristo (8,9). La gracia es, pues, poder de entrega conhumana por don de Dios. Pablo está llevando a cabo una colecta, ocupación totalmente mundana y realista. El verso 8,9 descubre la profundidad teológica de esta ocupación.

c) El mensaje salvífico de Dios trata «de su Hijo, hecho del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios

con poder según el espíritu de santidad por su resurrección de entre los muertos» (Rom 1,3s). Pablo cita aquí una fórmula de fe (n.º 9e; n.º 11,3). La fórmula contiene afirmaciones de humillación y de exaltación. Jesucristo, que ahora es el Señor, procede, cuanto a su origen humano, del linaje de David. La filiación davídica es uno de los elementos de la confesión cristológica. La existencia humana del Señor tiene, pues, propia dignidad por cuanto que como hijo de David era el Mesías.

En el oráculo del profeta Natán se le había prometido al rey David: «Tu casa y tu reino permanecerán para siempre ante mí; tu trono estará firme eternamente» (2Sam 7,16). Esta promesa se repite una y otra vez en el Antiguo Testamento. También en los salmos (18,51; 89,4s) y en los profetas (Is 11,1; Jer 23,5) se espera al Mesías como hijo de David. En consecuencia, en la época neotestamentaria, se espera del Mesías — al menos en círculos muy extendidos — que en cuanto hijo de David restablecería gloriosamente el reino de su padre. En el siglo I a.C. esta esperanza se consignaba con expresivos acentos en los Salmos de Salomón (17,4s.21-32). La comunidad de Qumrán esperaba también, junto a un Mesías sacerdotal del linaje de Aarón, un Mesías real del linaje de David («hasta que el profeta y los mesías de Aarón y de Israel vengan» 1Qs 9,11). Un florilegio de textos escatológicos paleotestamentarios (4Q flor 1,7-11) cita también a 2Sam 7, 11-14.

El Nuevo Testamento testifica que Jesús era hijo de David. Pero ¿debe entenderse esto, ya desde el principio, en el sentido de que se intente afirmar como dato histórico que Jesús procedía del árbol genealógico de David? En esta cuestión debe tenerse en cuenta que la pretensión de ser descendiente de David estaba muy difundida en Israel, hasta el

punto de ser casi general, y que apenas decía otra cosa sino que se era un verdadero israelita. Además, de acuerdo con el uso lingüístico oriental y bíblico, el título de hijo no significaba necesariamente una descendencia genealógica, sino pertenencia en un sentido muy amplio. Nuestros textos no nos permiten sacar conclusiones sobre el problema de si la familia de Jesús tenía conciencia de pertenecer a la casa de David. ¿Ha podido influir en la actuación mesiánica de Jesús su certeza de ser descendiente de David?

La cuestión de la descendencia davídica fue provocada por el mismo Jesús en una controversia (Mc 12,35-37). Pero el problema sigue abierto, porque Jesús desborda el esquema de la filiación al afirmar, citando al Sal 110,1, que David llama al Mesías su Señor. Es decir, él es más que hijo. La discusión parece haberse entablado siguiendo el esquema rabínico de intentar concordar dos textos aparentemente contradictorios. Los exégetas se preguntan aquí, lo mismo que en discusiones similares, acerca de la correcta interpretación del Antiguo Testamento, si no nos hallamos acaso ante una consignación escrita de una discusión entre la primitiva comunidad y la sinagoga, en torno a la prueba de Escritura⁴.

En otra polémica citada por el Evangelio de Juan (7,41s) se rechaza la opinión de los judíos de que Jesús, procedente de Nazaret, no podía ser el Mesías, ya que éste debía proceder

4. G. SCHNEIDER, *Die Davidssohnfrage* (Mk 12,35-37) en «Biblica» 53 (1953) 65-90, distingue entre la tradición premarciana de la perícopa y la redacción marciana y llega al resultado de que difícilmente esta polémica puede remontarse al mismo Jesús, que nunca reclamó para sí los títulos mesiánicos corrientes. Se refleja aquí un debate de la comunidad acerca del problema de la filiación davídica de Jesús. No se niega, en la polémica, esta filiación, pero se le concede un valor relativo. Se rechaza una concepción unilateralmente genealógica del título «Hijo de David». Marcos reconoce que Jesús es Hijo de David, pero esta filiación queda superada por la entronización como Hijo de Dios después de la resurrección.

de Belén y del linaje de David. El evangelista conoce la dogmática judía, según la cual el Mesías debía ser hijo de David, pero la rechaza (¿o no le concede mucha importancia?). ¿Es que no conocía la tradición relativa al nacimiento de Jesús en Belén como hijo de David? Para sostener su afirmación, los «judíos» recurren a un testimonio de la Escritura (Jn 7,42). ¿Se refleja también en este pasaje la polémica judeo-cristiana sobre la interpretación de la Escritura? En la carta de Bernabé (12,10s) se rechaza como errónea la afirmación de que Jesús deba ser descendiente de David. El problema de la filiación davídica del Mesías constituía, pues, un motivo de discusión entre la Iglesia y la sinagoga.

En los Evangelios sinópticos se saluda a Jesús como hijo de David (Mc 10,47 y más expresamente Mt 9,27; 12,23; 15,22; 30,30; 21,9.15; 22,42.45). Con todo, los que así lo vitorean difícilmente podían saber el origen físico de Jesús. Lo único que pretendían era proclamar la fe en su dignidad mesiánica, y sobre todo en su poder taumatúrgico.

El primer documento escrito, seguro de la fe en la ascendencia davídica genealógica de Jesús es el de Rom 1,3s. Esta vieja fórmula se repite en 2Tim 2,8: «Acuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos, descendiente de David.» En Act 2,25-36 la resurrección y exaltación se interpretan como la prometida entronización del rey hijo de David. El Apocalipsis proclama la gloria del exaltado con títulos de promesas ahora cumplidas. Cristo tiene la llave de David (Ap 3,7), es el retoño de David (5,5). El árbol genealógico de Cristo (Mt 1,1-17 y Lc 3,23-38) quiere aportar la prueba del origen davídico de Jesús (n.º 10,3c).

En Rom 1,33 se enaltece la existencia humana del hijo de David y se la introduce dentro de la existencia espiritual divina de aquel que ahora es ya Señor. Esta existencia ha sido

causada «según el espíritu de santidad». Y como Dios es el Santo (Is 6,1-7; *Teología del Nuevo Testamento* 3,251s) y el Espíritu (Jn 4,24; n.º 19,1), espíritu de santidad significa el poder y la gloria divinos, que han actuado en la resurrección de Jesús y le han exaltado al mundo divino.

Esta antigua confesión, utilizada por Pablo, se basa en una cristología de dos etapas. El Mesías humano fue elevado a la dignidad de Hijo de Dios. Esta cristología se insinúa también en la antigua predicación de los Hechos de los apóstoles (2,22-24.32-36; 3,13-15; 4,10-12). Lucas en los Hechos sigue, pues, esta cristología conservada en la antigua tradición y fundamentalmente litúrgica. Pero su propia teología conocía ya notables progresos. Para el Cristo es el Hijo eterno de Dios, venido del cielo (Lc 1,35). También la cristología de Pablo es diferente de la que se ha conservado en las fórmulas de la tradición. Para el Apóstol, Cristo es el Hijo eterno de Dios, que se hizo hombre (Rom 8,3; Gál 4,4; Flp 2,6).

d) «Dios envió a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado, y en orden al pecado condenó el pecado en la carne, a fin de que la justicia de la ley se cumpliera en nosotros» (Rom 8,3s). También la ley de la antigua alianza condena el pecado y quiere que el hombre esté libre de él. Pero esta ley era incapaz de ejecutar el castigo del pecado, superarlo y librar al hombre de su dominio. La carne es el distanciamiento del hombre respecto de Dios y la caducidad de su existencia. El hombre era incapaz de cumplir la ley, pues tenía que ir contra su propia carne. Más bien el pecado usaba la ley para matar al hombre (Rom 7,11). Entonces Dios mismo venció al pecado, Pablo acentúa la magnitud de esta decisión. Del mundo de Dios viene el Hijo de Dios y entra como hombre en la humanidad. Vino «en una carne semejante a la del pecado». No tuvo solamente un cuerpo aparente (similar, por ejemplo,

al de la figura de paloma con que se presenta el Espíritu con ocasión del bautismo de Jesús en Mc 1,10), sino que participó de la humanidad general total. Fue totalmente hombre, con conocimiento y voluntad humanos, sujeto también a humanas tentaciones. Cristo vino en una carne semejante a la carne de pecado⁵. Pablo no dice, ni podía decir, que Cristo vino en la carne de pecado. Para Pablo es seguro que Cristo no conoció el pecado. «A aquel que no conocía pecado, lo hizo pecado por nosotros» (2Cor 5,21). Jesús entró en contacto con el género humano, pero no con el pecado. Con todo, atendido que era hombre total y verdadero, esta ausencia de pecado en Jesús no se debía a su naturaleza, sino que procedía de su voluntad. La obediencia de Jesús venció al pecado. Su hacerse carne tenía como meta «condenar el pecado» (Rom 8,3). Esta concisa sentencia debe interpretarse desde la totalidad de la doctrina paulina. Pablo piensa en la muerte en Cruz de Cristo. Cristo toma la muerte sobre sí en representación de los pecadores que la habían merecido y satisface así la exigencia del derecho y de la ley. Él es el sacrificio expiatorio entre Dios y el hombre (Rom 3,25). El poder del pecado, que dominaba al hombre, es sólo uno. La carne, en la que todos participan, es una. Pero quebrantado aquel poder, se ha quebrantado para todos. Si el pecado y la carne han sido condenados y privados de su poder por Cristo, lo han sido para todos. Este cambio significa no sólo una superación del pecado, sino también un cumplimiento de la ley (Rom 8,4). Ahora es cuando se alcanza la exigencia de derecho de la ley, la justicia a que se tendía mediante la ley. «La plenitud de la ley es el amor» (Rom

5. *ὁμοίωμα* no significa igualdad, sino imagen o copia exacta. Pablo utiliza esta palabra para describir también la encarnación; así Rom 1,23; Flp 2,7. Se trata, pues, de una terminología bien meditada por el Apóstol; cf. J. SCHNEIDER, art. *ὁμοίωμα*, en ThWb 5, 1954, 191-198.

13,10). Ahora puede ser cumplida la ley por aquellos «que ya no viven según la carne, sino según el espíritu» (Rom 8,4). Todo el ser cristiano es un ser «según el espíritu» (Rom 8,10).

e) Pablo fundamenta una de sus exhortaciones al servicio mutuo en un himno a Cristo: «Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo, el cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó a sí mismo, tomando condición de siervo y haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el nombre que está sobre todo nombre. Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos y toda lengua confiese que Cristo Jesús es el Señor, para gloria de Dios Padre» (Flp 2,5-11) ⁶.

El texto citado destaca del resto por su estilización solemne y rítmica. Los versículos intentan fundamentar la exhortación a la humildad. Para esto hubiera bastado un corto recuerdo a la humildad de Jesús. Pero el pasaje aducido, dotado de unidad interna, constituye una digresión que desborda amplia-

6. De la rica bibliografía existente sobre los himnos neotestamentarios, citaremos especialmente: M. REESE, *Formeln und Lieder im Neuen Testament*, en «Verkündigung und Forschung» 15 (1970) 75-95. Entre los comentarios a Flp 2,5-11 destaca J. GNILKA, *Der Philipperbrief*, Friburgo 1968, 108-147. Además: M. BLACK, *The New Testament Christological Hymns*, Cambridge 1971; R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Gotinga 1967; E. LOHMEYER, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2,5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge 1967; J.T. SANDERS, *The New Testament Christological Hymns*, Cambridge 1971; G. SCHILLE, *Frühchristliche Hymnen*, Berlín 1967; K. WENGST, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Berlín 1971; id., *Der Apostel und die Tradition. Zur theologischen Bedeutung urchristlicher Formeln bei Paulus*, en «Zeitschrift f. Theologie und Kirche» 69 (1972) 145-162.

mente su objetivo. Los versos contienen palabras y conceptos ajenos a Pablo ⁷. Por estas razones es opinión prácticamente unánime de los exégetas que aquí Pablo ha insertado en su carta un himno tradicional, adaptándolo e interpretándole en algunos puntos ⁸.

La explicación de este himno no es fácil, debido sobre todo a que algunas palabras aparecen sólo en este pasaje, o en muy contadas ocasiones. El verso 5b no tiene verbo. Puede completarse: que también se manifestaron en Cristo Jesús. Según esto, el ejemplo de humildad sería Cristo. Ahora bien, la expresión «en Cristo» significa generalmente en Pablo la existencia en Cristo. Si se interpreta así también en este pasaje entonces no se exhorta a los cristianos a vivir como Cristo, sino conforme a la existencia en Cristo, que se les ha concedido por la fe y el sacramento (así 1Tes 1,1). El «tened los mismos sentimientos» puede ser una llamada a los sentimientos internos de los cristianos, pero también puede ser una exhortación al servicio íntimo y mutuo en el seno de la comunidad.

El verso 6 es una afirmación de la preexistencia de Cristo. Esta doctrina aparece testificada también en otros lugares del Nuevo Testamento (n.º 10,6). Aquí se dice que el preexistente «era de condición divina» ⁹. ¿Qué significa, comparado con esto, aquel «ser igual a Dios»? ¿Son idénticas ambas expresiones? Los exégetas se dividen en dos corrientes. Según unos,

7. Se citan, como palabras no paulinas, μορφή (6s), ἀπαγαγόμενος (6), σχήματι (77), ὑπερέψωσεν (9).

8. Como probables inserciones hechas por Pablo se mencionan: θανάτου δε σταυροῦ (8) y εἰς δοξάν θεοῦ πατρὸς (11).

9. Μορφή significa en el lenguaje griego profano, en primer término, la forma exterior, la apariencia, la figura, la imagen; pero en la época helenista este significado cambió, para pasar a indicar «la sustancia y la fuerza divinas»; cf. J. BEHM, art. μορφή, en ThWb 4, 1942, 750-767; E. KÄSEMANN, *Kritische Analyse von Phil 2,5-11 = Exegetische Versuche und Besinnungen 1*, Gotinga 1960, 51-95.

en el ser-igual-a-Dios habría una gradación ascendente y significaría la plenitud del poder y de la gloria divina. El preexistente habría debido afrontar y superar la tentación de apoderarse de la plena divinidad (como los ángeles según Ap 1,27 y como Adán según Gén 3,5 fueron tentados por la soberbia de ser iguales a Dios). Tendríamos, pues, aquí un acontecimiento mítico situado antes del tiempo. Otros piensan que «ser de condición divina» y «ser igual a Dios» son expresiones idénticas y que lo que el versículo afirma es que Cristo no se aferró a su ser igual a Dios, sino que se despojó de ello en la encarnación. Las opiniones están divididas desde la Patrística hasta el día de hoy. No abordaremos aquí este problema.

Vers. 7s. El preexistente entró como Jesús histórico en la vida de los hombres, sujeta a la muerte. Con la expresión «figura de siervo» se describe al ser humano en su suprema humillación y abatimiento. En cuanto esclavo, estuvo sometido a los hombres, a la presión del mundo y del ambiente y finalmente también a los poderes demoníacos. La suprema humillación fue la muerte en cruz. Si el «se despojó» se refiere a un acontecer pre-temporal, más allá de toda contemplación, el «se humilló a sí mismo» describe la vida histórica de Jesús, entregada a la muerte. La adición rítmica subsiguiente «hasta la muerte de cruz» pudo ser acaso añadida por Pablo. En efecto, para él su más importante misión es la proclamación de la cruz (1Cor 1,17s.23; 2,2; Gál 3,1).

Verso 9. Aquí se produce el gran cambio. «Dios le exaltó.»¹⁰ El cambio viene ya sugerido por el diferente sujeto. Hasta ahora se hablaba de Cristo, pero aquí el sujeto es Dios. Es Dios quien interviene y produce el cambio. La acción de Dios rebasa toda medida. La glorificación de Cristo se descri-

10. ὑπερυψοῦν indica siempre, en los Setenta, la acción de Yahveh; así Sal 96 (97), 9; G. BERTRAM, art. ὑψος, en ThWb 8, 1969, 600-619.

be como exaltación (lo mismo que en Act 2,33; 5,31; Ef 1,20; Ap 19,16; n.º 9e). La afirmación de que le exaltó sobre todas las cosas se apoya, evidentemente, en la antigua concepción del mundo. Cristo es exaltado hasta el supremo cielo. Recibe un nombre nuevo. Según la concepción de los antiguos, compartida por la Biblia, el nombre significa la esencia del hombre (como, por lo demás, entre nosotros, nombrar a uno para un cargo incluye la concesión de los poderes de dicho cargo). El nombre que está sobre todo nombre es «el Señor», lo que, en el lenguaje paleo y neotestamentario, significa «Dios» (§ 11,5). Cristo es entronizado como Señor no sólo de la Iglesia, sino del universo entero. Todo el cosmos le está sometido. Según la antigua concepción, hay que distinguir entre el espacio celeste, el terrestre y el subterráneo o infraterrestre. ¿Se refiere este pasaje a los ángeles en el cielo, a los hombres en la tierra y a los desaparecidos en el reino de los muertos? ¿O acaso, más bien, a los poderes hostiles a la divinidad, que lo llenan todo y a los que Cristo, al cruzar en la exaltación sus regiones, ha sometido? (Así Rom 8,38s; Col 1,20; 2,15; 1Pe 3,22).

El verso 10 utiliza Is 45,22-25: La palabra de Yahveh se dirige a los pueblos: «Volveos a mí y seréis salvados, confines todos de la tierra, porque yo soy Dios, no existe ningún otro... Ante mí se doblará toda rodilla y toda lengua jurará... Por Yahveh triunfará y será gloriosa toda la raza de Israel.» Flp 2,10s traslada esta profecía de Dios a Cristo. Dios presenta al Señor del mundo, pero el mundo debe ahora rendir homenaje al presentado. Cristo ocupa el lugar de Dios. El juicio de Dios trae, según Isaías, cólera sobre los pueblos y salvación para Israel. En el himno de la carta a los Filipenses la salvación se extiende a todo el mundo.

Verso 11. La confesión no dice: nuestro Señor, sino «Señor» sencillamente. Cristo es Señor del mundo, tal como

lo reconoce «toda lengua». La aclamación y la genuflexión significan juntas el reconocimiento del Señor. La gloria revelada ante el mundo y reconocida por éste es el «más» que el exaltado posee ahora, respecto del preexistente. «Para gloria de Dios Padre» no forma parte de la aclamación, sino que es una aclaración del autor del himno o quizás una adición de Pablo.

En el Nuevo Testamento Dios es Padre de Cristo y Padre de los hombres. ¿Se refiere aquí la expresión, de forma no refleja, a las dos cosas? En tal caso, la gloria de Cristo está ordenada a Dios. De esta última meta de la historia de la salvación habla también 1Cor 15,28: «Para que Dios sea todo en todo» (cf. 1Cor 3,23). Ya el mismo título «Hijo de Dios» incluye esta ordenación de Cristo a Dios Padre.

Acaso Flp 2,6-11 sea el más antiguo himno a Cristo de la Iglesia. En él no se celebran, por ejemplo, la doctrina ni los milagros de Jesús, ni tampoco explícitamente la redención por él operada, sino su obediencia. Lo mismo también en Rom 5,19: «Así como por la desobediencia de un solo hombre todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo todos serán constituidos justos.» La obediencia de Cristo marca el camino de la fe en el futuro. La redención es liberación para la obediencia a una con aquel que se hizo obediente. «Liberados del pecado, os habéis hecho esclavos de la justicia» (Rom 6,18). La cristología de la preexistencia se estudia con mayor amplitud en n.º 10,6.

En la teología de Pablo la encarnación del Cristo preexistente se entiende como humillación. Como cualquier otro hombre, Cristo ha nacido de mujer, se ha sometido a la historia y en particular al peso de la ley (Gál 4,4). La existencia humana es pobreza y miseria (2Cor 8,9), figura semejante a la carne de pecado (Rom 8,3) y, finalmente suprema humillación hasta

la muerte de cruz (Flp 2,8). En su existencia terrena Cristo está cargado con el pecado (2Cor 5,21), es el expulsado y maldecido (Gál 3,13). La gloria permanece oculta (1Cor 2,8). La cruz y la resurrección son el inicio y la causa de la salvación. La encarnación es humillación y condición previa de la exaltación, que es a su vez meta de la obra salvífica.

En este punto cabe recordar que también en el más antiguo de los Evangelios, el de Marcos, Cristo es el Mesías oculto. No deben proclamarse sus milagros (Mc 1,34; 3,12) ni debe anunciarse su mesianidad antes de la resurrección (Mc 9,9; n.º 11,6). Para marcar bien las diferencias, señalemos que más tarde la teología griega desplazará estos acentos. Al tomar el Logos la carne, lleva a la naturaleza humana al contacto con la divinidad. Diviniza la naturaleza humana que recibe en sí, y junto con ella a toda la humanidad. Ya la misma encarnación es comienzo de la salvación. Más aún, es el acto salvífico decisivo. «Por su inconmensurable amor se ha hecho lo que nosotros somos, para hacernos lo que él es» (Ireneo, *Contra los herejes*, 5, prólogo). «El Logos se ha hecho hombre para que nosotros fuéramos divinizados» (Atanasio, *Sobre la encarnación*, 54). Ésta es la cristología del descenso. Actualmente, la teología dogmática intenta revalorizar de nuevo la cristología del ascenso.

2. *Las cartas deuteropaulinas*

a) Un himno proclama la encarnación: «Y sin lugar a dudas, grande es el misterio de la piedad:

Él fue manifestado en la carne,
justificado en espíritu,

visto por ángeles
 proclamado entre gentiles
 creído en el mundo
 levantado a la gloria» (1Tim 3,16)

Puede reconocerse fácilmente la forma himnica¹¹. El texto se distingue claramente de su contexto por el ritmo. La canción consta de seis líneas cortas e iguales. Cada verso está precedido de un verbo en pasiva con lo que, como es usual en el Antiguo Testamento y el Nuevo, se indica una acción de Dios. Cada dos líneas describen, en contraposición paradójica, el mundo celeste y el terrestre. Cada línea se apoya en la esfera a la que se refería el versículo precedente, según el esquema ab/ba/ab. El texto ha sido tomado, como una unidad, de otro contexto. La frase relativa «que ha sido manifestado en la carne» no tiene antecedente ni consiguiente. Debe completarse más o menos así: alabanza y gloria a aquel que...

La introducción indica que el texto es una confesión de la Iglesia.

«Grande es el misterio de la piedad.» La comunión de la Iglesia es unánime en admitir la confesión de fe de este himno. El gran misterio forma parte de la verdad que imparte la Iglesia (3,15). Esta verdad se designa como *Mysterium*¹². La voz, que forma parte del antiquísimo vocabulario de las religiones místicas griegas, alcanza en la Biblia nuevo contenido. En

11. Para el himno de 1Tim 3,16 cf. W. STENGER, *Der Christushymnus in 1Tim 3,16*, en «Trierer Theol. Zeitschr.» 78 (1969) 33-48, además de la bibliografía citada en la nota 5 para los himnos neotestamentarios. De los comentarios citaremos sobre todo M. DIBELIUS - H. CONZELMANN, *Die Pastoralbriefe*, Tubinga 1955, 48-51; G. HOLTZ, *Die Pastoralbriefe*, Berlín 1965, 89-96; C. SPICQ, *Les Epîtres Pastorales* 1, París 1969, 462-475.482-492.

12. G. BORNKAMM, art. μυστήριον, en ThWb 4, 1942, 809-834. Para «piedad» cf. *Teología del Nuevo Testamento* 3, XVIII.

este punto, la norma la marcan el uso de los Setenta y el helenismo judío. A partir del libro de Daniel, la palabra recibe una carga apocalíptica. Significa los misterios que ahora permanecen ocultos, pero que serán manifestados al final de los tiempos. En 1Tim 3,16 se llama a la manifestación de Cristo en cuanto tal *mysterium* y la explica tal como se ha desvelado ahora, en el actual tiempo escatológico. «Grande» tiene casi siempre en el Nuevo Testamento el sentido usual del lenguaje cotidiano, pero algunas veces se aplica también a la grandeza y al poder divinos. Así Act 19,28: «Grande es la Artemisa de los efesios.» En Ef 5,32: «Grande es este misterio» (es decir, el insinuado en Gén 2,24 de la unión de Cristo y la Iglesia).

«Piedad» es una palabra muy característica, usada por los primeros escritos del judaísmo griego y por el Nuevo Testamento, especialmente en las cartas pastorales (cf. *Teología del Nuevo Testamento* 3,325s). En 1Tim 3,16 abarca la fe y la vida. Se la podría traducir por algo así como «cristiandad» o «nuestra religión». Hay, pues, aquí una antiquísima respuesta a la siempre repetida pregunta de la esencia del cristianismo. Esta esencia es Cristo, pues 3,16 es un himno a Cristo.

El himno expone el misterio de Cristo. «Manifestado en la carne.» Pablo habla generalmente de la revelación que está aconteciendo ahora. En el Evangelio y hoy se revela la justicia de Dios (Rom 1,17s; 3,21). Mediante la predicación se da Dios a conocer (2Cor 2,14). La vida de Cristo debe manifestarse en la vida del apóstol (2Cor 4,11).

Los textos postpaulinos, en cambio, hablan preferentemente de la revelación ya acontecida. «El misterio escondido desde siglos y generaciones y manifestado ahora» (Col 1,26). «Revelación de un misterio mantenido en secreto durante siglos eternos» (Rom 16,25s; Rom 16,25-27 es también postpaulino). En los textos paulinos la revelación acontece ahora, en el pre-

sente. En los deuteropaulinos (incluido también 1Tim 3,16) ya ha acontecido y las frases se refieren al pasado. Es ésta una peculiaridad de la época posterior. Se mira hacia el pasado, a lo ya acabado. En el presente ya no hay revelación. Ahora la revelación es el «tesoro de la fe» (1Tim 6,20; 2Tim 1,14).

«Carne es en Pablo generalmente la esencia del hombre natural, hostil a Dios (cf. *Teología del Nuevo Testamento* 1,184-187), pero en este pasaje se refiere simplemente al cuerpo y la vida (como en Rom 1,3; 8,3; 9,5). De similar manera describe Jn 1,14 la encarnación de Cristo: «La palabra se hizo carne.» En 1Tim 3,16 no se habla de una preexistencia, pero ciertamente se la presupone. Al tiempo de la revelación ha precedido un tiempo del ocultamiento.

«Espíritu», como contrapuesto a «carne», indica el mundo divino. Así Cristo es el «Hijo de David según la carne, Hijo de Dios según el espíritu de santidad» (Rom 1,4). Cristo fue «muerto en la carne, resucitado en el espíritu» (1Pe 3,18). Cristo fue «justificado en el espíritu». En el mensaje paulino el pecador es «justificado por Dios» (Rom 3,24). En 1Tim 3,16 no es posible aplicar este sentido a la palabra, ya que Cristo no era pecador. En el Evangelio de Juan (16,10) la marcha al Padre revela ante el mundo la justicia de Jesús, pues es recibido en el cielo por el Padre. Del mismo modo ha de entenderse 1Tim 3,16. Cristo fue justificado por el poder divino, que dio testimonio de él ante el mundo en la resurrección y ahora en la misión de la Iglesia.

«Visto por los ángeles.» Los ángeles pueden ser, como en nuestro lenguaje actual, los espíritus buenos y santos. El Señor exaltado fue presentado a ellos cuando entró en la gloria celeste. O también los ángeles significan el mundo de los espíritus, también los espíritus y los seres satánicos (como en Mt 25,41; 2Cor 12,7; Ap 12,7,9). Cristo triunfa sobre este mundo

de los espíritus al ser entronizado en el cielo como vencedor. Esta concepción se halla también en Rom 8,38s; Flp 2,10; Col 1,20; 2,15; 1Pe 3,22.

Cristo fue «proclamado a los gentiles». En oposición al mundo celeste, se describe ahora el acontecimiento terrestre de la predicación del evangelio a todos los pueblos. El Nuevo Testamento utiliza para el concepto de predicación más de treinta palabras, de las que una de las más importantes es «proclamar» (κηρύσσειν). La actual pobreza de vocabulario indica también el empobrecimiento de contenido.

El resultado de la predicación del evangelio es la fe. Pero la fe está «en el mundo». No es sólo una cosa del corazón, no es sólo una posesión de cada creyente en particular, sino que se trata de una fe que reclama validez en el foro abierto del mundo. La fe congrega a la Iglesia. El mundo no es creyente; en cuanto mundo es neutral o incrédulo. Pero la fe se halla en medio de este mundo. Habida cuenta de la situación de la Iglesia en aquel tiempo, se trata ciertamente de una afirmación extraordinaria. La Iglesia se componía de algunas minúsculas comunidades en el seno de las numerosas y populosas ciudades de la *oikoumene*. El mundo apenas si tenía noticia de esta Iglesia. Pero la fe sabe y confiesa que ya se ha producido la gran decisión. El evangelio ha sido anunciado entre los pueblos y creído en el mundo. El mundo está redimido y pertenece a Cristo. Desde esta poderosa conciencia de la Iglesia misionera dice Pablo (con Sal 19,5): «Por toda la tierra se ha difundido su voz y hasta los confines de la tierra sus palabras» (Rom 10,18).

«Levantado a la gloria.» En la narración neotestamentaria de la ascensión se describe de la siguiente manera la exaltación de Cristo: «Este Jesús que os ha sido llevado al cielo» (Act 1,11). Con todo, sólo en la doble obra de Lucas se nos da una

indicación del hecho (Lc 24,51) y una narración sensible del mismo (Act 1,4-14). Los relatos han sido configurados en muy buena parte por el mismo Lucas (cf n.º 9i). Es difícil que el autor de la primera carta a Timoteo conociera la narración de la ascensión. La carta menciona, pues, la exaltación, la instauración de Cristo como Señor de la Iglesia y del mundo y el permanente dominio del exaltado.

Los exégetas se preguntan si en 1Tim 3,16 puede verse un principio ordenador temporal de los elementos. Se ha intentado buscar en este texto un orden cronológico de la vida de Jesús. Si la manifestación en la carne mencionada en la primera línea se refiere a la encarnación, se indicaría aquí el comienzo de la vida humana de Jesús. La última línea puede muy bien entenderse de la ascensión de Cristo al cielo. Tendríamos, pues, el comienzo y el fin de la vida de Jesús al comienzo y el fin del himno. Podría intentarse, por consiguiente, establecer un orden cronológico en las restantes afirmaciones. Entonces, la justificación en el espíritu se referiría al bautismo de Jesús, durante el cual la aparición del Espíritu bajo la forma de paloma le proclamó ante el mundo como el Mesías. Por lo demás, en Mt 3,15 el bautismo es descrito como «cumplimiento de toda justicia.» Siguiendo este orden, los ángeles serían los que, según los Evangelios, sirvieron al Jesús terreno: en las narraciones de la infancia (Lc 2,13), después de la tentación del desierto (Mc 1,13), en las narraciones de la resurrección (Mt 28,2-7) y, en general, de los ángeles de Dios que suben y bajan sobre el Hijo del hombre (Jn 1,51).

Me mencionaría a continuación la primera proclamación del Evangelio por los apóstoles, la fe en el evangelio y finalmente la ascensión de Cristo al cielo. Se habría expuesto, pues, el decurso histórico de la vida de Jesús. La epifanía de Cristo aparecería descrita como un proceso unitario, desde el naci-

miento hasta la ascensión, aunque dividido en etapas. Con todo, difícilmente puede admitirse que haya sido ésta la intención del himno. No desarrolla ninguna secuencia histórica, sino que se limita a proclamar en cada una de sus líneas la epifanía y el señorío de Cristo. En él el himno de alabanza se proclama como ya cumplido lo que todavía está sucediendo y deberá suceder en la tierra¹³.

b) Las cartas pastorales (2Tim 1,10; Tit 2,11; 3,4) hablan de la encarnación de Cristo como de su epifanía, entendiendo por tal toda su vida, desde la encarnación hasta la muerte. «Ahora se ha revelado la gracia por la epifanía de nuestro Salvador Jesucristo» (2Tim 1,9s). Esta epifanía causó la superación de la muerte y la ganancia de la vida. La manifestación y su eficacia se continúan en la proclamación del Evangelio, en la que se concede la gracia. En otros pasajes se aplica esta epifanía no sólo al mismo Cristo, sino también a la salvación por él causada. «Se ha manifestado la gracia de Dios a todos los hombres para salvación» (Tit 2,11). Con esta gracia deben los cristianos vivir con sensatez, justicia y piedad, aguardando la feliz esperanza y la manifestación de la gloria definitiva de Cristo (Tit 2,13). «Se ha manifestado la bondad de Dios nuestro Salvador y su amor a los hombres» (Tit 3,4). Los tres textos recurren generosamente al lenguaje cúlrico de su tiempo y de su mundo, sobre todo en lo referente a la palabra y el concepto mismo de epifanía (ἐπιφάνεια)¹⁴. Esta palabra significa

13. Según E. NORDEN, *Die Geburt des Kindes*, Darmstadt 31958, 116-128, J. JEREMIAS en su obra *Die Briefe an Timotheus und Titus*, Gotinga 3196), 21-24 quería ver en 1Tim 3, 16 el ritual de la ascensión al trono entre los orientales. Esta ascensión se desarrolla en tres actos: exaltación del nuevo soberano, presentación ante el pueblo, ascensión al trono. En cualquier caso, siempre resulta posible comparar este ritual con el versículo que nos ocupa, pero es difícil que haya servido de modelo.

14. Para las cartas pastorales cf. la bibliografía y comentarios de la nota 10; para «epifanía», R. BULTMAN - D. LÜHRMANN, art. φάνω, enThWb

la manifestación de una divinidad, hasta entonces oculta, mediante una acción de ayuda o cualquier otro signo. En la épica griega se mencionan muchas manifestaciones de los dioses. Los mitos hablan de instituciones cúllicas a través de dioses que se manifiestan, así como de sus renovadas y benéficas apariciones en las celebraciones cúllicas. En ellas el dios baja del cielo a la comunidad. Para expresar estas ideas el helenismo recurre a la voz ἐπιφάνεια. Los documentos religiosos glorifican a numerosas epifanías divinas portadoras de gracia. También en los soberanos se manifiesta el divino poder. De ahí que muchos de ellos llevaran el sobrenombre de ἐπιφανής. La visita del soberano a una ciudad se describe y celebra como epifanía.

El Antiguo Testamento conoce muchas apariciones maravillosas de Dios, sobre todo en los momentos clave de la historia, y espera la epifanía escatológica final en el «día de Yahveh». Acusando un fuerte influjo helenista, los libros 2 y 3 de los Macabeos hablan de apariciones de figuras celestes, recurriendo a conceptos de la terminología epifanística (2Mac 3,24; 5,4; 10,29; 11,8; 3Mac 2,9; 5,51; 6,9). Cuando las cartas pastorales describen la encarnación como epifanía, hablan siguiendo el estilo que ofrecían la religión griega y el judaísmo de fuerte influencia helenística.

También pertenecen al mismo campo religioso lingüístico, en los textos mencionados de las cartas pastorales, algunas otras palabras. A Cristo se le designa como Salvador (σωτήρ 2Tim

9, 1969, 1-11; F. PFISTER, art. *Epiphanie*, en A. PAULY - G. WISSOWA, *Realencyklopädie d. klass. Altertumswissens.* Suppl. 4, 1924, 277-323; H. FRANK, *Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie*, en «Jahrbuch f. Liturgiewissensch». 12 (1932) 145-155; 13, 1933, 1-38; D. LÜHRMANN, *Epiphaneia*, en J. JEREMIAS (y otros) *Tradition und Glaube* (Festschr. K.G. Kuhn), Gotinga 1971, 185 a 199; E. PAX, *Epiphaneia*, Munich 1955; id., art. *Epiphaneia*, en RAC 5, 1962, 832-909.

1,10; Tit 3,4; σωτήριος θεός Tit 2,11). Este mismo nombre se aplicaba a otros salvadores religiosos (cf. n.º 11,4). En el ámbito cúllico se llama también a los dioses epifánicos Gracia (χάρις; cf. Tit 2,11). Asimismo se celebraba el amor a los hombres o filantropía φιλανθρωπία y la bondad (χρηστότης; Tit 3,4) como virtudes características de los soberanos. Este lenguaje religioso fue utilizado también por los Setenta (n.º 20).

La célebre inscripción descubierta en Priene el año 1890 y que, según sus propias indicaciones, puede fecharse hacia el 9 a. de J.C., nos permite conocer hasta qué punto la proclamación de la encarnación de Cristo recurrió al lenguaje de su tiempo¹⁵. La inscripción reproduce el decreto en virtud del cual el año comenzaría en adelante el 23 de setiembre, fecha del nacimiento del emperador Augusto; ese mismo día se tomará posesión o se procederá a la renovación de los cargos públicos. En la inscripción leemos: «El día del nacimiento del divino emperador ha dado un nuevo aspecto a todo el universo. Estaría condenado a perecer, de no haber aparecido el emperador para común felicidad de todos. De ahí que cada uno reconozca, con razón, para sí que éste es el principio de la vida y de la vitalidad. Ha pasado ya definitivamente el tiempo en que había que arrepentirse de haber nacido. Es tarea imposible dar las gracias adecuadas por los enormes beneficios que tal día ha aportado. La providencia que gobierna en todo nuestras vidas ha colmado a este hombre, para salvación de los hombres, con tales dones, al enviárnosle a nosotros y a las

15. F. HILLER VON GAERTRINGEN, *Inchriften von Priene*, n.º 105, Gotinga 1906 (= W. DITTENBERGER, *Oriens Graeci Inscriptiones Selectae* 2), n.º 458, Leipzig 1905 (Hildesheim 1960); sobre este tema, E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung* 2, Francfort del Meno 1959, 1483s; A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tubinga 1923, 313-317; W. FOERSTER, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* 2, Hamburgo 1956, 31s; M.P. NILSON, *Geschichte der griechischen Religion*, Beck, Munich 1961, II, 388s.

generaciones por venir como salvador. Pondrá fin a todas las guerras y dará forma gloriosa a todas las cosas. En su epifanía se han cumplido las esperanzas de los antepasados. Ha superado a todos los bienhechores del pasado y nadie en el futuro podrá traer mayor salvación. El día del nacimiento del dios fue para todo el mundo el comienzo de los Evangelios que por su causa se han publicado. A partir de su nacimiento comienza el cómputo del tiempo.»

Muchas de las palabras de este lenguaje nos recuerdan al Nuevo Testamento, particularmente en lo que se refiere a la historia de la infancia de Jesús. El día del nacimiento del emperador es un evangelio, y más aún, el primer evangelio. Los demás evangelios son las noticias sobre su ascensión al trono o sobre sus decretos de gracia. El emperador lleva el título de Salvador y Dios. En Belén resuena el canto de los ángeles: «Os anuncio una gran alegría: os ha nacido hoy un salvador» (Lc 2,10s). También la terminología epifánica neotestamentaria llama a Cristo Salvador y Dios (Tit 3,4). El nacimiento del emperador es el comienzo de una nueva vida. También Cristo es la vida del mundo (Jn 1,4; 6,51). En el nacimiento del emperador se han cumplido las esperanzas de los antepasados. También Cristo es el cumplimiento de las expectativas y de las esperanzas de Israel (Rom 9,4) y de los pueblos (2Cor 1,19s). De aquí en adelante deberán darse gracias por el nacimiento del emperador. También por la manifestación de Cristo en el mundo se celebra para siempre la gran acción de gracias de la eucaristía.

En varios puntos del Asia Menor se han descubierto fragmentos de la inscripción de Priene. Es indudable que la inscripción fue colocada en muy diversos lugares, acaso también en los mercados y plazas en los que los apóstoles predicarían más tarde el evangelio cristiano. El lenguaje político y religio-

so de la inscripción era universalmente conocido y universalmente entendido. De ahí que también el Nuevo Testamento recurra a él. Si acepta este modo de hablar, es que quiere contraponer el Evangelio único a la multiplicidad de los evangelios; al evangelio del nacimiento del emperador y de los nacimientos de los diversos salvadores, el Evangelio del único y verdadero Salvador; a los múltiples evangelios de gracia y benevolencia, el Evangelio de la plenitud de la gracia.

Si el Evangelio recurre al lenguaje de su tiempo, ello significa también que reconoce como auténticas y legítimas las esperanzas y anhelos de su época. Quiere afirmar aquello mismo que Pablo predicó en el Areópago: «Lo que veneráis, sin conocerlo, eso os anuncio» (Act 17,23). Pablo estaba persuadido de que en el pasado Dios no había dejado enteramente en las tinieblas a los paganos (Rom 1,18-32; 2,14). En los mitos se expresaban las esperanzas de salvación de los pueblos. Si los Evangelios utilizan ciertos rasgos mitológicos, esto quiere decir que Cristo es también el cumplimiento de los mitos: «Todas las promesas hechas por Dios han tenido su sí en él» (2Cor 1,20).

La inscripción de Priene ordena que, en el futuro, el cómputo del año se hará a partir del día del nacimiento del Dios Salvador Augusto. También esta honra pasará a Cristo. Durante mucho tiempo el inicio del año se situó el día 25 de diciembre, fecha litúrgica del nacimiento de Jesús. Por razones prácticas, este inicio se trasladó del 25 de diciembre al comienzo del mes siguiente, el 1 de enero, que, por lo demás, marcaba ya en parte el comienzo del año en la antigüedad. Si el Evangelio ha trasladado a Cristo el lenguaje que se utilizaba para honrar al emperador, esto significa que ha venido uno más fuerte que el emperador y se ha apoderado de su poder y de su resplandor (A. von HARNACK).

3. Los evangelios sinópticos (narraciones sobre el nacimiento)

Los Evangelios de Mateo y Lucas contienen detalladas exposiciones sobre la prehistoria, nacimiento y primera infancia de Jesús. Debemos extraer ahora la teología de la encarnación que encierran estas narraciones¹⁶.

a) Historia de las formas e historia de la tradición

Los relatos de la infancia de los Evangelios presentan, tanto a los historiadores como a los exégetas, muchos y no fáciles problemas. Las narraciones son, cuanto a historia de la forma e historia de la tradición, de un género peculiar. Y debe tenerse en cuenta esta singularidad, a la hora de hacer valoraciones históricas y teológicas.

Mateo y Lucas coinciden en algunos datos esenciales (nombre de los padres de Jesús, generación por el espíritu y concepción virginal, nacimiento en Belén, infancia en Nazaret). Pero, ello no obstante, estos relatos no tienen perícopas, ni siquiera frases, que se doblen entre sí. Ignoramos en buena

16. Para la historia de la infancia de Jesús de los sinópticos: de entre los comentarios, cf. H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium* 1, Friburgo 1969, 18-145; también J. KOSNETTER, *Der Geschichtswert der Kindheitsgeschichte Jesu*, en *Festschr. F. Loidl*, 3, Viena 1971, 73-93; JEAN DANÉLOU, *Los evangelios de la infancia*, Herder, Barcelona 1969; E. NELLESSEN, *Das Kind und seine Mutter*, Stuttgart 1969; H. RAISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, Helsinki 1969; K.H. SCHEKLE, *Die Kindheitsgeschichte Jesu = Wort und Schrift*, Düsseldorf 1966, 59-75; A. VÖGTLE, *Messias und Gottessohn, Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*, Düsseldorf 1971; id., *Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte = Das evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, 43-56; id., *Die Genealogie Mt 1,2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte* = *ibid.* 57-102.

parte hasta qué punto estos relatos pueden coordinarse para formar una narración de los hechos ordenada y seguida. Tras el relato de la circuncisión de Jesús y su presentación en el templo cuarenta días después de su nacimiento (Lc 2,21-38), coloca el Evangelio esta nota: «Así que cumplieron todas estas cosas según la ley del Señor, volvieron a Galilea» (Lc 2,39). Al parecer, el evangelista no tenía noticia de los acontecimientos, por otra parte tan importantes, de la visita de los magos, del asesinato de los niños inocentes de Belén y de la huida de los padres de Jesús a Egipto (Mt 2,1-21), que deberían insertarse entre Lc 2,38 y 2,39. Por su parte, Mateo parece ignorar (2,22s) que los padres de Jesús eligieron como lugar de residencia Nazaret, porque era su aldea natal. Los dos evangelistas (Mt 1,1-17; Lc 3,23-38) juzgaron oportuno reseñar el árbol genealógico de Jesús. Pero, salvo cuando se apoyan en las listas paleotestamentarias de Abraham a David, estas reseñas son totalmente divergentes y no se ha podido encontrar aún una armonización convincente. Tampoco parecen coincidir los datos sobre el empadronamiento bajo el gobernador Cirino de Siria (Lc 2,1s) con los datos de la historia profana. La estrella de la narración sobre los magos (Mt 2,2.9) puede ser un dato legendario, comparable a otros relatos en los que los fenómenos luminosos anuncian el nacimiento y la actuación de grandes hombres o en que las luces guían a los héroes piadosos¹⁷. El asesinato de los niños de Belén (Mt 2,16) no se menciona

17. Según VIRGILIO, *Eneida* 2, 694-698, en su viaje desde Troya al Lacio, Eneas fue guiado por una estrella. El comentario de SERVIO nota a este propósito que Varrón cuenta que la estrella había sido siempre visible y que sólo dejó de brillar cuando Eneas desembarcó en el Lacio, lo cual indicó al héroe que ya había llegado a su destino. Según CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 1, 24, 163, Trasibulo y sus compañeros fueron guiados a su meta, es decir, al puerto de Muniquia, el lugar donde hoy se alza el altar de Fósforos (Venus), por medio de un fuego brillante que marchaba delante de ellos. Cf. además la nota 19.

en las fuentes profanas, o al menos no claramente. Si el hecho fue debido a un acto de la brutal crueldad de Herodes, es posible que se haya dado entrada a una leyenda.

Lucas vincula y entreteteje con arte magistral las narraciones de la infancia de Juan, el futuro Bautista, y de Jesús, de suerte que los sucesos muchas veces maravillosos de la historia de Juan se repiten, superándolos, en la historia de Jesús. Las familias de Jesús y de Juan se conocían, según esto, entre sí y estaban emparentadas (Lc 1,36-56), mientras que el Bautista declara más tarde que nunca ha conocido a Jesús (Jn 1,33). Lucas utiliza ciertamente en su relato tradiciones sobre la infancia del Bautista, de cuya comunidad se han conservado algunas huellas en el Nuevo Testamento (Mc 2,18; Lc 11,1; Act 19,1-7).

A una con la totalidad de los respectivos Evangelios de que forman parte, las narraciones sobre la infancia de Mateo y Lucas fueron consignadas por escrito hacia el 90 d. de J.C. Durante el largo período transcurrido parece ser que los recuerdos históricos adquirieron una cierta inseguridad. Por otra parte, durante estos años la historia sufrió la influencia de la interpretación teológica. Las dos narraciones de la infancia tienen en común la frecuente presencia de manifestaciones angélicas. Cuando fue hecho prisionero en el monte Olivete, dijo Jesús a Pedro: «¿O piensas que no puedo yo rogar a mi Padre, que pondría a mi disposición más de doce legiones de ángeles?» (Mt 26,53). Pero Jesús rechaza esta posibilidad. Fuera de estas narraciones de la infancia, los Evangelios no hablan de intervenciones de los ángeles en la vida de Jesús. Constituyen una excepción Mc 1,13 y Lc 22,43, que están al margen de la tradición. Además, respecto de Lc 22,43 se duda que pertenezca al texto original, atendido que el versículo aparece sólo en una parte de los manuscritos. Los ángeles vuelven a

hacer acto de presencia en los relatos de la resurrección (Mt 28,2-7). En los relatos de la infancia, tanto de Mateo (1,20; 2,13.19) como de Lucas (1,11-20.26-38; 2,9-14) los ángeles van y vienen en calidad de mensajeros para los hombres. Anuncian el nacimiento de Juan (Lc 1,11) y de Jesús (Mt 1,20; Lc 1,26). Aparecen como heraldos celestes que explican la historia (Lc 2, 9-14). De idéntico modo se presenta a los ángeles en la literatura apocalíptica como reveladores e intérpretes ante los hombres (Mt 13,41; Ap 5,2; 7,2; 8,2; 15,1).

Al igual que en la historia del nacimiento de Jesús, otros mensajeros celestes prometen el nacimiento y anuncian el destino de los grandes hombres del pasado. Así, Agar recibe un mensaje celeste sobre Ismael (Gén 16,7-13). Lo mismo ocurre con Gedeón (Jue 6,11-21) y con Manoach y su mujer respecto de Sansón (Jue 13,3-24). Las historias de ángeles y de anuncios paleo y neotestamentarios tienen motivos comunes. Los hombres se llenan de temor ante la aparición del ángel, que debe tranquilizarles (Jue 6,22s; 13,23; Is 6,5; Dan 8,17; 10,11s y Lc 1,12s.29s; 2,10). El anuncio del nacimiento se hace con una fórmula prácticamente igual (Gén 16,11; Jue 13,3 y Lc 1,31). Se revela la importancia del niño (Gén 16,10-12; Jue 13,5 y Lc 1,15-17.31-33). Se da una señal (Gén 15,8; Jue 6,36-40; 1Sam 10,2-7; 2Re 20,8s y Lc 1,18-20.36; 2,12). Es indiscutiblemente claro que la escena del anuncio de Lucas se ha configurado siguiendo los modelos paleotestamentarios.

Mientras que las ideas y la doctrina sobre los ángeles estaban aún poco desarrolladas en la época primitiva de Israel, en la etapa posterior del Antiguo Testamento (Dan 3,28; 7,10; 9,21; 12,1) y del judaísmo subsiguiente esta doctrina experimentó un gran desarrollo. Al ángel de Lc 1,11 se le llama «ángel del Señor» (ἄγγελος Κυρίου), lo que es una evidente traducción del *malak Yahweh*. Este *malak Yahweh* constituye

un buen testimonio del progreso evolutivo de la reflexión teológica de Israel (cf. n.º 21,2). Mientras que en los primeros tiempos se podía decir sin mayor dificultad que Yahveh hablaba y actuaba con los hombres, más tarde Dios se aleja y se distancia. Ahora aparecen los ángeles en calidad de mensajeros de Dios para los hombres. En Lc 1,19 el arcángel Gabriel dice a Zacarías: «Yo soy Gabriel, el que está ante Dios.» Hay aquí evidentemente una concepción y un lenguaje humanos, según los cuales los ángeles de Dios están ante el trono, en la corte divina. Por lo demás, también aquí se ha dado cabida a las concepciones contemporáneas, ya que el judaísmo de aquel tiempo hablaba de «los ángeles de la presencia» como de ángeles que están especialmente cerca y contemplan el rostro de Dios (Testamento de Leví 3,5; Testamento de Judá 25,2; Jubileos 31,14; últimamente también 1QH 6,13 y 1QSb 4,25s; cf. asimismo Mt 18,10). En los ángeles se manifiesta el poder y la gloria de Dios entre los hombres. Si en las narraciones neotestamentarias la historia de Jesús aparece flanqueada de ángeles, se quiere significar que Cristo es la presencia actual del reino de Dios. Esto es lo que expresan las historias de la infancia, sirviéndose de las ideas del judaísmo tardío.

En la historia de la infancia de Lucas hay tres himnos: el de María (1,46-55), el de Zacarías (1,68-79) y el de Simeón (2,29-32). Esta historia de la infancia lucana se apoya — según indicios de forma y contenido — en una tradición judeocristiana, que ha podido llegar a Lucas por vía oral o acaso ya consignada por escrito. De esta tradición surgieron también los tres himnos, compuestos totalmente dentro del espíritu de la poesía paleotestamentaria judía y que difícilmente hubiera sido capaz de redactar el helenista Lucas. Los himnos no son testimonios históricos, sino reflexión piadosa, como los coros litúrgicos.

b) Jesús el Cristo

En los Evangelios está siempre subentendida la gloria actual de Cristo. El Mesías crucificado sólo podía ser proclamado como resucitado, si es que el anuncio quería tener algún sentido. Ya las historias de la infancia testifican a Jesús como el exaltado. Lo que se proclama es el posterior conocimiento de fe y la confesión de fe de la Iglesia. Jesús niño es presentado ya como el nuevo Moisés, el Hijo de David y el rey David verdadero. Él es el Mesías, el Salvador y Señor (Lc 2,10). Ha sido engendrado por el Espíritu y como Hijo de la virgen es Hijo de Dios (Lc 1,35). A Jesús se le aplican ya desde el principio los altos títulos que son en el Nuevo Testamento el resultado de una larga evolución de la fe y de la doctrina cristológicas.

aa) El nuevo Moisés¹⁸

La historia del nacimiento de Jesús según Mateo tiene importantes puntos de contacto con la historia de Moisés del libro del Éxodo y aún más con la posterior *haggada* de Moisés. Las escenas son parecidas. Faraón ordena dar muerte a los recién nacidos entre los israelitas. Herodes busca la muerte de Jesús niño y ordena asesinar a todos los niños de Belén. Moisés escapa a las intenciones del Faraón y Jesús a las intenciones de Herodes. El mismo evangelista indica que sigue la historia de Moisés.

18. J. JEREMIAS, art. Μωϋσῆς en ThWb 4, 1942, 852-878; R. BLOCH, *Die Gestalt des Moses in der rabbinischen Tradition*, en *Moses in Schrift und Überlieferung*, Düsseldorf 1963, 164-171.

Mt 2,20s narra las palabras del ángel a José: «Ya han muerto los que buscaban la muerte del niño.» Y luego: «José tomó al niño y a su madre y partió para Israel.» En la narración paleotestamentaria sobre Moisés, dice Dios a Moisés, que se había refugiado en Madián: «Vuelve a Egipto, porque han muerto los que buscaban tu vida. Y Moisés tomó a su mujer y a sus hijos, los montó sobre el asno y se volvió a Egipto» (Éx 4,19s). Mateo describe, pues, la historia de la infancia de Jesús recordando la historia — que le sirve de modelo — de Moisés. Otros motivos y rasgos coinciden con la *haggada* de Moisés, tal como se describe especialmente en Josefo (*Antiquidades* 2,205-215). Faraón conoce por sus astrólogos el inminente nacimiento de Moisés, liberador de Israel. En Mt 2,1s Herodes obtiene por los astrólogos noticias del nacimiento del Mesías rey. Según la leyenda de Moisés, Dios anuncia a su padre en un sueño el peligro que amenazaba al niño y el modo de salvarle (cf. Mt 2,13). Los egipcios se estremecen cuando se hace pública la predicción sobre Moisés (cf. Mt 2,3). Según leyendas posteriores (de hacia el 250 d. de J.C.), la casa se llenó de luz cuando nació el niño (cf. Mt 2,2,9)¹⁹.

Si para la historia del nacimiento de Jesús se han tomado elementos de la historia de Moisés, quiere indicarse con ello que Cristo es el nuevo Moisés. Se aplica a Jesús la sentencia del discurso de despedida de Moisés (que originariamente sólo prometía la continuación del ministerio profético en Israel: «Yahveh tu Dios suscitará de en medio de ti, entre tus her-

19. La *haggada* menciona maravillosas apariciones de luces con ocasión del nacimiento de Abraham, Isaac y Moisés; H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar z. N.T.*, 1, 1922, 76-78. Según el comentario de SERVIO a la *Eneida* 10, 127, cuando Augusto se hizo con el poder apareció un cometa, lo que significaría que se participaba un gran gozo a todos los pueblos. K. FERRARI D'OCCIEPPO, *Der Stern der Weisen - Geschichte oder Legende?*, Viena 1969.

manos, un profeta como yo, a quien escucharéis» (Dt 18,15 = Act 3,22; cf. n.º 5). Un *midrash* dice, refiriéndose a Moisés y al Mesías: como el primer liberador, también el último. El Nuevo Testamento conoce y afirma el cumplimiento. Moisés dio a los padres pan del cielo en el desierto; Cristo da y es el verdadero pan del cielo (Jn 6,32-59). Cristo es más que Moisés. Como Hijo y Señor de la Casa que es la Iglesia, es superior a Moisés, como el amo es superior al criado (Heb 3,2-6).

La historia de Moisés se utiliza en el sentido de que la liberación de Israel de Egipto es la imagen anticipada de la liberación neotestamentaria de la servidumbre del pecado y de Satán. Esta tipología se inicia ya en el mismo Nuevo Testamento cuando (Mt 2,15) ve cumplido en el regreso de Jesús de Egipto un anuncio profético (Os 11,1): «De Egipto he llamado a mi hijo.» En el paso del mar Rojo y en el don del maná están anticipados el sacramento del bautismo y el de la cena (1Cor 10,1-4). Del mismo modo que salva la serpiente alzada por Moisés, también Cristo, alzado en la cruz (Jn 3,14). Los redimidos cantan el canto de Moisés y del Cordero (Ap 15,3).

bb) El Hijo de David²⁰

Mateo (1,1) antepone a su Evangelio la frase de que Jesús es «Hijo de David». Jesús nació en Belén, la ciudad de David (Lc 2,4.11). Dios le dará el trono de David, su padre (Lc 1,32).

20. E. LOHSE, art. ὁὸς Δαυὶδ en ThWb 8, 1969, 482-492; CH. BURGER, *Jesus als Davidsson*, Gotinga 1970; J. FITZMYER, *Die Davidsson-Überlieferung und Mt 22,41-46* (und die Parallelstellen) en «Concilium» 2 (1966) 760-786; E. LOHMEYER, *Gottesknecht und Davidsson*, Gotinga 1953; A. SUHL, *Der Davidsson im Matthäus-Evangelium*, en «Zeitschr. f.d. ntl. Wissensch.» 59 (1968) 57-81.

El padre de Jesús, José, procede del linaje de David (Mt 1,16; Lc 1,27,3,31). Los Evangelios dicen ciertamente que Jesús sólo era hijo supuesto de José (Mt 1,20; Lc 1,35). La interrupción de la línea de descendencia física (Mt 1,16; Lc 3,23) se salva de acuerdo con el derecho judío, según el cual la aceptación de un hijo por el padre hace válida la relación padre-hijo. Un principio del derecho rabínico declara: «Cuando alguien dice: éste es mi hijo, él es su hijo»²¹. No tiene, pues, valor la consecuencia, algunas veces aducida, de que los árboles genealógicos, que llevan a Jesús a través de José, se apoyan en una tradición según la cual José era el padre verdadero de Jesús. Los árboles genealógicos de Mateo (1,1-17) y Lucas (3,23-38) pretenden demostrar la legitimidad del título de «Hijo de David» de Jesús. La preocupación por la pureza de sangre entre los judíos hacía que las familias israelitas concedieran mucha importancia a las genealogías de su linaje, como lo testifican Josefo (*Vida*, 1) y el Nuevo Testamento (Lc 2,36; Rom 11,1; Flp 3,5).

Los árboles genealógicos de Jesús de los Evangelios coinciden entre sí en el período desde Abraham hasta David, que se apoya en genealogías paleotestamentarias (1Cró 2, 1-15; Rut 4,18-22). A partir de David la línea sigue en Mateo (1,6) la rama principal, con Salomón, mientras que en Lucas (3,31) pasa por una rama lateral, con Matán. Finalmente, a José se le asignan dos padres diferentes (Mt 1,16; Lc 3,23). Ya desde la época patrística se esfuerzan los exégetas por buscar una explicación a estas divergencias, sin que hasta la fecha se haya logrado hallar una respuesta satisfactoria. El valor histórico de los eslabones de esta tradición es naturalmente discutible.

Las genealogías no quieren ser — o, en todo caso, no en

primer término — historiografía. De ahí que se afirme, sorprendentemente, en el resumen final: «Así que el total de las generaciones son: desde Abraham hasta David, catorce generaciones; desde David hasta la deportación a Babilonia, catorce generaciones; desde la deportación a Babilonia hasta Cristo, catorce generaciones» (Mt 1,17). Mateo descubre, pues, en el árbol genealógico de Jesús un esquema numérico misterioso. No podemos decir con seguridad cuál es el sentido que Mateo atribuye al número 14. A veces se propone lo siguiente: en hebreo las letras tienen también valor numérico, de acuerdo con su situación dentro del alfabeto. Las consonantes de la palabra David (D-V-D = 4 + 6 + 4) dan la suma total de 14. Cuando Mateo da tres veces el número 14 en el árbol genealógico de Jesús, quiere indicar con ello que este árbol encierra tres veces la cifra de David, insinuando así — al que conoce los misterios de Dios — que Jesús que aparece al final de esta genealogía, es el prometido Hijo de David, el nuevo rey David, es decir, el rey-mesías.

Los árboles genealógicos pueden tener también otro sentido. En el Antiguo Testamento aparecen repetidas veces registros genealógicos. Así, por ejemplo, en los libros del Génesis, en Rut y en las Crónicas. Para el pueblo de Israel, como para la Biblia, el árbol genealógico es un medio de expresión. Los árboles genealógicos dan a conocer la imagen especial bíblica de Dios y del hombre. El Dios bíblico es el Dios personal de la historia. Actúa ante y con los hombres a través de todas las generaciones, desde el principio hasta el final de los tiempos. No es el Dios de los filósofos, sino el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob (Blaise Pascal). La permanente comunión de acción de Dios y búsqueda del hombre llega finalmente a su plenitud, y desde luego superando todo cuanto al hombre le era dable esperar, en el Evangelio de la encarnación de Dios

21. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar z. N.T.* 1, 1922, 35.

en su Hijo. Como quiera que la serie de las generaciones lleva en sucesión ininterrumpida y necesaria hasta Cristo, esto anuncia que toda la historia corre hacia Cristo. «Por él y para él han sido creadas todas las cosas» (Col 1,16). Si las genealogías indican que Cristo es hijo de Abraham y de David, se expresa con ello que él las ha llevado a su plenitud y ha cerrado la ley. «Cristo es la meta y fin de la ley» (Rom 10,4).

La sentencia del ángel «el Señor Dios le dará el trono de David, su padre, reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin» (Lc 1,32s) explica el alcance y el contenido de la filiación davídica. Se recurre aquí a la promesa de 2Sam 7,12.16. Pero, en el momento actual, el trono de David está vacío. Israel no tenía entonces ningún rey establecido por Dios. El trono pertenecía, pues, al Mesías niño. La fuente judeocristiana de Lucas pudo haber entendido estas palabras como aplicadas directamente a un reino mesiánico terrestre. El evangelista y la Iglesia que lo lee entienden el texto, de acuerdo con sus esperanzas, como referido al final de los tiempos. El testimonio más primitivo de la filiación davídica de Jesús aparece en la fórmula de fe de Rom 1,3s. Acerca de este punto se discute en la polémica que narra Mc 12,35-37. Sobre estos dos textos cf. n.º 10,1c.

c) Creación del espíritu y concepción virginal²²

Deberemos estudiar, en primer término, el posible lugar y el contenido bíblico de la concepción y el nacimiento virginal.

22. Para la teología de la concepción y el nacimiento virginal, cf.: G. DELLING, art. *παρθένος* en ThWb 5, 1954, 824-835; TH. BOOSLOOPER, *The Virgin Birth*, Londres 1962; H.J. BROSCHE - J. HASENFUSS (dir.), *Jungfrauengeburt gestern und heute*, Essen 1969; H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche*, Heidelberg 1962;

Para comenzar, establezcamos algunas aclaraciones negativas. El sentido y el fundamento bíblico de la tradición no pueden basarse en que, debido a toda ausencia de pecado en Jesús, no pudo nacer de una generación matrimonial. El matrimonio no tiene en la Biblia tinte alguno de cosa mala. La teología moral ha podido mantener, durante algún tiempo, la opinión contraria, pero en todo caso esto no responde para nada a la concepción bíblica. Ciertamente que algunos padres de la Iglesia han considerado como necesaria la concepción virginal de Jesús en razón de su absoluta santidad. Esta convicción ha surgido como evolución de una doctrina que consideraba que el pecado original se transmitía a través del acto generativo. Una tal valoración de la concepción y el nacimiento virginal se inicia con Ambrosio y luego es expresamente defendida por Agustín en su lucha contra el pelagianismo. Pero también el papa León Magno (*Sermones* 22,3) dice en un sermón de Navidad: «Donde no se derramó semen paterno, no se introdujo tampoco el germen del pecado. La no mancillada virginidad de María no supo nada de goces sensibles, pero prestó el cuerpo. El Señor tomó de su madre sólo la naturaleza humana, no el pecado.» Esta opinión, según la cual Jesús — en razón de su santidad — no pudo nacer de un matrimonio, actúa todavía hoy, a veces, subterráneamente.

Se ha intentado en el pasado, y se sigue intentando también hoy día, deducir la concepción virginal bíblica de la mitología egipcia²³. Entre la mitología egipcia y la religión judía

M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn und Krippenkind = Botschaft und Geschichte* 1, Tubinga 1953, 1-18; K.S. FRANK (y otros), *Zum Thema Jungfrauengeburt*, Stuttgart 1970; H. GESE, *Natus ex virgine*, en H. WOLF (dir.), *Probleme biblischer Theologie* (Festschr. G.v.Rad), Munich 1971, 73-89; J. GRAYSTONE, *Virgin of all Virgins*, Roma 1968; E. NORDEN, *Die Geburt des Kindes*, Darmstadt 1958.

23. E. BRUNNER-TRAUT, *Die Geburtsgeschichte der Evangelien im Lichte ägyptologischer Forschungen*, en «Zeitschr. f. Religions- und Geistesgesch-

existiría una cierta afinidad, en el sentido de que el faraón era considerado como rey divino y en el judaísmo se esperaba al mesías también como divino rey. En los mitos egipcios de la concepción y nacimiento milagroso del faraón, el espíritu divino de Amón se une, bajo la forma del monarca reinante, con la reina virginal para engendrar al nuevo rey-dios. Este mito está documentado en Egipto desde el segundo milenio antes de Cristo y seguía aún en vigor en la época helenista.

Habría sido precisamente este mito el que habría movido a los Setenta a traducir Is 7,14 como: «He aquí que una virgen (παρθένος) concebirá en su seno y dará a luz un hijo.» El mito habría sido usado también por Filón (*Sobre los querubines* 40-52). Filón propone una misteriosa alegoría, en virtud de la cual los nombres de las mujeres de los patriarcas designan virtudes. Gracias a estas virtudes habrían recuperado su virginidad y Dios habría causado en ellas maravillosas concepciones.

Esta explicación de la concepción virginal bíblica es, en parte, posible, pero en parte también parece improbable. Los relatos bíblicos tienen un carácter que implica diferencias esenciales respecto del mito egipcio. La alegoría de Filón parece ser una invención personal de su autor. El significado de la palabra παρθένος en la traducción griega de Is 7,14 es inseguro. Según los descubrimientos lexicográficos, puede significar tanto una mujer joven como una mujer virgen. Tampoco puede comprobarse cuándo y por qué camino se introdujo en la prehistoria de Lucas y Mateo el mito egipcio. Por lo demás, en los dos relatos se percibe con toda claridad un evidente ca-

ichte» 12 (1960) 97-111; id., *Pharao und Jesus als Söhne Gottes*, en «Antaios» 2 (1960) 266-384; H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs*, Wiesbaden 1964. Además, J. HASENFUSS, *Die Jungfrauengeburt in der Religionsgeschichte* en H.J. BROSCHE - J. HASENFUSS (dir.), *Jungfrauengeburt gestern und heute* (cf. nota 22) 11-23.

rácter judeocristiano. ¿Estaba ya la cristiandad judía preparada para dar acogida a la mitología egipcia?

Otra interpretación historicorreligiosa intenta establecer una conexión entre el nacimiento y la concepción virginal de la Biblia y la mitología griega. Esta mitología contiene algunas leyendas sobre «bodas sacras» entre dioses y mujeres de la raza humana de las que surgen los hijos de los dioses. Sin embargo, también se afirma de algunos insignes hombres históricos que fueron hijos de un dios y de una madre humana, por ejemplo Homero, Pitágoras, Platón, Alejandro, Augusto.

También aquí pueden señalarse algunas diferencias entre los paralelos historicorreligiosos y el Nuevo Testamento. Cuando un dios se une a una virgen, ésta deja de ser virgen. Pero María es la siempre virgen. Los relatos mitológicos son inequívocamente eróticos, aspecto del que están libres los relatos bíblicos. En los mitos se establece una clara distancia entre lo narrado y la narración, mientras que los Evangelios quieren ciertamente narrar la fe de la comunidad.

Por otra parte, también vuelve a plantearse el problema de cómo pudo haberse introducido una tal mitología en el Nuevo Testamento. El hombre antiguo reconocía la manifestación de fuerzas divinas en las figuras históricas extraordinarias. Podía dar el paso de lo humano a lo divino con mucha mayor facilidad que el hombre bíblico, situado bajo la invencible influencia del insuperable monoteísmo paleotestamentario²⁴.

Algunos exégetas insinúan que la raíz de la leyenda de la concepción virginal de Jesús puede encontrarse en Is 7,14. Pero prescindiendo de cuál pueda ser la significación imaginaria de la sentencia del profeta y qué es lo que los Setenta quisieron

24. Estudian las convergencias y diferencias historicorreligiosas por ejemplo G. DELLING, art. παρθένος en ThWb 5, 1954, 824-835; E. SJÖBERG - E. SCHWEIZER, art. πνεῦμα ibid. 8, 1969, 378.

decir cuando recurrieron para su traducción a la palabra *παρθένης*²⁵, la interpretación neotestamentaria entiende el oráculo — como testifica Mt 1,23 — como promesa del nacimiento del Mesías de la virgen María. No obstante, la dogmática judía del Mesías admite que el Mesías sería hijo de padres terrenos. En consecuencia, la exégesis rabínica nunca entendió Is 7,14 en el sentido del nacimiento virginal del Mesías. La exégesis cristiana es algo enteramente nuevo. De ahí que difícilmente pudiera derivarse de Is 7,14 la fe en el nacimiento virginal. Esta fe, surgida de otras fuentes, descubrió en Is 7,14 un documento confirmador. Es decir, al parecer la cita sólo fue utilizada en el sentido de confirmar una tradición ya existente.

Se hace, pues, necesario intentar otros caminos para explicar el sentido bíblico de la tradición de la concepción virginal. Jesús es Hijo de Dios. En el Antiguo Testamento podía llamarse hijo de Dios a todo el pueblo de Israel, que es el «hijo primogénito de Dios» (Éx 4,22). El título de Hijo de Dios se aplica especialmente al rey, en cuanto representante del pueblo. Para su sucesor al trono recibió David la promesa divina: «Yo seré su padre y él será mi hijo» (2Sam 7,14). El título no tiene el sentido de una generación física, sino de elección y aceptación como hijo. Así, en el ritual de la entronización, dice Dios al rey: «Mi hijo eres tú, hoy te he engendrado» (Sal 2,7). «Sobre los montes santos (es decir, Sión: plural mayestático), desde el seno materno... te he engendrado» (Sal 110,3). De acuerdo con las ideas paleotestamentarias

25. En nuestro contexto apenas resulta posible, y por otra parte tampoco es necesario, analizar aquí los difíciles y discutidos problemas implicados en la cuestión. Actualmente existe unanimidad prácticamente absoluta en traducir Is 7,14: «La joven ha concebido y va a dar a luz un hijo y le pondrá por nombre Emmanuel.» Para la interpretación neotestamentaria cf. W. ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums*, Stuttgart 1969, 57-60.

acerca de la adopción de un hijo, la fe habría admitido al principio que Jesús fue elevado a la dignidad de Hijo de Dios por primera vez en la resurrección (Rom 1,3s). Pero luego, esta filiación divina se fue haciendo retroceder más y más en el tiempo. El conocimiento de fe demostró que Jesús era ya Hijo de Dios en cuanto profeta y taumaturgo (Mc 3,11). Por consiguiente, su elección a la filiación divina se trasladó ya a su actividad pública. Tuvo lugar en el bautismo, cuando se dejó oír la voz de Dios desde el cielo: «Tú eres mi hijo amado. En ti me he complacido» (Mc 1,11). Luego, la fe retrocedió un paso más en el tiempo. Se le atribuyó a Jesús la filiación divina ya desde el principio. No tiene padre humano sino que, en cuanto creación del divino espíritu, es Hijo de Dios desde el principio. El teologúmeno de la filiación divina fue presentado bajo la forma de historia en las narraciones del nacimiento. El teologúmeno se convirtió en teologúmeno.

Hay todavía otra línea que puede llevar de la doctrina bíblica sobre el espíritu de Dios a la concepción y nacimiento virginal. El espíritu domina creadoramente en el universo (Gén 1,2) y en la historia de Israel. Este espíritu renovará a Israel en la época salvífica mesiánico-escatológica (Ez 36,25-27; Joel 3,1-5). El Mesías será portador del espíritu. «Sobre él descansa el espíritu de Yahveh» (Is 11,2). También el siervo de Yahveh tiene el don del espíritu. «Pongo sobre él mi espíritu» (Is 42,1). Estas sentencias han sufrido en la historia de Jesús una gradación positiva. Nacido sin ninguna intervención humana, su vida es totalmente creación de Dios. En cuanto Mesías, no sólo está lleno del espíritu, sino que ha sido creado por el espíritu (cf. n.º 12,2b).

El Antiguo Testamento habla de los grandes antepasados, como Isaac (Gén 18), Samuel (1Sam 1) o Sansón (Jue 13), concebidos y dados a luz por senos maternos estériles según los

cálculos humanos. Lo mismo se dice de Juan, el precursor de Jesús (Lc 1,7). Antes de nacer fueron ya elegidos por el espíritu el profeta Jeremías (Jer 1,5) y el siervo de Yahveh (Is 49,5). Pablo interpreta la historia de los hijos de Abraham (Gál 4,22-29). El hijo de Abraham y de Agar, Ismael, fue engendrado «según la carne»; el hijo de Abraham y Sara, Isaac, «según la promesa, según el espíritu». Esta interpretación está estrechamente emparentada con la historia del anuncio de Lucas (1,26-35), en cuanto que en una y otra son esenciales la palabra y el espíritu.

Acaso puedan aducirse también algunos textos de Qumrán. El apócrifo del Génesis hallado entre los rollos de la secta narra (1,2) cómo Lamec, padre de Noé, dudaba quién pudiera ser el padre de aquel niño extraordinario. Su mujer le juró: «Esta semilla era de ti, no de un extraño, ni de un ángel vigilante (según Gén 6,2), ni de uno de los hijos del cielo.» La leyenda considera, pues, como posible al menos, la generación celeste de un niño²⁶.

Podría acaso insistirse en una idea que aparece insinuada en el Nuevo Testamento. El nacimiento virginal indica — tal como lo da ya a entender simbólicamente el origen físico del Mesías — que aquí se pone un nuevo comienzo del género humano, un comienzo enteramente debido a la acción creadora de Dios y a la manifestación de su poder.

26. Es dudoso, por el contrario, que la comunidad de Qumrán esperara una generación divina del Mesías (lo que, en todo caso, tampoco significaba todavía una concepción virginal). O. MICHEL - O. BETZ, *Von Gott gezeugt*, en W. ELTESTER (dir.), *Judentum - Christentum - Kirche* (Festschr. J. Jeremías), Berlín 1960, 3-23 encuentran esta afirmación en 1QSa 2,11s, donde leen y traducen: «Dios engendrará al Mesías.» Esta doctrina se deduciría de la afirmaciones aducidas en Qumrán a propósito de la filiación divina del Mesías en Sal 2,7 y 2Sam 7,14. Pero el texto de 2QSa 2,11s es inseguro. E. LOHSE, *Die Texte aus Qumran, hebräisch und deutsch*, Darmstadt 1964 lee y traduce: «Cuando (Dios) haga nacer al Mesías entre ellos.»

Puede así entenderse la afirmación paulina de que Cristo es el nuevo Adán, principio y cabeza de una nueva humanidad (Rom 5,14-19). Adán, como tipo del futuro (es decir, del Mesías) alude a Cristo. Si hubiera que comparar a Cristo con alguien del pasado, no sería con las figuras sobresalientes de Israel, como Abraham o Moisés, sino únicamente con Adán, como origen y cabeza de la humanidad. El cumplimiento del tipo es, al mismo tiempo, su incomparable superación, del mismo modo que la gracia de Dios es incomparablemente superior al pecado del hombre. «Si por el delito de uno solo murieron todos, cuánto más la gracia de Dios y el don otorgado por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, se han desbordado sobre todos» (Rom 5,15). También en la plenitud escatológica, que ya se ha iniciado, se encuentran frente a frente Adán y Cristo (1Cor 15,45-49). Pablo recurre aquí especialmente a especulaciones tales como las que había desarrollado ya Filón (*Alegoría de las leyes*, 1,31s), quien afirma que al principio — según Gén 1,26s — se habría creado un hombre ideal divino y luego — según Gén 2,7 — el Adán real. Pero el Apóstol modifica la marcha de las ideas. Adán fue el hombre primero, el terreno; Cristo es el hombre segundo. Cristo «viene del cielo», es «el Adán último, espíritu vivificante». Si Adán encarnaba la humanidad terrestre, Cristo encarna la nueva humanidad. Como redentor escatológico, es también el que lleva a su perfección a la nueva creación. Acaso hayan entrado en parte aquí las concepciones del mito gnóstico del proto-hombre, del hombre primordial, que viene al mundo como revelador de la verdad y como redentor, y consagra a los redimidos en una nueva creación.

¿Quiere también insinuar Lucas (3,38) que Cristo es el nuevo Adán, cuando hace remontar su árbol genealógico hasta Adán y desde éste hasta Dios? En todo caso, con ello indica

que Jesús es el redentor de toda la humanidad y no sólo de Israel. Del mismo modo que Adán procede inmediatamente de Dios, así también Jesús (Lc 1,34s). El árbol genealógico lucano de Jesús registra 77 nombres. ¿Están agrupados en once grupos de siete miembros cada grupo? El siete es, tanto en la Biblia como en otras muchas religiones, un número sacro. ¿Quiere indicar el simbolismo de los números que el árbol genealógico de Jesús es intensivamente santo? Jesús está al final de la undécima serie de siete miembros. La apocalíptica contaba con un esquema de doce períodos cósmicos (Ap sirio de Baruc 53-72; 4Esd 14,11; Ap de Abraham 29,2). ¿Significa esto que Cristo traerá, como venido en el último período, la plenitud final?

La teología protestante, tanto exegética como sistemática, interpreta casi unánimemente la tradición bíblica de la concepción virginal como un símbolo válido. Citemos a W. Panenberg (*Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1966, pág. 148s): «La narración de la concepción virginal lleva en sí todos los rasgos de una leyenda, formada a partir de intereses etiológicos, a saber, con la intención de poner en claro el título de “Hijo de Dios”... La idea de la concepción virginal de Jesús tiene dos funciones, dogmáticamente irrenunciables, pero a las que se hace más justicia siguiendo otro camino distinto al de la idea de la concepción virginal. Se trata, por un lado, de la idea antiadopcionista de que Jesús, desde el principio, era ya totalmente desde Dios lo que es ahora... Igualmente irrenunciable es el punto de vista antidocetista del giro *ex Maria virgine*, según el cual el origen de Jesús, su concepción, fue un acontecimiento verdaderamente humano.» Sobre este punto dice P. Tillich (*Systematische Theologie 2*, Stuttgart 1958, pág. 173): «En la concepción virginal quiere expresarse que el divino Espíritu, que hizo al hombre Jesús de Nazaret Mesías,

le había creado ya antes como su receptáculo. De ahí que la actualidad redentora del nuevo ser sea independiente de toda circunstancia histórica y dependa únicamente de Dios... Pero la historia misma es un mito, cuyo valor simbólico debe ser estudiado con toda seriedad. Esta historia se mueve en contra de la orientación docetistomonofisita del pensamiento cristiano.»

Recientemente, también la exégesis y la dogmática católicas se inclinan a estas concepciones. El Catecismo holandés (traducción: *Nuevo Catecismo para adultos*, Herder, Barcelona 1969, pág. 78) dice: «Tal es el sentido profundo del artículo de la fe “nació de santa María Virgen”. Nada hay en el seno de la humanidad, nada en la fecundidad humana, que pudiera dar este fruto, pues de Él dependen toda humana fecundidad y toda la génesis y evolución del linaje humano: todo fue creado por él. A nadie en último término debe la humanidad esta promesa, sino sólo al Espíritu de Dios. El origen de Cristo no se debe ni a la sangre ni a la voluntad de la carne, ni a la voluntad de varón, sino sólo a Dios.»

Una comisión cardenalicia, constituida por encargo de las congregaciones romanas, pidió que el catecismo «enseñe claramente el hecho de la concepción virginal de Jesús» (AAS 60[1968]688).

P. Schoonenberg ha defendido repetidas veces la nueva concepción. En su *Report über den Holländischen Katechismus* (pág. 81) declara: «El Nuevo Testamento, considerado en su conjunto, provoca la impresión de que la concepción virginal es una expresión poética para designar la peculiar filiación divina de Jesús.» Se pregunta este autor si la doctrina de la concepción virginal no recortaría la auténtica humanidad de Jesús. En su libro *Bund und Schöpfung*, Schoonenberg ha vuelto a manifestar, acerca de esta cuestión: «Las historias de la infancia tienen acusados caracteres legendarios.» No sabe-

mos hasta qué punto encierran un núcleo histórico. Lo mismo cabe decir de las leyendas sobre concepciones milagrosas de hombres de Dios en el Antiguo Testamento, como Isaac, Sansón y Samuel. En las leyendas neotestamentarias se expresa la evolución legítima de la mirada de la fe, según la cual Jesucristo no poseía la filiación divina sólo a partir de la exaltación, o del bautismo, sino desde los inicios de su existencia humana. Con suma probabilidad, la concepción virginal es una interpretación teológica presentada bajo la forma de una leyenda. La afirmación del símbolo de la fe «nacido de santa María virgen» puede entenderse como expresión tanto de un relato histórico como de una leyenda teológica.

En su pequeño escrito *Zweierlei Glaube oder Holland und Rom* (Stuttgart 1970), R. Pesch informa sobre la discusión en torno al Catecismo holandés. Se muestra de acuerdo con este último en que la concepción virginal debe entenderse no como acontecimiento histórico-biológico, sino como expresión de que Cristo es un don de Dios a la humanidad (pág. 16-20)²⁷.

El concilio Vaticano II trata este tema en la *Constitución dogmática sobre la Iglesia* «luz de los pueblos», en el capítulo VIII y bajo el acostumbrado título «Sobre la bienaventurada virgen María, Madre de Dios». Afirma el concilio que María es la «siempre virgen Madre de Jesucristo» (n.º 52), modelo de la Iglesia que, como ella, es virgen y madre (n.º 63).

La creación por el Espíritu y la concepción virginal de Jesús no constituyen elementos necesarios de la proclamación del evangelio y de la cristología neotestamentaria. Prueba de

27. También en los artículos: *Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäusevangelium*, en «Bibl. Zeitschr. N.F.» 10 (1966) 220-245; 11 (1967) 79-97; igualmente: *Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog*, en «Biblica» 48 (1967) 395-420, defiende R. PESCH que la concepción virginal es un teologúmeno. Mt 1 y 2 aceptan la *haggada* de Moisés. La perícopa Mt 1,18-25 es una creación libre del evangelista.

ello son el Evangelio de Marcos, el Evangelio de Juan y las cartas de Pablo y de los otros apóstoles, que no hablan de estas doctrinas, o al menos no expresamente. Jesucristo no es el Hijo de Dios porque en su origen haya actuado Dios sustituyendo la acción de un padre humano. Según la teología de la concepción virginal, Jesús no ha sido engendrado, sino hecho por el Espíritu de Dios. La filiación divina de Cristo consiste en su elección y creación en el ser y el vivir divino y eterno.

Es un hecho indiscutible que los Evangelios de Mateo y Lucas, al hablar de la acción del Espíritu y de la concepción virginal — y dejando aparte ahora un sentido más profundo — quieren narrar acontecimientos históricos y corporales. Si la teología católica quiere entender estos Evangelios como un teologúmeno expresado en la forma de un mitologúmeno, tendrá que enfrentarse con la tarea de explicar y fundamentar desde nuevas perspectivas la doctrina tradicional de la inerrancia de la Biblia, del magisterio eclesiástico y de la conciencia de la fe, así como la mariología dogmática²⁸.

4. El Apocalipsis de Juan 12,1-5

En Ap 12,1-5 se describe con imágenes mitológicas el nacimiento de Cristo: «Una gran señal apareció en el cielo: una Mujer vestida del sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza; está encinta y grita con los dolores del parto y con el tormento de dar a luz. Apareció otra señal en el cielo: una gran Serpiente roja, con siete cabezas y

28. En mi libro *Die Mutter des Erlösers*, Düsseldorf ³1967 he intentado explicar la tradición bíblica y eclesiástica de la concepción virginal no sólo como simbolismo y leyenda con un sentido concreto, sino como acontecimiento comprensible.

diez cuernos y sobre su cabeza siete diademas. Su cola arrastraba la tercera parte de las estrellas y las precipitó sobre la tierra. La Serpiente se detuvo delante de la Mujer que iba a dar a luz, para devorar a su hijo en cuanto le diera a luz. La mujer dio a luz un hijo varón, el que ha de regir a todas las naciones con cetro de hierro (Sal 2,8), y su Hijo fue arrebatado hasta Dios y hasta su trono»²⁹.

Al describir la dignidad y el poder del niño según el Sal 2,8 se le señala como Mesías. De acuerdo con la más antigua y más difundida interpretación de los rabinos, este salmo 2 se entendía del Mesías. En la idea mesiánica de los salmos de Salomón (17,26), que fue determinante en la época neotestamentaria, también este Sal 2 se trasladaba al Mesías. El Apocalipsis de Juan, escrito hacia el 100 d. de J.C., no se refiere en esta visión a un Mesías futuro, sino al Mesías que ya apareció en Jesucristo.

¿Quién es la mujer? El Antiguo Testamento utilizó muchas veces la figura de la mujer para referirse a Israel. Jerusalén es la hija de Sión (Is 1,8). A Israel se le describe como una madre que da a luz (Is 66,7) o rodeada de numerosos hijos (Is 49,20; 54,1). Tras la catástrofe política del año 70 d. de J.C., en 4Esd 9,38-10,24 se describe a Jerusalén como una madre que se lamenta. Esta imagen es también familiar en el Nuevo Testamento. Pablo (Gál 4,22-31) explica la historia de las dos mujeres de Abraham aplicándola a Israel y a la Iglesia. La Jerusalén actual es esclava. La Jerusalén de arriba es libre, es nuestra madre. A la Iglesia se la presenta como esposa de

29. H. GOLLINGER, *Das «Grosse Zeichen» von Apokalypse 12*, Würzburg y Stuttgart 1971; A. KASSING, *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse*, Düsseldorf 1958; P. PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, Tubinga 1959; A. VÖGTLE, *Mythos und Botschaft in Apokalypse 12*, en G. JEREMIAS (entre otros; dir.), *Tradition und Glaube* (Festschr. K.G. Kuhn), Gotinga 1971, 395-415.

Cristo (2Cor 11,2; Ef 5,25). Así, pues, podría interpretarse en primer término la mujer del Apocalipsis como representando a Israel, que ha traído al Mesías. Pero como en Ap 12,17 se dice que los otros hijos de la mujer mantienen el testimonio de Jesús, esta mujer no puede ser el Israel de aquel tiempo. Es la Iglesia, que según Gál 6,16 es el Israel de Dios. Pero también puede referirse a la totalidad del pueblo de Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento. En Ap 12,2 se describen los dolores del parto de la mujer con acentos sumamente realistas. Con este motivo de los dolores del parto se indica en el Antiguo Testamento un extremo tormento y desamparo. Es una imagen del pueblo sometido a juicio (Is 13,8; 26,17s) y del renacer con dolor y gemidos (Jer 4,31; Os 13,13; Miq 4,9s).

En los salmos de Qumrán (1QH 3,6-18) habla el orante con suprema angustia: «Me observaban e hicieron mi alma igual que una nave en el profundo mar, igual que una ciudad asediada frente al enemigo. Estaba en angustia, como una mujer que da a luz su primogénito, pues rápidamente le vienen sus dolores.»

La mujer «da a luz un hijo varón... admirable consejero, héroe poderoso» (Is 9,5). El sentido del texto no es claro. El niño a que se refiere Is 9,5 ¿es el Mesías? ¿Simboliza la mujer que da a luz a la comunidad de los tiempos finales, de la que sale el Mesías? En este caso, este texto isaiano estaría muy próximo a la descripción de Ap 12,1-5³⁰.

La Serpiente o Dragón (Ap 12,3) se interpreta en el vers. 9 como la antigua serpiente, el Diablo y Satán. En el judaísmo posterior se identificó a la serpiente de Gén 3,1 con Satán

30. H. BRAUN, *Qumran und das Neue Testament* 1, Tubinga 1966, 313-318; A. DUPONT-SOMMER, *La Mère du Messie et la mère de l'Aspic dans un hymne de Qumrán*, en «Revue de l'Histoire des Religions» 47 (1955) 174-188.

(Sab 2,24; Henoc et. 69,6). Satán no puede impedir el nacimiento del niño. Antes de que pueda causarle daño «es arrebatado hasta Dios y hasta su trono» (Ap 12,5). La exaltación se describe según Sal 110,1 (cf. n.º 9d). La vida de Cristo se condensa en Ap 12, 1-5 en los dos hitos del nacimiento y la exaltación. También el antiguo himno a Cristo de Flp 2,6-11 sintetiza la cristología en estos dos momentos.

El Apocalipsis de Juan utiliza en la visión de 12,1-5 — como en otros muchos lugares — una antigua tradición mítica, para exponer la historia de Cristo y de la Iglesia.

5. *El prólogo del Evangelio de Juan*

El prólogo del Evangelio de Juan (1,1-14) hace una exposición de la encarnación que equivale a una interpretación de la historia³¹. Esta sección se distingue del resto del Evangelio por su lenguaje rítmico. Esto es válido respecto de 1,1-5.9-14, mientras que la narración sobre Juan Bautista se presenta como una adición en prosa. Sólo en este prólogo se le llama a Cristo el *Logos*. Otros vocablos importantes de este pasaje, por ejemplo los conceptos de vida, luz, verdad, gloria, mundo, se explenan más tarde, a lo largo del Evangelio, del que el prólogo constituye algo así como una obertura. Es indudable que fue antepuesto al Evangelio después de redactado éste. Los exégetas discuten si fue compuesto por el mismo evangelista o si acaso tiene un origen diferente. Pudo haber sido compuesto en

31. A. DEBRUNNER - H. KLEINKNECHT - O. PROKSCH - G. KITTEL - G. QUELL - G. SCHRENK, art. λέγω en ThWb 4, 1942, 40-197; entre los comentarios cf. especialmente R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Gotinga 191968, 1-57; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannes-evangelium* 1, Friburgo de Brisgovia 21967, 197-269; A. FEUILLET, *Le prologue du quatrième évangile*, Bruselas 1968.

la comunidad cristiana, y luego aceptado e interpretado por el evangelista. Algunos opinan que el prólogo fue originariamente un himno gnóstico, acaso compuesto por la comunidad del Bautista en honor suyo. Esta interpretación tropezó siempre con muchas reservas y últimamente resulta muy discutible, debido sobre todo a que los exégetas franceses han demostrado el significado y la influencia de la literatura sapiencial en el prólogo (cf. nota 33).

El Evangelio de Juan no explica la palabra y el concepto de *Logos*. Los supone conocidos. De hecho, también fuera del Nuevo Testamento se habla del *Logos* divino. El Antiguo Testamento describe el poder creador de la palabra de Dios (Gén 1,1-2.4; Sal 33,6; Is 48,13). La palabra de Dios ejecuta su voluntad en la historia (Is 55,11; Sal 33,9; Ez 37,4; Sab 18,15s). La literatura sapiencial, aunque no habla de la palabra, sí habla de la Sabiduría personificada de Dios. Existe antes de todos los tiempos, estuvo presente y tomó parte en la creación del mundo (Prov 8,22-30). Buscó y halló un lugar entre los hombres (Eclo 24,8-12).

Logos, con sus múltiples significaciones, es un vocablo esencial de la filosofía y de la espiritualidad griegas. A partir de aquí, ejerció Filón una influencia decisiva. Para él, el *Logos* es el «hijo primogénito de Dios» (*Agricultura* 51), el «segundo dios» (*Alegoría de las leyes* 2,86). El *Logos* es el órgano de la creación. «La sombra de Dios es su *Logos*, a quien utiliza en la creación del mundo como un instrumento. Esta sombra y esta imagen, como también se la puede llamar, es a su vez el prototipo y modelo de todas las demás cosas» (*Alegoría de las leyes* 3,96). El *Logos* dirige el mundo (*De los querubines* 36; *Migración de Abraham* 6) y le mantiene y conserva (*Quién es el heredero de las cosas divinas* 188). El *Logos* es también el órgano de la revelación. Es el ángel de Dios, que

transmite a los hombres los dones y beneficios divinos (*Alegoría de las leyes* 3,177; *De los querubines* 35; *Huida* 67). El Logos da al alma participación en la luz (*Alegoría de las leyes*, 3,171), es la fuente de la sabiduría (*Huida* 97) y el gran maestro del alma (*Sueño* 1,68; *Migración de Abraham* 174). A diferencia del Evangelio de Juan, el Logos de Filón es únicamente poder de Dios, nunca persona totalmente divina. Filón tampoco podría decir nunca que el Logos se hizo carne, pues la carne es un principio opuesto a Dios.

También la gnosis conoce y concede mucha importancia a la palabra y concepto de Logos. El Logos es la Palabra de Dios e Hijo de Dios. Por su Logos creó Dios el mundo. El hombre procede de un mundo celeste. Como revelador de Dios, el Logos instruye a los hombres acerca de esta su patria y les abre el camino de regreso³².

El prólogo del Evangelio de Juan enseña que Cristo estuvo desde la eternidad y por su propia esencia cabe Dios, que era Dios y que, por tanto — dado que Dios es uno — estaba en la esencia de Dios (Jn 1,1). En el tiempo el Logos fue el intermediario de la creación. Es una fuerza vivificante (1,3s). Es la luz de los hombres. En él se entiende el hombre a sí mismo y contempla su camino (1,4). Permaneciendo lo que era, el Logos se reveló en la carne como verdadero hombre entre los hombres (1,14), hasta llegar a aquel «aquí tenéis al hombre»

32. Estas especulaciones aparecen en el *Corpus Hermeticum*, en las *Odas de Salomón*, en los escritos mandeos, en los escritos coptos gnósticos de Nag Hammadi y en los escritos antignósticos de los padres de la Iglesia. Casi la totalidad de las fuentes ha sido consignada por escrito en una época posterior al Nuevo Testamento, por lo que debe contarse siempre con la posibilidad de influjos neotestamentarios. Con todo, las tradiciones son más antiguas. Cf. R. BERGMEIER, *Quellen vorchristlicher Gnosis*, en G. JEREMIAS (entre otros, dir.), *Tradition und Glaube* (Festschr. K.G. Kuhn), Gotinga 1971, 200-220. Una colección e interpretación de las fuentes en W. FOERSTER, *Die Gnosis*, dos vols., Zurich 1969.

(19,5). Y aunque el mundo se cerró a la luz y al Logos (1,9-11), los suyos le recibieron. A los creyentes se les concede la nueva existencia de los hijos de Dios (1,12s). En el Logos hecho carne habita la presencia de Dios entre los hombres, como en otro tiempo tuvo Dios su trono en la tienda de la alianza (1,14). Por el Logos la fe recibe para siempre gracia y verdad (1,16). La Iglesia reconoce que por la palabra de la vida tiene comunión con el Padre (1Jn 1,1-3).

Con motivos tomados del Antiguo Testamento, pero también con imágenes y conceptos de su mundo contemporáneo, describe el Evangelio de Juan la encarnación de Jesús como revelación de Dios en el mundo. Dios se inclina en Cristo hacia los hombres y esta verdad se sigue proclamando en el Evangelio a través de las palabras de Jesús sobre su Padre y de sus grandes milagros y señales.

6. Preexistencia

Con la encarnación se da la mano la idea de la preexistencia³³. Esta preexistencia está testificada en el himno prepaulino a Cristo de Flp 2,6-11 (cf. n.º 10,1), y se la sigue afirmando en aquellos textos que hablan de que la creación ha acontecido en Cristo. «Un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas

33. U. WILCKENS - G. FOHRER, art. σοφία en ThWb 7, 1964, 465 a 529; P. BENOIT, *Préexistence et Incarnation*, en «Revue Biblique» 77 (1970) 5-29; F. CHRIST, *Jesus Sophia*, Zurich 1970; A. FEUILLET, *Jésus et la Sagesse Divine d'après les Evangiles Synoptiques*, en «Revue Biblique» 62 (1955) 161-196; id., *Le Christ Sagesse de Dieu dans les Epîtres pauliniennes*, Paris 1966; K.H. SCHELKLE, *Die Schöpfung in Christus*, en G. BORNKAMM - K. RAHNER (dir.), *Die Zeit Jesu* (Festschr. H. Schlier), Friburgo de Brisgovia 1970, 208-217; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* 1, Friburgo de Brisgovia 1967, 290 a 302; E. SCHWEIZER, *Die Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus = Neotestamentica*, Zurich 1963, 105-109.

las cosas y para el cual somos, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros» (1Cor 8,6). Cristo es el «primogénito de toda la creación» (Col 1,15). Dios «ha creado en Cristo los eones» (Heb 1,2: *Teología del Nuevo Testamento* 1,44-48).

Siguiendo la especulación judía, Pablo encuentra en la roca, con cuya agua sació Israel su sed en el desierto (Éx 17,6; Núm 20, 7-11) una revelación sobre el Cristo, que en su preexistencia estaba ya presente en la historia de Israel (1Cor 10,4). 1Pe 1,11 debe entenderse ciertamente en el sentido de que Cristo, en su preexistencia pneumática, llenó a los profetas y habló por su medio.

Son inequívocas las afirmaciones del Evangelio de Juan. Cristo, el Logos, estuvo desde el principio cabe Dios (Jn 1,1s). Juan Bautista expresa la confesión de fe cristiana: «Viene uno detrás de mí que se ha puesto delante de mí, porque existía antes que yo» (Jn 1,30). A esto se añaden las afirmaciones que sobre sí mismo hace el Cristo joánico: «Glorifícame, Padre, con la gloria que tuve junto a ti, antes de que el mundo fuera» (Jn 17,5; cf. también 6,62; 8,58; 17,24).

Las afirmaciones acerca de la preexistencia se producen en la etapa final de la cristología neotestamentaria. La fe confesaba a Cristo como el exaltado y el Señor de todo. El es el fin y meta de la creación y de la historia. A partir de estas afirmaciones se inicia la revelación y la fe. Cristo es «el primero y el último» (Ap 1,17). Este Cristo formaba parte desde siempre del plan salvífico de Dios. El que ahora está en la gloria del Padre, estuvo desde siempre en la unidad con el Padre. Existía en la preexistencia divina, de ella vino y a ella ha vuelto.

De Cristo se afirman la preexistencia y la postexistencia. «Jesucristo, ayer, y hoy el mismo y en la eternidad» (Heb 13,8).

En el cambio de las generaciones y de los tiempos, de los cargos y de los ministros de la Iglesia, la predicación y la marcha de la Iglesia permanecen inmutables, porque inmutable permanece su Señor, Cristo. Con mirada profunda se expresa su duración eterna en el esquema de los tres tiempos, que originariamente se aplicaba a Dios (cf. n.º 20,1).

La reflexión recurrió a conceptos y posibilidades precedentes, tal como las ofrecía la tradición paleotestamentaria judía. La especulación sapiencial del Antiguo Testamento pudo preparar el camino a la cristología de la preexistencia. Uno de los elementos constitutivos de la esencia divina es su sabiduría, que todo lo conoce, lo sabe y lo dirige (Eclo 1,9). Esta sabiduría divina se presenta algunas veces como personificada. Es imagen de la grandeza de Dios (Sab 7,25s), habita en el cielo (Eclo 24,4) y comparte el trono con Dios (Sab 9,4). La sabiduría participó y participa en todo cuanto Dios hizo y hace en el mundo. Estuvo presente y meditando cuando el mundo fue creado (Prov 8,27-30; Sab 9,9), aconsejando (Sab 8,4), actuando como un artífice (Sab 8,6). Se la puede llamar incluso «origen (o madre) de todas las cosas» (Sab 7,12). Trasladar a Cristo todas estas cualidades fue tanto más fácil cuanto que a Cristo se le puede llamar «fuerza y sabiduría de Dios» (1Cor 1,24). Cristo es tanto el actual y presente Hijo del hombre como la manifestación de la sabiduría (Mt 11,19).

La apocalíptica (Dan 7,13s) conoce al Hijo del hombre preexistente. A partir de Daniel se fue ampliando y desarrollando este concepto, como lo prueban los discursos llenos de imágenes del *Libro de Henoc etiópico* (48,3; cf. 4Esd 13,26). En cuanto futuro salvador, el Hijo del hombre posee una existencia real, oculta en Dios.

La teología rabínica reconocía la preexistencia antes de la creación del mundo de algunas importantes figuras y magni-

tudes de la historia de la salvación. Se admitía, en primer término, una preexistencia de los pensamientos y planes eternos de Dios, aunque no se trata aún de una existencia independiente fuera de la esencia divina. Pero la idea se fue desarrollando. Según los *midrashim*, hay siete cosas que existen antes de la creación del mundo: la thora (= sabiduría), la penitencia, el jardín del edén, el infierno, la gehenna, el trono de la gloria, el santuario y el nombre del Mesías³⁴. También están ya preparados antes de la creación del mundo los bienes del mundo futuro que en los tiempos finales saldrán de su ocultamiento (cf. Mt 25,34). La comunidad de Qumrán admitía la existencia de cosas preexistentes, en cuanto que consideraba que todo lo creado se fundamenta en el pensamiento eterno de Dios. Las generaciones de los hombres duran de eternidad en eternidad. «En tu sabiduría fundaste las generaciones de la eternidad. Y antes de crearlas, conocías tus obras» (1QH 1,7s; cf. 1QS 3,15s). En Filón (*De las leyes especiales* 81; *Allegoría de las leyes* 3,96), el *Logos* es la imagen divina preexistente de Dios. Por él fue creado el mundo. En Filón (*Gigantes* 12-15; *Sueños* 1,138s), en Josefo (*De la guerra judía* 2,154s) y entre los rabinos se constata la idea — alimentada en definitiva por la filosofía platónica — de la preexistencia del alma inmortal.

¿Entran también en juego algunas especulaciones extrabíblicas? De acuerdo con las ideas gnósticas, el alma del hombre, o al menos el núcleo del alma, ha descendido del mundo divino de la luz a la materia. Ahora busca el camino de regreso. Los destinos individuales se sintetizan y encarnan en la figura del protohombre, del hombre primero, que abandonó su existencia divina para reunir a todos y cada uno de los

34. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum N.T.*, 1, 1922, 974; 2, 1924, 334s, 353-357.

humanos, redimirlos y devolverlos al mundo divino. Así lo describe, con mitológica belleza, el himno del hijo del rey que sale en busca de las perlas preciosas (*Hechos de Tomás* 108-113). Del mismo modo cabría explicar una sentencia misteriosa del *Evangelio de Felipe* (57) que dice: «Feliz el que existe antes de ser. Porque el que existe, es el que era y el que será.» La existencia eternamente verdadera participa de la existencia de Dios³⁵.

La afirmación de la preexistencia no es revelación inmediata, sino resultado de deducciones teológicas. No obstante, la fe inició y recorrió con toda seguridad y desde muy pronto este camino. Así lo testimonia ya el himno prepaulino de Flp 2,6-11 y luego otros muchos textos del Nuevo Testamento, ciertamente independientes entre sí. Aun admitiendo que en ellos aparece adecuadamente expuesta la evolución de la idea de la preexistencia, surge el problema de si este resultado tiene carácter vinculante y obligatorio para el Nuevo Testamento y para la Iglesia en general. Hay que matizar la respuesta, pues depende del lugar en que se encuentren los esquemas de expresión en que se apoya la doctrina de la preexistencia. Si esta cristología de la preexistencia se desarrolla a partir de las ideas del Antiguo Testamento y del judaísmo circundante, esto quiere decir que el origen de esta doctrina de fe se sitúa dentro de la Biblia y de la revelación. Pero si la preexistencia se desarrolla a partir de concepciones extrabíblicas (por ejemplo a partir del mito del protohombre), entonces podría afirmarse que los mitos profanos han penetrado en la fe cristiana. Naturalmente que en este caso habría que seguir preguntando si el mito ha influido sólo en la forma o también en el contenido mismo.

35. MCL. WILSON, *The Gospel of Philip*, Nueva York 1962, 116s; J.E. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, París 1964, 33s. 84.

La dogmática católica continúa la cristología neotestamentaria de la preexistencia. Pero así como la Trinidad no significa una doctrina de tres dioses, es decir, no debe entenderse como un triteísmo, así tampoco la preexistencia debe entenderse como una doctrina mítica de dos dioses. El Hijo preexistente no puede pensarse como separado del Padre, sino que se encuentra dentro de la unidad eterna de esencia con él. Debe reflexionarse sobre el hecho de que con la fórmula de la preexistencia la divina eternidad queda referida al tiempo humano y se alcanza desde él. Se prolonga hacia atrás y se introduce en el infinito la fase historicosalvífica. El «antes» preexistente y el tiempo historicosalvífico no pueden separarse o sumarse, sino que están siempre presentes el uno en el otro. Cristología y doctrina trinitaria de Dios constituyen una unidad. Puede producirse un recortamiento de la cristología si se la quiere desarrollar a partir de la preexistencia, tal como acaso lo hayan intentado hacer la conciencia general de la fe e incluso la dogmática de la escuela. La cristología se concentra luego en la encarnación y en el maravilloso nacimiento de Cristo. La importancia de la revelación del camino histórico de Jesús pasa a un segundo término. La resurrección descubre el significado del acontecimiento del nacimiento. La espera escatológica de la nueva venida y de la consumación final carecen de importancia³⁶.

Recientemente P. Schoonenberg (*Un Dios de los hombres*, Herder, Barcelona 1971) ha propuesto algunas reflexiones críticas. La palabra de Dios estuvo presente y actualmente en la creación y en la historia como fuerza vivificante. Ahora bien, el Hijo de Dios no es independiente del hombre Jesús, como

36. D. WIEDERKEHR, *Entwurf einer systematischen Christologie*, en J. FEINER y M. LÖHRER (dir.), *Mysterium salutis* 3,1, Einsiedeln 1970, 477-648, aquí 534-540.

si fuera una persona preexistente referida al Padre que pasaría luego a formar una unidad con la naturaleza humana de Jesús, sino que el Hijo de Dios sólo se hace persona en el hombre Jesús. De acuerdo con la experiencia de la comunidad de los discípulos de que Dios ha actuado en Cristo («en él habitó corporalmente la plenitud de la divinidad», Col 2,9), la afirmación bíblica sobre la preexistencia testimonia que Cristo representa la presencia de Dios para nosotros³⁷.

La nueva teología protestante ha abandonado en muchos aspectos el dogma de la divinidad de Cristo, tal como se contenía en el texto literal de las antiguas formulaciones eclesiológicas. De ello se sigue una nueva concepción de la antigua doctrina sobre la preexistencia de Cristo. La filiación divina, originariamente atribuida a Cristo en virtud de la resurrección (Rom 1,3s), fue trasladada, en virtud de la preexistencia, hasta la eternidad. En consecuencia, se veneró a Jesús como esencia divina preexistente que descendió del cielo. Las afirmaciones sobre la existencia, formuladas metafísicamente por la dogmática, han sido sometidas a revisión en cuanto concepciones mitológicas. En lugar de una preexistencia esencial, la dogmática admite algo así como una preexistencia ideal de Cristo en los planes de Dios. Una preexistencia ideal similar sería la de la elección «antes de la fundación del mundo» (Mt 25,34; Rom 8,30; Ef 4,1s)³⁸.

Citemos aquí las reflexiones de R. Bultmann (*Theologie*

37. Además P. SCHOONENBERG, en K. RAHNER (y otros, dir.), *Die Antwort der Theologen*, Düsseldorf 1968, 48-55; además K. REINHARDT, *Die Menschliche Transzendenz Jesu Christi*, en «Trierer Theol. Zeitschr.» 80 (1971) 273-289. Un decreto de la Congregación para la doctrina de la fe de 21 de febrero de 1972 «contra algunos errores de los últimos tiempos» podría, tal vez, referirse a este intento de explicación del dogma cristológico.

38. Cf. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1966, 150-158.

des Neuen Testaments, 1968, 303-305): «Las sentencias sobre la preexistencia de Cristo y su encarnación son mitológúmenos... Pero, en conexión con el kerygma, sirven para expresar un hecho decisivo, a saber, que la persona y el destino de Jesús no tienen su origen y su significado en el contexto de un acontecimiento intramundano, sino que Dios ha actuado en él y que esta actuación aconteció cuando llegó la plenitud de los tiempos (Gál 4,4), es decir, que se trata de una acción escatológica de Dios... El hecho de que se dé una proclamación — autorizada por Dios — de la gracia y del amor antecedentes de Dios, encuentra su expresión mitológica en las afirmaciones sobre la preexistencia de Cristo.»

11. LOS TÍTULOS DE JESÚS

Para la bibliografía cf. pág. 99s.

El Nuevo Testamento expresa su fe respecto de la vida, la obra y la persona de Jesús en los títulos de honor y excelstitud que le confiere. Los más originarios y significativos son los de Mesías (Cristo), Hijo del hombre, Hijo, Salvador, y Señor¹. Tiene su razón de ser plantearse el problema de si Jesús mismo reclamó para sí o admitió al menos estos títulos. En cualquier caso, los textos indican que manifestó reparos para dejarlos circular. Por otra parte, no expresaban suficientemente lo que su llamada, su palabra y su obra querían decir. En cuanto confesión clara y segura, los títulos de dignidad pertenecen a una etapa posterior de la cristología neotestamentaria. De ahí que en esta exposición cristológica se les deba situar no al principio, sino al final².

1. En las páginas precedentes se han analizado algunos otros títulos de honor; cf. para profeta n.º 5; para Hijo de David n.º 10,3.

2. Se ocupan de la serie de títulos de honor y nombres de dignidad de Jesús las siguientes obras: O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tubinga 1966; 41966; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, Gotinga 31966; L. SABOURIN, *Les noms et titres de Jésus*, Brujas 1963; V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, Londres 21962. Cf. PH. VIELHAUER, *Zur Frage der christologischen Hoheitstitel*, en «Theol. Literaturzeitg.» 90 (1965) 570-587; K. BERGER, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel*, en «New Testament Studies» 17 (1970/71), 391-425.

El Nuevo Testamento aplica al Jesús terreno y al resucitado unos 55 nombres diferentes. El título de Cristo es usado unas 500 veces. El nombre de Señor (Kyrios) está atestiguado cerca de 350 veces, el de Hijo del hombre 80, el de Hijo (Hijo de Dios) 75, el de Hijo de David 20. Todo esto según cálculos de L. Sabourin y V. Taylor (cf. nota 2).

1. Mesías (Cristo)

H. KLEINKNECHT - G. VON RAD - G. KUHN - K.L. SCHMIDT, art. βασιλευς ThWb 1, 1933, 562-593; W. GRUNDMANN - F. HESSE - H. DE JONGE - A.S. VAN DER WOUDE, art. χριστ in ThWb 9, 1972, 482-576; O. EISSFELDT - J. KOLLWITZ, art. *Christus*, en RAC 2 1954, 1250-1262; J. COPPENS, *Le messianisme royal*, París 1968; E. DINKLER, *Petrusbekentnis und Satanswort. Das Problem der Messianität Jesu = Signum Crucis*, Tübinga 1967, 283-312; W. KRAMER, *Christos Kyrios Gottessohn*, Zurich 1963; G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc*, París 1968; A. VÖGTLE, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung = Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, 137-170.

La esperanza de Israel de que, al final, Dios traería su gloriosa salvación, se remonta a una época muy antigua. Con todo, al principio esta esperanza no se refería tanto a un salvador individual, al que nosotros solemos llamar Mesías, sino que sería el mismo Dios quien aportaría la salvación. Israel esperaba el día de Yahveh, que aquel día establecería su reino. Sería un día de juicio y castigo sobre los pueblos (Is 2,9-22) y también sobre Israel (Am 5,18-20), pero que aportaría también la salvación, al menos para el resto de Israel (Joel 3,18). Yahveh mismo sería desde entonces y para siempre el rey (Éx 15,18; Sal 145,11-13). Según una concepción posterior, a partir de aquel día Yahveh pondría su trono en Jerusalén y gober-

naría desde allí sobre el mundo entero (Is 24-23; Zac 14,9.16s; Abd 21).

El salvador personal no entra hasta más tarde y sólo secundariamente en esta esperanza. Recordando el reino de David, se espera a este salvador como rey de los tiempos finales, como restaurador del antiguo imperio. Un germen de la casa de David llegará a ser el dominador. Esta esperanza se funda en la promesa de 2Sam 7,14 según la cual la dinastía de David permanecerá eternamente. Dios acepta como hijo suyo al hijo de David. También se espera a un descendiente de David como rey de la salvación (así Is 11,1; Miq 5, 2-4). En el Deuterocanónico (Is 49-55) el salvador es el siervo de Yahveh que sirve y padece, en Daniel (7,13) es el Hijo del hombre. En Zacarías (4,11-14) aparecen dos figuras mesiánicas, la del rey y la del sumo sacerdote. El salvador escatológico antecede al reino de Dios. El dominio y la actuación del salvador se encuadran dentro de unos límites temporales.

En el Antiguo Testamento al salvador esperado nunca se le llama Mesías. Mesías, forma grecizada del hebreo *mashiah*, significa «el ungido». En la antigua alianza se ungía a los sacerdotes (Éj 28,41; Lev 8,30), a los reyes (1Sam 10,1; 16,13; 2Sam 2,4; 5,3) y también a los profetas (1Re 19,16; ampliación en Is 61,1). El sentido de la unción externa es un quedar el ungido penetrado de fuerza de santidad, un quedar sellado y separado.

Ya los Setenta tradujeron *mashiah* por *khristos*. Cuando Is 45,1 designa a Ciro como mesías, se prescinde de la acción real de una unción material y la palabra significa tan sólo título de elección y misión dentro del plan de Dios. La designación del rey escatológico como mesías se apoya ciertamente en el salmo 2,2, que señala al rey histórico como «ungido de Yahveh». Este salmo 2 fue interpretado en la época neotesta-

mentaria (en los Salmos de Salomón, en los Apocalipsis de Henoc y de Baruc, en 4Esd, en Act 4,25ss; Heb 1,5; Ap 2,27) en sentido mesiánico. Consiguientemente, al esperado portador de la salvación se le llama «Mesías de Dios» (Sal Salomón 17,36; 18,6.8; Henoc et. 48,10; 52,4). El uso absoluto y simple del nombre de Mesías no aparece hasta el siglo I d.C. (4Esd 7,28s; 12,32; Baruc sir. 29,3; 30,1; también Jn 1,41; 4,25). Como Zacarías, también la comunidad de Qumrán esperaba dos mesías: el mesías sacerdotal, llamado «Mesías de Aarón», y el mesías real, hijo de David, «Mesías de Israel». El mesías sacerdotal tiene preeminencia y prioridad. El mesías real ejercerá el dominio en los tiempos finales (1QS 9,11; 1QSa 2,12-21; 4Q Test 14; Escrito de Damasco 19,10s; 20,1).

En los días de Jesús la esperanza mesiánica había alcanzado su clímax. Básicamente era una esperanza teñida de colores políticos y nacionalistas judíos, aunque en parte había sido también purificada. El Mesías debía librar y purificar a su pueblo del pecado (sal Salomón 17). El Nuevo Testamento menciona algunos movimientos mesianistas de la época (Act 5,36s; 8,9; 21,38; Mt 24,24) y lo mismo ocurre en Josefo y otros historiadores. La potencia ocupante romana aniquiló sin piedad aquellos movimientos. El título de Mesías era oscuro y ambivalente. Los diversos grupos y partidos: fariseos, saduceos, esenios, apocalípticos, sacerdotes, políticos, zelotes... todos esperaban un Mesías, pero bajo formas muy diferentes.

El Nuevo Testamento, tal como nosotros lo poseemos, afirma el cumplimiento de aquellas esperanzas en cuanto que atribuye con toda seguridad a Jesús el título de Mesías (Cristo). Así Mt 1,1; Mc 1,1; Jn 20,21 y lo mismo las Cartas. No obstante, se plantea el problema de si — tal como los textos aparecen — utilizó Jesús personalmente el título de Mesías. En la fuente de sentencias Q, que puede distinguirse de los sinópticos,

no aparece testificado este título. En Mc se encuentra sólo 7 veces, mientras que el número aumenta en Mateo y Lucas. Los demonios conocen y reconocen a Jesús como el Cristo (Mc 3,11; Lc 4,41). Pero Jesús les prohíbe que lo divulguen. A la pregunta de Juan Bautista de si él es el Mesías, da Jesús una respuesta encubierta (Mt 11,2-6). Ciertamente que el mismo Jesús provoca una confesión en el círculo de los discípulos (Mc 8,27-30). Pedro declara: «Tú eres el Mesías.» Jesús no le contradice. Según Mt 16,17, para poder hablar así Pedro había recibido una gracia especial. No se lo habían revelado la carne ni la sangre, sino el Padre en el cielo. Que Jesús sea el Mesías es algo que está oculto a la razón humana, y oculto debe permanecer. Jesús prohíbe que se proclame esta confesión (Mc 8,30). Dar a conocer la mesianidad de Jesús no es asunto de los discípulos. Todos los títulos de honor y excelcitud son posibles únicamente bajo la reserva de que será rechazado y conducido a la muerte (Mc 8,31).

Los textos sinópticos en los que Jesús se llama a sí mismo Mesías presentan dificultades desde el punto de vista histórico-tradicional. Ciertamente que Mc 9,41 toma nota de una sentencia del Señor: «Todo aquel que os dé de beber un vaso de agua, por el hecho de que sois de Cristo, yo os aseguro que no perderá su recompensa.» No obstante, el paralelo Mt 10,42 es más antiguo: «Y todo aquel que dé de beber tan sólo un vaso de agua fresca a uno de estos pequeños, por ser discípulo, os aseguro que no perderá su recompensa.» Marcos concreta la condición de discípulo a la comunidad de Cristo. La sentencia: «No os hagáis llamar maestros, porque uno es vuestro maestro, Cristo» (Mt 23,10) forma parte de un grupo de sentencias (Mt 23,8-10) en las que es fácil reconocer unas circunstancias propias de una comunidad ya desarrollada y que pertenecen, por consiguiente, a una etapa posterior. El giro «vuestro maes-

tro es Cristo» es una confesión de la comunidad que reconoce al Señor como Maestro de la Iglesia.

El Evangelio de Marcos señala ya desde el principio (1,1) a Jesús como el Mesías. Pero la mesianidad de Jesús permanece oculta en el Evangelio. Los demonios (Mc 1,23s.34; 3,11s) reconocen a Jesús como el Mesías. Pero Jesús les ordena — al igual que a los beneficiados por milagros (Mc 1,34.44; 3,12; 5,43; 7,36) y revelaciones (Mc 8,26.30; 9,9) — que guarden silencio. Jesús oculta su mensaje tras misteriosas parábolas (Mc 4,10-12). Ni siquiera los discípulos comprenden a Jesús (Mc 6,52; 8,17.21). No comprenden sobre todo la necesidad de la pasión (Mc 8,32s; 9,10).

W. WREDE (*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Gotinga 1901, ³1963) intenta explicar así la documentación bíblica existente: Jesús nunca habría sabido que era el Mesías ni nunca habría reclamado esta dignidad. La primitiva tradición tampoco sabía nada de su mesianidad. Cuando más tarde la comunidad, a la vista de la resurrección, proclamó a Jesús como Mesías, intentó salvar la contradicción entre la tradición prepascual y la proclamación postpascual mediante la ficción de que ciertamente Jesús se consideró a sí mismo como Mesías, pero prohibió que se proclamara. La explicación de Wrede, que ha ejercido una prolongada influencia, ha sido actualmente confirmada y profundizada. De hecho, el misterio del Mesías es una creación del evangelista Marcos, que intenta expresar así tanto la esencia de la mesianidad de Jesús como el carácter de fe del Evangelio. El misterio de Jesús se descubre a la fe y se oculta a la incredulidad. Para los que están fuera, todo sigue cerrado (Mc 4,11).

La mesianidad de Jesús tiene que recorrer el camino de la pasión. Una vez iniciada esta pasión, puede ya proclamarse la mesianidad (Mc 14,61s). Y sólo acabada, y tras la resurrección,

puede ser conocido el misterio de Jesús. Sólo después y sólo así puede llevarse a cabo la proclamación de Jesús (Mc 9,9).

De ahí que los Evangelios mantengan oculta la mesianidad de Jesús hasta los últimos días. Jesús entra triunfante en Jerusalén (Mc 11,7-10). La interpretación de la Escritura reconoce en este hecho el cumplimiento de profecías mesiánicas. Jesús es «el que viene», tal como la espera llamaba al Mesías (Zac 14,5s; Mal 3,1). El mismo Jesús quiso aludir al cumplimiento de las profecías cuando, según Zac 9,9 — en un pasaje que también los rabinos explicaban en sentido mesiánico — entró como rey pacífico en la ciudad. El reino mesiánico ya no podía mantenerse oculto, y al mismo tiempo se descubría su esencia totalmente apolítica.

En el proceso ante los tribunales queda bien demostrada la mesianidad de Jesús. A la pregunta de si él es el Mesías, responde: «Lo soy.» Pero completa esta confesión, reclamando además el título de honor de «Hijo del hombre» (Mc 14,62). Ante Pilatos responde Jesús con una sentencia misteriosa (Mc 15,2). Jesús es crucificado en cuanto rey Mesías y muere como tal (Mc 15,26)³. La fe y la confesión de la comunidad de discípulos aceptó y confirmó la proclamación de Mesías. Cuando la catástrofe de un pretendiente demostró la falsedad de sus pretensiones mesiánicas (Act 5,36; Lc 24,21), comprendieron los discípulos la necesidad divina de que Jesús sufriera pasión y muerte (Lc 24,46).

La presencia y la actuación de Jesús no respondía a la difundida esperanza de un rey Mesías. Un título de Mesías entendido en ese sentido no concordaba con la conciencia que

3. En cualquier caso, los judíos habrían designado al Mesías como rey de Israel (así los sacerdotes en Mc 15,32), pero difícilmente como rey de los judíos. El título es indudablemente una formulación romana y, en consecuencia, una interpretación política de la pretensión del Mesías.

Jesús tenía de su llamada y su misión. Por eso no utilizó este título en el sentido que se le daba corrientemente o, en todo caso, no lo reclamó para sí. Sólo con la resurrección y exaltación de Jesús se puso en claro que la excelsitud divina se ocultaba bajo la forma de siervo. Esto es lo que expresa la más antigua confesión mesiánica: «Dios le hizo Señor y Mesías» (Act 2,36). Sólo el exaltado es el Mesías. La predicación de los apóstoles muestra que Jesús es el Cristo, estableciendo así la separación entre Israel y la Iglesia (Act 17,3; 18,5).

El título de «Cristo» fue entendido originariamente como designación de una vocación — de ahí la secuencia (el) Cristo Jesús — y sólo más tarde se le dio el sentido de (un segundo) nombre de Jesús. Este estadio se había alcanzado ya en 1Cor 15,3 donde Pablo cita la confesión de la comunidad jerosolimitana a favor de Cristo (también 1Cor 15,12-23). Y no deja de ser notable que se haya convertido en nombre propio de Jesús, y que haya pasado incluso a ser la designación característica de sus discípulos (Act 22,26; 26,28; 1Pe 4,16), un título de Mesías que precisamente Jesús nunca reclamó para sí. La historia de la Iglesia continúa una trayectoria ya iniciada por el Nuevo Testamento en la que el título de Cristo — utilizado unas 500 veces — se convierte en el título de honor más corrientemente atribuido a Jesús.

Los Evangelios sinópticos añaden a continuación del bautismo de Jesús — momento en que se reveló su filiación mesiánica — la historia de las tentaciones en el desierto (Mt 4,1-11 y paralelos). Hay aquí, ya antes de que se iniciara su actividad mesiánica, una alusión a su plenitud de poder. La narración suscita una densidad de problemas de increíble profundidad. Quienquiera la haya creado, ya sea el mismo Jesús o la tradición, lo cierto es que el Evangelio (prescindiendo ahora de las pequeñas diferencias entre los tres relatos) expresa ya al co-

mienzo de la actuación mesiánica de Jesús cómo entiende al Mesías y su plenitud de poder. Jesús supera toda tentación de abandonar un servicio concebido desde una perspectiva religiosa. Rechaza la idea de utilizar en su propio provecho o con autonomía su vocación y los poderes inherentes a ella, o de emplearlos en la satisfacción de necesidades terrenas, por ejemplo para saciar el hambre. Se niega a abusar de la promesa que Dios le ha concedido como medio de presión sobre el mismo Dios. Permanece obediente al Padre. Finalmente, rechaza un mesianismo entendido como dominio político en el mundo. Pidiendo adoración como un anti-dios, Satanás está dispuesto a concederle todas las riquezas y la gloria del mundo. Pero la obediencia del Hijo, fundamentada en su amor al Padre, es más fuerte que toda tentación y todo poder satánicos. Jesús encuentra la voluntad de Dios en la palabra de Dios (Mt 4,4.7). El espíritu que se le ha concedido le ayuda a encontrar la seguridad y la decisión acertada (Mt 4,1). Después de vencer a Satanás, sirven al Mesías los ángeles, que son una manifestación de la providencia de Dios. Jesús acredita la filiación mesiánica en obediencia, confianza y amor a Dios Padre⁴.

El Evangelio de Juan reproduce la segura confesión de la Iglesia en el Mesías (1,17), y quiere establecer la correcta intelección del reino mesiánico. Ya desde el principio se congregan los discípulos en torno a Jesús como Mesías y le reconocen como tal (Jn 1,41) y como «Hijo de Dios y rey de Israel» (Jn 1,49). La samaritana ve en Jesús al Mesías que ha de venir (Jn 4,25s). La multiplicación de los panes y el discurso sobre el pan del cielo proclaman a Jesús como rey mesiánico que,

4. H. SEESEMANN, art. *πειρα* en ThWb 6, 1959, 23-37; J. DUPONT, *Die Versuchungen Jesu in der Wüste*, Stuttgart 1969; E. FASCHER, *Jesus und der Satan*, Halle 1949; K.P. KÖPPEN, *Die Auslegung der Versuchungsschichte unter besonderer Berücksichtigung der alten Kirche*, Tübinga 1961.

por lo demás, no concede ventajas terrenas, sino la vida eterna (Jn 6,15.26s). Marta cree que Jesús es «el Cristo, el Hijo de Dios» (Jn 11,27). En su entrada en Jerusalén se presenta como príncipe de paz mesiánico (Jn 12,13-15). En la oración sacerdotal habla Jesús de sí como de «Jesús Cristo» (Jn 17,3). En la conversación con Pilatos no se presenta Jesús como rey de este mundo, sino como rey de la verdad (Jn 18,33-37). La dura polémica con los sumos sacerdotes evidencia que Jesús es realmente rey (Jn 19,21s).

La divergencia decisiva entre fe e incredulidad está en que se reconozca o no la mesianidad de Jesús. Algunos judíos parecían estar inclinados a admitirla, en razón de los hechos milagrosos de Jesús (Jn 7,3s.26s.31.40). Pero él no respondía a la dogmática mesiánica ortodoxa, porque nadie conoce su origen (Jn 7,27.42). Quien confiesa a Jesús como Mesías es expulsado de la sinagoga (Jn 9,22). La meta definitiva del Evangelio es llevar a la fe en Jesús como el Cristo e Hijo de Dios (Jn 20,31). Estos dos títulos de honor, aunque no son equivalentes cuanto al contenido, están profundamente emparentados. Jesús es el Mesías porque es el Hijo de Dios. Su ministerio y su servicio mesiánico se fundamentan en la filiación divina.

A partir de una concepción idealizada del reino davídico y a partir sobre todo del recuerdo del rey David (2Sam 7; Miq 5) se esperaba también al Mesías como «rey» escatológico y se le describía como tal. El título se deriva directamente de la interpretación mesiánica de Sal 2,6 y Zac 9,9, tal como aparece ya en la exégesis rabínica. También Jesús recibe el nombre de rey, pero tan raras veces que se advierte que nunca se le consideró esencial. Cumpliendo la esperanza profética, entra como rey en Jerusalén (Mt 21,5; Lc 19,38; Jn 12,13.15). El motivo aparece ya en las narraciones de la infancia (Mt 2,2) y luego más claramente en la historia de la pasión (Mc 15,2.9.12.18.

32). El título es usado por Juan (1,49; 6,15; 12,13) y más tarde reaparece también en su narración de la pasión (18,37; 19,14s.21). El cuarto Evangelio es el que más acentúa el título de rey dado a Jesús.

En Act 17,7 se recuerda una tradición según la cual los judíos de Tesalónica acusaron a los cristianos, ante las autoridades locales, de reconocer por rey a Jesús. Según esto, se habría interpretado erróneamente el título en sentido político, lo que le convertía en algo peligroso. Acaso esto mismo entorpeció su uso y su difusión. De acuerdo con la esperanza contemporánea, el reino mesiánico de Jesús debería ser terreno y actual, o en todo caso cercano. Este cercano reino de Dios escatológico está subordinado al oculto rey Cristo (Mt 13,41; 16,28). Su reino es el señorío y dominio escatológico (Lc 22,30; 23,42). Al abandonarse esta espera próxima, se transforma también la concepción. El reino consiste ahora en la realeza del Señor exaltado, que se inicia con su resurrección y que llegará a su consumación en la parusía. Ahora Cristo es el Señor y Rey del más allá. En cuanto tal recibe el título de «Rey de reyes y Señor de los señores» (1Tim 6,15). Se alaba al Cordero como «Señor de los señores y Rey de los reyes» (Ap 17,14; 19,16). Su reino se revelará en el lejano final de los tiempos (2Tim 4,1). Este reino de Cristo abarca todos los tiempos, desde el principio hasta el fin (Lc 1,33). El reino eterno del más allá, designado inicialmente como reino de Dios, puede ahora llamarse el reino de Cristo (Ef 5,5; 2Pe 1,11).

Otra vía de reflexión une entre sí el señorío de Cristo y el señorío de Dios, de tal modo que se espera que Cristo entregue el reino ejercido por él en el tiempo al Dios eterno (1Cor 15,24; Col 1,13). El concepto de reino de Dios, de tanta importancia en los Evangelios, tiene sus propias raíces, que son diferentes de las del título de rey mesiánico de Jesús. Algunos

pasajes del Nuevo Testamento han establecido de modo secundario la conexión entre ambos.

2. Hijo del hombre

C. COLPE, art. υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου en Th Wb 8, 1969, 403-481; F.H. BORSCH, *The Christian and Gnostic Son of Man*, Londres 1970; P. HOFFMANN, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster 1972, 81-233; R. LEIVESTAD, *Der apokalyptische Menschensohn - ein theologisches Phantom*, en «Annual of the Swedish Theological Institute» 6 (1967/68) 49-105; id., *Exit of the Apocalyptic Son of Man*, en «New Testament Studies» 18 (1971/72) 243-287; G. LINDESKOG, *Das Rätsel des Menschensohnes*, en «Studia Theologica» 22 (1968) 149-175. R. MADDOX, *Methodenfragen zu der Menschensohnforschung*, en «Evang. Theologie» 32 (1972) 143-160; U.B. MÜLLER, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, Gütersloh 1972; F. NEUGEBAUER, *Jesus der Menschensohn*, Stuttgart 1972; E. SCHWEIZER, *Der Menschensohn = Neotestamentica*, Zurich 1963, 56-84; Id., *The Son of Man Again*, ibid. 85-92; E. SJÖBERG, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund 1955; H.E. TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh 1963.

Hijo del hombre es un título de honor que Jesús utiliza con frecuencia en los Evangelios para referirse a sí mismo. Tanto la historia de las religiones como la exégesis bíblica han llevado a cabo numerosas investigaciones para tratar de establecer la prehistoria del concepto y el análisis de la documentación neotestamentaria. La utilización de la palabra en el Nuevo Testamento tiene su origen inmediato y su fundamento en el Antiguo Testamento⁵. La designación neotestamentaria griega

de «Hijo del hombre» (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) es traducción literal (a través de los Setenta) de la expresión paleotestamentaria hebrea *ben adam* (o respectivamente, del arameo *bar enash* o *bar nashab*). Estos giros indican, en primer término, sencillamente «el género humano», «el hombre». No obstante, en el Nuevo Testamento nunca tiene este simple significado⁶, sino que se trata siempre de una autoafirmación de Jesús, con densa carga historicosalvífica.

La expresión aparece con gran frecuencia, y con unidad de sentido, en los cuatro evangelistas. Pueden distinguirse aquí cuatro corrientes de tradición sinóptica: Marcos (2,10; 8,31; 9,31; 10,33; 13,26; 14,62); la fuente de sentencias Q (Mt 8,20 = Lc 9,58; Mt 11,19 = Lc 7,34; Mt 12,32 = Lc 12,10; Mt 24,27 = Lc 17,24; Mt 24,37 = Lc 17,26; Mt 24,44 = Lc 12,40); el material específico de Mateo (10, 23); el material específico de Lucas (6,22; 18,8; 19,10; 22,24,28). La sentencia se encuentra exclusivamente en labios de Jesús y como auto-designación suya, nunca en los relatos sobre Jesús (la única excepción es Act 7,56). Pero Jesús no dice nunca: Yo, el Hijo del hombre, sino que habla siempre de este Hijo del hombre en tercera persona, como de otro. Nuestros Evangelios proceden de aproximadamente el 70-100 d. de J.C. En este espacio temporal el título de Hijo del hombre había quedado ya fuera de uso en la predicación y en la doctrina, tal como lo demuestra para este tiempo y para los años anteriores la colección de cartas paulinas, que no conocen esta expresión. Si, ello no obstante, tiene tanta importancia en los Evangelios, esto sólo puede atribuirse a una tradición que se remonta a la primitiva comunidad.

5. Prescindiremos aquí del difícil problema del posible trasfondo extrabíblico del concepto y del título de «Hijo del hombre».

6. En todo caso, en plural la expresión tiene el simple significado de «perteneciente al género humano»; así Mc 3,28: «Se perdonará todo a los hijos de los hombres.»

El judaísmo contemporáneo no utilizó la expresión de Hijo del hombre en el sentido de un título mesiánico, aun cuando a veces los rabinos interpretaran como referida al Mesías la sentencia de Dan 7,13s sobre este tema.

En el Antiguo Testamento el concepto de «hijo del hombre» se emplea en diferentes grupos de significados. La expresión puede referirse sencillamente a los hombres y aplicarse, por consiguiente, a los pertenecientes al género humano, sobre todo en cuanto distintos de Dios. En el libro de Ezequiel se le llama al profeta unas 90 veces «hijo del hombre», sobre todo cuando le habla Dios. En cuanto tal hijo del hombre, se le llena del espíritu de Dios (2,2). Habitando en medio de un pueblo que no quiere ver ni oír (12,2s), debe dirigirles la palabra de Dios (2,3s). De ahí que esta palabra sea enigma y misterio (17,2). Debe profetizar contra Jerusalén (4,7) y amenazar con el fin (11,9-11). Soporta sufrimientos como señal de la angustia de Israel (12,6.17-20). Pero puede anunciar también al futuro buen pastor (34,23), la purificación por el espíritu (36,26s), la resurrección de los muertos (37,1-14) y la gloria futura del nuevo templo y del país santo (40-48). Estos rasgos recuerdan la figura y la obra de Jesús. ¿Ha aceptado Jesús este lenguaje y este mundo de ideas para aclarar y explicarse a sí mismo y al pueblo su servicio?

En lenguaje elevado la expresión «hijo del hombre» describe la situación humana en general: «Dios no es un hombre que miente, ni un hijo de hombre que se arrepienta de algo» (Núm 23,19). «¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes, el hijo del hombre, para que de él te cuides?» (Sal 8,5). «Un hombre, una gusanera; un hijo de hombre, un gusano» (Job 25,6).

«Hijo de hombre» puede designar también a una persona especialmente elegida. Así, al rey: «Esté tu mano sobre el

hombre de tu diestra, sobre el hijo de hombre, que reafirmaste para ti» (Sal 80,18).

La expresión se emplea con diferente significado en la Apocalíptica. El texto más importante es Dan 7,13s. Salieron del mar (como del caos hostil a la divinidad) cuatro bestias, que simbolizan los cuatro imperios del mundo. Fueron derrocadas en el juicio. «Y he aquí que en las nubes del cielo venía como un hijo de hombre. Se dirigió hacia el Anciano y fue llevado a su presencia. A él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno que nunca pasará y su reino no será destruido jamás.» El hijo del hombre de la visión daniélica no es una persona, sino que más bien, tras las cuatro bestias, que representan los cuatro imperios del mundo, simboliza el reino final de Dios, es decir, al pueblo de Israel, al pueblo de «los santos» (Dan 7,21s.25). Frente a las deformes bestias, el hijo del hombre es expresión sensible de la humanidad.

Dan 7 ha entrado en la apocalíptica extrabíblica. En los discursos llenos de imágenes del libro de Henoc etiópico (37-71) el hijo del hombre ha sido creado al principio de los tiempos, antes que todas las demás criaturas, pero está oculto en el cielo, hasta que venga al final de los tiempos para juzgar al mundo. Después de arrojar a los impíos, reinará sobre los justos. El hijo del hombre es un ser celeste preexistente, no un rey mesiánico terreno. Estos discursos a base de imágenes tuvieron su origen (probablemente) en el siglo I a.C. En los rollos del libro de Henoc descubiertos en Qumrán faltan los textos alusivos al Hijo del hombre, lo que quiere decir que esta figura no mereció mucha consideración en la secta. De similar manera aparece el Hijo del hombre en 4Esd 13: «El Altísimo redimirá al mundo por medio de él» (13,26). El texto debe fecharse con seguridad después del nacimiento de Cristo. Es sig-

nificativo que en los escritos apocalípticos el Hijo del hombre sea una persona concreta, como en el Nuevo Testamento.

En los Evangelios pueden señalarse tres círculos de referencia sobre el tema del Hijo del hombre⁷. En algunos pasajes las sentencias tienen un sentido mesiánico general. Jesús actúa ya ahora como Hijo del hombre. En cuanto tal, tiene poder para perdonar pecados en la tierra (Mc 2,10). Defiende a los discípulos que arrancaban espigas en día de sábado afirmando que «el Hijo del hombre es Señor también del sábado» (Mc 2,28).

Al final de los tiempos, aparecerán dos testigos de Dios, Juan Bautista y el Hijo del hombre; los dos serán rechazados (Mt 11,18s). Jesús mismo es el Hijo del hombre sin patria y sin hogar (Mt 8,20). La pregunta acerca de la identidad misma de Jesús que hace la pregunta (Mt 16,13). Una afirmación sobre el Hijo del hombre puede ser una oculta afirmación que Jesús hace sobre sí mismo. Del Hijo del hombre histórico Jesús se dice también: «A todo el que diga una palabra contra el Hijo del hombre, se le perdonará; pero a quien blasfeme contra el Espíritu Santo no se le perdonará» (Lc 12,10). Aun admitiendo que esta sentencia, en su forma antigua, intentaba contraponer la ofensa a un hombre — que se puede perdonar — con la ofensa al Espíritu — que es imperdonable — es indudable que debe tener también su sentido tal como se encuentra en los sinópticos. Quiere, en efecto, decir que rechazar al Hijo del hombre terreno no es tan grave ni tan definitivo como un endurecimiento contra el Señor exaltado y contra el Espíritu que actúa en la comunidad.

7. El análisis comparativo demuestra que la expresión «Hijo del hombre» se fue insertando cada vez más en las sentencias de Jesús transmitidas por la tradición. Los evangelistas transforman las afirmaciones en primera persona de Jesús en afirmaciones sobre el «Hijo del hombre». Cf., junto con sus respectivos paralelos, Mt 13,37; 16,13.28; 19,28; Lc 6,22; 12,8; 22,48. Juan emplea este título trece veces.

En otros pasajes de los evangelios el título de Hijo del hombre se sitúa en el contexto de las sentencias sobre la pasión de Jesús. Así, sobre todo, en los anuncios de la pasión comunes a los tres sinópticos: «El Hijo del hombre debe sufrir mucho y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, ser condenado a muerte y resucitar a los tres días» (Mc B,31; parecidamente 9,31 y 10,33s y los paralelos sinópticos; además Mc 9,9.12; 14,21; Lc 17,25; cf. n.º 7d). El destino de la pasión se fundamenta en un divino «debe». La voluntad divina consignada en la Escritura debe cumplirse. El Hijo del hombre debe ser reprobado, como la piedra angular rechazada por los constructores (Sal 118,22). El Hijo del hombre experimenta el mismo destino que los justos del Antiguo Testamento y, en especial, que el «siervo de Yahveh». La figura del Hijo del hombre se da la mano con la del siervo de Yahveh doliente del Deuteroisafas. En Mc 9,12 resuena indudablemente Is 53,3; en Mc 10,45; Is 53,10-12. Se contraponen entre sí hombre e Hijo del hombre (Mc 9,31; 14,21). El juego de palabras expresa la profunda humillación del Hijo del hombre, entregado a los hombres y sometido a ellos. La conexión entre la figura del Hijo del hombre y del siervo de Yahveh aparece sólo en los Evangelios. ¿Quién la encarnaría? Los Evangelios dicen que Jesús.

En otras sentencias, que forman un grupo independiente y aparte, el Hijo del hombre es una figura apocalíptica. Así, en el gran discurso escatológico de los sinópticos: «Entonces aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre⁸, y entonces harán duelo todas las razas de la tierra y verán venir al Hijo

8. No se explica la «señal del Hijo del hombre», mencionada sólo por Mt 24,30. ¿Es acaso, la señal, el mismo Hijo del hombre, o se trata de una señal que alude a él? Cf. K.H. RENGSTORF, art. σημεῖον, en ThWb 7, 1964, 234-237.

del hombre sobre las nubes del cielo, con gran poder y gloria» (Mt 24,30). El gran juicio se describe como revelación del Hijo del hombre: «Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria acompañado de todos sus ángeles, se sentará en su trono de gloria y serán congregadas delante de él todas las naciones» (Mt 25,31s). La llegada del Hijo del hombre está tan próxima que no se habrá llevado aún a cabo la predicación del evangelio ni siquiera en Israel, cuando él venga (Mt 10,23). Presente y futuro escatológico están unidos. «Quien se avergüence de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles» (Mc 8,38).

¿Pertenece esta sentencia al Jesús histórico? ¿No se supone ya la situación de la comunidad de discípulos perseguida? ¿Cómo entender en esta frase el sentido intentado por el evangelista? ¿Habla Jesús del Hijo del hombre como de un otro juez apocalíptico, o habla de sí mismo? Lo mismo en Lc 12,8: «Todo el que se declare por mí ante los hombres, también el Hijo del hombre se declarará por él ante los ángeles de Dios.» Aquí no se piensa en los ángeles que moran en el cielo, sino en la situación apocalíptica de la venida del Hijo del hombre. En Mt 10,32 parece tratarse de una afirmación que hace Jesús sobre sí mismo. «Todo el que se declare por mí ante los hombres, yo también me declararé por él ante mi Padre que está en los cielos.» Este pasaje procede de la fuente de sentencias Q. ¿Qué forma tenía en esta fuente? ¿Era una sentencia-yo, o una sentencia-Hijo del hombre? Apenas resulta hoy posible responder a esta pregunta.

Forma parte de la espera apocalíptica del Hijo del hombre la afirmación de Jesús ante el Gran Consejo: «A partir de ahora el Hijo del hombre se sentará a la diestra del poder de Dios» (Lc 22,69). Esta frase parece ser anterior a la que trae

Mc 14,62, extraída de Dan 7,13s: «Veréis al Hijo del hombre sentarse a la diestra de Dios y venir en las nubes del cielo.» En la sentencia lucana, Jesús es, en cuanto Hijo del hombre, poseedor del juicio celeste, mientras que la sentencia de Marcos anuncia la futura venida de Jesús como Hijo del hombre. En otros textos (Lc 17,24.26; 18,8; 21,36), el Hijo del hombre es el juez por venir. Los dos últimos versos forman parte del material especial de Lucas. ¿Es que Lucas conocía alguna tradición especial sobre sentencias del Hijo del hombre? En conjunto, aproximadamente la mitad de las sentencias del Hijo del hombre de los sinópticos son de género apocalíptico. La conexión con Dan 7,13 es patente. Aquí y allí las escenas son idénticas. El Hijo del hombre está en el trono de Dios como en su propio trono; viene en las nubes del cielo y se le entrega el poder.

La afirmación de Dan 7,14 según la cual al Hijo del hombre «se le entregará el poder» resuena en la revelación del resucitado de Mt 28,18: «Se me ha dado todo poder.» No se trata aquí de una coincidencia fortuita y sin importancia, sino de una referencia consciente. El Evangelio de Mateo cita dos veces expresamente a Dan 7,13s. Por consiguiente, lo que Mt 24,30 expresa en lenguaje apocalíptico es la nueva venida del Hijo del hombre. Mt 26,64 habla del Hijo del hombre que se sienta a la diestra de Dios. Difícilmente puede decir Mt 28,18 que la nueva venida escatológica del Hijo del hombre se haya anticipado y realizado ya. Indica más bien que ahora se ha cumplido la predicción de Mt 26,64 en cuanto que el exaltado está ya a la diestra de Dios⁹.

El hecho de tener que distinguir en los sinópticos tres grupos de referencias para las sentencias sobre el Hijo del hombre

9. A. VÖGTLE, *Der christologische und eschatologische Anliegen Mt 28,18-20 = Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, 253-272.

suscita graves problemas, resueltos de muy diversas maneras, acerca de la relación que estos grupos guardan entre sí. ¿Son tres grupos igualmente originarios, o más bien el concepto de Hijo del hombre pertenecía primariamente a uno solo de ellos y sólo más tarde se incorporó a los otros? Durante mucho tiempo los exégetas se inclinaban por la idea de que el uso apocalíptico era el primario y que los dos restantes debían considerarse como secundarios. Según esto — se argumentaba — al principio Jesús, en sus sentencias sobre el Hijo del hombre, se refería a otra esperada figura apocalíptica, que aparecería más tarde y confirmaría a Jesús y a su comunidad. Cuando Jesús habla del Hijo del hombre como de una tercera persona, se remonta a los orígenes. Pero después de pascua la comunidad habría identificado al Señor exaltado con el Hijo del hombre y, en consecuencia, esperarí la nueva venida de Jesús como tal Hijo del hombre¹⁰. No obstante, la exégesis actual está sometiendo a revisión, al menos en parte, esta concepción. Los exégetas admiten como punto de partida las afirmaciones referentes a la acción y los sufrimientos terrenos del Hijo del hombre. Por tanto, estas sentencias se remontan, en lo esencial, al mismo Jesús¹¹. En cualquier caso, dichas senten-

10. Defienden esta explicación, entre otros, R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübinga 1968, 35-39 y los libros citados en las páginas 73 y 199 de F. HAHN y E. TÖDT. Otros en cambio dudan de que Jesús haya hablado del Hijo del hombre; así E. KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesu = Exegetische Versuche und Besinnungen 1*, Gotinga 1965, 187-214; parecidamente PH. VIELHAUER, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu = Aufsätze zum Neuen Testament*, Munich 1965, 55-91; id., *Jesus und der Menschensohn* = ibid. 92-140.

11. Así E. SCHWEIZER (cf. supra), que admite que Jesús sigue los usos lingüísticos de Ezequiel para expresar su propio servicio; similarmente R. LEIVESTAD (cf. supra). G. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie 1*, 245-263 declara que cuando habla del Hijo del hombre en tercera persona, Jesús distingue entre el presente y el futuro. No es todavía el Hijo del hombre, pero será exaltado a esta dignidad.

cias son algo enteramente distinto a una conversación cotidiana sobre un hombre y lo que le puede normalmente acaecer. Tampoco son, contrariamente a lo que ha venido admitiendo la exégesis eclesial desde Ignacio y Agustín, sentencias sobre la naturaleza humana del Hijo de Dios, sino que son afirmaciones sobre los títulos de honor que le conciernen. En el conjunto de las sentencias neotestamentarias se expresa la pretensión de que el Hijo del hombre es compañero de Dios en el trono, que es preexistente y que vendrá al final de los tiempos como juez del mundo. Lo peculiar del título es la deficiente correlación entre el sencillo significado directo de la palabra «hombre» y la pretensión de una más alta dignidad de la expresión «Hijo del hombre». Esta autodesignación expresa por un lado la mesianidad, pero por otro la encubre. Sólo a la fe se le descubre el profundo significado.

Si, de acuerdo con la esperanza apocalíptica del libro de Daniel, se predice del Hijo del hombre que vendrá como juez del mundo, la idea del juicio sufre una modificación radical. El juez es a la vez hermano humano y siervo de Yahveh que expía. El juez es al mismo tiempo el compasivo y el Redentor.

El Evangelio de Juan¹² testifica, también aquí como en otras numerosas ocasiones, el fin y la consumación de la historia neotestamentaria de la fe. Este Evangelio utiliza el título de Hijo del hombre con una seguridad total, como testificación mesiánica a favor de Jesús. El mismo se revela como Hijo del hombre. «Nadie ha subido al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre que está en el cielo» (Jn 3,13; cf. 6,62). El Jesús terreno se sabe Hijo del hombre sobre quien suben y

12. J. BLANK, *Krisis*, Friburgo de Brisgovia 1964, 161-164; R. SCHNACKENBURG, *Der Menschensohn im Johannesevangelium*, en «New Testament Studies» 11 (1964/65) 123-137; S. SCHULZ, *Untersuchungen zur Menschensohnchristologie im Johannesevangelium*, Gotinga 1957.

bajan los ángeles de Dios (Jn 1,51). El Hijo del hombre es el celeste preexistente, que entra en la humanidad perdida y asciende de nuevo al cielo en la gloria. Aquí se recurre una vez más a motivos tanto de los sinópticos como del libro de Daniel. El ascenso se inicia cuando Jesús es alzado en la cruz, que es a su vez signo de la ascensión a la gloria. «Como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así tiene que ser levantado el Hijo del hombre» (Jn 3,14; cf. 8,28). El hijo del hombre tiene que sufrir la cruz, pero la pasión es tránsito a la gloria. Y así, declara Jesús al inicio de su pasión: «Ha llegado la hora de que el Hijo del hombre sea glorificado» (Jn 12,23; cf. 13,31). Sufrimientos del Mesías y ensalzamiento del Hijo del hombre no son magnitudes que se excluyan (Jn 12,34). En efecto, el exaltado es Señor de la Iglesia a la que — por la palabra y el sacramento — concede vida y Espíritu (Jn 6,27.53-62). Y aun cuando en Juan no se habla de la nueva venida del Hijo del hombre, sí que aparece mencionado su cargo de juez: «Le ha dado poder para juzgar, porque es Hijo del hombre» (Jn 5,27).

En la literatura neotestamentaria aparece la confesión del Hijo del hombre en Act 7,56, puesta en labios de Esteban: «Veo los cielos abiertos y al Hijo del hombre a la diestra de Dios.» Es indudable que Esteban hace referencia a las palabras de Jesús ante el Gran Consejo (Lc 22,69). En cuanto Hijo del hombre, Jesús es juez del mundo y Señor del universo.

Aparte este texto, en otros pasajes aparecen alusiones que suponen conocida la figura del Hijo del hombre. El vidente contempla a Cristo «en medio de los siete candeleros, como a un Hijo del hombre» (Ap 1,13). Es clara la referencia a Dan 7,13s. Del mismo modo Ap 14,14: «Miré... y había como un Hijo de hombre sentado sobre la nube.» En otros pasajes no es tan segura la alusión a la figura cristológica del Hijo del hombre (1Cor 15,20-22; Heb 2,6). En cualquier caso, Pablo

no utiliza este título de honor, debido a que resultaba ininteligible para el mundo griego y a que, a lo sumo, sólo se podría entender en el sentido de que Jesús tenía origen humano. Así sucede ya en Ignacio (*A los Efesios*, 20,2): «Jesucristo, que según la carne procede del linaje de David, Hijo de Dios e Hijo del hombre.»

La tradición sinóptica utiliza el título de Hijo del hombre con una intensidad desconocida en otros libros. Por ello la mayoría de los exégetas admiten que fue el mismo Jesús quien introdujo esta expresión. Pero ¿la aplicaba a su propia persona, o bien a un tercero que habría de aparecer al final de los tiempos? ¿Se ha sabido Jesús a sí mismo como Hijo del hombre y lo ha proclamado, al menos ocultamente? El estado actual de los textos da a entender que también en este caso Jesús aceptó para sí este título de honor sólo con reparos, porque tampoco con él se expresaba válidamente su conciencia de misión. Si se desea tomar en su conjunto el testimonio de los Evangelios sobre el Hijo del hombre, significa la presencia actual del hombre, y más aún, del siervo Jesús, en la espera de la confirmación y de la glorificación divina.

3. Hijo (Hijo de Dios)

P. WÜLFING VON MARTITZ - G. FOHRER - E. SCHWEIZER - E. LOHSE - W. SCHNEEMELCHER, art. υἱός en ThWb 8, 1969, 334-400; J. BIENECK, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker*, Zurich 1951; W. GRUNDMANN, *Sohn Gottes*, en «Zeitschr. f.d.ntl. Wissensch.» 47 (1956) 113-133; B.M.F. VAN IERSEL, *Der «Sohn» in den synoptischen Jesusworten*, Leyden 1961; TH. DE KRUIJF, *Der Sohn des lebendigen Gottes*, Roma 1962; E. LÖVESTAM, *Son and Saviour*, Lund 1961; C. MAURER, *Knecht Gottes und Sohn Gottes in Passionsbericht des Markus*, en «Zeitsch. f. Theol. und Kirche» 50 (1953) 1-53; P. POKOR-

NY, *Der Gottessohn*, Zurich 1972; E. SCHWEIZER, *Sohn Gottes = Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, Zurich 1970, 83-111.

En el Nuevo Testamento recibe Jesús los títulos de honor de Hijo e Hijo de Dios. Cuanto al contenido del título, también aquí hay que buscar la explicación a partir en primer término del Antiguo Testamento y del judaísmo intertestamentario. En la antigua alianza la relación entre Yahveh e Israel se expresaba mediante las relaciones padre-hijo. «Así habla Yahveh: mi hijo, mi primogénito es Israel» (Éj 4,22). Aceptado como hijo, Israel puede llamar a Dios «Padre» (Jer 3,19s; cf. Dt 32,6). De especial manera se pueden llamar hijos de Dios los piosos (Sal 73,15) y los santos (Sab 5,5). También al rey, como representante de Israel, se le puede llamar hijo de Dios. De él dice Yahveh: «Hijo mío eres tú, hoy te he engendrado» (Sal 2,7; cf. Sal 89,27s). A la dinastía de David se le promete que se mantendrá por siempre. Del rey se dice: «Yo seré para él Padre y él será para mí hijo» (2Sam 7,14). Contrariamente a la idea de una filiación divina física y por generación, como aparece en las concepciones antiguas, las sentencias del Antiguo Testamento confirman el aspecto jurídico y legal del rey, fundamentado en la fórmula de adopción. Al rey se le reconoce como hijo y se le prometen la protección y la fidelidad divinas mediante la expresa declaración de la voluntad de Yahveh. Pero en ninguna parte los textos judíos llaman al Mesías: Hijo de Dios.

Jesús emplea el concepto de filiación divina en un sentido muy amplio. Si Dios es Padre (Mt 6,9; Lc 15,20), todos los hombres son hijos de Dios. El título se aplica especialmente a los hombres pacíficos (Mt 5,9) y los que son dignos de la resurrección (Lc 20,36).

En la cristología neotestamentaria hay que distinguir entre

el título de Hijo y el de Hijo de Dios. En los textos sinópticos Jesús habla de sí mismo como Hijo, pero no se llama nunca Hijo de Dios. Este último título es indudablemente una confesión de fe de la Iglesia. Repetidas veces afirma Jesús su especial filiación. En la discusión sobre el impuesto del templo se contraponen, en cuanto Hijo, a todos los demás judíos y reclama para sí una especialísima relación con Dios (Mt 17,25s). La polémica acerca de la filiación davídica intenta poner bien en claro la diferencia entre Hijo de David e Hijo de Dios (Mt 22,42-45; cf. n.º 10, 1c y 3b). En la parábola de los viñadores homicidas — alegoría de la historia de la salvación — después de los profetas envía Dios a «su hijo querido» (Mc 12,6). Como Hijo único, Jesús se distingue de todos los demás profetas¹³. En cuanto Hijo, está sobre los ángeles, aunque debajo del Padre: «Mas de aquel día y hora nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mc 13,32). La sen-

13. La narración de la parábola presupone la situación de economía latifundista de aquella época (M. HENGEL), *Das Gleichnis von den Weingärtner Mk 12,1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse*, en «Zeitschr. f.d.natl. Wissensch.» 59 (1968) 1-39. Por otra parte, es clara la referencia a la pasión (Mc 12,7s) y exaltación de Jesús (Mc 12,10s, si bien se insertan más íntimamente aún en la secuencia de los hechos Mt 21,38s; Lc 20,14s). Está ya en marcha la misión a los gentiles (Mc 12,9). Parece, pues, que se han interpretado alegóricamente o que se han introducido algunos motivos de acuerdo con los acontecimientos. Para algunos exégetas, la parábola es una creación total de la comunidad (cf. W. KÜMEL, *Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern = Heilsgeschehen und Geschichte*, Marburgo 1965, 207-217). La parábola se encuentra también en el *Evangelio de Tomás* (65), en una forma más sencilla. Se dice allí: «Entonces el Señor envió a su hijo.» Esto ha hecho que algunos piensen que esta versión está más cercana a la redacción original. ¿Intensificó acaso la comunidad cristológicamente esta sentencia sobre el hijo? (Así J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Gotinga 1965, 67-75). Esto sería ciertamente inusitado, ya que el *Evangelio de Tomás* presupone ya la sinopsis y no pocas veces ha sido reinterpretado en sentido gnóstico (W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*, Berlín 1964, 137-145).

tencia parece ser muy antigua, pues contiene una clara subordinación del Hijo al Padre, a quien están reservados los misterios apocalípticos. Muy pronto esta expresión provocó escándalo. De ahí que falte en Lucas¹⁴. Un mutuo conocimiento, exclusivo de los dos, une al Padre y al Hijo único. «Todo me ha sido dado por el Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiere revelarlo» (Mt 11,27).

El Antiguo Testamento habla en muchas fórmulas y formulaciones del conocimiento que une con Dios. Moisés era conocido por Dios como él conocía a Dios (Éx 33, 12s). El piadoso, que pertenece a Dios, le conoce (Sal 36,11; 91,14). El Mesías tiene el espíritu del conocimiento de Dios (Is 11,2). El siervo de Yahveh justificará a muchos por su conocimiento de Dios (Is 53,11). En la palabra de Jesús se han resumido y cumplido las más altas esperanzas paleotestamentarias. Dios conoce a su Hijo y el Hijo conoce al Padre. Y nadie más (para Mt 11,27 cf. n.º 4).

El Evangelio de Lucas repite dos veces, en el anuncio del nacimiento de Jesús, su designación como Hijo de Dios: «Se le llamará Hijo del Altísimo y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre» (Lc 1,32). La filiación se describe de acuerdo con la promesa de 2Sam 7,14 (y Miqueas 4,7). Esta filiación ha de entenderse como adopción e institución mesiánica, del mismo modo que a los reyes de Israel se les consideraba hijos de Dios (Sal 2,7). Según las palabras del ángel, el Niño no sólo

estará lleno del espíritu como los profetas y como Juan (Lc 1,15), sino que será creado por el mismo Espíritu (Lc 1,35; cf. n.º 12,2a).

Ahora bien ¿cómo han de entenderse las palabras del ángel? ¿Debe traducirse: «Por eso el engendrado Santo se llamará Hijo de Dios»? La historia de las religiones adelanta la explicación de que Lucas quería decir que Jesús, como engendrado por Dios, no tenía ningún padre terreno, es decir, era Hijo de Dios. Pero esto constituiría una singular intelección de la filiación divina en el Nuevo Testamento. Quedaría invalidado el concepto también neotestamentario de la encarnación del Hijo eterno de Dios. En este mismo sentido entiende Lucas la filiación de Jesús, según la sentencia del Señor de Lc 10,21-23. ¿Siguió aquí acaso el evangelista otra tradición y otra concepción, sin advertir las contradicciones? Si no se quiere admitir esta hipótesis, habría que traducir Lc 1,35: «Lo nacido (de ti) será llamado santo - Hijo de Dios.»

Aunque Jesús dice muy expresamente que Dios es el único Padre celeste, por lo que enseña a sus discípulos a orar: «Padre nuestro» (Mt 6,9), con no menor expresividad dicen los Evangelios que Jesús mantiene una relación incomparablemente excepcional con el Padre, de la que nadie más participa. El Hijo del hombre «vendrá en la gloria de su Padre» (Mc 8,38). Clama a él en la oración: «¡Padre!» (Mc 14,36). El Padre es Padre de este Hijo de una forma totalmente singular (Mc 13,32). La exclamación de júbilo de Mt 11,27 manifiesta esta especial relación entre el Padre y el Hijo. Refiriéndose a los discípulos, dice Jesús: «Vuestro Padre» (Mc 11,25; Lc 12,32). Jesús no se incluye nunca en la misma filiación que los discípulos respecto del Padre.

Mateo multiplica en las sentencias del Señor el nombre de Padre de Jesús; compárese Mt 12,50 con Mc 3,35; Mt 20,23

14. Aunque estas razones apoyan la antigüedad de la sentencia, R. PESCH, *Naherwartungen*, Düsseldorf 1968, 190-195 opina que una sentencia anterior, que acaso se remonte hasta el mismo Jesús, diría: «Aquel día no le conoce nadie, ni siquiera los ángeles en el cielo, sino sólo Dios.» Marcos habría añadido la inserción «ni siquiera el Hijo», para calmar la inquietud de la comunidad ante la ignorancia de la llegada del último día, aludiendo a que ni siquiera Jesús conocía aquel dato.

con Mc 10,40; Mt 26,19 con Mc 14,25; Mt 10,32s con Lc 12,8s; Además Mt 16,17; 25,34; 26,29. Se percibe claramente el interés de la creciente confesión cristológica.

Según el texto de Lc 2,49 perteneciente a la historia de la infancia y que, como tantas otras veces, también aquí es tardío desde el punto de vista de la historia de la tradición, el niño Jesús tenía ya conciencia de la especial paternidad divina. La filiación les adviene a los discípulos mediante la filiación de Jesús (Mt 18,10.19; Rom 8,15; Gál 4,5s). Al destacar la filiación especial, se inició el proceso que más tarde se formulará diciendo que Dios es «Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Rom 15,6 et passim; igual en 1Pe 1,3; Ap 14,1).

El Evangelio de Juan no habla nunca de una paternidad universal de Dios. El Padre es exclusivamente Padre de Jesucristo. Jesús es el Hijo único y eterno (Jn 1,18). Jesús y el Padre son uno (Jn 10,30). En el reconocimiento de esta paternidad toman su decisión final la fe y la incredulidad (Jn 5,18; 8,54s). Toda doctrina y toda revelación es manifestación del Padre (Jn 10,18; 14,20; 15,15; 16,25). Sólo el resucitado habla de Dios como Padre de los discípulos y aun entonces con una clara diferenciación: «Vuestro Padre y mi Padre»; «vuestro Dios y mi Dios». Que ahora los discípulos de Jesús, como «hermanos» suyos, sean hijos del Padre (Jn 20,17) es fruto de la obra de salvación.

Los Evangelios informan que el Padre reconoció dos veces de manera solemne al Mesías Jesús como Hijo suyo. En el bautismo (Mc 1,11) y en la transfiguración (Mc 9,7), una voz divina testifica esta filiación¹⁵. En el Evangelio de Marcos se

15. Entre los comentarios, cf. sobre todo, H. SCHÜRMANN, *Das Lukas-evangelium*, 1, Friburgo 1969, 188-197; 552-567; Además O. OEPKE, art. βάπτω en ThWb 1, 1933, 527-544; J. BEHM, art. μεταμορφώω en ThWb 4, 1942, 762-767; H. BALTENSWELER, *Die Verklärung Jesu*, Zurich 1959; A. FEUILLET, *Le baptême de Jésus*, en «Revue Biblique» 71 (1964) 321-352;

le llama a Jesús «Hijo de Dios» por primera vez en este pasaje. De ahí que esta narración haya podido ser entendida como el establecimiento de Jesús en la filiación mesiánico-escatológica, atendido sobre todo que dicha filiación se expresa con la fórmula de adopción de Sal 2,7. En el Evangelio de Mateo (2,15) y todavía más claramente en el de Lucas (1,32-35), Jesús lleva desde los comienzos el título de Hijo de Dios. Por tanto, la narración del bautismo no es más que una manifestación de la filiación que Jesús ya poseía.

El bautismo y la transfiguración de Jesús son historias de epifanías, que manifiestan la gloria oculta del Jesús terreno. Estas narraciones interpretan el acontecimiento escondido en la vida de Jesús, que debe ser investigado a partir de estos relatos. El Evangelio de Marcos, que ha marcado el orden de las narraciones y que permite, por consiguiente, reconocer con mayor claridad su sentido originario, sitúa estos dos relatos en su puesto correspondiente y adecuado dentro del conjunto. La revelación sobre Jesús empieza a cobrar sentido en el bautismo. Al ser bautizado, Jesús se pone bajo Juan Bautista y se sitúa en la fila de los pecadores. El escándalo que esta escena podía provocar es disipado gracias al razonamiento y las disculpas de Juan aportados por el material especial de Mt 3,14s. Según éste, ya en el bautismo debía quedar bien en claro que Jesús es Hijo de Dios. Por lo demás, la revelación es muy adecuada al momento, pues a partir de ahora comienza Jesús a actuar y enseñar en público. Desde el principio quería el Evangelio dar a conocer quién era él. Para ello recurre a motivos tradicionales. Los cielos abiertos significan la revelación apocalíptica (Ez 1,1 et passim; Act 7,56; Ap 4,1). El pueblo de

F. LENTZEN-DEIS, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern*, Francfort 1970; H. REISENFELD, *Jésus transfiguré*, Lund 1947; E. SCHLINK, *Die Lehre von der Taufe*, Kassel 1969.

Israel, ahora sometido al duro dominio extranjero, se siente abandonado de Dios y oprimido por la culpa. Para la época mesiánica escatológica se esperaba que, en señal de gracia, se abrirían los cielos. Y esto es lo que sucedió, según la tradición de la Iglesia, por medio de Cristo (Jn 1,51). También la voz celeste forma parte de las escenas apocalípticas (Dan 4,28; 4Esd 6,13; Ap 10,4). Los rabinos afirmaban que había cesado ya la profecía, voz de Dios a su pueblo en el pasado. Ya sólo se oye la *tathqol* (el eco de la voz). Pero ahora, en el bautismo y en la transfiguración de Jesús (como también en Jn 12,28), se escucha la voz misma del cielo. Mc 1,11 relaciona la voz divina sobre Jesús con Sal 2,7 e Is 42,1. En la espera contemporánea, el texto de Sal 2,7 se entendía de la filiación mesiánica. Is 42,1 designa a Jesús como siervo de Yahveh. El descenso del Espíritu señala a Jesús como el Mesías esperado (Is 11,2; cf. n.º 10,2c). La paloma es símbolo del Espíritu divino (n.º 12,2a). La escena del bautismo se asemeja a la consagración del nuevo sumo sacerdote en el Testamento de Leví, 18,6s: «Se abren los cielos y del santuario de la gloria viene gloria sobre él, con una voz paterna como la de Abraham a Isaac. Se le promete la gloria del Altísimo y se invocará sobre él (en el agua) el espíritu de entendimiento y de santidad.» Hay que preguntarse ciertamente si esta descripción no es una interpolación cristiana o incluso si no depende de la narración neotestamentaria del bautismo de Jesús. En todo caso, la hipótesis es muy admisible para el dato de «en el agua». Sobre la revelación de la trinidad en el bautismo de Jesús, cf. n.º 21,6.

La transfiguración de Jesús viene a renglón seguido del anuncio de su pasión y muerte, que había escandalizado a los discípulos (Mc 8,31-33). La transfiguración arroja ya una luz anticipada sobre la gloria de la resurrección. La voz que testifica la filiación de Cristo se dirige en la narración del bau-

tismo sólo a Jesús (Mc 1,11: «Tú eres mi hijo amado»), mientras que en la transfiguración es una revelación a los discípulos y al mundo (Mc 9,7: «Éste es mi hijo amado»). La adición «escuchadle» pide, consiguientemente, que se acepte el mensaje del Hijo. La referencia a la exhortación del discurso de despedida de Moisés de Dt 18,15: «A él deberéis oír» señala a Jesús como el profeta prometido por Moisés (cf. n.º 5). Algunos otros motivos de la narración de la transfiguración son propios de la literatura epifánica apocalíptica. La transfiguración tiene lugar en un monte, que en todas las religiones es lugar de la revelación. La nube manifiesta y encubre a Dios (Éx 13,21s; 19,9; Ez 30,3; Dan 7,13; Mc 14,62; Lc 21,27; Act 1,9).

Al final de los tiempos los justos serán transfigurados con supraterrrenal resplandor y deslumbrante belleza (Mc 12,25; 1Cor 15,51s; Baruc sir. 51,3-12). El color blanco significa la gloria celeste del Hijo del hombre (Ap 1,14), lo mismo que el ángel (Mc 16,5) y los bienaventurados (Ap 3,4; 7,9). Elías y Moisés que aparecen junto a Jesús, son figuras del fin de los tiempos (Mal 4,4s; Ap 11,3-5). En la transfiguración aparece ya Jesús rodeado de la gloria final. En él está ya ocultamente el tiempo final esperado, si bien al presente aparece tan sólo como el Hijo del hombre de la pasión. Hay que oír su voz (Mc 9,7). Pero él llevará al mundo a su consumación (Mc 8,38).

Es hasta cierto punto posible interpretar el contenido de la revelación de la narración, pero resulta difícil, en cambio, señalar el punto de partida y el motivo de la tradición. En cualquier caso, no parece probable la opinión algunas veces mantenida de que la transfiguración sería una historia de la resurrección antedatada en la vida de Jesús. La aparición de los dos testigos Elías y Moisés hubiera sido totalmente desusada en la historia de la resurrección de este tipo. Por otra parte, la voz del resucitado forma siempre parte de los relatos

de la resurrección. Esta narración no intenta presentar al exaltado, sino indicar la significación del Jesús terreno e histórico. El relato se apoya en el testimonio de las tres columnas, Pedro, Santiago y Juan (Gál 2,9). ¿Hay acaso, en el fondo de este episodio, una revelación visionaria a estos apóstoles (o a Pedro), que luego fue configurada mediante otros motivos?

Los Evangelios aportan en sus narraciones testimonios en favor de la filiación divina de Jesús. Enfermos y demonios confiesan a Jesús como «Hijo de Dios» (Mc 3,11; 5,7). Y como quiera que el monoteísmo judío excluía la idea de una filiación divina de tipo físico, el título de Hijo de Dios sólo puede referirse al Elegido por Dios. En el Nuevo Testamento se trata de un título de dignidad mesiánica, como el de «Santo de Dios» (Mc 1,24) o «Hijo de David» (Mc 10,47). En este sentido, la confesión de Pedro: «Tú eres el Mesías» (Mc 8,29) se amplía en la fórmula posterior: «Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16). En el episodio de la calma de la tempestad, el sobrio relato de Mc 6,51 recibe el complemento del testimonio de los discípulos: «En verdad, tú eres Hijo de Dios» (Mt 14,33).

También en la pregunta del sumo sacerdote de si Jesús es el Hijo del Bendito, la filiación divina tenía en labios del interrogador sólo el sentido de dignidad mesiánica. La respuesta de Jesús eleva al Hijo hasta el trono de Dios (Mc 14,61s). Las comunidades oyentes y discentes entendieron estas palabras de la tradición con una profundidad creciente en el sentido de una filiación divina esencial de Jesús.

En el relato sobre el proceso de Jesús aparecen unos junto a otros, en los momentos decisivos, los títulos de Mesías, Hijo de Dios e Hijo del hombre. En efecto, cuando el sumo sacerdote pregunta a Jesús si él es el Mesías y el Hijo del Altísimo, Jesús responde afirmativamente, y añade: «Y veréis al Hijo

del hombre sentado a la diestra del Poder y venir entre las nubes del cielo» (Mc 14,61-64). El tribunal considera la respuesta como blasfemia contra Dios. En los tiempos de Jesús, el judaísmo no perseguía judicialmente a los que se titulaban mesías, sino que dejaba que los hechos juzgaran — con el éxito o el fracaso — aquella pretensión. Pero en Israel no se esperaba al Mesías como Hijo de Dios. ¿Cómo pudo llegar el sumo sacerdote a unir estos dos títulos? Pues precisamente el título de Hijo de Dios (así en Mt 26,63), aparece en el Nuevo Testamento como testimonio de la fe. En la respuesta de Jesús se unen su exaltación y su parusía, lo que la convierte en una sentencia del Señor muy peculiar. En ella se utilizan Sal 110,1 y Dan 7,13 y acaso también Zac 12,10. El hecho de que Dan 7,13 falte en el paralelo de Lc 22,69 puede ser un indicio de la marcha progresiva de la tradición.

Esta terna de textos paleotestamentarios tiene importancia en la teología bíblica. ¿Se refleja también aquí esta teología? Sería, entonces, un dato totalmente histórico que el tribunal judío habría acusado a Jesús ante los romanos como pretendiente mesiánico y que habría pedido la pena capital contra él. Los títulos de honor de Mesías, Hijo de Dios e Hijo del hombre son una confesión de fe de la Iglesia en favor del condenado.

En los primeros testimonios postpascuales se dice que Jesús fue constituido Hijo gracias a la resurrección y la exaltación (Act 2,30s; 13,33).

También debe entenderse en este sentido la fórmula de fe prepaolina conservada en Rom 1,3s (cf. n.º 9s).

La cristología neotestamentaria de la filiación se expresa por medio de las promesas mesiánicas de 2Sam 7,12-14 (Act 2,30s; Rom 1,3; Heb 1,5) y del Sal 2,7 interpretado mesiánicamente (Act 4,25s; 13,33; Heb 1,5). En estos dos textos paleo-

testamentarios se presenta al Mesías como Hijo de Dios. También la exégesis rabínica interpretaba Sal 2,7 en sentido mesiánico. En el *midrash* escatológico 4Q flor, estos dos textos aparecen unidos. Para Pablo, la filiación divina de Jesús es una afirmación segura de la fe. A la fórmula tradicional de los dos peldaños o etapas de la cristología (Rom 1,3s) antepone el apóstol una predicación que la supera: «De su Hijo» (Rom 1,3). Como Hijo de Dios, Cristo era preexistente. Dios lo envió al mundo (Rom 8,3s; Gál 4,4s). Dios se lo reveló al Apóstol (Gál 1,16). Que Dios envíe a su Hijo manifiesta la grandiosidad del acto salvífico (Rom 5,10; 8,32; Gál 2,20). La comunidad salvífica es comunión con el Hijo de Dios, que ahora es el Señor (1Cor 1,9). El Hijo de Dios volverá a aparecer como juez escatológico (1Tes 1,10). Pablo (al igual que los sinópticos: Mc 13,32) menciona la subordinación del Hijo: «Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo» (1Cor 15,28). La afirmación de la filiación divina de Jesús no desemboca en una igualdad metafísica divina. La meta es la gloria y el poder del Dios único. La verdad de la filiación divina de Jesús es hasta tal punto el fundamento salvífico decisivo que la predicación puede sintetizarse y resumirse como «evangelio del Hijo de Dios» (Rom 1,3,9; 2Cor 1,19; Gál 1,16; parecidamente Ef 4,13).

Para la carta a los Hebreos la filiación divina de Jesús es doctrina de fe (Heb 1,2; 5,5s; 7,28), fundamentada en textos paleotestamentarios (Sal 2,7; 110,4), de los que procede de hecho la afirmación neotestamentaria. Esta filiación tenía que acreditarse en la pasión (Heb 5,8). Como Hijo de Dios es Jesús el Señor celeste de la Iglesia (Heb 3,6; 4,14). Ante él es responsable el pecador (Heb 6,6; 10,29). Esta filiación divina sobrepuja todas las demás posibles dignidades: la de Moisés (Heb 10,29),

la del sacerdocio paleotestamentario (Heb 7,3,28) y la de los mismos ángeles (Heb 1,7s).

También en los escritos joánicos es la filiación divina de Jesús fe plena de la Iglesia. Ya desde el principio proclaman tanto Juan Bautista (Jn 1,34) como los discípulos (Jn 1,49) que Jesús es el Hijo de Dios. El mismo Jesús da testimonio de su filiación divina (Jn 10,36). La fe, que garantiza la salvación, debe reconocer que Jesús es el Hijo único de Dios (Jn 3,8; 5,36; 11,27; 1Jn 3,23; 5,10,12). La filiación divina es el ser preexistente del Hijo cabe el Padre (Jn 17,5,24). El Padre ha enviado y entregado a su Hijo (Jn 3,16s; 1Jn 4,9s). El Hijo será el juez (Jn 5,22). Permanece eternamente (Jn 8,35). Pero Juan no intenta hacer afirmaciones metafísicas sobre la unidad del Padre y del Hijo. La esencia de la filiación divina es la íntima unión y el amor personal del Padre y del Hijo (Jn 3,55; 5,20; 14,20). El Padre se manifiesta en el Hijo. Quien ve al Hijo, ve al Padre (Jn 14,9). La acción del Padre y del Hijo es una (Jn 5,19). Los dos tienen una misma gloria (Jn 5,23; 11,4; 17,9). Y así el Padre y el Hijo son uno (Jn 10,30). El amor que une al Padre y al Hijo debe unir también a los discípulos de la Iglesia (1Jn 1,3).

En el mundo antiguo existía una gran multitud de hijos de dioses. En el viejo Oriente se consideraba que los reyes eran engendrados por los dioses. En la mitología griega los dioses engendran hijos al unirse a mujeres de la raza humana. Imitando a Alejandro Magno, los reyes y príncipes helenistas tomaron el título de «hijo de Dios» (υἱὸς θεοῦ). En Roma se divinizaba a los emperadores después de su muerte. En virtud de esta práctica, al hijo (adoptivo) y sucesor en el imperio se le designaba como «hijo del divinizado» (*divi filius*). En el imperio oriental recibieron el sobrenombre de «hijo de (un) dios.»

También se veneraba como dioses o como hijos de dios a los genios que superaban la medida humana (estadistas, filósofos; cf. n.º 10,3c). Y esta práctica no debe considerarse únicamente como adulación servil. El hombre antiguo podía salvar el paso de lo humano a lo divino con mucha mayor facilidad que en una visión del mundo marcada por el estricto monoteísmo bíblico. La sensibilidad antigua experimentaba en lo extraordinario e inusitado la manifestación de lo divino. Aunque en otro sentido, también los estoicos enseñaban que todos los hombres son hijos de Dios. «Todos nosotros hemos venido de Dios, y Dios es el padre de los dioses y de los hombres» (Epicteto, Dis. 1,3,1).

La investigación historicorreligiosa opina que este mundo conceptual antiguo ha contribuido a que Jesús fuera venerado como Hijo de Dios. La exégesis bíblica acentúa los presupuestos bíblicos que han podido conducir a la atribución del título de Hijo de Dios a favor de Jesús. Según los sinópticos, Jesús describió sus relaciones con Dios como una especial relación filial (Mc 12,6; 13,32; Mt 11,25-27). Distingue su filiación de la relación filial de los discípulos al Padre celeste. Apenas si resulta posible eliminar toda esta documentación bíblica como mera creación de la teología de la comunidad, aunque es cierto que ya desde muy pronto la fe y la teología comunitaria desarrollaron y profundizaron las sentencias que la tradición atribuía a Jesús. Esta tarea de profundización se llevó a cabo con el recurso a las afirmaciones paleotestamentarias sobre la filiación del Mesías (Sal 2,7; 2Sam 7,14 en Mc 1,11; Lc 1,32; Act 13,13; Heb 1,5). En consecuencia, la filiación se entendía esencialmente como elección y como investidura del cargo de Mesías. Y siempre se incluía en esta especulación la obediencia frente al Padre (Flp 2,8; Heb 5,8; Jn 5,10; 14,28).

También pudieron contribuir las esperanzas del judaísmo

tardío, así como la afirmación de Dan 7,14 acerca del Hijo del hombre oculto desde la eternidad cabe Dios o la de la sabiduría como imagen de Dios que estuvo siempre en la presencia divina y que ahora se reveló en Cristo (Lc 7,35; 11,49; 1Cor 1,24). Finalmente, también la idea del Logos, que en Filón es Hijo de Dios (cf. n.º 11,6). Y así, la filiación se concebía como una magnitud pretemporal, perteneciente al más allá. Esto aparece con toda claridad en Pablo (Gál 4,4; Rom 8,3), en Juan (1,14) y en la carta a los Hebreos (1,5s). El Hijo es enviado al mundo desde la preexistencia eterna cabe el Padre (cf. n.º 10,6). La teología dogmática de la Iglesia ha interpretado y ampliado el testimonio bíblico con ayuda de las categorías filosóficas y ha llegado así a la conclusión de la filiación metafísica divina de Jesús.

Cuando llamamos a Jesús Hijo o Hijo de Dios, estamos recurriendo a una imagen o una analogía. La palabra Hijo expresa la comunión personal de Jesús con Dios, a quien sabía y enseñaba como Padre. Su vida fue la realización de una filiación perfecta e incomparable, en obediencia y amor hasta la muerte, una muerte que parecía contradecir y hacer fracasar radicalmente su mensaje del Padre. Pero el Padre reconoció a su Hijo en la exaltación. La fe y la doctrina comprenden la filiación, más allá de toda experiencia, como fundamento óptico de la unidad con el Padre, pero diferente de él, y como relación intradivina en la preexistencia. La filiación general de todos los hombres respecto del Padre celeste es esencialmente diferente de la del Hijo único. No obstante, Jesús es para todos los demás hijos el modelo supremo de la verdadera filiación.

4. *Salvador*

W. FOERSTER - G. FOHRER, art. σφζω en ThWb 7, 1964, 966-1024; F. DORNSEIF, art. σωτήρ en A. PAULY - G. WISSOWA, *Realencyklopädie d. klass. Altertumswissenschaft* II, 5, 1927, 1211-1221; L. CERFAUX - J. TONDRIAU, *Le Culte des Souverains*, Tournai 1957. H. LINSSEN, θεός σωτήρ Diss. Bonn 1929; S. LYONNET, *De vocabulario redemptionis*, Roma 1960.

En el lenguaje normal se habla muchas veces y en muy diferentes sentidos de la salvación o liberación que unos hombres reciben de otros hombres, o de las circunstancias, o también de la divinidad. Prescindiremos aquí del lenguaje meramente profano. Del Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento se dice que salva, que ayuda, que crea la salvación. El Antiguo Testamento lo expresa con la voz *yasha*, la Biblia griega con σφζειν.

Los hombres necesitan ayuda y Dios se la concede, precisamente a través de los hombres. Pero mucho más salva y ayuda el mismo Dios, como quien dispone de todo poder y es, por consiguiente, quien puede proteger y ayudar. Israel conserva el recuerdo de la experiencia de la poderosa ayuda de su Dios en la liberación de Egipto (Éx 15,2; Sal 106,21), así como en las victorias sobre sus enemigos (Dt 33,29; 1Sam 14,23; Jer 14,8; Hab 3,13).

Los individuos particulares pueden esperar la ayuda de Dios debido a su pertenencia al pueblo de Israel (Sal 106, 4). Dios ayuda a los angustiados y oprimidos (Sal 25,5; 42,6; 109,31; 145,19). Este Dios concederá también la salvación final (Is 43,5-7; Jer 46,27; Zac 8,7). La comunidad del tiempo final beberá los torrentes de salvación que brotarán de Jeru-

salén (Is 12,3). Todo el mundo participará de esta salvación (Is 45,22; 49,6).

Al igual que el judaísmo tardío, también los rollos de Qumrán expresan enérgicamente esta seguridad. Dios fue el ayudador de Israel en su historia pasada (1QM 10,4; 14,4s; 18,7). Ahora salva a los pobres y a los piadosos (1QH 2,32.35; 5,18; 1QM 14,10; 1QS 10,17) y a toda la comunidad que es «el pueblo de la redención de Dios» (1QM 1,12; 14,5). Dios da la eterna salvación (1QM 1,12; 18,11).

La Biblia griega del Antiguo Testamento reconoce y confiesa a Dios por encima de todos los demás dioses como ayudador y salvador (σωτήρ; Dt 32,15; Is 12,2; 17,10; Sal 27,1.9; 62,3; 79,9; Hab 3,18). De los Setenta así como de los escritos originariamente griegos del Antiguo Testamento (Sab 16,7; Eclo 51,1; Est 15,5; Bar 4,22; 1Mac 4,30; igualmente 3Mac 6,29; Sal Salomón 3,6) se puede concluir que la expresión salvador (σωτήρ) era en el judaísmo helenista una designación de la divinidad. Lo bíblico y lo helenístico se dan la mano en Filón, que habla frecuentemente de Dios como salvador (σωτήρ) así como de su acción salvadora (σφζειν) Dios es «Padre y Salvador» (*Premios y castigos* 39). «Dios es bueno, creador y engendrador de todas las cosas y, como salvador y benefactor, se cuida de todas sus criaturas» (*De las leyes especiales* 209). De todas formas, no consta y, más aún, es sumamente improbable, que en la época precristiana se le llamara al Mesías Salvador (σωτήρ). Este título falta también en los más antiguos escritos neotestamentarios y no aparece hasta la literatura cristiana helenista.

El grupo de palabras «salvar» (σφζειν) tiene también en el mundo griego significación religiosa. Amenazado por el peligro, el hombre espera y confía en la ayuda y salvación de los dioses. Los misterios garantizan la liberación y salvación, en

cuanto que el «místico» participa en el destino del dios que alcanzó la salvación. El padre de la Iglesia FIRMICUS MATER-
NUS (*Del error de las religiones paganas* 22,1) nos ha transmi-
tido una exclamación de salvación de las religiones místicas:
«Consolaos, vosotros, místicos. Como el Dios fue salvado, tam-
bién para nosotros hay salvación del sufrimiento.»

En la religiosidad gnóstica la salvación viene por medio de la gnosis, que «comunica la doctrina del cómo y de qué manera podrán ser salvados» (*Corpus Hermeticum* 1,29). El liberador y salvador (σωτήρ) es una figura importante en las religiones griegas. La antigüedad griega designa a los dioses como protectores y salvadores de los pueblos, de las comunidades y de los individuos particulares. Así Zeus, pero también Esculapio, el sanador de las enfermedades, los dioses egipcios Serapis e Isis, y los dioses de las religiones místicas. Los dioses son salvadores en cuanto que conceden la vida y la salvación divinas. También se veneraban como salvadores a los filósofos creadores, a los dirigentes y regidores del Estado y, en el culto a los soberanos, a los príncipes helenistas y más tarde también a los emperadores romanos.

El Nuevo Testamento testimonia y alaba de muy diversas maneras la ayuda, liberación y salvación de Dios. Dentro todavía del horizonte paleotestamentario se celebra la ayuda de Dios en los salmos de la historia de la infancia (Lc 1,68.77). En el material básico de los sinópticos aparecen las palabras salvar y salvación (σώζειν y σωτηρία) aplicadas a veces a la salvación escatológica (Mc 13,13.20; Lc 13,23). La salvación de Dios acontece ahora en toda su plenitud mediante la obra del Mesías. Ya antes de su nacimiento, se interpreta el nombre de Jesús: «Él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,21). Las curaciones de Jesús se explican muchas veces como salvación (σώζειν). Es la fe la que cura y salva (Mc 5,34; 10,52;

Lc 7,50; 17,19). Los Hechos de los apóstoles proclaman que la salvación de Dios aconteció en Cristo, acontece ahora y seguirá hasta su plenitud (4,9.12; 11,14; 13,26; 15,11; 16,17.30s). Toda salvación tiene su fundamento — próximo o remoto — en la obra de Cristo.

Pablo utiliza con mucha frecuencia las voces salvar y salvación para describir la obra de Dios en los hombres. El esfuerzo misional del Apóstol se proponía como meta procurar salvación (Rom 10,1; 1Cor 10,33). Los redimidos deben llevar a cumplimiento su propia salvación «con temor y temblor» (Flp 2,12). Pero, en definitiva, la salvación es acción escatológica de Dios. Ahora «nuestra salvación es objeto de esperanza» (Rom 8,24). El evangelio es «poder de Dios para salvación» (Rom 1,16), que consiste en la salvación del juicio de la ira por venir (Rom 5,9; 1Cor 3,15; 5,5; 1Tes 5,9). «El espíritu debe salvarse en el día del Señor» (1Cor 5,5). La salvación es operada por Cristo. «Seremos salvos por su vida» (Rom 5,10). «Ahora es el día de la salvación» (2Cor 6,2).

Los escritos neotestamentarios tardíos utilizan las palabras salvar y salvación con una mayor riqueza y plenitud. Así, las cartas pastorales: «Dios quiere que todos los hombres se salven» (1Tim 2,4). «Nos ha salvado y nos ha llamado con una vocación santa» (2Tim 1,9). «Cristo Jesús ha venido... para salvar a los pecadores» (1Tim 1,15). Los elegidos «han de alcanzar la salvación que está en Cristo Jesús con la gloria eterna» (2Tim 2,10). Todos los profetas han buscado esta salvación (1Pe 1,10) que ahora se ha convertido en realidad. «Habéis sido salvados con la preciosa sangre del Cordero» (1Pe 1,18s). Se propone la salvación como «meta de la fe» (1Pe 1,9). Esta salvación se manifestará al final (1Pe 1,5). Cristo es el Jefe de la salvación (Heb 2,10), que deberá ser completada como «salvación eterna» (Heb 5,9). El Apocalipsis de Juan (7,10; 12,10;

19,1) habla de la salvación de Dios como de la victoria escatológica que él concede a la Iglesia.

De acuerdo con el lenguaje bíblico paleotestamentario (griego), el Nuevo Testamento designa a Dios como Salvador (σωτήρ). Así en el canto de alabanza (*Magnificat*) de María (Lc 1,47). En la doxología se le llama a Dios Salvador (Jud 25). Parece acentuarse siempre la idea de que Dios es el Salvador de todos. «Dios, nuestro Salvador, quiere que todos los hombres se salven» (1Tim 2,3s). «Tenemos puesta la esperanza en Dios vivo, que es el Salvador de todos los hombres, principalmente de los creyentes» (1Tim 4,10; de igual modo 1Tim 1,1; Tit 1,3; 2,10s; 3,4). La designación formal de Dios como salvador se apoya en el sólido uso lingüístico del judaísmo helenista. En los Hechos de los apóstoles recibe Jesús el título de Salvador. Pero la más antigua predicación no dice, con todo, que ya como terreno fuera Salvador, sino que lo es ahora, como exaltado: «A éste, Dios le ha exaltado con su diestra como Jefe y Salvador» (Act 5,31). «De la descendencia de éste (David), Dios, según su promesa, ha suscitado para Israel un Salvador, Jesús» (Act 13,23).

Pablo insiste en el verbo salvar (σώζειν) para acentuar la salvación futura. De ahí que aplique el predicado de Salvador al Cristo de la parusía. «Nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo» (Flp 3,20). Sólo en este pasaje del Nuevo Testamento se designa a Cristo como Salvador refiriéndolo a la consumación escatológica. En todos los demás pasajes se le llama así en virtud de la obra salvífica ya consumada o actualmente presente. La acción del salvador celeste es la configuración y remodelación de la existencia corpórea y terrena del hombre en la vida de la gloria celeste, gracia al omnipotente poder de Cristo (Flp 3,20s). La sentencia se explica mediante otra: «Esperar así a su Hijo

Jesús, que ha de venir de los cielos, a quien resucitó de entre los muertos y que nos salva de la cólera venidera» (1Tes 1,10). También aquí lleva Cristo la salvación a su plenitud en su nueva venida. Cambiando algo el acento, porque ahora se habla de la salvación ya cumplida y presente, se dice de Cristo que es «la cabeza de la Iglesia y salvador del Cuerpo» (Ef 5,23). Del mismo modo: «Por la gracia son salvos» (Ef 2,5,8). Esta salvación ya acontecida se acentúa en la carta a los Efesios.

Con mayor amplitud aplican las cartas pastorales a Jesús el título de Salvador. Precisamente desde este punto de vista se describe la obra histórica de Jesús: «Nos dio su gracia desde toda la eternidad en Cristo Jesús y se ha manifestado ahora con la manifestación de nuestro Salvador Cristo Jesús, quien ha destruido la muerte y ha hecho irradiar la luz de vida y de inmortalidad por medio del evangelio» (2Tim 1,9s). Cristo, como Salvador, es el autor y el fundamento de la vida donada. Se amplía la fórmula de salutación corrientemente empleada: «Gracia y paz de parte de Dios Padre y de Cristo Jesús, nuestro Salvador» (Tit 1,4). Después que Tit 1,3 ha llamado a Dios Salvador, en 1,4 se atribuye este mismo título a Cristo, que ha coadyuvado a la salvación y a quien se le llama Salvador a una con el mismo Dios. «Aguardamos la feliz esperanza y la manifestación de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo, el cual se entregó por nosotros a fin de rescatarnos de toda iniquidad y purificar para sí un pueblo que fuese suyo» (Tit 2,13s). La obra redentora ha mostrado que Cristo es Salvador. «Derramó sobre nosotros con largueza el Espíritu Santo por medio de Jesucristo nuestro Salvador, para que fuésemos justificados por su gracia» (Tit 3,6s). Cristo es Salvador como intermediario de la salvación. También a Dios, autor de la misma, se le llama Salvador (Tit 3,4).

En las historias de la infancia, los ángeles proclaman en el nacimiento de Jesús: «Os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un Salvador, que es el Cristo Señor» (Lc 2,11). Ya desde el principio, y ante todo el mundo, es proclamado Jesús, como Hijo de David, Salvador, Mesías y Señor. Los Evangelios y todo el Nuevo Testamento anuncian que este título de Jesús se fue configurando y utilizando en la comunidad de discípulos de después de pascua y pentecostés a lo largo de un proceso de reflexión y de kerygma. Si el anuncio de los ángeles sintetiza, ya desde la primera hora, este proceso, halla ya aquí la plena confesión de fe de la Iglesia.

En el Evangelio de Juan la samaritana confiesa: «Éste es en verdad el Salvador del mundo» (Jn 4,42). La primera carta de Juan (1Jn 4,14) repite: «ha enviado el Padre a su Hijo como Salvador del mundo.»

Títulos tales como Salvador de la Ecumene (σωτήρ τῆς οἰκουμένης), Salvador del mundo (σωτήρ τοῦ κόσμου) se aplicaban en la parte oriental del Imperio romano a los emperadores (Julio César, Augusto, Claudio, Nerón, Vespasiano, Tito, Trajano y, en muchísimos documentos, a Adriano).

Los escritos joánicos reconocen en Cristo el cumplimiento del anhelo de salvación del mundo. Por eso le aplican este título religioso. Es perfectamente posible — pero no seguro — que todo esto llevara a una confrontación con los cultos imperiales. Cuando el Evangelio pone esta confesión en labios de los samaritanos, enemigos de los judíos, acaso quiera dar a entender que el Mesías, rechazado por Israel, es el Salvador del mundo. La carta acentúa también — tal vez en oposición a la gnosis, que no consideraba al mundo necesitado de la salvación por la sangre de Cristo — la absoluta necesidad de esta redención (1Jn 1,7; 2,2; 4,2; 5,6).

El título de Salvador aparece cinco veces en la segunda

carta de Pedro (1,1.11; 2,30; 3,2.18). Este dato nos permite deducir hasta qué punto se había abierto ya al mundo griego este libro tardío del Nuevo Testamento. La carta está dirigida «a los que por la justicia de nuestro Dios y Salvador Jesucristo les ha cabido en suerte una fe tan preciosa como a nosotros» (1,1). Por fe se entiende ya aquí la doctrina sintetizada en la regla de la fe. La justicia no se refiere a la que dimana de la fe del hombre, sino a la que adjudica Dios, que concede la gracia de la fe de una misma manera a todos los salvados. El giro «de nuestro Dios y Salvador» está ya ligado bajo un solo y mismo artículo. También alude a una época tardía el hecho de que se llame a Cristo «Dios» de una forma tan inequívoca. El reino, que en los sinópticos es reino de Dios o reino de los cielos, es ahora «el reino eterno de nuestro Señor y Salvador Jesucristo» (2Pe 1,11). El reino es eterno, en cuanto reino divino. Aun cuando la afirmación no es enteramente nueva, ya que también los Evangelios (Lc 1,33; 22,30; Jn 18,36) y las cartas (Ef 5,5; 2Tim 4,1) hablan del reino eterno de Cristo, sí que es nuevo el acento. Los cristianos han sido apartados del mundo «por el conocimiento de nuestro Señor y Salvador Jesucristo» (2Pe 2,20). El conocimiento no es sólo un acto intelectual que alcanza una doctrina, sino que alcanza a Jesucristo como Señor y Salvador. El cognoscente está sometido a él en cuanto que es el Señor; en cuanto Salvador, transmite al perdido la salvación. A Cristo se le llama repetidas veces y de una manera ya enteramente formulística «Señor y Salvador» (2Pe 3,2.18). De aquí arranca esta doble titulación de Cristo, corriente hasta nuestros días.

Los escritos neotestamentarios posteriores aplican con creciente frecuencia el título de Salvador tanto a Dios como a Cristo. De este modo, el Nuevo Testamento acepta y continúa el lenguaje paleotestamentario, pero confirmando a la expresión

un marcado carácter de antítesis frente al mundo grecorromano y su religiosidad, que veneraba a diversos salvadores.

5. *El Señor*

G. QUELL-W. FOERSTER, art. *κύριος* en ThWb 3, 1938, 1038-1098; K.G. KUHN, art. *μαρναθά* ibid. 4, 1942, 470-475; W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, Gotinga 1913 (51965); L. CERFAUX, *Le titre Kyrios et la dignité royale de Jésus = Recueil Lucien Cerfaux 1*, Gembloux 1934, 3-63; I. HERMANN, *Kyrios und Pneuma*, Munich 1961; W. KRAMER, *Christos Kyrios Gottessohn*, Zurich 1963; E. LOHMEYER, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2, 5-11*, Darmstadt 1961; E. SCHWEIZER, *Der Glaube an Jesus den «Herrn» in seiner Entwicklung von den ersten Nachfolgern bis zur hellenistischen Gemeinde*, en «Evang. Theologie» 17 (1957) 7-21; S. SCHULZ, *Maranatha und Kyrios Jesus*, en «Zeitschr. f.d.ntl. Wissensch.» 53 (1962) 125-144.

Otro de los títulos de honor de Jesús, conservado hasta nuestros días, es el de «Señor». También la religiosidad oriental (Egipto, Asia Menor y especialmente Siria), que creía en las divinidades creadoras, las adoraba bajo este título de Señor y con este nombre las invocaba en la aclamación y en la plegaria. En el culto experimentaban aquellas comunidades la manifestación del dios. El hombre era su esclavo.

En el mundo griego las cosas eran diferentes, ya que sus dioses eran primordialmente fuerzas fundamentales y formas del ser. Hasta la época helenista no se extiende el uso de llamar Señor (*Kyrios*) a los dioses. Los dioses místéricos egipcios y griegos son festejados como Señores. Así, el Señor Serapis, Isis la Señora¹⁶. Casi por el mismo tiempo se empieza a lla-

16. W. BOUSSET expone en su influyente libro *Kyrios Christos* (cf. supra) que el culto a Cristo surgió en la cristiandad helenista dentro de este horizonte y que aquí comenzó Cristo a ser adorado como Señor. Pero la exégesis actual revaloriza (también) las raíces veterotestamentarias.

mar en Oriente a los dominadores, en el lenguaje cúltico, «Señor y Dios». En una inscripción del año 62 a.C., al rey de Egipto se le llama «Señor, Rey, Dios». También los emperadores romanos se hacían nombrar así, sobre todo en Oriente. En las inscripciones de esta parte del imperio se le llama a Augusto «Dios y Señor». Al emperador (Nerón) se le llama en Act 25,26 «Señor». Domiciano se hizo titular «nuestro Señor y Dios». Y como por aquel mismo tiempo se le llama a Jesús «Señor y Dios» (Jn 20,28), «Dios y Salvador» (2Pe 1,1) se inicia una oposición que, arrancando ya del Nuevo Testamento, desembocó en largos siglos de luchas y persecuciones de la Iglesia.

En la Biblia paleotestamentaria también se les llama a veces a los hombres «señor». Con acentuada exclusividad se le da al rey el título de *adonai* = *Kyrios* (Sal 110). También a Yahveh se le llama «Señor» (Baal, Mara, Adon). El temor que inspira la pronunciación del nombre mismo de Yahveh hace que se le sustituya en las lecturas de la Biblia por «adonai» (mi Señor). El señorío de Yahveh es ilimitado. Como creador, es Señor del mundo y de los hombres, Señor de la vida y de la muerte. Los Setenta han traducido el nombre de Yahveh por Señor (*Kyrios*). No obstante, los recientes descubrimientos de manuscritos (por ejemplo de Qumrán), demuestran que los judíos escribían con letras hebreas, incluso en las traducciones griegas, el nombre mismo de Yahveh, aun cuando en la lectura en voz alta se pronunciaba *Kyrios*. Según esto, en el libro de la Sabiduría el nombre de *Kyrios* designa al Dios de Israel y luego, en la época neotestamentaria, la práctica se hace frecuente en Filón y Josefo. Sólo los Setenta de los cristianos adoptan la norma constante de escribir *Kyrios* en lugar de Yahveh. En los hallazgos de papiros aparece el título de *Mara* (Señor) como locución dirigida tanto a los dioses como a las

autoridades humanas. El título ha pasado de la esfera profana extrabíblica al lenguaje judío, tanto teológico como profano. Así lo prueban Daniel (2,47; 5,23) y los textos de Qumrán. Debe tenerse en cuenta este uso lingüístico en 1Cor 16,23 (μαραναθά).

En el Nuevo Testamento la expresión *Kyrios* puede referirse al señor respecto de sus esclavos (Mt 10,24s; Lc 12,3s; Ef 6,5 et passim), o, en general, a cualquiera de rango superior (el propietario, Mc 12,9; el empresario, Lc 16,3; el marido respecto de la mujer, 1Pe 3,6). La palabra puede ser sencillamente una fórmula de cortesía (Mt 18,21s et passim). Al igual que en los usos lingüísticos de la sinagoga helenista, también en el Nuevo Testamento se le llama a Dios *Kyrios* (Mt 6,24; 9,38; 11,25); así ocurre en numerosas citas del Antiguo Testamento (Mc 12,29s; Rom 4,8 et passim).

La aplicación del título de Señor a Jesús tuvo diversas motivaciones y fundamentaciones. En los Evangelios se le da al Jesús terreno el título de Señor igual que a otros hombres. En las capas antiguas de la tradición sinóptica se encuentran ejemplos aislados en Mc 7,28 = Mt 8,8 = Q. Con este título se saludaba a Jesús especialmente en cuanto Maestro (Lc 11,1). *Kyrios* puede ser la traducción de *rabbi* o incluso de *mari*. También los Hechos de los apóstoles (11,16) y Pablo (1Cor 7,10) aplican el título de *Kyrios* a Jesús en cuanto maestro terreno, pero confiriéndole una gradación de intensidad creciente. Este Maestro es el Señor, el discípulo es el siervo: «No está el discípulo por encima de su maestro ni el siervo por encima de su amo» (Mt 10,24). «Vosotros me llamáis el Maestro y el Señor y decís bien, porque lo soy» (Jn 13,13). La palabra de este Maestro pide obediencia y seguimiento. «¿Por qué me llamáis Señor, Señor, y no hacéis lo que yo os digo?» (Lc 6,46). Como Hijo del hombre, es Jesús Señor del sábado, es decir, de

la ley de Dios (Mc 2,28). A este Señor se le invoca como Salvador en la suprema necesidad. «¡Sálvanos, Señor, que perecemos» (Mt 8,25).

El título de Señor puede percibirse ya en las invocaciones cúlticas: «No todo el que me diga Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre celestial» (Mt 7,21). Jesús anuncia en su palabra la voluntad de Dios, a quien llama su Padre. Él es Señor no sólo en cuanto que es Maestro, sino en cuanto que es el Hijo único del Padre. Es también Señor en cuanto que es juez (Mt 7,22). La postura que se adopte frente a este Señor tendrá una influencia decisiva en la relación con Dios.

En el relato sobre el hallazgo maravilloso de una cabalgadura para la entrada de Jesús en Jerusalén, Jesús es «el Señor» que todo lo sabe y que dispone soberanamente de todo (Mc 11,3). Tanto el evangelista como la comunidad que escucha percibían con creciente claridad en el título de Señor un atributo del exaltado. Mateo (8,25; 17,4; 20,33) sustituye siempre la expresión *rabbi* de Marcos por la de «Señor».

En el uso lingüístico se inicia una tendencia, que va en aumento, para designar a Cristo exaltado como Señor. El título era usado ya en la comunidad palestina, de donde lo recibe Pablo: «*Maranatha*. La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con vosotros» (1Cor 16,23s). Gramaticalmente *Maranatha* puede significar: «Nuestro Señor ha venido» o también «¡Ven, Señor!». Lo primero sería una confesión, lo segundo una oración. Según 1Cor 11,26 y Ap 20,20s (*Didakhe* 10,6) la exclamación se concibe como petición escatológica y entusiasta de la comunidad reunida en la liturgia de la Cena del Señor. La exclamación debe entenderse dentro del marco del antes mencionado título judío-apocalíptico de *Mara*. El exaltado es reconocido e invocado como el Señor a quien se espera ansio-

samente como juez. En este título el Señor es a la vez el Hijo del hombre que viene de nuevo y que, en cuanto juez, es el Señor (Mt 25,31.37). Pero como en la sinagoga nunca se invocaba al Mesías por venir como Señor, la comunidad cristiana, al conferir este título al Mesías, se aparta de Israel.

En la Iglesia étnico-cristiana grecoparlante el título de *Kyrios* dado a Jesús adquirió otro contenido¹⁷. Cuando confiesa a Jesús como *Kyrios*, el título significa, al igual que en el lenguaje del judaísmo helenista, en el que *Kyrios* corresponde al nombre de Dios *adon*, que Jesús es el Señor divino. Y así la afirmación: «Jesús es el Señor» Rom 10,9; 1Cor 12,3) es la más corta confesión de fe. El exaltado tiene, precisamente como *Kyrios*, el nombre supremo, a saber, el de la gloria divina (Flp 2,9-11). Este *Kyrios* es el Señor del mundo y de la humanidad (Rom 14,9), así como de los poderes y potestades de encima y de debajo de la tierra (Flp 2,10; Ef 1,20s). Es Señor de los señores y Rey de los reyes (Ap 17,14). Se contrapone a los dioses y señores del mundo pagano y los desplaza (1Cor 8,5s). Este *Kyrios* es Señor de la Iglesia (1Cor 4,19; 14,37; 16,7). Se revela como Señor en el servicio litúrgico eclesial. La cena sacramental es la mesa del Señor y el cáliz del Señor (1Cor 10,21). La Iglesia se entrega al Señor por amor (1Cor 16,22). El Señor es quien da su cargo y ministerio al Apóstol (2Cor 10,8; 13,10) y los carismas y servicios a la comunidad (1Cor 3,5; 7,17; 12,5). La vida total de la Iglesia está definida y determinada por la pertenencia a este Señor (Rom 14,8). La gracia y la paz son dones tanto de Dios como del Señor Cristo (Rom 1,7; similarmente, y como fórmula, en

17. La mayoría de los pasajes del Nuevo Testamento en que aparece el *Kyrios* pertenecen a los escritos lucanos (210) y las cartas paulinas (275), es decir en los escritos más particularmente orientados al mundo griego. Es evidente que se acogió esta palabra con una concepción y un interés particulares.

los encabezamientos a los destinatarios de las cartas). Por Cristo vuelve a Dios el torrente de acción de gracias de la Iglesia (Rom 7,25; 1Cor 15,57). El Señor es el mediador entre Dios y la Iglesia, entre Dios y los hombres (1Tim 2,5). Ante este Señor vive la Iglesia como ante el juez de ahora y del futuro (1Cor 11,27.32). El cristiano anhela por llegar ante el Señor que es su juez (2Cor 5,6.8). Volverá de nuevo como juez de la Iglesia y del mundo (1Cor 1,7; 1Tes 4,16s), y como Salvador y Consumador (Flp 3,20).

Pablo menciona una vez (1Cor 9,5) que los hermanos del Señor se han casado. Así, pues, también al Jesús histórico se le llama ya Señor, en virtud del recuerdo retroactivo. Ahora el círculo de discípulos le da ya sin más este título. Cuando Pablo dice de la eucaristía: «Yo he recibido del Señor lo que os he transmitido» (1Cor 11,23), se refiere al Jesús histórico, en el que se apoya la tradición, y también al ahora exaltado, que, en cuanto Señor de la Iglesia, garantiza la tradición y su ejercicio.

Al igual que la fórmula «en Cristo», Pablo utiliza también con mucha frecuencia la otra de «en el Señor». El Apóstol está convencido «en el Señor» (Rom 14,14) y testifica «en el Señor» (1Tes 4,1). La comunidad debe permanecer (Flp 4,1) y trabajar (Rom 16,12) en el Señor. En él se garantiza la vida eterna (Rom 6,23). El Señor tiene dignidad divina. Puede recibir el título — de idéntico significado — de Dios (Jn 20,28; 2Pe 1,2). En las enumeraciones trinitarias el Señor Cristo aparece en la unidad y trinidad divina (cf. n.º 21).

En orden a la interpretación de la persona y de la obra de este Señor Cristo, tuvo amplias repercusiones el hecho de que los Setenta (al menos en su transcripción cristiana) tradujeran el nombre de Dios, Yahveh, por Señor (*Kyrios*). Como también el Cristo exaltado llevaba este nombre, en las lecturas cristianas del Antiguo Testamento pudieron leerse e interpre-

tarse como inmediatamente referidas a Cristo las afirmaciones hechas sobre Dios. Un importante ejemplo de esta situación aparece en la cita que del Sal 110,1 — donde el Mesías es llamado Señor — se hace en Mc 12,36; 14,62; Act 2,34s; 1Cor 15,25; Ef 1,20; Col 1,20; Heb 1,13.

6. *Predicados divinos*

Como Hijo del hombre e Hijo de Dios, Cristo está del lado de Dios y enfrente de los hombres. La progresiva reflexión de la fe esclarece y expresa cada vez más acentuadamente la dignidad y el poder divinos de Jesús. Oigamos en primer lugar los textos de las cartas paulinas.

«Todo es vuestro, vosotros sois de Cristo, Cristo es de Dios» (1Cor 3,22s). Según una enumeración ascendente se dice, pues, que la existencia cristiana está vinculada a Cristo, pero también que está libre de todo dominio. Cristo mismo es el Señor, en cuanto que pertenece a Dios y domina con él y para él. El contexto paulino permite completar que Cristo es la revelación de Dios en cuanto que, como crucificado, manifiesta la sabiduría y el poder divinos (1Cor 1,30). Lleva a cabo la obra de Dios al someter a él, como Hijo, todas las cosas (1Cor 15,28). «Quiero que sepáis que la cabeza de todo hombre es Cristo y la cabeza de la mujer es el hombre y la cabeza de Cristo es Dios» (1Cor 11,3). En esta enumeración utiliza Pablo el concepto de cabeza tal como se le entendía en el mundo conceptual de la religiosidad antigua tardía¹⁸. En

18. H. SCHLIER, art. κεφαλή en ThWb, 3, 1938, 672-682; P. BENOIT, *Leib, Haupt und Pleroma in den Gefangenschaftsbriefen = Exegese und Theologie*, Düsseldorf 1965, 246-279; H.J. GABATHULER, *Jesus Christus - Haupt der Kirche, Haupt der Welt*, Zurich 1965.

un himno órfico¹⁹ se llama a Zeus «el primero y el último, Zeus la cabeza y el centro, el rey, el origen de todo.» Filón (*De las leyes especiales* 3,184; *Interpretación del Éxodo*, n.º 117) concibe al Logos como cabeza que dirige el cuerpo de toda la creación y le garantiza la vida. Entra aquí en juego la especulación gnóstica del Redentor que, en cuanto protohombre, abarca en sí todo el cuerpo cósmico. Cristo es la cabeza de la creación en cuanto su Señor; y es también Señor en cuanto que es su origen, puesto que todo ha sido creado en Cristo, y su fin, pues a él está ordenada la creación entera. Pero el Dios eterno es cabeza de Cristo por ser su origen y estar Cristo ordenado a él. «Para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros» (1Cor 8,6; *Teología del Nuevo Testamento* 1,44-48). Cristo es esencialmente superior al mundo. Es el mediador entre el mundo y Dios, a quien dirige todas las cosas. Su dignidad divina es en cierto modo funcional, no se la concibe metafísicamente.

También Pablo recurre al lenguaje y al mundo conceptual de su tiempo cuando llama a Cristo imagen de Dios²⁰. El incrédulo no conoce «la gloria de Cristo, que es imagen de Dios» (2Cor 4,4). El Hijo es la imagen de Dios (Rom 8,29). A Cristo se le llama «la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda la creación» (Col 1,15). Por imagen no se entiende aquí una copia lejana y débil del original, cuya única misión sería la de recordar dicho original, sino una imagen exactamente igual, una representación fiel, la revelación y

19. O. KERN, *Orphicorum Fragmenta*, Berlín 1922, Frag. 168, 201-207.

20. G. KITTEL - G. VON RAD - H. KLEINKNECHT, art. εἰκών en ThWb 2, 1935, 378-396; W. ELTESTER, *Eikon im Neuen Testament*, Berlín 1958; H. WILDBERGER, *Das Abbild Gottes*, en «Theol. Zeitschr.» 21 (1965) 245-259, 481-501.

epifanía del modelo. El *Corpus Hermeticum* (8,2-5) describe el siguiente clímax: Dios es el Creador increado de todo; su primera imagen es el mundo; su segunda imagen es el hombre.

Al soberano se le podía tributar culto en cuanto «imagen de Dios». Ésta es la veneración que se pide en Ap 13,14s para la «imagen de la Bestia», es decir, del emperador.

El judaísmo helenista trasladó esta concepción a la sabiduría divina, que es «imagen del buen Dios» (Sab 7,26), en cuanto que manifiesta su bondad. Según Filón (*Alegoría de las leyes* 1,43), la sabiduría es «principio, imagen y visión de Dios.» También el *Logos*, aunque carece de figura, es «la imagen y semejanza de Dios» (*Alegoría de las leyes* 3,96; *De la confusión de las lenguas* 147).

En las sentencias de Pablo es posible que resuene el recuerdo de Gén 1,27 según el cual Adán fue creado a imagen y semejanza de Dios. Cristo es el nuevo Adán (1Cor 15,45). La gloria de Dios brilla en el rostro de Cristo (2Cor 4,6). Estos textos proclaman que Cristo es la epifanía de Dios en el mundo²¹.

Más clara aún es la utilización del mundo conceptual gnóstico en las cartas a los Efesios y a los Colosenses. Según ellas, la Iglesia es el cuerpo terreno y presente de la cabeza presente y celeste que es el Cristo exaltado (Ef 4,15s; 5,23; Col 1,18). Cristo es también el primogénito de la creación, pues todas las cosas fueron creadas en él (Col 1,15-17; 2,10). El resucitado pone por obra su universal poder al insertar en sí al mundo y a la Iglesia. «Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo» (2Cor 5,19). Mediante la cruz de Cristo se manifestó

21. Los exégetas se enfrentan con el problema de cómo ha de entenderse Rom 9,5. La doxología «el cual está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos», ¿debe referirse a Cristo o es independiente? La segunda opinión se va imponiendo poco a poco como la más probable; cf., de parte de la exégesis católica, W. THÜSING, o.c., pág. 74, 147-150.

Dios al mundo como el Santo y el Justo, que exige expiación por los pecados, una expiación que realizó Cristo en la cruz. Pero Dios manifestó también su gracia y su amor, perdonando los pecados en virtud de aquella expiación (Rom 3,25). La expiación se consigue ahora en el servicio de la reconciliación que acontece en la Iglesia. Dios ha actuado en Cristo, creando por su medio la salvación. Su realización queda incluida en Cristo.

También Col 2,9 describe la revelación de Dios en Cristo. «En Cristo habita corporalmente toda la plenitud²² de la divinidad»²³. La carta amonesta frente al culto a los poderes cósmicos, que no aportan redención, sino sólo esclavitud. La plenitud del poder salvador y del ser divino habitan en Cristo. Quien pertenece a este Señor, participa de su destino en el bautismo y en la fe (Col 2,12) y recibe la plenitud de los poderes de la vida (Col 2,13). El ser divino habita en Cristo «corporalmente»²⁴.

22. El concepto de «plenitud» πλήρωμα tomado del mundo filosófico-religioso (gnóstico) de su tiempo, tiene en las cartas a los Colosenses y a los Efesios un rico contenido. «Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la Plenitud» (Col 1,19). Esta expresión pone de relieve la plena y total unidad de Dios y de su Hijo, que se manifiesta en la revelación y en las obras. Cf. G. DELLING, art. πλήρωμα en ThWb 6, 1959, 297-305; de los comentarios, especialmente E. LOHSE, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, Gotinga 1968; también J. ERNST, *Pleroma und Pleroma Christi*, Ratisbona 1970; N. KEHL, *Der Christushymnus im Kolosserbrief* (Kol 1,12-20), Stuttgart 1967.

23. θεότης designa tanto el ser divino como el poder y la vida, y se distingue deθειότης (Rom 1,20), que designa la naturaleza de Dios, la divinidad. Col 2,9 destaca la revelación de Dios en Cristo.

24. σῶμα puede significar también, según Col 2,17 la «realidad». ¿Debe entenderse en este mismo sentido el σωματικῶς de Col 2,9? ¿O se refiere aquí (también) al σῶμα de la Iglesia (Col 1,18)? ¿Quiere afirmarse que la inhabitación divina llena el cuerpo de la Iglesia? ¿O acaso σωματικῶς expresa la corporeidad, es decir, la encarnación y la plena humanidad de Dios en Cristo? Cf. F. BAUMGÄRTEL - E. SCHWEIZER, art. σῶμα en ThWb 7, 1964, 1024-1091.

Con esta palabra se acentúa la realidad de la inhabitación divina²⁵.

No es del todo segura la interpretación de Tit 2,13. Puede leerse de dos maneras: «Esperamos la epifanía de la gloria del gran Dios y de nuestro Salvador Jesucristo» o también: «Esperamos la epifanía de la gloria de nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo.» Aunque ambas lecturas son posibles, es más probable la segunda. En este caso, se le da aquí a Cristo el título de gran Dios. El artículo (τοῦ) se pone una sola vez y parece referir los dos sustantivos Dios y Salvador a una misma persona, que es Jesucristo. La fórmula Dios y Salvador designa establemente al Dios-Salvador (n.º 11,5). La gloria revelación de Cristo se espera ahora como nueva venida (2Tes 2,8; 1Tim 6,14; 2Tim 1,10), mientras que no se habla ya de una epifanía de Dios.

El Evangelio de Juan (1,1-14) presenta a Cristo ante el mundo como «Palabra (Logos) de Dios». Del Logos se dice que es «la luz en las tinieblas» (Jn 1,5), la revelación de Dios y el mediador de la creación, por quien todo ha sido hecho (Jn 1,3). Él causa la salvación al hacer hijos de Dios a cuantos le reciben (Jn 1,12). El Logos es Dios mismo (Jn 1,18). El Evangelio no aclara el significado de la palabra Logos. Presupone que sus lectores lo saben. El Antiguo Testamento describe la creación como realizada mediante la palabra de Dios

25. Apoyándose en la cristología bíblica, en la que a Cristo se le llama Palabra de Dios e «imagen de Dios» (cf. supra), de tal modo que el revelador y lo revelado son idénticos, la actual teología protestante explica la divinidad de Jesús como autorrevelación de Dios y manifestación de la esencia de Dios en Cristo. De este modo, el acontecimiento de Cristo forma parte de la esencia de Dios. Dios es «el que da vida a los muertos» (Rom 4,17) porque es «el que ha resucitado a Jesús de entre los muertos» (Rom 8, 11). La afirmación: Cristo es Dios es tan válida como la inversa: Dios es Cristo; cf. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* 1, 1, 435-470; 1, 2, 145-187; W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gotinga 1956, 124-131.

(Gén 1,3-26). Los profetas proclaman que la palabra de Dios ejecuta cuanto contiene (Is 55,10s; Sal 33,9). La literatura sapiencial presenta a la eterna sabiduría de Dios como personificada (Prov 8,22-31; Sab 9,9). Parece que así se introducen en la tradición de entonces otras ideas (ciertamente gnósticas). En el *Corpus Hermeticum* (1,6) se le llama al Logos Hijo de Dios. En Filón el Logos es mediador entre Dios y el mundo y se le designa como segundo Dios (*Alegoría de las leyes* 2,86), como Hijo primogénito de Dios (*De agricultura* 51). Es la imagen de Dios, su revelación y su instrumento de creación (*Alegoría de las leyes* 3,96; *Cherubim* 127). En las Odas de Salomón (especialmente la Oda 12), el *Logos* es tanto creador como salvador, según el orden de Dios. Si en el Evangelio de Juan se recurre a estos *mithologumena* del medio ambiente, quiere con ello decirse que Cristo es el «sí» de Dios (2Cor 1,20), para esperanza de los pueblos.

En el Evangelio de Juan los «judíos», es decir, los incrédulos, niegan una y otra vez la divinidad de Jesús. Los judíos concluyen lógicamente que si Jesús llama a Dios Padre suyo en sentido propio, se hace igual a Dios (Jn 5,18). Y, por tanto, intentan condenarle a muerte por blasfemo. El Evangelio intenta decir que la pretensión de divinidad no es arrogancia desmedida, ni tampoco una mitológica doctrina acerca de dos dioses; afirma más bien que en la unidad del Hijo con el Padre, el Padre se manifiesta en el Hijo (Jn 5,19). Los judíos acusan de nuevo a Jesús: «Tú, que eres un hombre, te haces Dios» y por eso le quieren lapidar (Jn 10,33-38). En la polémica subsiguiente, se fundamenta la posibilidad de la filiación divina de los hombres en una cita del Sal 86,2: «Yo he dicho: dioses sois vosotros.» Finalmente, los judíos piden a Pilatos que pronuncie la pena capital: «Según la ley debe morir, porque se ha hecho Hijo de Dios» (Jn 19,7). Parecen aflorar aquí los

enfrentamientos entre la sinagoga y la Iglesia, tal como se estaban produciendo en la época de la composición del Evangelio. Las consecuencias que se extraen de los diálogos expresan justamente los puntos conflictivos de la controversia entre judíos y cristianos. Que Dios es «auténtico Padre» de Jesús y que Jesús es «igual a Dios» eran ya postulados firmes de la dogmática cristiana. La cita del Sal 82,6 encierra igualmente una discusión en torno al problema de la exacta interpretación de la Escritura. La acusación de blasfemia contra Dios, sancionada con la pena de muerte, es el crimen de que siempre acusa el tribunal judío a la fe cristiana. Al final del Evangelio de Juan (20,28) Tomás (y con él el evangelista) confiesa a Jesús: «Mi Señor y mi Dios»²⁶. En su discurso de despedida, había dicho Jesús: «Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9). Ahora se contempla al Padre en el Hijo. Ahora se le reconoce al Hijo como Logos y como Dios, tal como ya era desde el principio (Jn 1,1).

El Evangelio de Juan atribuye a Cristo otros predicados sumamente característicos, que Jesús afirma de sí mismo: Yo soy el pan de vida (6,35), la luz del mundo (8,12), la puerta (10,7), el pastor verdadero (10,11), el camino, la verdad y la vida (14,6), la vid verdadera (15,1). La exégesis proyecta luz sobre estas sentencias explicando que en ellas se refieren a Cristo valores hacia los que ya tendía y se afirmaba haber sido conseguidos en el Antiguo Testamento y también en el mundo ambiente del Evangelio (sobre todo en la gnosis). El Evangelio reconoce que esta problemática y el anhelo por estos valores son justos, pero dice también que el cumplimiento

26. La fórmula: «Señor y Dios» se había configurado ya en el Antiguo Testamento (Sal 35,23; Jer 38, 17; Zac 13,9) y también en el helenismo (Epicteto, Diss 2,16,13: El Señor, Dios, y en las dedicatorias de las inscripciones: Al Dios y Señor); cf. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Gotinga 191968, 538s.

que ofrece es inaccesible y falso. La verdadera plenitud es Cristo. La respuesta del Evangelio se eleva por encima de todas las limitaciones contemporáneas. En efecto, aquella problemática y aquellos anhelos no eran privativos del mundo de entonces, sino que son una tendencia perenne de todos los hombres. El pan es la comida por excelencia; el agua y el vino son bebida y refrescante alivio. La luz ilumina las angustias de la vida. El camino y la verdad confieren seguridad frente a todo yerro. El pastor es guía y protección en el peligro. La vida es la esperanza máxima. Todas las preguntas obtienen respuesta desde Cristo, todos los anhelos se cumplen en él.

La primera carta de Juan (5,20) concluye con una clara confesión de fe: «Nosotros estamos en el verdadero Dios, en cuanto que estamos en su Hijo Jesucristo. Éste es el Dios verdadero y la vida eterna.» El Hijo, en cuanto mediador entre Dios y los hombres, es posibilidad y fundamento del ser creyente en Dios. «De su plenitud hemos recibido todos» (Jn 1,16). La afirmación de la verdad y realidad divinas tienen validez respecto también del Hijo. Con esta confesión concluye la carta sus enseñanzas sobre la fe frente (1Jn 5,4s).

La carta a los Hebreos (1,1-9) comienza con la exposición de los altos títulos de Cristo. En él ha pronunciado Dios su palabra definitiva (Heb 1,1). Esta afirmación coincide objetivamente con la de Jn 1,1s, según la cual Cristo es la Palabra de Dios. El mundo ha sido creado por Cristo y Cristo es su meta (Heb 1,2). Cristo es «resplandor de su gloria e impronta de su esencia» (Heb 1,3). La carta recurre a la doctrina sapiencial judía. La sabiduría es «resplandor de la luz eterna, espejo sin mancha de la actividad de Dios, una imagen de su bondad» (Sab 7,26). Volvemos a encontrar, pues, en la carta a los Hebreos, los motivos de Cristo como imagen de Dios (2Cor 4,4; Col 1,15) y de la gloria de Dios brillando en la

faz de Cristo (2Cor 4,6). Cristo es el primogénito y unigénito de Dios (Heb 1,5s; cf. Rom 8,29; Col 1,15). Es el «Ungido», el Mesías y Dios mismo (Heb 1,9). El Antiguo Testamento es profecía ordenada a Cristo (Heb 1,8-10). De Cristo es válido decir: «Tu trono, oh Dios, dura de eternidad en eternidad» (Sal 45,7s) y «Tú has fundado, Señor, la tierra desde el principio» (Sal 102,26). Las afirmaciones paleotestamentarias sobre la dignidad y la obra de Dios se trasladan a Cristo. En la carta a los Hebreos aparece una rica tradición de fe, de reflexión y de doctrina. La Iglesia cree y enseña que Cristo tiene una misma y única esencia con el Dios eterno.

En la segunda carta de Pedro se presenta ya como una fórmula sólidamente establecida la confesión de que Jesucristo es Dios en cuanto Señor y Salvador (1,1.11; 2,20; 3,2.18). El Nuevo Testamento llegó a esta meta acaso ya a comienzos del siglo II. Por esta época Ignacio de Antioquía predica con absoluta seguridad que Cristo es Dios: «Alabo a Jesucristo, Dios» (*A los de Esmirna* 1,1). «Nuestro Dios Jesús, el Cristo... nació en la carne» (*A los de Éfeso* 18,2). Por este mismo tiempo dice Plinio en su carta (10,96.7) que los cristianos en sus cultos «cantan canciones a Cristo como Dios».

En las enumeraciones trinitarias aparece Cristo, según la doctrina bíblica y eclesiástica, dentro de la indisoluble unidad y trinidad divina. El Evangelio de Marcos, en su cristología, reduce a unidad, dentro de la buena nueva, los títulos de honor de Mesías, Salvador, Hijo de David, Hijo del hombre, Hijo e Hijo de Dios, aunque sus orígenes han podido ser muy diversos. Esto mismo puede afirmarse de otro protoescrito de nuestra tradición, la fuente de sentencias Q. También en ella Jesús es el Salvador de los enfermos y de los pecadores (Mt 8,5; 11,5), el Hijo del hombre (Lc 7,34; 9,22; 12,8-10), el Hijo e Hijo de Dios (Mt 4,3-6; 11,25-27).

En la totalidad de la tradición ejerció Jesús el servicio de Salvador y Redentor por su palabra y sus obras. Y todas estas obras son proclamación e inicio ya del reino de Dios (Lc 10; 9; 11,20), que trae la salvación definitiva de la creación. El Jesús que proclama se convierte ahora en el Jesús proclamado. Marción halló la fórmula exacta para explicar este cambio: «En el Evangelio el reino de Dios es el mismo Jesús» (Tertuliano, *Contra Marción* 4,33). Orígenes, en el comentario a Mt 18,23 (Orígenes, *Werke*, Griech. Christl. Schriftsteller, vol. 10, Leipzig 1935, 289) dice que Cristo es el reino mismo (la αὐτοβασίλεια). Fe, confesión y doctrina de la comunidad de los discípulos expresan aquello que fue, ya desde el principio, la verdad y la realidad de Jesús, a través de los títulos de honor que no hacen sino explicitar la cristología implícita.

Más allá de las preguntas históricas, e independientemente de cuanto pudo acontecer en la época del Jesús terreno, este testimonio sigue siendo el fundamento válido de la fe.

III

ESPÍRITU DE DIOS

12. EL ESPÍRITU COMO REVELACIÓN Y REVELADOR

H. KLEINKNECHT - F. BAUMGÄRTEL - W. BIEDER - E. SJÖBERG - E. SCHWEIZER, art. πνεῦμα en ThWb 6, 1959, 330-453; CH. BARRETT, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, Londres 1966; F. BÜCHSEL, *Der Geist Gottes im Neuen Testament*, Gütersloh 1926; G. HASENHÜTTL, *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Friburgo 1969; L. HERMANN, *Kyrios und Pneuma*, Munich 1961; F. LIEB, *Der Heilige Geist als Geist Jesu Christi*, en «Evang. Theologie» 23 (1963) 281-298; K.L. SCHMIDT, *Das Pneuma Hagion als Person und als Charisma*, en «Eranos-Jahrbuch» 13 (1945) 187-235; E. SCHWEIZER, *Gegenwart des Geistes und eschatologische Hoffnung bei Zarathustra, spätjüdischen Gruppen, Gnostikern und den Zeugen des Neuen Testaments = Neotestamentica*, Zurich 1963, 153-179.

La universal experiencia humana percibe en la naturaleza el aire, cargado de energía, como fuerza invisible, pero auténtica y poderosa. Por otra parte, el aire de la respiración humana parece significar la capacidad de vivir. Esta experiencia ha dado ocasión a que se haya entendido la acción del Dios invisible como presencia del divino Espíritu.

Los pueblos conservan fielmente el recuerdo de ciertas cualidades excelsas, misteriosas e incluso estremecedoras de algunos grandes hombres y mujeres del pasado, que se explicaban como arrebatos o posesión del Espíritu divino (o también

demónico). También la religión bíblica y su concepto del Espíritu se remontan a estos orígenes.

1. *Antiguo Testamento*

Las numerosas afirmaciones del Antiguo Testamento sobre el espíritu de Dios pueden agruparse, en su conjunto, en dos grandes bloques: la acción del espíritu en la creación y la acción en la historia. Ya en la primera página de la Biblia (griega) hallamos una afirmación expresa sobre el espíritu creador: «El espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas» (Gén 1,2)¹.

A esto se añaden otras sentencias sobre el espíritu de Dios como poder creador en el universo: «Por la palabra de Yahveh fueron hechos los cielos, por el soplo de su boca su mesnada» (Sal 33,6). Mediante su espíritu, Dios es el creador soberano (Is 40,13). Ciertamente que el profeta había anunciado la devastación total del país. Pero «al fin será derramado sobre nosotros, desde arriba, el espíritu. Se hará la estepa un vergel y el vergel será considerado como selva» (Is 32,15).

El espíritu de Dios, en cuanto hálito de la vida, es el principio de la vida humana. Dios espira su aliento en la nariz del hombre y le hace ser viviente (Gén 2,7). «Dios crea los

1. Apoyándose en razones lingüísticas, historicorreligiosas y exegéticas, las traducciones y los comentarios más acreditados (M. BUBER, K. GALLING, G. VON RAD, C. WESTERMANN) se inclinan por traducir Gén 1,2: «Una tempestad de Dios (= una terrible tempestad) se movía sobre las aguas.» Por consiguiente, la frase seguiría siendo una descripción del caos. Otros, por ejemplo F. BAUMGÄRTEL (ThWb 6, 1959, 361, 364) la siguen entendiendo, sin embargo, como aplicada al Espíritu creador de Dios. La traducción de los Setenta puede entenderse del espíritu creador, en conexión con otros textos similares (Sal 33,6; Is 32,15). Así fue entendida de hecho y se abrió surco en la historia.

cielos y los extiende, hace firme la tierra y lo que de ella brota, da aliento al pueblo que hay en ella y espíritu a los que por ella andan» (Is 42,5). Si retirara Dios su aliento vital, toda carne perecería (Job 34, 14s; Sal 104, 29). Por eso todo cuanto tiene aliento alaba al Señor (Sal 150,6; Job 33,3s).

En el Antiguo Testamento el espíritu no es solamente el intermediario de la creación de Dios, sino también el mediador constante de su acción salvadora que se revela en la historia, que supera las leyes naturales y eligiendo, juzgando, amando, se crea un pueblo que es el pueblo de Dios porque Dios lo hace posesión personal suya.

Al principio se presenta al espíritu actuando sobre hombres particulares, pero más tarde su acción se extiende a todo el pueblo. Se habla así de su acción sobre José (Gén 41,38), sobre Moisés (Núm 11,17; Is 63,11), sobre Josué (Núm 27,18), sobre los jueces (Jue 3,10; 6,34; 11,29; 14,6), sobre los reyes Saúl (1Sam 10,6) y David (1Sam 16,13) y especialmente sobre los profetas (2Re 2,9; Os 9,7; Ez 3,12; Miq 3,8; Neh 9,30; Zac 7,12). El espíritu irrumpe en los hombres. En los primeros tiempos apenas si aflora la idea de una vinculación permanente, que sólo más tarde se va abriendo paso. A la vez que más permanente, este don del espíritu se va haciendo más suave y dulce.

El Mesías² aparece como portador del espíritu de Dios de una manera especial. «Se posará sobre él el espíritu de Yahveh, espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Dios» (Is 11,2). Dios pone su espíritu en su siervo (Is 42,1), quien, con el poder del espíritu de Dios, anunciará a los pueblos el mensaje de la salvación (Is 61,1-3).

2. M.A. CHEVALIER, *L'Esprit et le Messie dans le bas-judaïsme et le Nouveau Testament*, París 1958; R. KOCH, *Geist und Messias*, Viena 1950.

También los escritos intertestamentarios³ hablan (empalmando con Is 11,2) del don del espíritu del Mesías. Así *Sal Salomón* 17,42; *Henoc et.* 49,3; 62,2; *Testamento de Leví* 18,7 y *Testamento de Judá* 24,2. La fuerza y eficacia de este espíritu no consiste en los milagros y hechos poderosos exteriores del Mesías, sino en la magnitud de su acción religiosa y moral (*Sal Salomón* 17,36; 18,3-9).

Pero no sólo al Mesías, sino a todo el pueblo se le promete el espíritu de Yahveh para los tiempos mesiánicos. Este espíritu purificará al pueblo de todos sus pecados y le dará sentimientos nuevos y nueva forma de vida. El espíritu se derramará desde lo alto como lluvia fecunda, que producirá los frutos de justicia, paz y seguridad (Is 32, 15-17). Todo Israel participará de este espíritu (Is 44,3). El espíritu crea un nuevo pueblo de Dios. «Os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré corazón de carne. Infundiré mi espíritu en vosotros y haré que os conduzcáis según mis preceptos y observéis y practiquéis mis normas» (Ez 36,25s). En la gran visión del profeta el espíritu viene de los cuatro puntos cardinales y vivifica el campo de muertos que es Israel (Es 37,1-14). Los profetas postexílicos renuevan esta esperanza. El espíritu de Dios se derramará sobre toda carne (Joel 3,1-5). Será la protección del pueblo (Ag 2,5). No los ejércitos ni el poder, sino el espíritu de Dios es el que aporta la salvación (Zac 4,6).

Dios, al actuar por medio de su espíritu, se manifiesta también en él. El espíritu de Dios significa la omnipresencia divina: «¿Adónde iré yo lejos de tu espíritu, adónde de tu rostro podré huir?» (Sal 139,7), así como su poder creador y su sa-

biduría: «¿Quién abarcó el espíritu de Yahveh y como consejero suyo le enseñó?» (Is 40,13). Esta sentencia profética se aproxima ya a la afirmación esencial de que Dios es espíritu: «En cuanto a Egipto, es humano, no divino, y sus caballos carne, y no espíritu» (Is 31,3). Hombre y carne son la nada terrena y humana; Dios y espíritu son la realidad y la perennidad divinas.

En las profecías posteriores y en algunos salmos la acción del espíritu no consiste ya tanto en hechos maravillosos y aislados, cuanto en la existencia constantemente piadosa y justa del hombre. Se promete el espíritu a todos los hombres y cada uno lo pide para sí: «No me arrebatas tu espíritu de santidad» (Sal 51,13). «Que tu espíritu me guíe por el buen camino» (Sal 143,10). Una oración penitencial de la época de la vuelta del exilio alaba la misericordia divina, que dio a Israel «el espíritu de santidad» que ahora pugna por renovar al pueblo (Is 63,7-19).

En la literatura sapiencial el espíritu adquiere una esencia personal e independiente. «Dios da sabiduría y envía de lo alto su santo espíritu» (Sab 9,17). «El espíritu del Señor llena todo el mundo» (Sab 1,7). «Tu espíritu impercedero está en todas las cosas» (Sab 12,1). El maestro pide «el santo espíritu» (Sab 1,5; 9,17). El espíritu llena a los profetas (Ecl 48,13). Dios y el santo espíritu hacen e inspiran la consignación escrita de la ley y de la apocalíptica (4Esd 14,22-26). Entre los rabinos va cobrando fuerza la convicción de que los libros canónicos han sido inspirados por el santo espíritu, que habla a través de ellos⁴ (n.º 1,3). Los rollos de Qumrán⁵ afirman que el hombre tiene su medida en el espíritu,

3. W. FOERSTER, *Der heilige Geist im Spätjudentum*, en «New Testament Studies» 8 (1961/62) 117-134.

4. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar z. N.T.*, 2, 1924, 134s; 4, 1928, 435-451.

5. F. NÖTSCHER, *Geist und Geister in den Texten von Qumran = Vom*

como participación del espíritu de Dios. El escrito IQS está dominado por la idea de los dos espíritus que luchan entre sí por apoderarse del hombre, quien, por su parte, debe decidirse por uno de los dos. Son el espíritu de la luz, de la verdad y del conocimiento, y el espíritu de las tinieblas (IQS 3,18s; 4,23s). Los consejos del buen espíritu empujan a la virtud. «La conducta del hombre no permanece firme fuera del espíritu que Dios creó» (IQH 4,31). Cuando el orante alaba las pruebas de la gracia de Dios, da siempre al mismo tiempo acciones de gracias por el «espíritu de santidad» que se le ha concedido (IQH 7,6s; 9,32; 16,12). Una fórmula de bendición dice: «El Señor te conceda su gracia con el espíritu santo y misericordia» (IQSb 2,24).

La inmensa mayoría de los textos veterotestamentarios hablan del «espíritu de Yahveh». Con todo, Sal 51,13 e Is 63,10-14 mencionan también al «espíritu de santidad», que los Setenta han traducido por «espíritu santo» (πνεῦμα ἁγίου). Esta formulación aparece también en Dan 5,12; 6,4 (griego) y luego en los libros sapienciales originariamente griegos (Sab 1,5; 7,22; 9,17). Lo mismo ocurre en Qumrán. Este modo de expresión es usual también entre los rabinos, debido sobre todo a que el judaísmo intertestamentario evitaba todo lo posible el nombre mismo de Dios. Al espíritu se le llama santo porque es el espíritu de Dios, santo por excelencia. Espíritu santo significa propiamente divino espíritu (*Teología del Nuevo Testamento* 3,251-254).

Según una concepción gnóstica muy difundida, Dios tiene una esencia pneumática. En la creación, algunas partículas pneumáticas penetraron en la materia y quedaron prendidas

Alten zum Neuen Testament, Bonn 1962, 175-187; J. SCHREINER, *Geistbegabung in der Gemeinde von Qumran*, en «Bibl. Zeitschr. N.F.» 9 (1965) 161-180.

en ella. Reunirlas y devolverlas a la patria celestial, esto es la redención. Las concepciones y el lenguaje gnósticos han podido influir en algunos pasajes del Nuevo Testamento.

2. Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento proclama que se ha cumplido la espera y la esperanza de la alianza antigua. Ya ha venido el Mesías lleno del Espíritu y también ha quedado llena de este Santo Espíritu su comunidad.

Cuando el Nuevo Testamento habla simplemente del «espíritu», casi nunca se refiere al espíritu humano («alma»), como si fuera una realidad contrapuesta al cuerpo, sino que alude casi siempre al Espíritu de Dios, que ahora se ha concedido a los hombres.

a) El Mesías dotado de Espíritu

En el umbral del Nuevo Testamento, predica Juan Bautista que el Mesías que vendrá tras él bautizará al pueblo con el Espíritu santo y fuego (Mt 3,11).

Según los relatos del bautismo, el Mesías comenzó su ministerio mesiánico en la plenitud del Espíritu. «No bien hubo salido del agua vio que los cielos se rasgaban y que el Espíritu, en forma de paloma, bajaba a él» (Mc 1,10). El Espíritu aparece bajo la forma de paloma. En esto concuerdan todos los Evangelios, aunque con algunas diferencias. La exégesis intenta explicar esta tradición, que recuerda las concepciones judías. El piadoso «busca refugio bajo las alas de Yahveh» (Rut 2,12). «Los hijos de los hombres a la sombra

se acogen de tus alas» (Sal 36,8; 57,2). Una sentencia rabínica compara el aleteo del espíritu de Dios sobre las aguas (Gén 1,2) con el de una paloma sobre sus polluelos. El «arrullo de la tórtola» (Cant 2,12) se interpreta alegóricamente en el Targum como «la voz del santo espíritu». En otra literatura la paloma es símbolo de Israel, pues recuerda al pueblo cautivo y desterrado que, suspirando, recurre a la ayuda de Dios. Así, por ejemplo, en la interpretación del Cantar de los Cantares (2,12). Por consiguiente, la imagen de la paloma parecía muy apropiada para designar al santo espíritu, porque «la paloma es sencilla» (Mt 10,16). «La imagen está tan llena de fuerza simbólica, extraída de los proverbios y leyendas, de los usos y costumbres cálticos, de las noticias santas de los padres y los profetas de la antigua alianza, que la paloma, también en esta hora en que Dios reconoce a su Hijo, era una forma para expresar la aparición del Espíritu Santo de Dios inmediatamente comprendida y casi la única adecuada»⁶.

La historia de la infancia de los Evangelios manifiesta —retrocediendo en el tiempo más allá del relato del bautismo— que, ya desde el comienzo de su existencia, Jesús era una creación del Espíritu (Mt 1,18.20; Lc 1,35; cf. n.º 10,3s).

Algunos pocos textos de los Evangelios describen a Jesús como portador de virtud del Espíritu. Después de haber recibido la plenitud del Espíritu en el bautismo, Jesús se halla ya siempre bajo el poder extraordinario de este Espíritu. «A continuación el Espíritu le impulsó al desierto» (Mc 1,12). Los Evangelios posteriores atenúan esta singular afirmación. Jesús invoca en su favor esta plenitud del Espíritu: «Si por el Es-

6. H. GREEVEN, art. *περιστέρα* en ThWb 6, 1959, 64-72; A. FEUILLET, *Le symbolisme de la colombe dans les récits évangéliques du baptême*, en «Recherches de science religieuse» 46, 1958, 524-544; F. LENTZEN-DEIS, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern*, Francfort 1970, 170-183; 265-270. Para otros motivos del relato del bautismo cf. n.º 11,3 y n.º 21,6.

píritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt 12,28). No obstante, es muy posible que Lc 11,20 presente una redacción más primitiva de este mismo pasaje: «Si por el dedo de Dios expulso...» Aparece aquí un lenguaje antiguo (Sal 8,4; Éx 31,18), que ha sido configurado por Mateo siguiendo a Is 42,1 y apoyado en la posterior experiencia del Espíritu en la comunidad. Los antiguos Evangelios son muy reservados en estas descripciones. Jesús no es portador del Espíritu como lo fueron los profetas. Él es otra cosa. Es más. Crea y aporta la salvación escatológica de Dios.

Lucas⁷ presenta a Jesús desde una perspectiva algo diferente. Lo hace llevado de su particular interés por el fenómeno del Espíritu, ya que los Hechos de los apóstoles se han impuesto la tarea de describir las efusiones y manifestaciones de este Espíritu. Lucas alude en diversas ocasiones al Espíritu de que estaba lleno Jesús. Los caminos y las obras de Jesús acontecen en el poder del santo espíritu (Lc 4,1.14). Jesús refiere a sí mismo la sentencia del siervo de Yahveh: «El espíritu del Señor reposa sobre mí» (Is 61,1). Así proclama Jesús el Evangelio y así lleva a cabo sus hechos poderosos (Lc 4,18). Jesús se alegra en el Espíritu Santo (Lc 10,21). El espíritu se manifiesta en su predicación (Lc 12,10). A aquellos que suplican a Dios se les dará el santo espíritu (Lc 11,13). Después de su resurrección, envía Jesús el Espíritu a la comunidad (Lc 24,49; Act 2,33).

7. H. v. BAER, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften*, Stuttgart 1926; G.W.H. LAMPE, *The Holy Spirit in the Writings of St. Luke*, en D.E. NINEHAM, *Studies in the Gospel*, Oxford 1955, 159-200.

b) La comunidad llena del Espíritu

Sólo unos pocos textos de los primeros Evangelios hablan de la comunidad agraciada con la plenitud del espíritu. Las blasfemias contra el Espíritu Santo no se perdonan (Mc 3,29). Los evangelistas han interpretado esta sentencia — misteriosa también para ellos — de diversas maneras. En la fuente de sentencias Q (Mt 12,31; Lc 12,10), se dice que la blasfemia contra el Hijo del hombre puede ser perdonada, pero no la blasfemia contra el Espíritu (Santo). ¿Quería decir esta expresión que puede perdonarse el pecado cometido contra un hombre («Hijo del hombre» sería, en este caso, sencillamente «hombre», miembro del género humano), pero no el pecado contra el espíritu de Dios? En su forma actual, la sentencia amonesta a no despreciar, incrédulamente, al Espíritu, revelado en obras y palabras en la comunidad y manifestado en el Señor exaltado. La sentencia presupone ya la posesión del espíritu en la comunidad postpascual. Mc 3,30 (y, siguiéndole, Mt 12,32) interpretan la expresión secundariamente, como referida al poder pneumático de Jesús: «Porque decían: tiene un espíritu impuro.»

Hay también otra sentencia que alude ya a los tiempos de la Iglesia: «Cuando os lleven para entregaros, no os preocupéis por lo que vais a hablar... porque no seréis vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu Santo» (Mc 13,11). La sentencia presupone ya una larga misión y una prolongada experiencia misional, tal como se advierte, y con mayor claridad aún, en los paralelos Mt 10,18-20 y Lc 12,11s. Esta escasez de textos evangélicos referentes al espíritu de la comunidad permite advertir la fidelidad de la tradición. No se retrotraen al tiempo de Jesús las experiencias del espíritu de la Iglesia.

A su debido tiempo presenta el Nuevo Testamento a la Iglesia como comunidad mesiánica llena del espíritu, de acuerdo con las esperanzas. Los Hechos de los apóstoles describen la efusión del espíritu sobre la Iglesia. La narración de pentecostés (Act 2,1-13)⁸ contiene ciertamente el recuerdo de la primera actuación carismática de la pequeña comunidad de discípulos ante Israel, que tuvo lugar en la fiesta judía de las semanas. Una explosión de lenguaje extático, la glossolalia, es descrita en los Hechos como milagro de lenguas, en el sentido de que los extranjeros oían cada uno en su propio idioma. El acontecimiento se explica con la cita de Joel 3,1-5, según el esquema de promesa y cumplimiento, como cumplimiento de la profecía. El espíritu, que desciende desde Dios a los hombres, es recibido como una novedad inesperada e incomprendible. Aparece «súbitamente» (Act 2,2), sin preparación ninguna. «Descendió sobre todos» (Act 2,3). El espíritu está dotado de una fuerza numinosamente dinámica y estremeceadora, que se insinúa en señales externas, como el fuego y el torbellino (Act 2,2s) y el temblor de tierra (Act 4,31). Estos símbolos deben interpretarse de acuerdo con el Antiguo Testamento, en el que la revelación de Dios se experimentaba en el torbellino (2Sam 5,24; 1Re 19,11; Sal 104,4) y el fuego (Éx 3,2; 13,21s; Sal 104,4). Las lenguas significan el lenguaje carismático de la proclamación. Afectan a todos. Es un solo espíritu, pero se le concede a cada uno a su manera (1Cor 12,4.11). El poder del espíritu se manifiesta y actúa en los discursos extáticos (Act 2,4; 10,44.46; 19,6), en la predicación (4,8; 5,32), en el ánimo esforzado y libre de los apóstoles (Act 4,31), en el martirio (Act 7,55), en la victoria sobre las

8. E. LOHSE, art. πεντεκοστή en ThWb 6, 1959, 44-53; W. GRUNDMANN, *Der Pfingstbericht der Acta in seinem historischen Sinn*, en «Texte und Untersuchungen» 102, 1961, 584-594.

enfermedades (Act 3,6) y sobre los espíritus demoníacos (Act 5,3; 8,7; 13,9s). El espíritu suscita la profecía, que se creía ya extinguida (Act 11,28; 21,9-11; Rom 12,6s; 1Cor 12,10). El Espíritu no lleva a cabo sólo cosas extraordinarias y maravillosas. A la fe se le concede el don del espíritu en el bautismo (Act 2,38; 9,17; 19,5s). La imposición de manos de los apóstoles comunica el espíritu (Act 8,12). También a los paganos concede Dios el espíritu de la fe (Act 15,8). A los siete se les concede el espíritu junto con la sabiduría (Act 6,3.10). El espíritu dirige la misión, pone aparte a Bernabé y Saulo para la misión a los paganos (Act 13,2) y los guía (Act 13,4; 16,6s). El espíritu es la fuerza de la fe en hombres como Esteban (Act 6,5) y Bernabé (Act 11,24). El Espíritu es tanto un recto entendimiento como sabiduría, constancia y entrega. Actúa en el ministerio (Act 6,3; 13,2.9; 18,25; 1Tim 4,14; 2Tim 1,6s). Quien engaña a la comunidad, engaña al espíritu (Act 13,2; 15,28). El Espíritu no es algo desvinculado y suelto, sino que es el Espíritu de la comunidad, por el hecho mismo de que actúa en la comunidad agrupada en el marco público y ordenado de la Iglesia.

c) El Espíritu en Pablo

Pablo testifica la plenitud del Espíritu de la primitiva comunidad⁹. El espíritu es creador, en cuanto que crea la vida. Por el Espíritu fue resucitado Jesús (Rom 1,4; cf. 1Pe 3,18). También el Espíritu llevará a cabo la resurrección general

9. E.B. ALLO, *Sagesse et Pneuma dans 1 Cor.*, en «Revue Biblique» 43 (1934) 321-346; E. FUCHS, *Christus und der Geist bei Paulus*, Leipzig 1932; P. GAECHTER, *Zum Pneumabegriff des heiligen Paulus*, en «Zeitschr. f. kath. Theologie» 53 (1929) 345-408; K. STALDER, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus*, Zurich 1962.

(Rom 8,11). Ahora es prenda de la esperanza de la resurrección (2Cor 1,22). El Espíritu crea la Iglesia. Por él fue constituido Cristo en Hijo de Dios (Rom 1,4) y también por él son los cristianos hijos de Dios (Rom 8,23; Gál 4,6). Pablo considera al Espíritu como el poder de hacer cosas maravillosas y superiores a los hechos normales. Divide los dones del Espíritu en palabra de sabiduría, palabra de conocimiento, fe, don de curaciones, poder de milagros, hablar por inspiración, discernimiento de espíritus, discursos en lenguas (que es ciertamente un hablar extático, en entusiasmo, incomprendible para los demás) y don de interpretación de lenguas (1Cor 12,4-11; 14,13-16). Cita también como dones del Espíritu: la profecía, el ministerio, la enseñanza, la exhortación, la dirección, la compasión, el amor (Rom 12, 6-9). El Apóstol enumera unos junto a otros tanto el poder de cosas extraordinarias como el servicio constante en la comunidad. De acuerdo con esto, menciona como dotados de carismas a los ministros de la comunidad y sus respectivos servicios: «apóstoles, profetas, maestros, poder de milagros, don de curaciones, de asistencia, de gobierno, diversidad de lenguas» (1Cor 12,28). La comunidad «recibe el Espíritu no por las obras de la ley, sino por la predicación de la fe». «Dios otorga el Espíritu y obra milagros entre vosotros los creyentes» (Gál 3,2.5). El Apóstol describe su propio servicio como «obra y palabra, poder de señales y milagros, poder del Espíritu» (Rom 15,18s); como «discurso de sabiduría y demostración del Espíritu» (1Cor 2,4); como «predicación del evangelio no sólo con palabras, sino también con poder y con el Espíritu Santo, con plena persuasión» (1Tes 1,5).

No puede refrenarse la desbordante riqueza de los dones del Espíritu. Pablo exhorta: «¡No estingáis el Espíritu!» (1Tes 5,19). Ciertamente que el Apóstol afirma que los agraciados por

los dones del Espíritu no disponen de sí mismos; son «llevados» por el Espíritu (Rom 8,14; Gál 5,18). No obstante, comprueba y ordena el movimiento del Espíritu. Da gracias a Dios porque tiene el don de lenguas más que los demás (1Cor 14,18). Pero resulta ejemplar ver cómo regula estos dones del Espíritu para el buen orden y servicio de la comunidad. Los discursos extáticos que blasfeman de Cristo no pueden proceder del Espíritu (1Cor 12,3). Un discurso en lenguas ininteligible sólo puede servir de edificación a la comunidad y sólo resulta admisible si el extático, o algún otro, como profeta, es capaz de explicarlo (1Cor 14,1-33). Más vale la palabra comprensible y razonable que el discurso extático. «Prefiero decir cinco palabras con mi mente para instruir a los demás que diez mil en lenguas» (1Cor 14,19).

Son también para Pablo efectos y dones del Espíritu las actitudes y los hechos en que se acredita la bondad de la vida cotidiana. De ahí que en su enumeración de dones aparezcan la fe, la misericordia, la dirección de la comunidad y luego, de nuevo, la palabra y la interpretación (1Cor 12,4-11; 14; Rom 12, 6-9). Por el Espíritu Santo «se ha derramado el amor de Dios en nuestros corazones» (Rom 5,5). El Espíritu se recibe con el corazón, es decir, con el sentimiento y la voluntad del hombre. En la oración, el amor se dirige de nuevo hacia Dios. De ahí que la auténtica oración sea también don del Espíritu (Rom 8,26s; Gál 4,6). Se debe también al Espíritu que exista amor en la comunidad (1Cor 13; Rom 15,30). El verdadero espíritu es espíritu de mansedumbre (1Cor 4,21). Uno de los dones del Espíritu es el del celibato (1Cor 7,7). La vivencia y experiencia del Espíritu se miran siempre bajo el prisma del amor al prójimo y de la edificación de la comunidad. Aquél tiene auténtico don del Espíritu que se somete a la sencillez de la fe y a la necesidad cotidiana y sirve a la totalidad.

«A cada uno se le ha dado la revelación del Espíritu para provecho de la comunidad» (1 Cor 12,7).

El Espíritu no produce de ninguna manera celos, envidias ni egoísmos, sino comunión y orden. Él es el Espíritu de Cristo (Rom 8,9). Pablo dice incluso: «El Señor es el Espíritu» (2Cor 3,17). El Cristo celeste en su gloria es el Espíritu que actúa en la Iglesia. Por la resurrección se hizo «Espíritu vivificante» (1 Cor 15,45; Rom 1,4). «La ley del Espíritu del vivir en Cristo te ha librado de la ley del pecado y de la muerte» (Rom 8,2). Las expresiones «en Cristo» y «en el Espíritu» son intercambiables. En Cristo y en el Espíritu acontece la justificación (1Cor 6,11; Gál 2,16s), la santificación (1Cor 1,2; 1Cor 6,11), la bendición (Ef 1,3; 4,30). Cristo y el Espíritu conceden el amor (Rom 5,5; 8,39) y la vida (Rom 6,23; 2Cor 3,6). Cristo recibe el Espíritu del Padre y lo difunde en la Iglesia (Act 2,33). El Espíritu pertenece a la Iglesia toda. Se le concede a cada creyente en el bautismo. Ésta es la concepción común a todos los cristianos, de la que Pablo participa: «En un solo Espíritu hemos sido todos bautizados para no formar más que un cuerpo... Y todos hemos bebido de un solo Espíritu» (1Cor 12,13). El ministerio apostólico transmite el Espíritu. Los corintios son «una carta de Cristo, redactada por ministerio nuestro, escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo, no en tablas de piedra, sino en las tablas de carne del corazón» (2Cor 3,3). La Iglesia es «la comunión del Espíritu Santo» (2Cor 13,13) y el templo del Espíritu (1Cor 3,16; 6,19). Y como el Espíritu es don para toda la Iglesia, todos sus miembros son «espirituales». «Vosotros no estáis en la carne, sino en el espíritu, ya que el Espíritu de Dios habita en vosotros» (Rom 8,9)¹⁰.

10. K.H. SCHEKLE, *Ihr alle seid Geistliche*, Einsiedeln 1964.

Como quiera que la característica del mundo divino es la santidad, mientras que, según Pablo, el mundo humano se caracteriza como carne, el Espíritu (santo) y la carne son magnitudes contrapuestas. Ciertamente que la carne puede designar también sencillamente la existencia humana (2Cor 7,5; Gál 4,13). Pero en la mayoría de los textos esta palabra carne se acentúa de tal manera que designa al hombre en su dimensión de realidad percedera y, en definitiva, pecadora (Rom 7,14; 8,5; *Teología del Nuevo Testamento* 1,184-188). Los gálatas comenzaron en Espíritu y no deben terminar en carne (Gál 3,2-5). Su existencia creyente se fundamenta en el don y la salvación de Dios. Ahora no deben buscar vivir de las obras de la ley, entendidas como mérito propio. En el mismo sentido se dice que vivimos en el Espíritu de Dios y no confiados a la carne» (Flp 3,3). La oposición entre ley y gracia se describe como idéntica a la que se da entre la letra que mata y el espíritu que vivifica (2Cor 3,6), entre la esencia nueva del Espíritu y la vieja esencia de la letra (Rom 7,6). También se describe esta oposición entre carne y espíritu como antinomia entre el hijo de la esclava Agar y el de la libre Sara, o entre la antigua y la nueva alianza (Gál 4,29). Vivir en el Espíritu significa, por consiguiente, atreverse a vivir libremente desde la gracia, liberados de la ley.

El pecado es ajeno al Espíritu, puesto que es Espíritu Santo. Pablo repite una y otra vez que el Espíritu es fuerza para vivir en santidad. «La carne codicia contra el Espíritu y el Espíritu contra la carne» (Gál 5,17). Vivir según la carne acarrea la muerte. «Si con el Espíritu hacéis morir las obras del cuerpo, viviréis» (Rom 8,13). El Espíritu debe ser norma y módulo de vida. «El que siembra en su carne, de la carne cosechará corrupción; el que siembra en el espíritu, del espíritu cosechará vida eterna» (Gál 6,8; Rom 8,4.6). «Seguimos una conducta

no según la carne, sino según el espíritu» (Rom 8,4; Gál 5,25). Y esto significa servir a los demás en el amor y cumplir así la plenitud de la ley (Gál 5,13s). Pablo exhorta: «Vivid según el espíritu, no deis satisfacción a la carne» (Gál 5,16). Ahora bien, como sólo está de verdad en el espíritu quien actúa según el espíritu, puede Pablo — en aparente contradicción con la afirmación de que el Espíritu ha sido dado a todos los bautizados — distinguir en los cristianos a los espirituales de los carnales (1Cor 3,1-3). El Espíritu es gozo en toda tribulación (1Tes 1,6). Es el espíritu de filiación divina (Rom 8,15). La totalidad de la existencia cristiana es Espíritu. «El fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza» (Gál 5,22s). El Espíritu es inicio y anticipación de la consumación. Es «arras» (Rom 8,23) y «prenda» (2Cor 1,22; 5,5) de la gloria futura. El Espíritu como fuerza vivificante e indestructible es superación de la muerte, certeza de la resurrección y de la vida eterna (Rom 8,10s). El cuerpo resucitado será un «cuerpo espiritual» (1Cor 15,44).

d) Evangelio y primera carta de Juan¹¹

En la doctrina sobre el Espíritu del Evangelio de Juan falta el recuerdo a las manifestaciones extáticas de los dones del Espíritu. En todo caso, puede descubrirse una alusión a la profecía: «El Espíritu no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga y os anunciará lo que ha de venir» (Jn

11. G. JOHNSTON, *The Spirit-Paraklet in the Gospel of John*, Cambridge 1970; H. SCHLIER, *Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium = Bessinnung auf das Neue Testament*, Friburgo de Brisgovia 1964, 264-271.

16,13). El evangelista reflexiona sobre la intelección eclesial del Espíritu. La observación de Jesús de que brotarán torrentes de agua viva del cuerpo de aquel que crea en él, es interpretada por el evangelista: «Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él. Porque aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado» (Jn 7,39). El Espíritu es don del exaltado. Sólo después de la consumación de Jesús posee la Iglesia el Espíritu. (Esto concuerda con las vacilaciones que los evangelios anteriores sentían en afirmar que el Jesús terreno hablaba desde el Espíritu.) El mundo del Espíritu es el mundo divino. El Espíritu se les participa a los hombres como don celestial. Dios nos da de su Espíritu (1Jn 6,13). Más: «Dios es Espíritu». Por eso los verdaderos adoradores adoran en espíritu y en verdad (Jn 4,24; cf. n.º 19,1). La existencia cristiana es siempre un ser en el Espíritu. El Espíritu es don para toda la Iglesia. El Resucitado concede el Espíritu a la Iglesia (Jn 20,22). Él es el poder de perdonar pecados en la Iglesia. En el bautismo se da a todos el Espíritu (Jn 3,5). Se da sobre toda medida (Jn 3,34). El Espíritu produce un nuevo nacimiento de arriba. La oposición entre antigua y nueva alianza, entre mundo y Dios, es descrita — al igual que en Pablo (Rom 8,5; Flp 3,3) — como oposición entre carne y espíritu (Jn 3,6; 6,63). El Espíritu es nueva creación por el poder de Dios.

En las sentencias del Evangelio de Juan sobre el Paráclito ¹² se le promete a la Iglesia el Espíritu como ayuda y soco-

12. La palabra «paráclito» pertenece, en el griego profano, a la esfera jurídica. Significa el que es llamado para ayudar, el abogado, el sostenedor o defensor. En el judaísmo el «paráclito» (utilizado como vocablo extranjero) significa el abogado ante Dios, el mediador. Desde el punto de vista historicorreligioso la figura neotestamentaria del Paráclito se apoya en las tradiciones apocalípticas del judaísmo tardío acerca de un intercesor ante Dios, pero se ha dado también cabida a las ideas gnósticas (mandeas) sobre ayudadores y reveladores, a quienes se les asignan funciones similares a las

rro (Jn 14, 16s.26-28; 15,26; 16,7-15). Juan reinterpreta y prolonga, con ayuda sobre todo de este concepto, la doctrina común cristiana sobre el Espíritu Santo. Hasta entonces Jesús había sido el Paráclito de sus discípulos, en cuanto que les comunicaba la verdad (Jn 14,16). Pero van a quedar desamparados en un mundo hostil (Jn 15,18s). De ahí que ahora «otro Paráclito» (Jn 14,16) sea su abogado y auxiliador. Cristo ya no es visible ni está a nuestra disposición en el mundo. Sólo se le puede experimentar en la fe. En cuanto Espíritu de verdad debe ahora el Paráclito hacer experimentable en la fe la presencia del Padre y del Hijo (Jn 14,16-23). Como testigo y acusador en el litigio entre Dios y el mundo, evidencia el Paráclito la incredulidad del mundo y la justicia de la causa de Jesús (Jn 3,18-20; 16,8-11). Actúa en el testimonio de los discípulos como presencia de Dios, que demuestra su eficacia en la proclamación apostólica de la comunidad. Y así es como los discípulos deponen, con su recuerdo, testimonio de lo que en la comunión con Jesús oyeron y vieron (Jn 15,27). Y por medio de ellos da testimonio el Espíritu (Jn 15,26). Mediante la acción del Paráclito adquieren las Palabras del Jesús histórico su fuerza y eficacia permanentes. Son palabras del Espíritu los testimonios aportados por la autorizada predicación de la comunidad (Jn 20,22s). El Espíritu da testimonio de Cristo (1Jn 5,6-8). Él es quien da vida a la palabra y a la Iglesia (Jn 6,63).

Pero hay también una «espiritualización» falsa y engañosa. La Iglesia no puede confiarse a todo espíritu. Debe someter a prueba y discernir los diversos espíritus. El Espíritu de Dios

del Paráclito de Juan. Únicamente que en el Evangelio de Juan se concentran en Cristo y en el Espíritu la multiplicidad de los ayudadores; cf. J. BEHM, art. παράκλητος en ThWb 5, 1954, 798-812; O. BETZ, *Der Paraklet*, Leyden 1963; R.E. BROWN, *The «Paraclete» in the Light of Modern Research*, en «Texte und Untersuchungen» 102, Berlín 1968, 158-165.

se reconoce en que «confiesa a Jesús venido en carne» (1Jn 4,1-3). La autenticidad del espíritu tiene su piedra de toque en la referencia a Cristo (cf. 1Cor 12,1-3).

En cuanto fuerza para cumplir los mandamientos, el Espíritu es el principio de la vida moral. «Quien guarda sus mandamientos permanece en Dios y Dios en él.» Que Dios permanece en nosotros «lo conocemos por el Espíritu que nos dio» (1Jn 3,24). Sólo donde hay amor hay vida (1Jn 3,14). Por eso los que enseñan el error, que despedaza la unidad y el amor de la Iglesia, no tienen el Espíritu de Dios (1Jn 4,13).

El Paráclito aparece con el mismo rango que el Padre y el Hijo. El «otro Paráclito» es dado y enviado por el Padre y el Hijo, lo mismo que el Hijo ha sido enviado por el Padre (Jn 14,24,26). Procede del Padre y del Hijo (Jn 15,26; 16,27). El testimonio del Espíritu se apoya en la realidad del Hijo, lo mismo que el testimonio del Hijo se apoya en la realidad del Padre (Jn 14,10; 16,13). El «otro Paráclito» tiene forma personal, que es una con la del Padre y el Hijo. Aquí llega a su plenitud total la revelación escatológica sobre la realidad de Dios.

e) Esencia del Espíritu

Desde la perspectiva de la posterior doctrina trinitaria de la Iglesia, pueden señalarse aquí algunas alusiones o iniciaciones de la independización de la esencia del Espíritu. En el Antiguo Testamento y en el judaísmo tardío pueden descubrirse ya algunas indicaciones. El Antiguo Testamento mantiene un estricto monoteísmo. Pero así como en la literatura sapiencial la sabiduría alcanza una cierta hipostación, algo similar puede decirse del espíritu: «El Espíritu del Señor llena todo

el mundo» (Sab 1,6). Los rollos de Qumrán citan, junto al santo espíritu, los espíritus de verdad y de maldad, los espíritus de la luz y de las tinieblas (1QS 3,18s.24s; 4,23).

En el Nuevo Testamento las afirmaciones en este sentido son aún más claras. El espíritu aparece como fuerza (impersonal); pero también se le personifica. El Espíritu se distingue de Dios en cuanto que es dado y enviado por Dios (Gál 4,6). Dios derrama su Espíritu (Act 2,17). «Nos salvó por medio del baño de regeneración y de renovación del Espíritu Santo que derramó sobre nosotros con largueza por medio de Jesucristo nuestro Salvador» (Tit 3,5s). El Espíritu es dádiva. Pero que haya sido dado no contradice en nada su independencia personal, como tampoco existe contradicción en el hecho de que también el Hijo haya sido dado. El Espíritu es enviado. También el Hijo ha sido enviado al mundo (Jn 3,17; Rom 8,3). El Espíritu también puede ser sujeto: no algo, sino alguien; no sólo causado, sino causante; no sólo don, sino donante. Da testimonio de sí en nuestro espíritu (Rom 8,16). Intercede por nosotros ante Dios (Rom 8,26). Reparte sus dones como quiere (1Cor 12,11). El Espíritu habla en los escritos de la antigua alianza (Heb 3,7; 1Pe 1,11s; 2Pe 1,21) y en la Iglesia (1Tim 4,1). Dirige a la comunidad (Ap 2,7). Es posible oponerse al Espíritu (Act 7,51). Se le puede entristecer (Ef 4,30).

El Evangelio de Juan habla del Padre que se revela en el Hijo, y del Espíritu, que se mantiene en íntima unión con ellos, pero que, con todo, es independiente. El Espíritu, en cuanto Paráclito, es el ayudador y el apoyo de la Iglesia (Jn 15,26). El Padre envía al Espíritu a petición de Jesús (Jn 14,16) y en nombre de Jesús (14,26). El mismo Jesús le envía desde el Padre (Jn 15,26; 16,8). El Espíritu procede del Padre y del Hijo, y, en consecuencia, se distingue del Hijo y del Padre (Jn 15,26). Después de la exaltación de Cristo, el Espíritu es

el otro auxiliador (Jn 14,16). «El Paráclito, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dado» (Jn 14,26). El Espíritu, en cuanto representante de Cristo en la comunidad, es descrito aquí de una manera tan acusadamente personal que aparece como persona (*ἐκεῖνος*), aunque la palabra *πνεῦμα* signifique una cosa.

En las enumeraciones trimembres de la incipiente doctrina trinitaria aparece el Espíritu Santo, con más claridad aún, como dotado de una esencial independencia (cf. n.º 21).

IV

FE EN DIOS Y DOCTRINA SOBRE DIOS

13. EL PROBLEMA DE DIOS HOY

P.M. VAN BUREN, *Reden von Gott in der Sprache der Welt*, Zurich 1965; G. EBELING, *Gott und Wort = Wort und Glaube 2*, Tubinga 1969, 396-432; H. GOLLWITZER, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, Munich 1968; H. GRASS, *Die Gottesfrage in der gegenwärtigen Theologie*, en «Theol. Rundschau N.F.» 35 (1970) 231-269; 37 (1972) 1-42; G. HASENHÜTTL, *Die Wandlung des Gottesbildes = Für einander dasein*, Friburgo 1971, 156-185; E. JÜNGEL, *Unterwegs zur Sache*, Munich 1972; J. KÖRNER, *Wirklichkeit und Aussagebarkeit Gottes*, en «Theol. Rundschau N.F.» 32 (1967) 43-60, 100-117; J. RATZINGER (dir.), *Die Frage nach Gott*, Friburgo 1972; R. SPAEMANN, *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes Gott*, en «Internationale kath. Zeitschr.» 1 (1972) 54-72; J. SUDBRACK, *Abwesenheit Gottes*, Zurich 1971; H. THIELICKE, *Was meint das Wort «Gott»?», en «Studium Generale» 23 (1970) 23-46; H. ZAHRNT, *Die Sache mit Gott*, Munich 1966.*

En la teología actual se plantea con renovada intensidad el problema de Dios, de modo que ha pasado a convertirse auténtica y literalmente en el problema esencial de la teología. Para empezar ¿es posible siquiera decir algo con sentido acerca de Dios? Esta cuestión ha preocupado a los hombres desde siempre. Es la cuestión capital de la Biblia del Antiguo Testamento y del Nuevo. Fue y es el problema que se han planteado desde siempre la filosofía y la teología natural. Es el problema

básico de la filosofía y de la teología cristianas desde los tiempos de Orígenes y Agustín y, pasando por la escolástica y la mística, el gran problema de la reforma y del idealismo.

Como en todos los tiempos pasados, también hoy existe el contrapolo de la teología, es decir, el ateísmo radical y combatiente. Pero incluso dentro de las formulaciones de la teología aparecen algunos esquemas a los que es preciso prestar particular atención e investigar su sentido. Oímos continuamente el slogan de la «teología a-tea» y el de la «teología de la muerte de Dios.»

La teología atea quiere ser una teología sin y aun contra el teísmo filosófico. Declara que el Dios de la filosofía — que, en último término, no es más que la causa última de una serie de consecuencias lógicas — no es el Dios bíblico, el soberano Señor. El cristianismo no sería un caso más de religión teísta, sino una revelación de Dios, es decir, algo totalmente diferente. De esta oposición hablaba ya la célebre frase de Pascal: «Fuego. Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob. No Dios de los filósofos y de los sabios. Certeza, percepción, sensibilidad, fuego, paz, Dios de Jesucristo.»

Hoy día el ateísmo se promulga también bajo el slogan: Dios ha muerto. Está muerto, pues, el Dios que para nosotros es evidente. Se ha usado en demasía y demasiadas veces y con demasiada ligereza esta moneda y ahora se ha devaluado, ha perdido poder. «Dios ha muerto» significa que, desde la oscuridad de los tiempos, llena de estremecedores acontecimientos, Dios está ausente. «Dios ha muerto» significa que no es algo de que podamos disponer. ¿Hemos tenido siempre clara conciencia de ello? ¿No hemos dispuesto a nuestra voluntad de Dios en las innumerables afirmaciones de nuestros manuales dogmáticos? ¿No ha caído el derecho eclesiástico en la tentación de querer administrar a Dios?

La palabra «Dios» forma parte del vocabulario de todas las religiones. La fe bíblica reconoce, con clara percepción crítica, que con esto se está usando una palabra que, utilizada fuera de la fe, designa precisamente algo inexistente. «En otro tiempo, cuando no conocíais a Dios, servíais a los que en realidad son nada» (Gál 4,8). La palabra «Dios», usada por los paganos, es algo no verdadero, ni real. La existencia pagana, que tantos dioses veneraba, puede describirse como un «estabais sin Dios en el mundo» (Ef 2,12). La palabra bíblica «Dios» se endereza siempre en contra de un abuso idolátrico de la palabra «Dios». Hay que «desidolatrizar», «desdivinizar» este vocablo.

Por otra parte, no puede olvidarse que también las afirmaciones bíblicas y cristianas sobre Dios son sólo expresiones analógicas. Recordemos la sentencia del concilio Laterano IV: «No puede afirmarse tanta semejanza entre el Criador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza» (DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963, 432).

Dios no es jamás un objeto del que el que habla pueda distanciarse para hacer una afirmación sobre él. Este mismo que hace afirmaciones sobre Dios, está siempre sostenido y abarcado por Dios en un acto creador eterno. De ahí que Dios no pueda ser sólo objeto, sino siempre a la vez sujeto de toda afirmación teológica. Hablar sobre Dios, sólo es posible reconociendo y confesando esta relación. Dios no es una cosa en el espacio, sino la realidad determinante de toda existencia.

Al parecer, pues, sólo se puede hablar del Dios ausente y escondido basándonos en la Biblia. Moisés pregunta al Dios que le habla desde la zarza ardiente cuál es su nombre. Y recibe esta respuesta: «Yo soy el que soy» (Éx 3,13s). Dios no tiene nombre, como los dioses de los egipcios y de los paga-

nos, que creían ser de todo punto necesario conocer el nombre con el que el mismo dios se designaba a sí mismo, para poder invocarle e incluso obligarle. Yahveh está siempre presente como el próximo y el ayudador. Pero está como él quiere estar, no como el hombre piensa y desea. Dios es siempre el indisponible y el oculto.

La exégesis y la historia de los dogmas están de acuerdo en que ha sido no sólo altamente significativo, sino también funesto que la teología cristiana, a partir del siglo segundo — y, desde este momento, cada vez más acentuadamente — al entrar en contacto con la filosofía griega, haya admitido el concepto de Dios de esta filosofía y haya reconocido en el «Ser supremo» (*summum ens*) de la filosofía al Dios bíblico y cristiano, de modo que los dos conceptos se han mezclado inextricablemente. Los padres de la Iglesia salvaron con facilidad este paso, debido a que los Setenta traducen el nombre de Yahveh de Éx 3,14 por «Yo soy el Ente». De ahí que opinaran que Dios era el Ser existente por excelencia. Creyeron ver aquí una confirmación de la filosofía (griega), pues también para ésta la divinidad es el Ser supremo. La teología eclesíástica equiparó al Dios creador bíblico con el principio metafísico del mundo.

Los dos primeros mandamientos del decálogo prohíben la veneración de dioses extraños y el abuso del nombre revelado de Dios (Éx 20,1-5; Dt 5,6-11). Se prohíben también las imágenes de los dioses, que en las religiones paganas tenían un valor independiente, casi-personificado. Al Dios de Israel no se le puede encerrar por medio de una imagen ni se puede disponer de él.

Ningún hombre puede ver a Dios sin morir (Gén 32,31; Jue 6,22; 13,22). Cuando Moisés, caudillo de Israel y amigo de Dios, desea contemplar la gloria divina, lo único que se le

concede es ver las espaldas de Dios y oír el nombre del Señor (Éx 33,18-23). Cuando Yahveh se aparece, se oculta en la nube. Pasa ante Moisés, que sólo percibe el mensaje de la misericordia de Dios (Éx 34,5s). Las tinieblas son el manto de Dios (Sal 18,12; 97,2). Estas narraciones son, en cuanto a la forma, mitológicas, como otras muchas narraciones que hablan del trato o contacto de los dioses con los hombres. Pero los relatos bíblicos destruyen toda mitología cuando afirman que el hombre jamás puede tratar con Dios de igual a igual, sino que tienen que abatirse en su presencia.

El Antiguo Testamento dice muchas veces que Dios se oculta ante su pueblo, o ante el que le busca o le suplica. Dios calla, se aparta, oculta su rostro (Sal 13,2; 69,18; Is 1,15; 8,17; Job 13,24). Este ocultamiento de Dios es su reacción frente al pecado y la culpa. El ocultamiento tiene un límite temporal, porque Dios vuelve a conceder su misericordia y hace brillar su rostro sobre el que le suplica (Sal 80,4).

Pero en algunos pasajes paleotestamentarios se habla también del ocultamiento de Dios en su misterio y su incomprendibilidad. «Verdaderamente, eres un Dios oculto, Dios de Israel, Salvador» (Is 45,15). Oculta es la acción de Dios cuando elige como ungido (cristo) suyo al pagano Ciro (Is 44,28; 45,1). Misterioso es el significado del siervo de Yahveh. Sobre esto dice el profeta: «¿Quién ha creído nuestra noticia?» (Is 53,1). El siervo de Yahveh herido (Israel bajo el sufrimiento), es ahora señal de la acción insondable de Dios.

Estos textos se encuadran en el contexto histórico de finales del exilio de Babilonia. Anuncian una nueva perspectiva. Hasta entonces la acción de Dios se había manifestado en victoria y poder. Pero ahora se trata de un comportamiento de Dios incomprendible y oculto para el hombre.

En el Nuevo Testamento se produce la suprema y defini-

tiva revelación de Dios en Cristo, en quien la palabra de Dios se ha hecho carne. Siempre existe la posibilidad de escandalizarse ante el hombre Jesús. «Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la buena nueva.» Pero los milagros no provocan la fe: «¡Dichoso aquel que no se escandalice de mí!» (Mt 11,4-6). El mismo Jesús declara que la obra de Dios «está oculta a los sabios y prudentes y se ha revelado a los pequeños» (Mt 11,25).

En la Cruz de Cristo acontece la revelación definitiva, pero al mismo tiempo el supremo ocultamiento de Dios. Para la mente humana es incomprendible: «escándalo para los judíos, necedad para los gentiles» (1Cor 1,23). La acción de Dios aparece como debilidad (2Cor 13,3s). Todas las predicaciones e interpretaciones no pueden eliminar este hecho. Al contrario, también la predicación de la cruz parece una necedad (1Cor 1,18.21). Impotencia y debilidad es asimismo la figura de la Iglesia que lleva en su cuerpo los sufrimientos, pasión y muerte de Cristo, para que también en su vida se revele la vida de Cristo (2Cor 4,10). Precisamente en la debilidad debe llegar a su plenitud y cumplimiento, bajo ocultos modos, el poder de Dios (2Cor 12,9). La revelación sigue siendo «el misterio de Dios» (1Cor 2,1). La sabiduría de Dios debe proclamarse en el misterio (1Cor 2,7). Cristo no es tan sólo la revelación de Dios, sino también su secreto (Col 2,2).

Dios permanece también oculto en los tiempos. Con mirada retrospectiva sobre la historia de Israel y del mundo pagano, exclama Pablo: «¡Cuán insondables son sus designios e inescrutables sus caminos! En efecto, ¿quién conoció el pensamiento del Señor? O ¿quién fue su consejero?» (Rom 11,33s).

Dios será siempre conocido sólo como y en la medida en que él se dé a conocer. «Si alguien cree conocer algo, aún no

lo conoce como se debe conocer. Mas si uno ama a Dios, éste es conocido por él» (1Cor 8,2s; Gál 4,9). Pablo no dice que quien ama a Dios le conoce, sino, con un sorprendente giro de la línea lógica, afirma que el verdadero conocimiento de Dios es sólo ser conocido por Dios. Dios conoce al hombre al elegirle. Designios y acciones de Dios se anticipan siempre a los designios y acciones de los hombres. Dios es el oculto, en tanto él mismo no abandone su ocultamiento.

Dios ciertamente sabe, pero no puede comprender, no puede aprehender (de suerte que no puede emplearse en este caso adecuadamente la palabra concepto de Dios), mientras que la filosofía se esfuerza justamente por lograr este concepto.

1. Fe en Dios en el Antiguo Testamento

La historia de las religiones tiene en un muy alto aprecio la fe en Dios de Israel en cuanto puro monoteísmo, liberado de toda imagen y de toda idolatría. Y ciertamente este monoteísmo tiene en la historia de la religión y en las religiones mismas un alcance de valor inapreciable. El monoteísmo es hoy uno de los conceptos angulares de las ciencias religiosas.

De todas formas, la fe en Dios de Israel no ha respondido inequívocamente y ya desde el principio a esta idea. También la fe israelita tiene su historia. En sus comienzos Israel reconocía a Dios como «su» Dios, a quien, a lo largo de la historia, había experimentado como ayudador y valedor. Desde aquellas etapas primitivas fue el Dios de la alianza, en virtud de los pactos con Noé, Abraham y Moisés. Los lazos entre este Dios y su pueblo no eran de tipo natural, como solían ser con mucha frecuencia entre un dios y su pueblo en el antiguo Oriente. En el caso de Israel esta relación de alianza se fundamenta en la libre elección de Dios. Dios elige a Israel por pura gracia, le hace promesas y las cumple. Es un Dios fiel (Éx 20,6). Pero también Israel está obligado a la fidelidad, que le exige entrega y dedicación exclusiva a su Dios y le prohíbe venerar a otros dioses. Así, dice el Señor de la alianza: «Yo soy el Señor, tu Dios, que te he sacado de la tierra de Egipto de la casa de la esclavitud. No tendrás otros dioses junto a mí» (Éx 20,2s). El Dios de Israel es «un Dios celoso» (Éx

14. FE EN DIOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO Y CONCEPTO GRIEGO DE DIOS

F. BÜCHSEL, art. εἶδωλον, en ThWb 2, 1935, 373-377; E. STAUFFER, art. εἶς, ibid., 432-440; H. KLEINKNECHT - G. QUELL - E. STAUFFER - K.G. KUHN, art. θεός, ibid., 3, 1938, 65-123; M. BUBER, *Die Götter der Völker und Gott*, en O. BETZ (con otros, dir.), *Abraham unser Vater* (Festschr. O. Michel), Leyden 1963, 44-57; W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments* 1, Stuttgart 1968, 110-189; V. HAMP, *Monothelismus im Alten Testament*, en «Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium» XII-XIII, 1 (1959), 516-521; M. REHM, *Das Bild Gottes im Alten Testament*, Würzburg 1951; H.D. PREUSS, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament*, Stuttgart 1971; J. SCHILDENBERGER, *La religión del Antiguo Testamento*, en F. KÖNIG, *Cristo y las religiones de la tierra*, Ed. Católica, Madrid 1968-1970, t. III; W.H. SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt*, Neukirchen-Vluyn 1968; TH.C. VRIEZEN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Wageningen 1957, 123-168; W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Col. de México, México 1952; W. WEISCHEDL, *Der Gott der Philosophen*, 2 vols., Darmstadt 1971/1972.

La concepción de Dios es un elemento determinante de la esencia de la práctica de toda religión. De ahí que sea preciso abordar una exposición más detallada de la fe bíblica en Dios y del concepto de Dios entre los griegos, con vistas al Nuevo Testamento. La diferencia entre las expresiones fe en Dios y concepto de Dios indica ya por sí misma que la fe bíblica en

20,5). Ante este celo de Yahveh exhorta y amenaza constantemente el Antiguo Testamento (Dt 4,24; Is 8,1-15; Ez 5,13; Zac 1,14). Otros pueblos pueden venerar a otros dioses, a quienes conceden valor y realidad. La fe popular de Israel admitió al principio, o en todo caso no negó explícitamente, la existencia de otros dioses (Jue 11,23s; 1Sam 26,19; 2Re 3,27). Las antiguas fórmulas de Israel no dicen, pues, que Yahveh sea Dios único, pero sí afirman que es el Dios supremo, muy superior a todos los demás dioses. Himnos y salmos alaban al Dios de Israel como rey supremo sobre todos los dioses (Éx 15,11; Sal 86,8; 95,3; 96,4). Yahveh juzga y derriba a los dioses de los pueblos (Sal 82; Dt 32,37-39). Con el decurso del tiempo se fueron sacando las consecuencias y se pasó a afirmar expresamente que este Dios supremo es el Dios único y Señor de todos los pueblos y de todos los reinos (1Re 8,60; 2Re 19,15; Dt 4,35).

La exclusividad absoluta de Yahveh es ya con seguridad un principio sólido en la religión de Moisés. Los textos legales establecen después esta exclusividad y a través de ellos se pueden seguir los pasos del proceso clarificador hacia el monoteísmo. De todas formas, estas formulaciones de la ley, aunque retrotraídas a la época de Moisés, se formaron mucho más tarde, en la época deuteronomica. La ley dice: «No tendrás otro Dios junto a mí.» Y así se separa Israel, gracias a un culto sin imágenes, de la veneración litúrgica de todos los demás dioses (Éx 20,3s; Dt 5,7s).

El Dios único de Israel es uno en razón de su misma esencia. Como singular y único, puede y debe exigir la entrega absoluta y exclusiva. De ahí que, una vez más, se le imponga a Israel el precepto normativo: «Escucha, Israel: Yahveh es nuestro Dios, solo Yahveh. Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza» (Dt 6,4s).

Y de aquí se deriva el segundo precepto, según el cual al Dios único sólo se le puede rendir culto en un lugar único, que él mismo ha elegido, en Jerusalén (Dt 12).

En estas leyes se fundamenta el estricto monoteísmo judío. En la época neotestamentaria la misión judía de la diáspora proclamaba entre los paganos la fe en un solo Dios. El Dios verdadero era anunciado como εἷς θεός y como μόνος θεός «Hay un solo Dios, soberano único, Inefable, que tiene su trono en los cielos» (*Oráculos sibilinos* 3,11). «Hay un solo Dios; fuera de él no hay ningún otro» (ibid. 3,629). También los paganos experimentarán que Dios es único (2Mac 7,37). La unicidad es justamente el distintivo característico de Dios. Y así, dice FILÓN en la *Alegoría de las leyes* 2,1: «Sólo el Uno es Único. Pero el Uno, que forma su propia unidad, es Dios y nada hay semejante a Dios. Es bueno que el Ser verdadero esté solo.» Pero de los hombres se dice: no es bueno que esté solo (Gén 2,18). El Dios Uno y Único es el Padre de todo. «Los judíos creen que hay un solo Dios, Padre y creador del mundo» (Filón, *A Cayo* 115; de igual modo en el Decálogo 64).

La misión cristiana admitió y continuó esta predicación entre los pueblos (cf. n.º 15,1; n.º 16,1). Pero, por otra parte, a partir de aquí se formó aquella ortodoxia que Israel ha defendido a ultranza y con extrema energía a lo largo de la historia, incluso al precio de sangre martirial. El monoteísmo israelita rechazó finalmente también la revelación de Dios en su Hijo, Jesucristo, y entró en conflicto insalvable con la fe en Dios de los cristianos.

Para la concepción de la esencia de Dios tuvo una importancia incomparable en la historia de Israel la revelación del nombre de Yahveh (Éx 3,14 en el elohísta; Éx 6,3 en el Escrito sacerdotal). Los investigadores paleotestamentarios han llegado

a la conclusión, compartida por la casi totalidad de los exégetas, de que el nombre debe traducirse: «Yo estaré presente con quien estará presente» (Martín Buber)¹. Este nombre no se puede interpretar — contrariamente a lo que ha admitido la filosofía religiosa judía de los Setenta y luego también la teología patrística — en el sentido de la metafísica griega, como afirmación de un ser increado, absolutamente divino. Se trata más bien de una promesa de que Dios estará continuamente cercano. Así, Yahveh asegura ahora a Israel su ayuda frente al peligro mortal de los egipcios hostiles (y esta promesa tendrá validez permanente para este pueblo). No es necesario invocar primero a Yahveh para que acuda, como creen los otros pueblos de sus dioses, sino que está siempre presente y cercano. Está siempre presente, donde y como él mismo determina. Actúa siempre con libertad plena y soberana.

El pequeño pueblo de Israel se vio obligado a conservar y acreditar su fe en el medio ambiente de pueblos y potencias que con mucha frecuencia le aventajaban en la esfera política y cultural. En virtud de este enfrentamiento adquirió conciencia de la peculiaridad de su fe espiritual en Dios y de su culto sin imágenes. La polémica fue encauzada y capitaneada por los profetas. Elías decidió la suerte de la batalla contra la religión natural de los baales (1Re 17s). Israel sucumbió ante el imperio babilónico. Las estremecedoras acusaciones de los profetas, como Jer 44,15-23 y Ez 8, ofrecen un cuadro de la profunda y amplia penetración de la idolatría pagana en Israel. Los profetas se encargaron de explicar que la desgracia y ruina había caído sobre el pueblo en castigo de su apartamiento del verdadero Dios (Is 10,11; Jer 9,12-15;

Ez 8,17s). Profundizaron y esclarecieron la fe al proclamar inequívoca y expresamente que los dioses paganos no son dioses. «¿Han cambiado las gentes de dioses, aunque no son dioses? Pues mi pueblo ha trocado su gloria por lo inútil» (Jer 2,11; cf. 10,7; 16,20). El Deuterisaías experimenta el superior conocimiento de la singularidad de Dios. «Antes de mí no fue formado otro dios, ni después de mí lo habrá. Yo, yo soy Yahveh y fuera de mí no hay salvador» (Is 43,10s). Sólo Yahveh puede reclamar el nombre de El y Elohim (es decir, Dios). Todos los demás dioses son nada (Is 41,24.29). Las imágenes de los dioses son hechuras de manos de hombres. No ven ni oyen y nada pueden hacer (Os 8,4-6; 13,2; Sal 135,15-18). Yahveh aniquilará a los ídolos (Is 10,10s; Ez 6,4-6). En el día del juicio los hombres arrojarán a sus ídolos (Is 2, 18-21). La polémica cobra una gran virulencia en el Deuterisaías, en la situación del exilio, porque Israel se veía obligado a vivir en el medio ambiente de una grandiosa y seductora religión de imágenes. De ahí que se describa sarcásticamente el proceso de fabricación de estas imágenes de los dioses (Is 40,19s; 41,6s; 44,9-20). Las imágenes de los dioses son incapaces de defender la ciudad de Babilonia. Tienen que marchar al cautiverio junto con sus adoradores (Is 46,1s.6s).

A medida que la reflexión progresaba se fue entendiendo a Yahveh como creador del cielo y de la tierra. Frente al mundo, es el superior, el transcendente (*Teología del Nuevo Testamento* 1,17-30). No es creador sólo al principio y una vez, sino que lo es en permanente acción. Es «aliento de vida de toda carne» (Núm 27,16). Pero Dios, aunque distinto y separado del mundo, lo llena. El transcendente es el inmanente. Amós (9, 2-6) anuncia al Dios vengador, que está en todas partes, de modo que es imposible esquivarle. También el Sal 139,7-12 (ciertamente muy antiguo) alaba a Dios como supra-

1. R. MAYER, *Der Gottesname Jahwe im Licht der Forschung*, en «Bibl. Zeitschr. N.F. (1958) 26-53; R. RENDTORFF, *El, Baal und Jahve*, en «Zeitschr. f.d. atl. Wissensch.» 78 (1966) 277-292.

mundano, pero al mismo tiempo como presente en todas las cosas: nadie puede huir de él. Ninguna cosa creada, fuera cual fuere, es comparable a Dios. No se le puede localizar en parte alguna, ni siquiera en imágenes. «No te harás escultura ni imagen alguna ni de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra» (Éx 20,4). Tampoco el templo puede abarcar a Yahveh ni, por lo demás, ningún lugar. En la dedicación del templo ora Salomón: «El cielo y los cielos de los cielos no pueden contenerte, cuánto menos esta casa» (1Re 8,27). Isaías (6,1-3) contempla al templo y al mundo entero llenos de la gloria de Yahveh. El templo sólo contiene las haldas de su manto.

Dios es también superior a todos los tiempos y está presente en todos ellos. Es «el primero y el último» (Is 44,6; 48,12). «Antes de que los montes fuesen engendrados, antes de que naciesen tierra y orbe, desde siempre hasta siempre tú eres Dios» (Sal 90,2). Por eso es Dios Señor de la historia. Es rey de los pueblos y de los tiempos (Is 24,23; 52,7; Jer 10,7.10; Sal 24,7-10; 33,8-11). La esencia de Dios es su santidad (Am 4,2; Is 6,3). Él es el «Santo de Israel» (Is 1,4; *Teología del Nuevo Testamento* 3,251-255). Dios es el justo, el que concede la victoria a la justicia (*Teología del Nuevo Testamento* 3,263s). Al actuar en la historia, se revela en todo tiempo. Es el Dios personal. Esta personalidad se expresa ya en el nombre mismo de Yahveh (Éx 3,14), pues significa: «Estoy presente como quien está presente.»

El hombre, como imagen y semejanza de Dios, está referido a Dios y Dios a él (Gén 1,27). Dios es el Tú de la llamada y de la respuesta. Es compasivo y misericordioso (Éx 33,19; Sal 103,8). Perdona la culpa (Éx 34,6s). En el amor de la alianza abraza Dios a todo el pueblo. «Cuando Israel era niño yo

le amé y de Egipto llamé a mi hijo» (Os 11,1). Es el Padre del pueblo de Israel (Éx 4,22s; Is 63,16; Jer 31,9). Y aun cuando para describir a Yahveh como persona se recurre sin titubeos a múltiples antropomorfismos, la fe sabe bien que este Dios no es comparable a ningún hombre (Os 11,9). Es el «sin igual» (Is 40,18). Precisamente por eso no puede construirse ninguna imagen de él (Dt 4,15-18).

A partir del siglo III a.C. el judaísmo tuvo que enfrentarse con la poderosa cultura griega. El enfrentamiento cobró una gran virulencia en la época de las guerras macabeas que, aparte los choques armados, fueron básicamente un duelo a muerte espiritual. La literatura sapiencial continúa la polémica contra el culto a las imágenes (Sab 10,10-16; 14, 12-21; 15, 4-8; Baruc 6; Dan 14,1-22)². Porque lo cierto era que el paganismo constituía una peligrosa realidad. Los poderes demoníacos — se creía — actúan en este paganismo y lo defienden con todo su poder. El culto de los ídolos impurifica y provoca la cólera de Dios (Éx 32,33-35). Los Setenta introdujeron en la Biblia griega la palabra y el concepto de demonios (LXX Sal 95,5; 105,37; Is 65,11; Dt 32,16s). Lo que se ofrece a los dioses, lo reciben los demonios impuros (*Henoc et.* 19,1; 99,7; Jub 11,4s).

En la época neotestamentaria el gran adversario de los judíos era el imperio romano. El Nuevo Testamento conoce la hostilidad dominante entre el celo judío y el estado roma-

2. H. EISING, *Der Weisheitslehrer und die Götterbilder*, en «Biblica» 40 (1959) 393-408; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, Tübinga 1969, 199-670; G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen - Vluyn 1970, 229-239. La polémica judía se da la mano con la antigua crítica al culto de las imágenes. La explicación del culto a las imágenes de Sab 14,15-21 responde a la teoría de Euhemero; cf. I. GEFFCKEN, *Der Bilderstreit des heidnischen Altertums*, en «Archiv f. Religionswissenschaft.» 19 (1916-1919) 286-315; V. MÜLLER, art. *Kultbild*, en A. PAULY - G. WISSOWA, *Realencyklopädie d. klass. Altertumswissenschaft.*, Suppl. 5, Stuttgart 1931, 472-511.

no. Los movimientos mesiánicos que surgían una y otra vez, con la intención de sacudir el dominio extranjero, eran sangrientamente reprimidos. El Apocalipsis de Juan (13,1-10) describe la lucha entre la comunidad y el imperio que, de acuerdo con las concepciones bíblicas, se divinizaba mediante el culto al emperador (*Teología del Nuevo Testamento* 3, xxvi).

En el judaísmo intertestamentario se fue acrecentando el temor reverencial ante la majestad de Dios, llegando a extremos decididamente exagerados. Dejó de pronunciarse el nombre de Dios, para evitar todo tipo de profanación o de infraveneración. Se utilizaron sustitutivos, como «el Cielo», «el Nombre», «el Poder». El judaísmo separó a Dios del mundo. Dios actúa en el mundo y trata con el hombre a través de un sistema de poderes intermedios y de seres angélicos.

En los escritos de la comunidad de Qumrán no aparece nunca el nombre de Yahveh, pero se da no raras veces la palabra *El* = Dios. Se le llama «el príncipe de los dioses y rey de los excelsos y Señor de todo espíritu y dominador de toda criatura» (1Qh 10,8). Es «el Rey de reyes» y «el Dios de dioses» (1QM 14,16). Dios es el creador del mundo y de los hombres (1QH 10,12). También él creó los espíritus de la luz y de las tinieblas, mediante los cuales lleva a cabo sus obras (1QS 3,25). Dios es el justo (1QH 14,15), el sabio (1QH 9,17), el veraz (1QH 15,25), el santo (1QM 19,11) y, de manera especial, el «Dios de Israel» (1QM 1,9s), el «Padre de los hijos de la verdad» (1QH 9,35). Se le venera como al Dios de los misterios y al dispensador de la salvación: «De la fuente de su justicia llega mi derecho, de sus maravillosos misterios hay luz en mi corazón» (1QS 11,5). A los «hijos de su benevolencia» muestra gracia, misericordia, bondad y compasión (1QH 4,37; 1QM 11,13s). Así lo experimentan los piadosos, que, elegidos desde la eternidad, pertenecen a su comunidad

(1QH 7,34; 9,30). «Pero los impíos han sido creados para el tiempo de la cólera y, desde el seno materno, destinados al día de la matanza» (1QH 15,17).

2. Concepto griego de Dios

La religión «pagana» del mundo ambiente del Nuevo Testamento era en parte mitología (sobre todo griega) y en parte filosofía y mística religiosa. Esta religión era, por su misma esencia, politeísta. Pero llevaba ya en sí un fundamental rasgo henoteísta, dado que, a pesar de la multiplicidad de sus figuras, concebía ya y a veces expresaba abiertamente la unidad del mundo religioso. A favor de un movimiento sincretista, se fueron comparando, igualando y unificando las divinidades y las concepciones religiosas de las diferentes religiones. Prescindiendo de los monumentos arqueológicos, el mundo de los dioses griegos aparece ante nosotros por primera vez en los poemas homéricos. La pluralidad de dioses se encuadra ya dentro de una totalidad ordenada, representada finalmente en Zeus, el «padre de los hombres y de los dioses» (*Iliada* 15,47), el «supremo y el mejor de los dioses» (*Odisea* 19,303).

La filosofía se esforzó desde el principio por esclarecer las concepciones religiosas, sobre todo las de la mitología. Ya los presocráticos criticaron enérgicamente los mitos. Así Jenófanes (Fragmento 11 de la edición de H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 1, Berlín 1954): «Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo cuanto en los hombres es objeto de oprobio y reprensión: robos, adulterios, engaños mutuos.» Además, en los fragmentos 15 y 16: «Si los bueyes y los caballos y los leones tuvieran manos, pudieran pintar con sus manos o realizar obras como los hombres, los

caballos pintarían las imágenes de los dioses y modelarían sus cuerpos en forma de caballos, los bueyes en forma de bueyes... Los etíopes afirman que sus dioses tienen las narices chatas y que son negros, mientras que para los tracios son de azules ojos y rojos cabellos.» El filósofo, por su parte, tiene el siguiente concepto de Dios (Fragmento 23): «Dios es singular, el mayor entre los dioses y los hombres, no similar a los mortales ni en figura ni en pensamientos.» Heraclito (fragmento 5 de la edición de H. Diels y W. Kranz) reprende el concepto y la praxis de la religión: «Buscan purificación de los delitos sangrientos derramando nueva sangre... Y suplican a las imágenes de los dioses, como quien quiere mantener conversación con un edificio, porque no conocen a los dioses ni a los héroes como lo que son.»

Los primeros filósofos griegos intentaban conocer el principio de las cosas (la ἀρχή). Entendían bajo este concepto «el origen, razón primordial y fundamento último, como lo que prevalece soberanamente en todo.» A este fundamento último lo llamaban «lo divino», según informa Aristóteles (en la citada obra de H. Diels y W. Kranz, *Anaximandro*, Vida A 15).

La filosofía intenta descubrir bajo la multiplicidad de los dioses la unidad divina. Según Heraclito, en el Cosmos se realiza el Logos divino; según Anaxágoras, el divino *Nous*. Platón (*República* 517 BC) presenta a Dios como la Idea del Bien. Aristóteles concibe a la razón (el *Nous*) como lo absoluto y divino. En la antigüedad tardía, especialmente entre los estoicos, se concebía a la divinidad panteísticamente como Idea, Razón del mundo, el Bien, el Ser, el Único, el Destino. A la ley total cósmica se le puede seguir llamando Zeus. A partir del conocimiento de Dios de la filosofía estoica, puede decir Marco Aurelio (7,9): «El mundo es uno de todo, y Dios es uno por todo, y el ser es uno y una es la ley.» La

ley divina y la ley natural son una misma cosa (Marco Aurelio 4,23): «Todo cuanto tus estaciones aportan es para fruto o naturaleza. De ti es todo, en ti es todo, hacia ti es todo.»

El Nuevo Testamento se acerca a estas sentencias de la mística helenista. Así Rom 11,35: «De él, por él y para él son todas las cosas.» (*Teología del Nuevo Testamento* 1,41). Los Hechos de los apóstoles (17,16-34) admiten un parentesco entre el mundo religioso griego y el cristianismo, y lo demuestran con una cita de Arato: «Del linaje de Dios somos nosotros» (*Teología del Nuevo Testamento* 1,68; cf. también número 16,1).

La religiosidad filosófica admitió, no obstante, el politeísmo como expresión del poder de lo divino, que se percibe y actúa en numerosas manifestaciones y bajo diversos nombres. Los dioses griegos son las formas primigenias y las fuerzas fundamentales del mundo. Sigue teniendo valor lo que Tales dijo al principio de la filosofía: «Todo está lleno de dioses» (según Platón y Aristóteles, en la obra de H. Diels y W. Kranz, *Vida de Tales* A 22). El cosmos en su conjunto es revelación de Dios y él mismo es divino. Según Heraclito (en el fragmento 30), este mundo es eterno: «Este orden cósmico, el mismo para todas las esencias, no lo creó ninguno de los dioses ni los hombres, sino que siempre estuvo presente y lo está y será su fuego eternamente viviente, ardiendo según medida y extinguiéndose según medida.» De este fundamento último y misterioso surgieron los dioses y los hombres. Así, dice Píndaro (*Juegos nemeos* 6,1): «Uno es el linaje de los hombres y uno el de los dioses. De una misma madre respiramos todos. Pero nos separa totalmente la medida de las fuerzas.» Platón (*Timeo* 92 C) interpreta: «Adornado y repleto de seres vivientes mortales e inmortales, este cosmos, convertido en un ser visible, abarcando lo visible, imagen y copia del pensamien-

to, Dios sensiblemente perceptible, el mayor y mejor, el más hermoso y perfecto, este Universo uno y el únicamente nacido» (*Teología del Nuevo Testamento* 1,85). Con todo, en esta misma obra (*Timeo* 28 C) puede Platón designar a Dios como creador o, al menos, en todo caso, como ordenador del Todo: «Encontrar al creador y padre de este Universo es ciertamente difícil y, cuando se le ha encontrado, resulta imposible hablar de él de manera que todos lo comprendan.»

A diferencia de la fe bíblica en Dios, el Dios de la filosofía es la manifestación de la gloria del ser. No aparece frente al mundo como su creador. No es el «totalmente Otro» como el Santo de Israel. Lo divino es forma, orden, figura y sentido de la realidad.

15. LA FE EN DIOS EN EL NUEVO TESTAMENTO

H. KLEINKNECHT - G. QUELL - E. STAUFFER - K.G. KUHN, art. θεός, en ThWb 3, 1938, 65-123; C. BUSSMANN, *Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur*, Berna y Francfort 1971; D. DELLING, *Partizipale Gottesprädikationen in den Briefen des Neuen Testaments*, en «*Studia Theologica*» 17 (1963) 1-59; H.M. FÉRET, *La connaissance biblique de Dieu*, París 1955; K. RAHNER, *Theos en el Nuevo Testamento = Escritos de Teología* I, Taurus, Madrid 31967, 93-166; id., *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik = Schriften zur Theologie* VIII, Einsiedeln 1967, 165-186; R. SCHÄFER, *Jesus und der Gottesglaube*, Tübinga 1970; G. SCHNEIDER, *Urchristliche Gottesverkündigung in hellenistischer Umwelt*, en «*Bibl. Zeitschr.*», nueva serie (1969) 59-75.

Para la joven comunidad de discípulos y la Iglesia del Nuevo Testamento, su fe en Dios era una convicción y una certeza sin problemas. No se necesitaban pruebas en favor de esta fe. Pablo está persuadido de que a partir del mundo creado (Rom 1,19s) y de la conciencia moral (Rom 2,14) se puede demostrar la existencia de Dios (cf. n.º 2,2). Dios puede ser también conocido a partir de su sabiduría manifiesta en el mundo (1Cor 1,21). La controversia que aparece en la predicación puede recordar el conocimiento filosófico de Dios (Act 17, 26-28). Pero la fe en Dios no se apoya nunca en estas refle-

xiones. La fe alcanza su certeza por otros cauces, que son esencialmente la revelación de Dios al pueblo de Israel garantizada en la antigua alianza y la revelación definitiva de Dios en Cristo. «De una manera fragmentaria y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio de su Hijo» (Heb 1,1s). La fe neotestamentaria en Dios adquiere conciencia de sí en el enfrentamiento con su medio ambiente.

1. *Fe en Dios en el Nuevo Testamento y religión pagana*¹

El Nuevo Testamento vive en un mundo ambiente pagano y sabe que existe la posibilidad de otra religiosidad. Esta afirmación es válida también respecto de Jesús y de la primitiva comunidad. Los Evangelios sinópticos mencionan algunas estancias de Jesús en la región limítrofe pagana (así Mc 6,14-8,26). Con todo, no hablan de una predicación de Jesús en aquellos lugares, lo que indica que se mantienen fieles a los hechos históricos. Pero también dentro mismo del territorio de Israel podían encontrarse módulos paganos. En el centro mismo del país de los patriarcas se hallaba el gran templo de Roma y de Augusto en Samaría, que entonces se llamaba Sebaste (= ciudad del emperador). El mismo Jesús pudo contemplar muchas veces la ciudad y el templo desde la llanura de Siquem. Las enormes ruinas nos transmiten todavía hoy una idea de la magnificencia de las construcciones. Al servicio

1. P. DALBERT, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluss von Philo und Josephus*, Hamburgo-Volksdorf 1954; F. HAHN, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, Neukirchen 1963; J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart 1956; U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen 1961.

del templo había un rico y numeroso sacerdocio. Según una sentencia de Jesús, el servicio idolátrico no era más que vacía ostentación de charlatanería (Mt 6,7). Acaso no haya aquí otra cosa que el juicio de un judío que recuerda el servicio litúrgico sin imágenes de la sinagoga. Por doquier, en plazas y calles, se encontraban los judíos con extranjeros paganos, soldados romanos, empleados y comerciantes y hasta filósofos griegos. A los ojos de un judío aquella incansable actividad no era más que la constante agitación producida por una desmedida preocupación sin fe (Mt 6,31s; *Teología del Nuevo Testamento* 3,130.305). Los judíos tenían que convivir con la potencia ocupante. Cuando se le plantea a Jesús la cuestión del pago del impuesto, responde: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mc 12,17).

Con esto no quiere establecer algo así como la separación de la esfera política y la religiosa y hacer a cada una de ellas independiente dentro de su propio ámbito. Afirmar más bien que el estado y el vivir dentro de un estado, están limitados y circuitados por Dios (*Teología del Nuevo Testamento* 3, xxvi).

El enfrentamiento con el paganismo se hizo aún más acuciante y más duro cuando se consumó el paso del evangelio del mundo judío al pagano. Buen testimonio de ello son los Hechos de los apóstoles, las cartas de Pablo y el Apocalipsis de Juan. Frente a las minúsculas y diseminadas comunidades cristianas, el paganismo constituía una realidad religiosa cultural y sociológica enormemente amenazadora. El cristianismo tuvo que luchar a vida o muerte por su propia existencia. Enfrentado con el paganismo y la idolatría, la primera reacción de los judíos fue de orgullo por su puro monoteísmo. También Pablo compartía este orgullo, que podemos percibir claramente en su descripción de la monstruosidad de la idolatría, de Rom

1,18-32. Frente a los judaizantes, que se glorían de su fidelidad a la ley, dice Pablo: «También nosotros somos judíos y no gentiles pecadores» (Gál 2,15).

Al politeísmo pagano, el Evangelio opone el monoteísmo bíblico (cf. n.º 14,1). Los Hechos de los apóstoles ofrecen ejemplos de ello cuando nos informan del choque con el mundo politeísta de los gentiles. La fe y la doctrina en un solo Dios es algo que se afirma sin reservas. Esta línea siguió la predicación misional en Listra (Act 14,11-18), en Atenas (17, 22-31), en Éfeso (19,23-40), en Malta (28,3-10). Las cartas de Pablo testifican de vez en cuando que la predicación se iniciaba con la doctrina de un solo Dios. El Apóstol recuerda a los tesalonicenses «cuál fue nuestra entrada ante vosotros, y cómo os convertisteis a Dios, tras haber abandonado los ídolos» (1Tes 1,9). También a los corintios recuerda Pablo cómo abandonaron los ídolos mudos (1Cor 12,2) y a los gálatas su conversión de la esclavitud bajo los elementos divinizados, que son nada, a la libertad de Dios (Gál 4,8s). El Apóstol repite: «Sólo hay un Dios» (1Cor 8,4; Gál 3,20). Se comprende fácilmente que las cartas de Pablo mencionen sólo en contadas ocasiones aquella primera predicación misional. Las cartas discuten y regulan problemas que fueron apareciendo más tarde, en comunidades hacía ya mucho tiempo fundadas y consolidadas. También la carta de Santiago pone de relieve el monoteísmo bíblico (2,19; 4,12).

Es evidente que los cristianos ya no tenían nada que ver con la idolatría pagana. El catálogo de vicios enumera entre los vicios de los gentiles, que los cristianos ya han abandonado, la idolatría, que se adscribe entre «las obras de la carne» (Gál 5,20). Ningún idólatra tiene participación en el reino de Cristo y de Dios (Ef 5,5; *Teología del Nuevo Testamento* 3,305s).

En la lucha de la Iglesia con el paganismo vuelven a reapa-

recer los motivos paleotestamentarios. En Israel habían defendido el puro monoteísmo, contra la idolatría, los profetas y los maestros de la sabiduría (cf. n.º 14,1). Al igual que el Antiguo Testamento, también el Nuevo habla de la nada de los dioses cuando Pablo dice (Rom 1,23): «Cambiaron la gloria de Dios incorruptible por una representación en forma de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos, de reptiles.»

Las imágenes de los dioses son mudas (1Cor 12,2). En el estilo de la antigua polémica dice Act 17,29: «No debemos pensar que la divinidad sea algo semejante al oro, la plata o la piedra, modelados por el arte y el ingenio humanos.»

Los efesios acusan a Pablo de haber menoscabado la veneración a la gran diosa Artémide, porque dijo que «lo hecho con manos, no pueden ser dioses» (Act 19,26).

El problema de la realidad de los dioses y del paganismo apareció en Corinto ligado al otro problema de si era lícito comer la carne sacrificada según el ritual pagano, por lo demás totalmente convencional. A lo que responde Pablo: «Respecto a comer lo sacrificado a los ídolos, sabemos que el ídolo no es nada en el mundo y no hay más que un único Dios» (1Cor 8,4). Y repite: «¿Qué digo, pues? ¿Que lo inmolado a los ídolos es algo?» (1Cor 10,19). Del mismo modo en Gál 4,8: «En otro tiempo, cuando no conocíais a Dios, servíais a los que en realidad no son dioses.» Pero si esto es así, argumentaban los corintios, de la mano de la ilustración de la filosofía griega, si no hay ídolos, se puede comer despreocupadamente la carne que se les sacrifica. Pablo se muestra en principio de acuerdo con esta conclusión. Dice que cuando los corintios compran carne en el mercado no tienen por qué indagar cuál es su origen, si es parte de la carne sacrificada a los ídolos que, después del sacrificio, se pone a la venta en el mercado (1Cor 10,25; *Teología del Nuevo Testamento*, 1,184s). Todo temor y toda

legalidad de la que el temor brota, son rechazados. Pablo argumenta: Ciertamente que metafísicamente hablando los ídolos son nada (1Cor 8,4). Pero, prosigue el Apóstol: «Pues aun cuando se les dé el nombre de dioses, bien en el cielo bien en la tierra, de forma que hay multitud de dioses y señores...» (1Cor 8,5). Con la afirmación de que no existen los dioses no está dicho todo. Lo que se discute es el significado existencial de la idolatría. Los dioses existen en virtud del poder que los hombres les confieren. No basta con reconocer verbalmente al Dios único y negar a los dioses; es preciso derrocar a los dioses mismos.

El judaísmo tardío está persuadido de que los dioses paganos y la idolatría entrañan una realidad sumamente peligrosa, porque tras ellos actúan los demonios (n.º 14,1). También Pablo piensa que los demonios prestan su colaboración a la actividad cultural pagana. Aceptan las ofrendas. «Lo que sacrifican, a los demonios lo sacrifican, no a Dios. Y no quiero que entréis en comunión con los demonios» (1Cor 10,20)². Los demonios seducen para llevar al culto idolátrico. «Sabéis que cuando erais gentiles, os dejabais arrastrar ciegamente hacia los ídolos mudos» (1Cor 12,2). Los ídolos son divinidades mudas y muertas. De ellos, pues, no puede partir ninguna acción. Pero, no obstante, de la idolatría brota una poderosa fuerza. Y es que tras ellos se encuentran los poderes demoníacos. Por eso puede afirmarse que, a pesar de todo, la idolatría es una realidad. El que toma parte en el culto a los ídolos, los convierte en algo. Por tanto, el culto idolátrico no es una cosa indiferente, sino que es un crimen. Pablo amonesta a no exponerse alegremente al peligro. Quien participa en aquel culto

2. Pablo fundamenta su doctrina de 1Cor 10,20 en Dt 32,1s, donde los Setenta dicen de la incredulidad de Israel: «Ofrecieron sacrificios a los demonios, que no son Dios.» El texto hebreo dice «Ofrecieron sacrificios a dioses nuevos, que hasta entonces no había conocido Israel.»

«entra en comunión con los demonios.» Y ¿quién quiere provocar el juicio de Dios? «¿Es que somos acaso más fuertes que él?» (1Cor 10,21s).

Para el Apóstol es indudable que existen espíritus y poderes buenos y malos, y que estos últimos seducen y dañan a los hombres. Comparte la idea de que los demonios, como «dueños del cosmos», habitan en el espacio situado entre el cielo y la tierra y estorban la paz entre Dios y los hombres (Ef 6,12). Pablo no quiere enseñar una demonología supersticiosa, sino que, por el contrario, intenta liberar de ella a la fe. Éste es el sentido de su doctrina y de su exhortación: «Sabemos que el ídolo no es nada en el mundo y no hay más que un único Dios. Pues aun cuando se les dé el nombre de dioses, bien en el cielo bien en la tierra... para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros» (1Cor 8,5s). Los redimidos están bajo la protección del poder más fuerte y más grande, el del Creador y Padre del mundo, y de Cristo, el Señor. De este Dios parten los cristianos, y a él regresan. Por él han sido apartados del mundo de los demonios. Ningún poder enemigo puede dañarles en nada.

La polémica tradicional contra el culto idolátrico aparece de nuevo en Ap 9,20: «No dejaron de adorar a los demonios y a los ídolos de oro, de plata, de bronce, de piedra y de madera, que no pueden ver, ni oír, ni caminar.»

Pablo aporta además otras pruebas y consideraciones. La religión pagana significa sometimiento a los «elementos del mundo» y, por consiguiente, pérdida de la libertad cristiana (Gál 4,3,9; Col 2,8,20). Los elementos del mundo (fuego, tierra, agua, aire, así como el sol, la luna y las estrellas) fueron elevados a la categoría de esencias divinas. Con el culto a los

dioses, el hombre se somete al poder de los elementos de la naturaleza. También nuestra actual historia de las religiones mantiene la opinión de que en el mundo de los dioses se representan en realidad las fuerzas de la naturaleza (*Teología del Nuevo Testamento* 1,51s).

2. Fe en Dios neotestamentaria y judía

Ya el nombre mismo de Jesús expresa que el Dios de la antigua alianza es también el Dios de la nueva. En su forma hebrea *Yehoshua*, Jesús significa «Yahveh es ayudador» o «Yahveh es ayuda». Es decir, que el nombre de Jesús expresa que el Dios de Israel es el Dios de la Iglesia.

Jesús reconoció expresamente la fe en el Dios de Israel como su propia fe. Cuando un escriba le interroga cuál es el mandamiento más importante, aduce como respuesta la confesión de fe de la sinagoga, configurada según Dt 6,4s: «Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es el único Señor y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas» (Mc 12,29s). Jesús y con él la comunidad de los discípulos, aceptaron esta confesión. Otra sentencia del Señor designa al Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob como el Dios siempre viviente y actuante (Mt 22,32 según Éx 3,6). Los curados por Jesús alaban al Dios de Israel (Mt 15,31).

Entre los principios esenciales de la doctrina sobre Dios del Nuevo Testamento se encuentran el que Dios es *uno*, que es el Señor y que el hombre mantiene con él una relación de amor. La fe en Dios neotestamentaria y la doctrina sobre Dios del Nuevo Testamento han recibido de nuevo, de labios del Hijo, la antigua confesión. Porque «nadie conoce al Hijo sino sólo

el Padre, y nadie conoce al Padre sino sólo el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelarlo» (Mt 11,27).

La predicación de los apóstoles dice además que el Dios a quien los cristianos veneran es el Dios y Padre de Israel. «El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres, ha glorificado a su siervo» (Act 3,13; Cf. 5,30). Pablo reconoce en numerosos pasajes la unidad de la fe paleo y neotestamentaria en Dios. Como especialmente significativo citaremos el siguiente: «El mismo Dios que dijo: del seno de las tinieblas brille la luz, ha hecho brillar la luz en nuestros corazones, para irradiar el conocimiento de la gloria de Dios que está en la faz de Cristo» (2Cor 4,6). Con una grandiosa visión sintética experimenta Pablo la unidad de toda la revelación de Dios, desde el día primero hasta hoy y hasta el final de los tiempos. Es el mismo Dios el que se repela en la creación — y, por consiguiente, en el libro de la creación — y en el Antiguo Testamento, y el que se revela ahora en la faz de Cristo y, por consiguiente, en el libro del Nuevo Testamento como testimonio a favor de Cristo y finalmente el que se revela en los corazones creyentes para conocimiento de su Hijo.

Pero, aun existiendo esta coincidencia entre la doctrina de Dios del Antiguo Testamento y del Nuevo, se dan también diferencias, en primer término en lo referente a las designaciones atribuidas a este Dios. La denominación de Dios más frecuente en el Nuevo Testamento es *θεός* (usual en los Setenta como traducción de *elohim*). El judaísmo contemporáneo del Nuevo Testamento no utilizaba la palabra Dios, sino circunlocuciones tales como Poder, Nombre, Cielo, el Santo, el Único, etc. Contrariamente al judaísmo, el Nuevo Testamento no siente reparo alguno en utilizar el nombre de Dios, aun cuando también pide suma veneración y reverencia para este nombre. Se prohíbe, en consecuencia, el juramento, en el que se intenta

disponer de Dios (Mt 5,34). Con todo, aún se sigue notando aquel reparo cuando Mateo menciona muy raras veces el reino de Dios, sustituyéndolo casi siempre por «reino de los cielos».

Si bien es cierto que el Nuevo Testamento utiliza sin reservas la palabra Dios, se debe tener también presente que el judaísmo helenista era más libre que los rabinos en el empleo de este vocablo. Probablemente el Nuevo Testamento ha sido influido, en lo que concierne a su lenguaje, por el uso normal de la palabra «Dios» en el mundo ambiente griego. El lenguaje del Nuevo Testamento puede, con todo, ser importante como expresión de las nuevas relaciones entre los hombres y Dios, que también en este campo están definidas por el concepto de *parrhesia*, o libertad de hablar. El Nuevo Testamento utiliza pocas veces la palabra *Κύριος* — traducción de «Yahveh» de los Setenta — para designar a Dios, y aun estas pocas veces casi siempre en citas paleotestamentarias. La palabra se convierte muy pronto en uno de los títulos de honor de Jesucristo (cf. n.º 11,5).

La gran oposición entre el Antiguo y el Nuevo Testamento se encuentra en la confesión neotestamentaria de Jesucristo. El cristianismo ha prolongado el monoteísmo judío hasta llegar a la confesión de Cristo como Hijo de Dios. El judaísmo ve aquí un abandono de la doctrina del Dios único. Los cristianos, por su parte, están convencidos de que siguen manteniendo fielmente esta doctrina. Esta oposición entre la sinagoga y la Iglesia sigue en vigor hasta nuestros días. Todo el Nuevo Testamento es testigo de esta confesión. La contraposición se expresa con toda agudeza en la confesión de fe de 1Cor 8,6: «Para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros.» El Apóstol utiliza aquí una fórmula de con-

fesión formada ya en la Iglesia y que llegó hasta él por tradición. Reconocemos aquí el arranque de la posterior confesión de fe apostólica. Esta confesión mantiene firmemente que hay un solo Dios, el Padre. Dios es Padre, no como Padre de Jesucristo, sino como creador. Es el «Padre del cual proceden todas las cosas.» También Israel puede hablar del creador como Padre (*Teología del Nuevo Testamento* 1,145-150). Hasta aquí concuerdan la confesión de la Iglesia y de la sinagoga. Pero la antigua fórmula de confesión: hay un *solo* Dios, evoluciona hacia la confesión: un Dios, El Padre — un Señor, Jesucristo. Cristo es el único Señor. Este título indica una dignidad divina (cf. n.º 11,5). Es Mediador de la creación, es decir, está en la unidad de Dios desde la eternidad (*Teología del Nuevo Testamento* 1,44-48).

16. UN DIOS Y UNA IGLESIA

E. STAUFFER, art. εἷς, en ThWb 2, 1935, 432-440; G. DELLING, Μόνος θεός = *Studien zum NT und zum hellenistischen Judentum*, Gotinga 1970, 391-400; E. PETERSON, Εἷς θεός, Gotinga 1926; id., *Der Monotheismus als politisches Problem* = *Theologische Traktate*, Munich 1951, 45-147.

1. Unidad de Dios

El Nuevo Testamento expresa la confesión de un único Dios con las fórmulas: un Dios (εἷς θεός) — muy frecuente —, y único Dios (μόνος θεός) — pocas veces —. Ambas afirmaciones pueden significar: Dios es el único, junto al cual no hay ningún otro. Εἷς θεός puede significar también que Dios es uno, es decir, que en él no existe ningún tipo de diversidad o multiplicidad. Esta significación se deriva de la palabra εἷς, cuando de la unidad de Dios quiere deducirse la unidad de la Iglesia.

El estricto monoteísmo es el legado de Israel tanto a los pueblos como al Nuevo Testamento y a la Iglesia (cf. n.º 14,2; 15,2).

No obstante, no sólo la Biblia habla de *un solo* Dios. Ya la antigua filosofía y la mística lo barruntaban. Unidad y uni-

cidad constituyen, muy por encima de la Biblia, el ideal y el anhelo de los hombres en todas partes, motivados también por consideraciones religiosas. A una con el resto de la herencia paleotestamentaria, también estas ideas han penetrado en el Nuevo Testamento. También aquí tiene aplicación lo que Pablo dice de Cristo, que es el gran Sí de Dios (2Cor 1,18s). Cristo es el cumplimiento incluso de la filosofía y la mitología. En las mitologías se sitúa al principio la unidad, bajo la forma de una unidad divina de la que se derivan las genealogías de los dioses. O también como un fundamento divino primitivo, del que procede el mundo como emanación o como creación. Según la mitología gnóstica, el Salvador reúne las partículas de luz diseminadas por el mundo y las vuelve de nuevo a la unidad celeste original.

En el siglo VI a.C., y como resultado de una crítica religiosa radical y de un pensar pleno de pasión, podía expresar Jenófanes la idea de la singularidad de Dios con estas palabras: «Un único Dios, superior a los dioses y a los hombres, no parecido a los mortales ni en figura ni en pensamientos» (cf. n.º 14,2). En la teología órfica se concibe a Zeus como divinidad que todo lo abarca. «El Dios sostiene el principio y el fin y el medio de todas las cosas.» «Zeus es el primero, Zeus es el último, el hondero del rayo, la cabeza, Zeus el centro, de Zeus se han hecho las cosas. Él es el poder único, el *daimon* único, el gran principio de todo, figura real en la que todo está encerrado.» El estoicismo enseña la unidad de la humanidad, que tiene su fundamento en la unicidad de la razón divina del mundo. Así en el himno a Zeus, de Cleantes (331-232 a.C.): «Zeus, el supremo inmortal, Señor del universo de múltiples nombres, todo lo conjuntas en uno, el bien y el mal, de modo que de todo se haga el orden único y eterno de la razón.» El emperador estoico Marco Aurelio reflexiona:

«El mundo es uno de todas las cosas, y Dios es uno por todas las cosas, una esencia y una ley, la común razón de todo ser viviente, una verdad, una plenitud de todas las esencias vivientes, hechas a un mismo tiempo y participantes de una misma razón»¹.

La fe paleotestamentaria y la filosofía griega se dan la mano en la especulación del judaísmo posterior. La unidad ideal se fundamenta en el judaísmo no en un mundo único concebido como esencia divina, sino en la unidad del Dios personal y de la verdadera religión. Así, dice *Baruc siríaco* 48,24: «Todos nosotros somos un pueblo, que lleva un nombre altamente famoso, porque nosotros recibimos la ley del UNO.» Josefo (*Contra Apión* 2,193) declara: «Hay un solo templo para un solo Dios, porque lo igual gustosamente se une a lo igual, un santuario universal para una divinidad universal.» Parecidamente Filón (*De las leyes especiales* 1,67): «Sólo puede haber un santuario, porque sólo hay un Dios.»

Esta conexión de pensamientos bíblicos y helenistas se encuentra también — transmitida a través del judaísmo helenista — en las alabanzas a Dios del Nuevo Testamento. Así 1Tim 1,17: «Al rey de los siglos, al Dios inmortal, invisible y único, honor y gloria por los siglos de los siglos. Amén.» Este solemne texto litúrgico utiliza el lenguaje cáltico del judaísmo helenista. Sobre todo en lo que concierne a las expresiones negativas: inmortal (o, en otras lecturas, incorruptible), invisible, permiten reconocer el lenguaje de la filosofía griega (vide infra n.º 20). Puede también citarse 1Tim 6,15s: «La ma-

nifestación de nuestro Señor Jesucristo que a su debido tiempo hará ostensible el Bienaventurado y único Soberano, el Rey de los reyes y el Señor de los señores, el único que posee la inmortalidad, que habita en una luz inaccesible, a quien no ha visto ningún ser humano ni le puede ver.» Este himno de alabanza utiliza de nuevo el lenguaje judío helenista. De la bienaventuranza de Dios hablan también Epicuro, Plutarco, Filón, Josefo (cf. n.º 20,4). La sublimación «Rey de reyes...» se ha formado de acuerdo con los títulos que se daban a sí mismos los monarcas orientales (Ez 26,7; Dan 2,37; 2Mac 13,4).

El Nuevo Testamento dice que la confesión de un solo Dios todavía no significa nada. La ortodoxia y la recitación de la fe no son aún verdadera fe. Los judíos repiten dos veces al día, en la *shema*, la confesión de un único Dios, con Dan 6,4s. Y, sin embargo, Jesús les apostrofa de «generación incrédula» (Mc 9,19). Lo mismo dice Santiago (2,19): «¿Crees que hay un solo Dios? Haces bien. Pero también los demonios creen y tiemblan.»

El *único* Dios de la fe cristiana debe ser reconocido y confesado con todas las consecuencias que de ahí se deducen y que deben ponerse en práctica. Fe no es sólo fe en Dios, sino confianza personal en él. «Abraham creyó en Dios y le fue reputado como justicia» (Rom 4,3). Creyente es sólo aquel que espera en Dios: «Esperando contra toda esperanza, creyó» (Rom 4,18). Lo de menos es que a Dios no se le puedan poner límites. Pedro pregunta: «¿Quién soy yo para poner obstáculos a Dios?» (Act 11,17). Tampoco se puede tentar a Dios: «No tentarás al Señor tu Dios» (Mt 4,7). No basta con saber acerca de Dios, sino que la fe es celo ardiente por Dios: «No hay quien sea justo, ni siquiera uno solo. No hay quien tenga recto sentido no hay quien busque a Dios» (Rom 3,10s). Quienes confiesan la unidad de Dios, no pueden tener otros dioses

1. Jenófanes: H. DIELS - W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 1, Berlín 1954, frag. 23, pág. 135. Para los órficos: O. KERN, *Orphicorum Fragmenta*, Berlín 1922, frag. 21, 21a; 168, págs. 90-93 y 201-207; H. DIELS - W. KRANZ, op.cit. frag. 6, pág. 8. Cleantes: J.V. ARNIM, *Stoicorum veterum Fragmenta*, 1, Stuttgart 1964, 121-123. MARCO AURELIO, *Soliloquios* 7,9,2 (W. THEILER, Zurich 1951).

cabe sí, y, por supuesto, ninguna imagen de dioses: «Huid de la idolatría... No podéis beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios. No podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios» (1Cor 10,14-22). «¿Qué conformidad entre el santuario de Dios y el de los ídolos?» (2Cor 6,16).

Pero este Dios tampoco consiente a su lado algo que es mucho más difícil de rechazar: Dios no puede ser el *Mammón*. «No podéis servir a Dios y al Mammón (dinero)» (Mt 6,24). Tampoco puede ser el «vientre» (Flp 3,19). Puede ocurrir que el ídolo que el hombre antepone a Dios sea el gloriarse en sí, por cuanto que la confianza en la carne ocupa el lugar de la confianza en Dios. «Nosotros nos gloriamos en Jesucristo y no confiamos en la carne» (Flp 3,3; cf. 1Cor 4,7). Frente al único Dios no puede haber temor a los hombres, por ejemplo temor a los superiores. «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mc 12,17). «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Act 5,29). Pablo enumera (Rom 8,38s) todos los poderes y potestades del presente y del futuro, de la altura y del abismo, que pueden interponerse entre el hombre y Dios, y a los que se debe rechazar: «Ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles ni los principados ni lo presente ni lo futuro ni las potestades ni la altura ni la profundidad ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor.» El Apóstol menciona en primer término la muerte y la vida. El poder destructor de la muerte no separará al hombre de Dios. No hay un mero complemento verbal en el hecho de que Pablo añada a la palabra muerte su contrapolo de vida. La vida es aquí el culto a la vida, que hace que se olvide a Dios. Los baales, por los que Israel traicionó a Dios innumerables veces, eran justamente divinidades de la vida de la naturaleza y de los hombres, solemnemente festejadas en cultos orgiásticos de desenfrenados placeres sensuales. (Pablo menciona otros poderes

demónicos opuestos al hombre en la sentencia similar de 1Cor 8,4-6). Jn 5,44 reprende a la incredulidad: «¿Cómo podéis creer vosotros que aceptáis gloria unos de otros y no buscáis la gloria que viene sólo de Dios?» El Dios único se contrapone aquí a la multiplicidad de la convivencia interhumana.

Frente al monoteísmo judío, el Nuevo Testamento reconoce la unidad de Dios en la unidad entre el Padre y el Hijo Jesucristo. Así, dice una sentencia de la fe: «Para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del que proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros» (1Cor 8,6)². La confesión de Israel: un Dios, el Padre, se ha ampliado en esta otra: un Señor, Jesucristo (cf. n.º 15,2). La doxología neotestamentaria sigue uniendo a Dios y a Cristo. La alabanza se dirige a Dios por Cristo. «A Dios, el único sabio, por Jesucristo, a él la gloria por los siglos de los siglos» (Rom 16,27). «Al Dios único, nuestro Salvador, por medio de Jesucristo nuestro Señor, gloria, majestad, fuerza y poder» (Jud 25). La alabanza se dirige también al Padre y a Cristo: «Un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos» (Ef 4,5s).

Al Dios único corresponde el único mediador Jesucristo: «Porque hay un solo Dios y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también» (1Tim 2,5). Todo esto parece acentuarse en contra de la teoría gnóstica, que admitía dos dioses, el Dios supremo y el Dios creador que le estaba inmediatamente subordinado, así como numerosos seres míticos que hacían oficio de mediadores entre Dios y los hombres.

2. La confesión utiliza la formulación llevada a cabo en el helenismo judío por la mística helenista tradicional; cf. MARCO AURELIO, 4,23,2: «¡Oh naturaleza! Tuyo es todo, en ti está todo, para ti es todo.»

De la unidad entre el Padre y el Hijo habla el Evangelio de Juan. La unidad significa que el Padre se ha revelado en el Hijo. «Quien me ve a mí ve a aquel que me ha enviado» (Jn 12,44; cf. Jn 14,9). El Padre actúa en el Hijo y el Hijo lleva a cabo las instrucciones de su Padre: «El Hijo no puede hacer nada por su cuenta, sino lo que ve hacer al Padre» (Jn 5,19). La vida eterna consiste «en que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» (Jn 17,3). Este conocimiento abarca siempre a la vez y en uno al Padre y al Hijo. El Padre se revela en el Hijo y actúa en él, y el Hijo debe ser conocido justamente como Hijo del Padre. En este conocimiento alcanza el hombre a Dios. Y en él encuentra también la vida, porque es creador. La unidad de acción es en el fondo una unidad de ser y esencia: «Yo y el Padre somos uno» (Jn 10,30; 17,11)³.

2. Unidad en la Iglesia y el mundo⁴

La unidad y unicidad de Dios son el fundamento y la meta de una unidad universal de dimensiones inabarcables.

La unidad de los hombres y de los pueblos se funda en

3. La reflexión continúa, ya dentro del mismo Nuevo Testamento, hasta llegar a la idea de la unidad entre el Padre, el Hijo y el Espíritu (Mt 28,19; 2Cor 13,13; Mc 1,10s).

4. *Einheit der Kirche?* Conferencia coloquio de la facultad de teología protestante de la Wilhems-Universität de Westfalia, Münster, Witten 1964; ST. HANSON, *The Unity of the Church in the New Testament*, Upsala 1946; J. SCHARBERT (dir.), *Zum Thema Eine Kirche - Eine Menschheit*, Stuttgart 1971; P.A. VAN STEMPVOORT, *Paulus und die Spaltungen zu Korinth*; H. SCHLIER, *Die Einheit der Kirche nach dem Apostel Paulus*, en M. ROESLE - O. CULLMANN (dir.), *Begegnung der Christen* (Festschr. O. Karrer), Stuttgart y Francfort 1959, 81-113; J. FEINER - M. LÖHRER (dir.), *Mysterium Salutis* IV, 1 (*Das Heilsgeschehen in der Gemeinde*), Einsiedeln 1972.

la creación de un solo hombre por un solo Dios. Esta unidad persiste a pesar de todas las diferencias y no fue destruida por el pecado de Adán (Act 17,24-28). En los inicios de la historia humana, el único Adán se convirtió, por su desobediencia, en causa de muerte para todos. Pero el único Cristo trajo a todos, por su obediencia, la vida (Rom 5, 12-21).

La unidad de Dios es fundamento y origen de la unidad de la Iglesia; de ahí que nunca sea lícito atentar contra esta unidad ni destruirla. Así lo expresan numerosos pasajes del Nuevo Testamento. Pero en todos ellos se confiesa a la vez que la unidad de la Iglesia estaba amenazada. Las divisiones en la Iglesia se deben no tan sólo a los cismas y herejías de la historia eclesiástica. La amenaza de divisiones en la Iglesia radica siempre en las negativas y culpas de los hombres.

Ya en los sinópticos hay una sentencia de Cristo que exhorta a la unidad (Mt 23,11). «Uno es vuestro Padre en los cielos.» Por eso el hecho de que los discípulos tengan diversos padres terrenos no puede romper esta unidad. «Uno es vuestro Maestro, Cristo. Todos vosotros sois hermanos.» De ahí que nadie deba hacerse llamar rabino o maestro. A los rabinos prestigiosos se les concedía el título de «padre» y en torno a ellos se congregaban discípulos y escuelas. En tiempos de Jesús y en su compañía, difícilmente a un discípulo se le hubiera llamado «padre» o maestro. La exhortación presupone ya la tendencia a los honores y puestos honoríficos dentro de la comunidad. Por consiguiente, la sentencia no salió de los labios del Jesús histórico, sino que es un testimonio de la preocupación de las comunidades por su unidad.

Los apóstoles desarrollaron la doctrina de la unidad de la Iglesia. La obra salvífica es una. «Uno ha muerto por todos y, por tanto, todos han muerto» (2Cor 5,14). El «una vez» se convierte en «de una vez por siempre» (Heb 9,26-28; 1Pe

3,18). La Iglesia es una sobre todo por la unidad con y en su Señor. «Quien recibe al Señor, se hace un espíritu con él» (1Cor 6,17). Ahora el Dios único participa a todos, judíos y paganos, la única y misma justificación. Por eso la Iglesia debe constar de judíos y paganos (Rom 3,29s; 10,12). En el bautismo todos los cristianos se han revestido de Cristo. En la fe y en la salvación concedida, son todos, sin distinción de pueblos y de razas, «uno en Cristo Jesús». En la nueva existencia todos juntos forman el cuerpo único de Cristo (Gál 3,28).

Pablo había oído hablar de querellas y partidos en la comunidad de Corinto. Se decía: «Yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cefas, yo de Cristo» (1Cor 1,12). Y toma ocasión de este hecho para conjurar con toda energía la unidad de la Iglesia, fundamentándola en la teología y la predicación. Exhorta y reprende: «¿Es que Cristo está dividido?» (1Cor 1,13). Los celos y rencillas son cosas humanas y carnales. La Iglesia es plantación de Dios, edificio construido sobre el único fundamento, Cristo, y templo de Dios, en el que mora el divino Espíritu. «Si alguno destruye el santuario de Dios (con sus querellas), Dios le destruirá a él» (1Cor 3,17).

Pablo describe la unidad de la Iglesia mediante la comparación con el cuerpo único de Cristo. «En un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu (1Cor 12,13; cf. Col 3,15).

El Apóstol exhorta a la unidad recurriendo a la exposición del concepto de cuerpo de Cristo (1Cor 10)⁵. Emplea para ello

5. El concepto y la palabra de «Cuerpo de Cristo» se estudiarán en la cuarta parte de la *Teología del Nuevo Testamento*. La explicación defendida por R. BULTMANN, *Theologie d. N.T.*, Tübinga 1968, 169s.298s; H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1968 y E. KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi*, Tübinga 1933, entre otros, según la cual se estaría utilizando aquí el mito gnóstico del protohombre que congrega en

una multiplicidad y unidad de nombres y relaciones que ya no nos resulta fácil comprender en todo su alcance. El cuerpo de Cristo es en primer término el que se entregó en la cruz. «Quedasteis muertos respecto de la ley por el cuerpo de Cristo» (Rom 7,4). «Os ha reconciliado ahora, por medio de la muerte en su cuerpo de carne» (Col 1,22). También en la liturgia de la cena («Éste es mi cuerpo por vosotros» 1Cor 11,24), el cuerpo se refiere al que fue entregado en la cruz; y más aún, se habla incluso de la sangre de Cristo (11,25). Cuerpo y sangre son señal y recuerdo de la entrega histórica en la cruz, que ahora se actualiza y se hace eficaz en el banquete cúllico. Y dado que cuerpo y sangre de Cristo son abreviaturas para designar el acto de la entrega, a Pablo no le interesa la sustancia material del pan (cuerpo) y del vino (sangre). En cada acto se participa del banquete sacramental. Pablo alude a la unidad de la comida, representada por la unidad sensible del único pan y del único cáliz. Por medio de los elementos sensibles participan todos del cuerpo y de la sangre de Cristo sacramental y espiritualmente presente, es decir, de la bendición de la muerte salvífica de Cristo (1Cor 10,16s). Por eso los muchos — así interpreta Pablo, avanzando un paso más en la exposición de sus ideas — se convierten en el único cuerpo de la Iglesia. Él no dice solamente que la Iglesia se asemeje al organismo perfectamente articulado del cuerpo humano (así en 1Cor 12,12-28),

sí a los redimidos del mundo, gozó de mucho favor entre los exégetas, pero últimamente está siendo sometida a una crítica creciente e incluso se la rechaza por completo. La investigación actual admite más bien que aquí se han dado cita ideas del ámbito paleotestamentario judío, helenista y neotestamentario cristiano para formar el concepto de Cuerpo de Cristo. Debe tenerse en cuenta que los textos gnósticos que han llegado hasta nosotros fueron consignados por escrito en época posterior a la del Nuevo Testamento; cf. P. BENOIT, *L'Église corps du Christ*, en «Miscellanea Alfredo Cardinale Ottaviani» 2, Roma 1969, 971-1027; J. GNILKA, *Der Epheserbrief*, Friburgo de Brisgovia 1971, 33-45.

sino que afirma que la Iglesia es un cuerpo. «Nosotros, los muchos, somos un cuerpo» (1Cor 10,17). «Nosotros, los muchos, somos un cuerpo en Cristo» (Rom 12,5). Puede también decir que Cristo mismo es el cuerpo, que es la Iglesia (1Cor 12,12). Los muchos se hacen este cuerpo único de la Iglesia mediante el cuerpo único que está presente en el sacramento y que, en definitiva, es el cuerpo único de Cristo crucificado.

El cuerpo único de la Iglesia está ya presente en el cuerpo de Cristo en la cruz y en el cuerpo sacramental de la eucaristía. La unidad de la Iglesia no surge de los esfuerzos de la comunidad humana que es la Iglesia. Esta unidad es anterior a toda acción humana. Los hombres pueden destruirla en todo momento, como hacen o están a punto de hacer los corintios. El deber de la Iglesia consiste en realizar y llevar a cumplimiento en su existencia la unidad sacramentalmente dada de antemano.

La carta a los Efesios profundiza la visión de la unidad. En ella se exhorta a «poner empeño en conservar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz. Un solo cuerpo y un solo Espíritu, como una es la esperanza a que habéis sido llamados. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos» (Ef 4,3-6). El texto tiene forma hímica y aclamatoria. La unidad de la Iglesia no se debe buscar y crear por medio de los cristianos, sino que se fundamenta en la unidad de Dios, mediante el poder salvador del único Cristo y mediante el único Espíritu de Dios, concedido a la Iglesia. Esta unidad se muestra en la unidad del sacramento. Una es también la vocación y la esperanza. Los cristianos deben tener en gran estima esta unidad y deben conservarla en la paz comunitaria. La destrucción de la unidad oscurecería también la unidad de Dios. Dios, que está sobre todos, puede crear tam-

bién, más allá de la unidad de la Iglesia, la unidad del mundo.

Otra amonestación apostólica acentúa (1Tim 2,1-6): El Dios único y el único mediador, Cristo, que se entregó por todos, proclaman la voluntad salvífica universal de Dios. Por eso debe la Iglesia tomar sobre sí el cuidado de todos y representar ante Dios en sus oraciones a todos los hombres. Y el fruto de todo ello será la paz.

La unidad de la Iglesia es una preocupación esencial del Evangelio de Juan. Sobre el telón de fondo de la profecía (Ez 34,23; 37,24) que promete al rey daídida de los tiempos finales como el pastor único de la única grey, la parábola del buen pastor describe la unidad del rebaño. La Iglesia compuesta de judíos y paganos — pues a ella se alude — será «un solo pastor y un solo rebaño» (Jn 10,16). La misión de la Iglesia es congregar discípulos de todos los pueblos. Cristo mismo actúa en la misión de la Iglesia. Él debe «congregarlos a todos y ellos oirán su voz» (Jn 10,16). Pero también el Padre actúa en la tarea de la unificación. La fe es siempre inmediatez con Dios. El Padre lo ha dado todo al Hijo y nadie puede arrebatárselo de la mano del Padre, porque el Hijo y el Padre son uno (Jn 10,30). La unidad de la Iglesia es la más profunda preocupación de la oración sacerdotal de Jesús. La preocupación y la plegaria por la unidad de la comunidad se extienden por encima de todos los espacios y todos los tiempos. La unidad ha sido creada por la palabra y la fe (Jn 17, 20). En su más honda profundidad, es vinculación del amor (Jn 13,34s; 15,12). A su modo, la unidad de los discípulos debe ser similar a la unidad entre el Padre y el Hijo; del mismo modo que éstos están referidos el uno al otro, también los discípulos deben estar referidos entre sí: «Como tú, Padre, en mí y yo en ti» (Jn 17,21).

La unidad tiene su fundamento en la verdad divina reve-

lada y en el acontecimiento de la revelación de Dios mismo (Jn 17,6). La unidad es tarea y meta de la Iglesia, para reflejar y exponer la unidad divina: «Para que sean uno como nosotros» (Jn 17,22). La unidad es don de Cristo a la Iglesia. «La gloria que tú me has dado, se la he dado a ellos, para que sean uno» (Jn 17,22). La unidad de la Iglesia consiste en la gloria divina. Y ésta sólo puede conocerla la fe en la revelación de Cristo, pero no es visible para el mundo. Más bien, el mundo rechaza al Mesías. Y lo mismo debe acontecer con la gloria de la única Iglesia. Está oculta al mundo. La unidad es obra divina. «Cuida en tu nombre a los que me has dado, para que sean uno como nosotros» (Jn 17,11). El nombre de Cristo, en cuanto nombre del Hijo de Dios, causa y conserva la unidad. Ésta no es obra de la industria humana, no es creada por las instituciones humanas ni por dogmas definidos por el magisterio que, de hecho, a veces más pueden provocar la escisión que la unidad de la Iglesia. La unidad es consumación futura, aunque presente ya desde ahora («para que sean perfectamente uno» Jn 17,23). Solemos decir que la unidad es el presupuesto de la posibilidad de acción de la Iglesia en el mundo. La unidad sería, por tanto, medio para un fin. Pero aquí se dice, al contrario, que la unidad es la meta y el objetivo final. Precisamente como única Iglesia y sólo como única Iglesia representa en el mundo la unidad del Padre y del Hijo y, por consiguiente, la gloria divina. De ahí que la unidad sea la plenitud y consumación de la Iglesia, y que su quebrantamiento sea la destrucción de esta Iglesia.

La unidad de la Iglesia debe ser, finalmente, la unidad de la humanidad. El sumo sacerdote afirmó proféticamente, sin quererlo ni saberlo, que Jesús debía morir por todo el pueblo «y no sólo por el pueblo sino también para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos» (Jn 11,51s). Israel

esperaba para los tiempos mesiánicos la reunificación de las doce tribus dispersas. Pero la Iglesia de Juan es la Iglesia de judíos y paganos. Por la muerte de Jesús han sido liberados los hijos de Dios en todo el mundo. Ahora son propiedad de Dios y don de Dios al Hijo (Jn 17,10).

Si el Evangelio de Juan se muestra tan profundamente preocupado por la unidad de la Iglesia, ello se debe a que esta unidad se hallaba amenazada en tiempos del evangelista, sobre todo por la gnosis, con la que se enfrentan en muchos pasajes el Evangelio y las cartas de Juan.

En una última perspectiva, el Apocalipsis de Juan contempla a todos los pueblos unidos en la salvación escatológica por la unidad de Dios. «Tú solo eres santo, y todas las naciones vendrán y se postrarán ante ti, porque han quedado de manifiesto tus justos designios» (Ap 15,4). La conducta justa de Dios se halla tanto en sus juicios justicieros como en sus hechos, creadores de derecho y de salvación, que al fin acarrearán triunfalmente la gran paz.

Pero la unidad no es ciertamente uniformidad, sino comunión, en el sentido del Nuevo Testamento, es decir, unidad en la libertad, cada uno en la inmediatez de la fe con Dios, en la pluralidad de servicios y ministerios, en la multiplicidad de doctrina y teología, que aparece ya testimoniada en la misma Escritura.

17. DIOS, CREADOR, SEÑOR Y PADRE

El Dios bíblico es el Dios de la historia y de los hombres. Él fundamenta, como creador, toda la historia. Y en cuanto tal es el Señor por excelencia, el Señor indiscutible (Dt 6,4; Mc 12,29)¹.

El Antiguo Testamento es el libro poderoso de la creación. También Jesús da testimonio en favor de la fe de Israel en la creación. El mundo se inició con la creación (Mc 10,6; 13,19). El creador conserva el mundo (Lc 12,22-31). Dios da a los hombres la vida cada día (Mt 6,27) y se la quita (Lc 12,20). Pablo dice de Dios que «llama a las cosas que no son para que sean» (Rom 4,17). También la justificación es una creación para la vida (Rom 4,24s). La creación es «de él, por él y para él» (Rom 11,36). El creador conserva la creación y la conduce a su fin. La creación es acontecer permanente.

No podemos entender la exposición bíblica de la creación del mundo (particularmente Gén 1 y 2) como relatos históricos. De acuerdo con nuestra interpretación, en los relatos de la creación no se narra algo que sucedió una vez hace ya muchísimo tiempo. Más bien se pide a cada hombre que se

1. En el conjunto de la doctrina neotestamentaria sobre Dios, bastará aquí con mencionar en su lugar propio el tema de Dios Creador. La teología bíblica sobre la creación se expone con detalle en *Teología del Nuevo Testamento* 1,17-91.

entienda a sí mismo como criatura. Las sentencias neotestamentarias están abiertas a esta interpretación, en cuanto que afirman que la creación es acontecimiento permanente.

Si, pues, Dios es el Señor, el hombre es un esclavo en su presencia (*Teología del Nuevo Testamento* 1,144s).

Dios, que conserva la creación, se comporta en su providencia por los hombres como un Padre; y más: él es el Padre por excelencia. La historia de las religiones sabe que también las religiones del mundo ambiente del Nuevo Testamento hablaban de Dios como Padre. Los griegos llaman a Zeus «Padre de los dioses y de los hombres», entendiéndolo la divinidad de una manera panteísta y física, como fundamento primordial del Cosmos. También Israel puede llamar a Dios Padre, aunque lo hace pocas veces. «Pero ahora, Yahveh, tú eres nuestro Padre» (Is 64,7). «Señor, tú eres mi Padre y el héroe de mi salvación» (Eclo 51,10). Con todo — y esto tiene particular importancia en la época neotestamentaria — la oración de la sinagoga (y de Qumrán) no acostumbraba dirigirse a Dios con el título de Padre. Que Dios como Padre es el siempre cercano, presente, providente y perdonador, y que los discípulos en su oración pueden siempre llamar a Dios Padre, es lo que constituye la novedad del mensaje del evangelio (Mt 6,9; *Teología del Nuevo Testamento* 1,145,150).

Si Dios es Padre, el hombre es su hijo (*Teología del Nuevo Testamento* 1,148-150)².

2. Como complemento, citemos a J. JEREMIAS, *Abba = Abba*, Gotinga 1966, 15-67; id., *Neutestamentliche Theologie* 1, Gütersloh 1971, 63-73.174-196. J. JEREMIAS ha expuesto repetidas veces su opinión de que la expresión *abba* pertenece originariamente al lenguaje balbuceante de los niños, es decir, que es la expresión familiar y confiada con que los niños se dirigen a sus padres. A los contemporáneos de Jesús les debió parecer sumamente irrespetuoso dirigirse así a Dios.

18. SANTIDAD Y GLORIA DE DIOS

O. PROCKSCH - K.G. KUHN, art. ἅγιος, en ThWb 1, 1933, 87-116; G. SCHRENK, art. ἁγίος, ibid. 3, 1938, 221-284; F. HAUCK, art. ἁγιος, ibid. 5, 1954, 488-492; H. BIETENHARD, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tubinga 1951; G. KITTEL - G. v. RAD, art. ἁγιος, en ThWb 2, 1935, 235-258.

1. Santidad de Dios

El Dios bíblico del Antiguo y del Nuevo Testamento es el Santo¹. El vocablo hebreo *qadosh* = santo, pertenece al campo de palabras *qadash* = estar aparte, estar separado. Dios está separado del mundo y se contrapone a él en cuanto creador. La santidad de Dios significa su trascendencia. Que Dios es santo equivale a lo mismo que nuestra filosofía religiosa intenta definir con la expresión el-totalmente-otro. La exégesis paleotestamentaria distingue, dentro del conjunto del Pentateuco como libro de la ley, la ley de santidad (Lev 17-26), que exige al pueblo de Israel una santidad adecuada a la santidad de Yahveh. El acorde básico es: «Sed santos como yo, vuestro Dios, soy santo» (Lev 19,2).

1. Cf. *Teología del Nuevo Testamento* 1,150s.160-174.203-208; 3, 251-260.

Como pueblo santo de Dios, Israel debe apartarse de todos los demás pueblos. La teología profética ha hecho evolucionar el concepto de santidad de Dios. Conoce y descubre que el Santo está separado del mundo sobre todo por el pecado. Así es como experimenta Isaías a Dios en la visión de su llamada. Contempla a Yahveh en el trono celeste. Ante él agitan sus alas los serafines, que claman: «Santo, santo, santo es Yahveh, Dios de los ejércitos.» Su gloria llena el templo y la tierra. El profeta, como pecador, está perdido. Un serafín le purifica los labios con un carbón encendido tomado del altar, mientras dice: «Tu culpa es borrada y tus pecados perdonados» (Is 6,1-7). Dios es el Protosanto. Santo es todo lo que él admite en su esfera. Santos son los cielos como morada de Dios (Sal 20,7), los lugares en que se aparece, el Sinaí (Éx 19), el templo (Sal 5,8), Jerusalén (Is 52,1), santo es Israel como comunidad de Dios (Éx 19,5s).

También en la predicación de Jesús, Dios es el Santo, aunque — significativamente — los testimonios expresos en este sentido son más raros que en el Antiguo Testamento. Uno de los centros principales de interés de la oración que Jesús enseña a los discípulos es que Dios se revele como Santo: «Santificado sea tu nombre» (Mt 6,9). El nombre de Dios es la esencia de Dios. Él mismo dará a conocer la santidad y la gloria de su esencia ante los pueblos en gracia y en juicio. Para dirigirse a Dios, Jesús emplea la expresión: «Padre santo» (Jn 17,11). La predicación de los apóstoles descubre la profundidad de la culpa ante la santidad de Dios. El pecado actúa desde Adán y todos han caído bajo su poder (Rom 3,9.23; 5,19s). Pero la comunidad de Dios ha sido sustraída al pecado. Es la comunidad «de los santos», como dice Pablo muchas veces (Rom 1,7; 1Cor 1,2; 2Cor 1,1; Flp 1,1). Los cristianos son «los elegidos de Dios, los santos y amados» (Col 3,12). San-

tividad es en primer término consagración cúllica por la llamada y la gracia de Dios. El don de la santificación es al mismo tiempo la tarea de la vida cristiana. «Ésta es la voluntad de Dios: vuestra santificación» (1Tes 4,3). «Santificad al Señor Cristo en vuestros corazones» (1Pe 3,15). La santidad será la consumación final. «Dios dará la recompensa a sus siervos, los profetas y los santos» (Ap 11,18).

La santidad de Dios se trueca, de cara al pecador, en ira². El Antiguo Testamento no tiene reparo alguno en hablar bajo formas enteramente antropomórficas de esta ira de Dios como juicio próximo y definitivo: «Mirad que una tormenta de Yahveh ha estallado, un torbellino remolinea: sobre la cabeza de los malos descarga» (Jer 30,23). Se predice la ira de Dios para el juicio universal: «He aquí que el nombre de Yahveh viene de lejos, ardiente su ira y pesada su opresión. Sus labios llenos están de furor, su lengua como fuego que devora» (Is 30,27). Especialmente los profetas anunciaron la ira de Dios frente a la culpa de Israel, pero anunciaron también su gracia. «En un arranque de furor oculté mi rostro por un instante, pero con amor eterno te he compadecido» (Is 54,8).

En los Evangelios se descubre también la ira de Dios cuando hablan de la irritación de Jesús. Y este aspecto es un elemento constitutivo del cuadro completo. «Encolerizado Jesús, extendió su mano, le tocó y le dijo: Quiero; queda limpio. Y al instante le desapareció la lepra y quedó limpio. Entonces Jesús le despidió ordenándole severamente: Mira, no digas nada a nadie» (Mc 1,40.44)³. La ira se dirige en contra del

2. H. KLEINKNECHT - O. GREYER - O. PROCKSCH - J. FICHTNER - G. STÄHLIN - E. SJÖBERG, art. ὀργή, en ThWb 5, 1954, 382-448.

3. Numerosos manuscritos de Mc 1,41 leen, en vez de ὀργισθεῖς (se encolerizó), σπλαγχνισθεῖς (se compadeció). Pero debe considerarse como más original la lectura más difícil ὀργισθεῖς. Más adelante ya no se soportó bien esta descripción de Jesús y se la dulcificó.

demonio destructor de la enfermedad. Cristo también se irrita contra la generación que se muestra incrédula frente a él (Mc 3,5; Mt 9,30; Jn 2,17).

Juan Bautista proclama el amenazador juicio de la ira de Dios (Mt 3,7). Según palabras de Jesús, el mundo marcha al encuentro de la ira de Dios como angustia escatológica: «¡Ay de las que estén encinta y criando en aquellos días! Habrá, en efecto, una gran calamidad sobre la tierra y cólera contra este pueblo» (Lc 21,23).

En cuanto Santo, Dios no puede ser ante el pecador sino juez. El Santo es el Justo. Jesús proclama con extrema severidad a este Juez situado entre la salvación y la perdición, pues está próximo el reino de Dios. Más aún, ya ha comenzado: «Si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Lc 11,20). La absoluta voluntad de Dios y su omnimoda soberanía son tan poderosas que ante ellas el mundo perece. La distancia temporal entre el ahora, el juicio y el reino de Dios desaparecen. El mundo está ya ahora sometido al juicio (Mc 9,1).

Para Pablo, el mundo está ya, por su propia naturaleza, debido a su impiedad e injusticia, bajo la ira de Dios, que ahora se ha revelado (Rom 1,18) y que se espera definitivamente para el día del juicio (Rom 2,5). Todo hombre se encuentra bajo la obligación de la ley que, sin embargo, nadie puede cumplir. Y así «la ley provoca la ira» (Rom 4,15). En primer término el judío, pero también todo hombre es un «vaso de ira» (Rom 9,22). Cada uno tendrá que presentarse ante el juez (2Cor 5,10). El testimonio bíblico de la ira y del juicio de Dios no es una concepción mítica, aun cuando el modo de hablar, mediante imágenes sensibles, del Nuevo Testamento recurra a veces a expresiones mitológicas, como la del tribunal de Dios o el fuego y las tinieblas del infierno. Este

testimonio afirma que la decisión en favor del bien o del mal constituye el contenido auténtico de la historia humana.

En cuanto creador, Dios es Padre; y en cuanto Santo, es juez. Hay aquí una aparente contradicción, que se salva por el hecho de que Dios actúa perdonando. «Bendito seas, Señor, que perdonas ampliamente», decía cada día el judío en su plegaria de las dieciocho oraciones. Pero este perdón lo recibe en Israel el piadoso, cuyos pecados pasa Dios por alto, lo que también es gracia de Dios. El pecador y el impío, por el contrario, sólo pueden esperar la condenación divina. Pero un suplicante dice: «Tu justicia y tu bondad se manifiestan, oh Señor, en que te compadeces de quien no tiene ningún tesoro de buenas obras» (4Esd 8,31-36). A lo que el ángel responde: «Tú serás recibido en el supremo descanso precisamente porque, en tus pensamientos, te has humillado y no te has enumerado entre los justos. Por eso tendrás tanta mayor gloria» (4Esd 8,47-49). Cuando el piadoso sabe que no puede invocar en su favor buenas obras, se siente pendiente de su humilde confesión de pecador e invoca por tanto la gracia de Dios.

Según la fe de Israel, Dios tiene sus complacencias en los piadosos y justos. La afirmación de que Dios tiene más alegría por un pecador que se convierte que por 99 justos (Lc 15,7) no tenía ningún paralelo en Israel⁴. Pero Jesús asegura

4. Todo el Antiguo Testamento, los profetas, los salmos, la literatura sapiencial y deuteronomica, y más tarde Filón, Josefo y los rabinos han dedicado su atención al tema de las obras de la conversión y la penitencia. Y lo mismo puede afirmarse de la época neotestamentaria. Una sentencia del rabino Abbahu (hacia 300 d. de J.C.) según la cual «en el peldaño en que se encuentran los dispuestos a la penitencia, no se encuentran los piadosos perfectos», hubiera sido difícilmente aceptado en el judaísmo; H.L. STRACK - P. BILLERBECK, «Kommentar z. N.T.», 1, 1922, 162-172; 2, 1924, 210-212; E.K. DIETRICH, *Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart 1936.

que éstos son los sentimientos de Dios y que así actúa cuando perdona. «El publicano, manteniéndose a distancia, no se atrevía ni a alzar los ojos al cielo, sino que se golpeaba el pecho diciendo: ¡Oh Dios: Ten compasión de mí, que soy pecador. Os digo que éste bajó a su casa justificado» (Lc 18,13s). El publicano — contrariamente al piadoso — no sabe que porque se ha humillado entra a formar parte de los justos. Él sólo sabe que es pecador; pero no piensa ni espera que interiormente es un justo. Cuando el hombre enmudece totalmente y ya no encuentra nada en sí, es cuando recibe el perdón. En efecto, no puede compensar ni borrar sus pecados en virtud de sus obras o de su penitencia; el pecado se le perdona de una forma totalmente misericordiosa y libre. Al recibir el perdón, se inclina ante el juicio de Dios como juzgado y perdido, para recibir su vida como regalo de las manos de Dios. «Quien pierde su vida, la gana» (Mc 8,35). Jesús no se limita a prometer para el futuro el perdón de Dios, sino que lo hace ya eficaz en el presente y es amigo real de los pobres, publicanos y pecadores, al entrar en contacto y sociedad con ellos (Mt 11,19; Lc 7,48).

La señal del perdón y de la paz es la cruz de Cristo. Pablo alude a que la cruz, que es revelación de la justicia y la santidad de Dios (Rom 3,21), es también y en mayor grado aún revelación del amor generoso de Dios que crea la reconciliación, el perdón y la salvación. Aquí llega a su cumbre suprema la obra del amor de Dios y de Cristo (Rom 5,8). Dios justifica en cuanto que es justo (Rom 3,26).

2. Gloria de Dios

Uno de los atributos esenciales de Dios según la Biblia es su gloria. En el Antiguo Testamento esta gloria divina se expresa con el vocablo *kabod* (propiamente = cosa grave, pesada, cosa de peso). Son revelaciones de la gloria de Dios sus epifanías históricas, actuales y futuras. Ya la creación es una epifanía de Dios, en la que puede conocerse la gloria divina (Sal 19,2; Is 6,3). La gloria de Dios se manifiesta en los formidables fenómenos de la naturaleza, como la tormenta (Sal 29; 97). Israel experimenta en su historia el poder de Dios a través de los grandes hechos divinos (Éx 14,17; Sal 96,3). En medio de la manifestación de su gloria reveló Dios el decálogo en el Sinaí (Éx 24,15s). Oculto en la nube sobre la tienda, acompañaba Dios a su pueblo; llenaba el interior de la tienda sagrada (Éx 40,34s), como más tarde el templo (1Re 8,10s). Los profetas contemplan en sus visiones la gloria de Dios (Is 6,1-4; Ez 10,4; 43,2-5). En los tiempos finales se revelará ante todos los pueblos (Sal 17,6; Is 66,18s). Yahveh es «el rey de la gloria» (Sal 24,7-10). La traducción griega del Antiguo Testamento vertió la palabra *kabod* por *δόξα*, que significa «opinión», luego la buena opinión que se tiene de otro y, finalmente, honra y gloria. Este último significado de la palabra griega es el que tomaron los Setenta para traducir *kabod*.

Consiguientemente, también en el Nuevo Testamento *doxa* significa la gloria y el poder divinos. Dios es el «Dios de la gloria» (Rom 1,23; Act 7,2), el «Padre de la gloria» (Ef 1,17). Es rico en «gloria» (Ef 1,16). La *doxa* es propia de Dios en su alta morada y en su eternidad, tal como lo testifican numerosas doxologías. Así Lc 2,14: «Gloria a Dios en las alturas y paz a los hombres en quienes él se complace.»

Además, Lc 19,38; Rom 11,36; 16,27; Gál 1,5; Ef 3,21; Flp 4,20; 1Tim 1,17; Ap 1,6. Estamos muy habituados a la traducción: «Gloria al Padre...» Pero la frase no debe entenderse en el sentido de un deseo, algo así como «gloria sea dada al Padre...» Los himnos de alabanza afirman que Dios tiene ya esa gloria. Así claramente 1Pe 4,11: «De Dios es la gloria y el poder y la eternidad de las eternidades.» En la liturgia celeste se celebra la gloria de Dios (Ap 4,9; 7,12). Esta gloria se revela ya ahora en el acontecimiento de la salvación. La gloria de Dios irradia sobre los ángeles (Lc 2,9). En la transfiguración del monte aparecen Moisés y Elías en la gloria. Los discípulos ven la gloria de Cristo transfigurado (Lc 9,31s; 2Pe 1,17). En gloria se aparece Cristo ante las puertas de Damasco a su Apóstol (Act 22,11). Junto a la gloria puede mencionarse también la fuerza de Dios (Mt 6,13; Col 1,11; 2Tes 1,9), como salvación y poder de Dios (Ap 19,1).

La gloria de Dios se revela en Jesucristo. Su resurrección aconteció en el poder y la gloria de Dios (Rom 6,4). En ella dio Dios a Cristo la gloria (1Pe 1,21). Esteban contempla a Cristo exaltado a la gloria de Dios (Act 7,55). En toda la manifestación y la historia de Cristo «irradió la gloria de Dios» (2Cor 4,6). Esta gloria actúa poderosamente en la obra salvífica de la justificación. «Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios, pero ahora están justificados por el don de su gracia» (Rom 3,23s). La gloria de Dios se manifestará en toda su plenitud en la consumación escatológica, «cuando el Hijo del hombre venga en las nubes con gran poder y gloria» (Mc 13,26; Mt 16,27). La Iglesia espera «la revelación de la gloria del gran Dios» (Tit 2,13). El reino eterno de Dios es su gloria (1Tes 2,12). La gloria de Dios llena el santuario escatológico celeste (Ap 15,8) y, finalmente, también la Ciudad eterna (Ap 21,11.23).

Juan reconoce ya en la historia temporal de Cristo la revelación de la gloria del Padre, tal como se advierte por sus obras maravillosas (Jn 2,11; 11,4), que cumplen la misión de signos. La pasión de Cristo es la entrada en la gloria celeste (Jn 12,23). El preexistente estaba ya en la gloria de Dios (Jn 17,5.24). El evangelista sintetiza su testimonio en estas palabras: «Hemos visto su gloria como la gloria del Hijo único del Padre» (Jn 1,14).

19. DIOS ES ESPÍRITU, LUZ Y AMOR

H. KLEINKNECHT - F. BAUMGÄRTEL - W. BIEDER - E. SJÖBERG - E. SCHWEIZER, art. πνεῦμα, en ThWb 6, 1959, 330-453; F. NÖTSCHER, *Zur Terminologie der Qumrantexte*, Bonn 1956; R. SCHNAKENBURG, *Die «Anbetung in Geist und Wahrheit» (Jo 4,23) im Lichte von Qumran-Texten*, en «Bibl. Zeitschr.», nueva serie 3 (1959) 88-94.

En los escritos joánicos del Nuevo Testamento a Dios se le nombra con tres títulos, parecidos cuanto a la forma, sumamente densos y cargados de contenido: Dios es Espíritu (Jn 4,24), Dios es luz (1Jn 1,5), Dios es amor (1Jn 4,8).

Estas sentencias no son afirmaciones de tipo metafísico sobre el «ser en sí» de Dios, sino afirmaciones sobre el acontecer y el modo de su revelación. Dios se revela como Espíritu, luz y amor. «La vida era la luz de los hombres» (Jn 1,4). Todo se dice con la mirada puesta en lo que Dios hace respecto del hombre.

1. «Dios es Espíritu y los que adoran deben adorarle en espíritu y en verdad» (Jn 4,24)

Este texto no debe interpretarse de acuerdo con lo que cada una de las filosofías y concepciones del mundo entienden por

veneración espiritual de Dios, sino de acuerdo con la significación de las palabras en el Nuevo Testamento, y sobre todo, en Juan. Espíritu no significa una adoración de Dios interna y espiritual en oposición a una religión que ejecuta ritos externos y ofrece sacrificios materiales visibles, o en oposición a una religión ligada a determinados lugares cúltricos. Verdad no significa aquí un conocimiento de Dios iluminado por la filosofía o por una religión filosófica, según la cual la piedad consistiría en buscar la verdad y servir a la verdad ya encontrada. No habría en todo esto una «hora nueva» (Jn 4,23).

También la filosofía llega a saber que Dios es una esencia espiritual y que debe ser venerado en una religión espiritual íntima. Pero aquí no se pide únicamente una veneración espiritual de Dios en el sentido en que la habían exigido ya los profetas, que habían situado el servicio divino por encima del rito y del culto. En la oración hecha por Salomón en la consagración del templo aparece claramente este conocimiento: «He aquí que los cielos y los cielos de los cielos no pueden contenerte, ¡cuánto menos esta casa que yo he construido!» (1Re 8,27; igualmente Is 66,1). Con fórmula enérgica dice la piedad profética: «¿Aceptará Yahveh miles de carneros, miríadas de torrentes de aceite? ¿Daré mi primogénito por rebeldía, el fruto de mis entrañas por el pecado de mi alma? Se te ha declarado ¡oh hombre! lo que es bueno, lo que Yahveh de ti reclama; tan sólo practicar la equidad, amar la piedad y caminar humildemente con tu Dios» (Miq 6,7s). «Pues no te agrada el sacrificio, si ofrezco un holocausto no lo aceptas. Mi sacrificio es un espíritu contrito, un corazón contrito y humillado, oh Dios, no lo desprecias» (Sal 51,18s). También en la comunidad de Qumrán se piden estos sacrificios. La comunidad pensaba que los sacerdotes impuros de Jerusalén ofrecían impuros servicios. En consecuencia, los piado-

sos de Qumrán se mantienen distanciados del templo de Jerusalén y no pueden ofrecer sacrificios materiales, sino sólo espirituales. «De acuerdo con estos preceptos debe hacerse en Israel para fundamentación del santo espíritu para la verdad eterna, para expiar por el crimen pecaminoso y por la pecaminosa caída y para que el país sea agradable por algo más que por los holocaustos y la grasa de los sacrificios. El sacrificio de los labios (la oración) es justificación y la perfecta conducta es la ofrenda de sacrificio agradable» (1QS 9,3-5).

La sentencia de Jesús habla de la hora nueva de la consumación, que es más que todo lo pasado. Espíritu en el Evangelio de Juan — como casi siempre en el Nuevo Testamento — no es el espíritu humano, sino el Espíritu santo de Dios que hace cosas nuevas. Espíritu se contrapone a carne. Carne es la esfera humana, mundana. Espíritu es el mundo santo y divino, distanciado de aquella esfera. Los aquí mencionados como verdaderos adoradores son aquellos que han sido engendrados de nuevo por el Espíritu (Jn 3,3-8). Los adoradores en espíritu son, pues, los renacidos del Espíritu. Verdad es en el Evangelio de Juan la realidad de Dios revelada en Cristo. «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6). «Tu palabra es verdad» (Jn 17,17). Los verdaderos adoradores están «santificados en la verdad» (Jn 17,19). La hora de la verdadera adoración está ahora presente con la verdad revelada en Cristo y con el espíritu de Cristo ya eficaz desde este momento¹.

1. Los presupuestos judeo-bíblicos de Jn 4,24 aparecen palpablemente en los escritos de Qumrán, en los que también están unidos los conceptos de verdad y espíritu. Dios purificará las obras de los hombres «por el espíritu santo y el espíritu de verdad» (1QS 4,21). El suplicante anhela «fortificarse por tu santo espíritu y depender de la verdad de tu alianza y servirte en verdad y con todo el corazón y amar tu nombre» (1QH 16,6s).

En este sentido han de entenderse otros textos del Nuevo Testamento. Así, Rom 12,1: «Os exhorto, hermanos, por la misericordia de Dios, a que ofrezcáis vuestros cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios, como un culto según el Logos.» Se sigue manteniendo el concepto de sacrificio, la más antigua palabra de todo culto. El Evangelio no disuelve los sacrificios, sino que los lleva a su plenitud. Ahora bien, el sacrificio no es un medio para atraerse a Dios, sino que es la misericordia de Dios la que se anticipa. De ahí que el sacrificio sólo pueda ser sacrificio de acción de gracias. En el sacrificio el hombre no da un trozo, una parte de su propiedad, sino su propio cuerpo, es decir, a sí mismo. No se quita la vida a la víctima sacrificial, sino que es el hombre el que se da en su propia vida. El sacrificio es santo porque los oferentes, en cuanto elegidos, son santos. Así debe ser ahora el culto a Dios. Debe ser conforme al Logos. También la mística griega hablaba de un sacrificio según el Logos, contrapuesto al sacrificio de animales. Así, el *Corpus Hermeticum* 1,31: «Acepta los sacrificios puros, conformes al Logos, de un alma y un corazón que se tiende a ti, oh Inefable, Indecible, sólo en el silencio nombrable.» Pablo acepta y utiliza en Rom 12,1 palabras y conceptos de la mística helenista.

Sólo una adoración espiritual está acorde con la esencia de Dios, que es espíritu (Jn 4,24). Tampoco esta sentencia debe entenderse como una definición filosófica que afirmara que la esencia de Dios es inmaterial. También la filosofía griega describe la esencia de Dios como espíritu. Los estoicos llaman a Dios «espíritu pensante» y los gnósticos «espíritu invisible»². La filosofía describe, pues, la esencia divina

2. Así CRISIPO, frag. 310 y CLEANTES, frag. 1009 en J.v. ARNIM, *Stoicorum veterum Fragmenta*, 2, Stuttgart 1964, 112.299; cf. H. KLEINKNECHT, art. πνεῦμα, en ThWb 6, 1959, 353.

de acuerdo con un fenómeno bien conocido y a su alcance. Y esto es justamente filosofía. Pero el Evangelio de Juan es otra cosa. Su sentencia debe entenderse de acuerdo con el concepto bíblico de espíritu. El espíritu es el admirable poder y esencia divina, la apertura de Dios frente a los hombres. Dios es espíritu en su acción sobre los hombres. Dios es espíritu y busca adoradores en espíritu y en verdad. Pero estar en espíritu y en verdad no lo puede el hombre por sí mismo, sino sólo como nueva creación de Dios. Sólo cuando Dios actúa anticipadamente en el hombre y le santifica, puede el hombre adorar a Dios en verdad. Toda religión natural, que parte del hombre, sigue siendo empresa humana y, por tanto, insuficiente. Una relación del hombre a Dios que no se fundamenta en la relación de Dios al hombre, no es una verdadera relación a Dios.

2. «Dios es luz» (Jn 1,5)

A. OEPKE, art. λαμπράς, en ThWb 4, 1942, 17-28; W. MICHAELIS, art. λύχνος, ibid. 325-329; H. CONZELMANN, art. σκότος, ibid. 7, 1964, 424-446; id., art. φῶς, ibid. 9, 1971, 302-349; S. AALEN, *Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo 1951; W. BEIERWALTES, *Lux intelligibilis. Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen*, Diss. Munich 1957; R. BULTMANN, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum = Exegetica*, Tubinga 1967, 323-355; J. CHMIEL, *Lumière et charité d'après la première Épître de Saint Jean*, Roma 1971.

La luz es presupuesto de toda vida. La tiniebla es la muerte. El hombre no puede crear la luz por sí mismo. Se la debe, pues, venerar, como don divino y más aún, como divina en sí. Al mundo divino se le concibe como luz.

El Antiguo Testamento acentúa — frente a su mundo ambiente, que divinizaba la luz — que luz y tinieblas son creación de Dios (Gén 1,3-5; Is 45,7; Jer 31,35).

La luz es elemento característico de las apariciones de Dios. La luz es el manto de Dios (Sal 104,2). En la luz acontecen sus epifanías (Éx 24,17; Sal 97,3s; Ez 43,2). A Dios se le llama luz en cuanto que es la salvación del hombre (Sal 27,1). De ahí la oración para que Dios «alce la luz de su semblante» (Sal 4,7). La palabra de Dios (Sal 119,105), la ley de Dios (Sal 19,9; Prov 6,23) y la sabiduría de Dios (Sab 7,10.26) son luz que ilumina y salva al hombre. El siervo de Yahveh es «luz que ilumina a los pueblos» (Is 52,6; 49,6). La instrucción de Dios es luz para los pueblos (Is 51,4). Finalmente, Dios será la luz eterna y la gloria de su pueblo (Is 60,19).

La comunidad de Qumrán enseña un dualismo de luz y tinieblas. Los hijos de la luz (IQS 1,9; 2,16; 3,13) combaten contra los hijos de las tinieblas (IQS 1,10.24; 2,5.19). El libro *Lucha de los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas* describe la batalla presente y del tiempo final. A la oposición intrahistórica de luz y tinieblas corresponde otra metafísica entre los príncipes de la luz (IQS 3,20s; IQM 13,10) y los ángeles de las tinieblas como señores del mundo presente (IQS 3,19-21). Dios es creador de ambos (IQS 3,25). Se encuentran juntos, en lucha constante entre sí, en el mundo y en el hombre. Luz y tinieblas son magnitudes opuestas de la creación dadas de antemano, pero también están ya dadas las decisiones que el hombre adopta y los caminos que elige (IQS 3,18s). El piadoso recibe la luz de Dios: «En tu gloria resplandeció mi luz; has hecho brillar para mí tu luz en las tinieblas» (IQH 9,26s). Luz o tinieblas serán — de acuerdo con la decisión del hombre — su suerte eterna (IQS 2,7s; 4,6-8.12s).

En el primitivo mundo griego — época homérica y clásica — se concebía la luz como un don precioso. El mundo de los dioses está en la plenitud de la luz. Para los hombres la luz es un don divino, en cuanto luz «santa» y «celeste» (en Homero, Hesíodo, Sófocles, Eurípides). Esta luz es la que hace posible a los hombres una vida plena en el mundo. En su salvación. Esta luz es en primer término la claridad y brillo físicos de la vida natural. Su opuesto es la oscuridad de la noche y de la muerte. El aspecto amargo de la muerte consiste en que es una despedida, una pérdida de la luz. «Lo más precioso que tiene el hombre aquí es poder contemplar la luz. Allá abajo no hay ninguna» (Eurípides).

Esta originaria concepción griega de la luz sufre un cambio radical en la época posterior. Ahora el día terreno, el mundo terreno y la luz natural que llena el mundo se entienden como tinieblas. Tinieblas es el ser y existir de acá abajo, y luz el celeste más allá. A la luz terrena se la califica de «oscura, tenebrosa luz». Al celeste Padre del todo se le describe como «luz y vida» (*Corpus Hermeticum* 1,21). La redención y la salvación comienzan cuando el hombre conoce que aquí vive en tinieblas. Le acomete entonces la nostalgia de la luz del más allá y anhela llegar a ella. La iniciación en las religiones místicas se llaman «iluminación». Esta iniciación garantiza la inmortalidad.

Éste es también el mundo conceptual de la gnosis. La divinidad es luz. Del mundo luminoso celeste proceden las almas, que han sido desterradas a este mundo de tinieblas. Deben y quieren ser llevadas al mundo de la luz (pruebas y textos demostrativos en R. Bultmann y H. Conzelmann, en las obras citadas).

También en el Nuevo Testamento aparece la idea de que el mundo de Dios es luz. Los ángeles, como mensajeros del

mundo celeste, aparecen rodeados de luz gloriosa (Lc 2,9; Mt 28,2s; Act 12,7). La misma epifanía del Señor acontece en luz y resplandor (Mt 17,2; Act 9,3). Lc 2,32 refiere a Cristo Is 49,6; «Luz para iluminar a las gentes»; y Mt 4,16 aplica a la proclamación del Evangelio el texto de Is 8,23: «El pueblo que se sentaba en tinieblas vio una gran luz.» Los discípulos, en cuanto hijos de Dios, son «hijos de la luz» (Lc 16,8). Y como tienen la misión de retransmitir la luz recibida, son también «la luz del mundo» (Mt 5,14,16).

Con grandiosa perspectiva sobre toda la historia de la salvación, Pablo ve, dondequiera hay luz, a Dios, y dondequiera hay Dios, luz. «El mismo Dios que dijo: Del seno de las tinieblas brille la luz, ha hecho brillar la luz en nuestros corazones, para irradiar el conocimiento de la gloria de Dios que está en la faz de Cristo» (2Cor 4,6). Cuando creó el mundo, Dios creó la luz que ahora brilla en el rostro de Cristo e ilumina a todo creyente. Cristo, en su gloria, es «imagen de Dios»; la Palabra es «resplandor del evangelio de la gloria de Cristo» (2Cor 4,4). Cristo es el día (Rom 13,12). En la palabra y el sacramento irradia Cristo como luz (Ef 5,14). Lo que antes eran tinieblas ahora es «luz en el Señor» (Ef 5,8). El don divino de la luz hace luz a los creyentes. «Todos vosotros sois hijos de la luz y del día» (1Tes 5,5). Los cristianos deben brillar como «luces del cielo en el mundo» (Flp 2,15). La promesa es «participación en la heredad de los santos en la luz» (Col 1,12).

Los escritos joánicos desarrollan una importante teología de la luz que resulta difícilmente explicable desde los solos presupuestos del Antiguo Testamento. Estos escritos utilizan también ideas, conceptos y fórmulas de la gnosis. Pero mientras que, según la gnosis, la oposición entre luz y tinieblas implica un dualismo mitológico en la creación, en Juan el

dualismo se sitúa en la decisión a favor o en contra de la fe, es decir, que se trata de un dualismo ético. Según el prólogo del Evangelio de Juan, Cristo, el *Logos*, fue y es luz y vida de los hombres. La luz y las tinieblas representan el mundo divino y el antdivino (Jn 1,4s). La luz es la fuerza de la vida. «La luz verdadera que ilumina todo hombre viene (en Cristo), al mundo» (Jn 1,9). La insistencia puesta en la «luz verdadera» (como en 1Jn 2,8), quiere indicar que existen también falsas afirmaciones sobre la luz, bien sea sencillamente porque el hombre puede engañarse, bien — dicho en sentido polémico — porque hay falsas doctrinas (por ejemplo la gnosis), que quieren hacerse pasar por luz. Cristo mismo dice: «Yo soy la luz del mundo; el que me siga no caminará en la oscuridad, sino que tendrá la luz de la vida» (Jn 8,12). Cristo es y da la luz. La curación del ciego de nacimiento es un símbolo que evidencia que Cristo es «la luz del mundo» (Jn 9,5). En la revelación de Cristo se ha iluminado el mundo. En esta revelación se entiende el hombre a sí mismo. «Para esto he venido al mundo, para que ninguno de los que en mí creen permanezca en las tinieblas» (Jn 12,46). Los mismos creyentes son a su vez luz en el mundo y para el mundo. «Creed en la luz, para que seáis hijos de la luz» (Jn 12,36).

La primera carta de Juan lleva adelante este simbolismo de la luz, pero con ciertos matices, de tal modo que, a pesar de los puntos comunes, puede advertirse que proceden de autores diferentes. Al principio mismo de la carta aparece la afirmación: «Este es el mensaje que hemos oído de él y que os anunciamos: Dios es luz, en él no hay tiniebla alguna» (1Jn 1,5). Según esto, lo que la palabra y la doctrina de Cristo anuncian es que Dios es luz. Ninguna sentencia de Jesús lo afirma así expresamente, pero el autor de la carta

opina que éste es el contenido esencial de su doctrina. El Evangelio de Juan habla de la revelación de la luz y describe de acuerdo con esta idea el acontecer dinámico de la revelación. En la carta se habla más bien, mediante la frase «Dios es luz», del ser de Dios que descansa en sí. La luz irradia e ilumina. La frase puede referirse, pues, a la gloria, pureza y santidad de Dios, pero también a la verdad divina iluminadora. Dice la carta: «En él no hay tiniebla alguna.» Se trata de una afirmación contra cualquier tipo de dualismo, que admitía en Dios dos principios hostiles entre sí, el del bien y el del mal, o que convertía a Dios en creador también del mal. La carta exhorta a caminar en la luz (1Jn 1,6), con lo que intenta incitar a una vida libre de oscuridad, es decir, de pecado. No se puede participar de la luz en una especie de contemplación mística, sino que sólo se la posee en la conducta moral. Y como la luz se identifica con la verdad (1Jn 1,6) y la verdad es la realidad de Dios manifestada en la revelación, la luz sólo se puede alcanzar en la fe. Los que caminan en la luz tienen comunión entre sí (1Jn 1,7). Más adelante (1Jn 2,8-10) la carta insiste sobre su exhortación a vivir de la luz. La verdadera luz entró en el mundo con la llegada de Cristo; aparece ahora y es la posibilidad de una vida nueva. Los cristianos deben permanecer en la verdad. «Quien odia al hermano está en las tinieblas, quien le ama permanece en la luz» (1Jn 2,10). La oposición entre luz y tinieblas se expresa en la oposición entre amor y odio.

La consumación escatológica es participación en el mundo de la luz. Hasta ahora habitaba Dios «en luz inaccesible» (1Tim 6,16). Pero ahora la palabra de Dios es «lámpara que luce en lugar oscuro, hasta que despunte el día y se levante en vuestros corazones el lucero de la mañana» (2Pe 1,19). El mundo está hundido en las tinieblas. Tinieblas es esta

luz natural. Al igual que en la antigüedad tardía y en la gnosis, también en el Nuevo Testamento se desvaloriza la luz terrena (Mt 4,16; Jn 1,5; Ef 6,12). La palabra de Dios es luz (Sal 119,105; 4Esd 12,42). La esperanza se orienta al día de la parusía de Cristo. Pero mientras que este día es en Rom 13,12 revelación para el mundo, en 2Pe 1,19 debe entenderse en sentido individual y psicológico, ya que irradia en los corazones. Ahora bien, la parusía esperada se demora. El interés se dirige, por tanto, no al acontecimiento general y universal, sino a la escatología personal.

3. «Dios es amor» (1Jn 4,8.16)

W. GRUNDMANN, art. ἀγάθος, en ThWb 1, 1933, 10-18; E. STAUFFER, art. ἀγάπη, ibid. 20-55; K. WEISS, art. χρηστός, ibid. 9, 1972, 472-481; J. CHMIEL, *Lumière et charité d'après la première Epître de Saint Jean*, Roma 1971; K. PRENTER, *Der Gott, der Liebe ist*, en «Theol. Literaturzeitg.» 96 (1971) 401-413; E. SCHÜTZ, *Die Vorgeschichte der johanneischen Formel ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν*, Diss. Gotinga 1917; C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament*, 3 vols., Paris 1958-1960; L.R. STACHOWIACK, *Chrestotes*, Friburgo (Suiza) 1957; V. WARNACH, *Agape*, Düsseldorf 1951; V. WARNOCH, *Agape*, en J.B. BAUER, *Diccionario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1967, 23-25; id., *Amor*, ibid. 42-74.

Aristóteles enseña que no tiene sentido hablar de un amor de los dioses a los hombres, porque los dioses no necesitan de bien alguno para su felicidad. Igualmente, sería también insensato que alguien pretendiera afirmar que ama a Zeus (*Ética a Nicómaco* 9,1158B35; *Magna Moralia* 2,11,1208). Hay aquí una consecuencia lógica de la religiosidad filosófica natural. En el concepto humano del amor, tal como lo ha expuesto Platón ya para siempre en su *Banquete*, el amor es un mo-

vimiento hacia aquello que se conoce como valioso y que se desea, por tanto, como digno de amor. En el mutuo dar y recibir, el amante busca también un enriquecimiento de sí mismo por el valor del amado. Según este concepto, el Dios de la filosofía no puede amar. En cuanto totalmente perfecto, posee ya todos los bienes.

Pero el amor del Dios bíblico es otra cosa. No busca valores, sino que los crea y los regala. Se dirige precisamente a lo que no tiene valor y más aún, a lo que es un antivalor, al pecador. Es este amor el que convierte en digno de amor a quien no lo es.

Y así, el Antiguo Testamento describe a Dios como aquel que ha elegido y ama a Israel. Profetas como Oseas (1-3), Isaías (54,4-8) y Jeremías (2,2; 31,32s) describen las relaciones de Dios con Israel como alianza de amor, fundada por Dios (*Teología del Nuevo Testamento* 3,167-171).

El Dios del Antiguo Testamento es el bien y la bondad supremos y esenciales. De acuerdo con la revelación de Dios a Moisés, dice la confesión de fe de Israel: «Yahveh, Yahveh, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad, que mantiene su amor por mil generaciones, que perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado» (Éx 34,6s). La bondad de Dios se anuncia ya en la creación: «Miró todo lo que había hecho y vio que era muy bueno» (Gén 1,31). Israel sigue experimentando a lo largo de la historia la bondad de Dios. Como hechos destacados de esta bondad se menciona la liberación de Egipto (Éx 18,9) y la promesa y entrega de la tierra en que Israel ha de habitar (Núm 10,29). También la ley es un regalo de la bondad de Dios (Dt 30,15; Sal 34,8s; Prov 28,10). Para el futuro espera Israel los dones del bien y de la salvación (Is 52,7). Dios promete una alianza nueva y eterna con bienes y salvación para Israel y sus hijos (Jer 32,42s). El

piadoso experimenta y alaba a Dios como bueno y bondadoso (Sal 25,7; 34,8s; 86,5; 106,1; 136,1-26; Sab 15,1; 2Mac 1,24). Israel conserva su fe en la bondad de Dios, aunque también confiesa que, en apariencia y según lo que la experiencia de la vida enseña, esta bondad puede estar muchas veces oculta (Eclo 3,11s; 5,17; 7,25). El suplicante de Qumrán alaba a Dios por la «riqueza de su bondad» (1QS 11,14).

En hebreo la bondad divina se expresa con el vocablo *tob*. En los Setenta a Dios se le llama ἀγαθός, καλός y, sobre todo, χρηστός. Su bondad es la χρηστότης. Estas palabras aparecen también en el Nuevo Testamento.

La filosofía platónica conoce y enseña a Dios como la Idea suprema del Bien (ἀγαθόν *República* 7,517BC; *Filebo* 65A). Lo bueno es también lo bello, aquello que busca y anhela siempre el eros (*Banquete* 204B). El *Corpus Hermeticum* formula: «Dios es el Bien, y el Bien es Dios» (2,16). «Dios sólo puede hacer el bien» (11,17). Pero la fe bíblica confiesa a Dios no sólo como lo Bueno, sino como lo Bueno personal.

Jesús dice de Dios que es «el único bueno» (ἀγαθός; Mc 10,18). La palabra bueno, tan cargada de contenido, sólo es aplicable a Dios y no debe trasladarse fácilmente a los hombres. Aplicada a Dios, indica tanto su total perfección moral como su bondad. La bondad de Dios Padre lo abarca todo. «Es bueno (χρηστός) con los ingratos y perversos» (Lc 6,35). Cristo dice: «Mi yugo es suave (χρηστός) y mi carga ligera» (Mt 11,30). En el mensaje y en la persona de Cristo se revela la bondad de Dios. En las parábolas, Jesús es el buen pastor (καλὸς ποιμὴν), esto es, el verdadero pastor, que da su vida por sus ovejas (Jn 10,11). Y precisamente como buen pastor revela la bondad de Dios. El amor de Dios acontece en el servicio de Cristo, que se dirige a los pobres, enfermos y pecadores. La parábola del hijo pródigo dice que el padre recibe

a los pecadores al recibirlos Jesús (Lc 15,11-32). El amor de Dios se dirige al mundo, hasta el punto de entregar a su Hijo por él (Jn 3,16).

También Pablo anuncia la bondad de Dios. «La prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros» (Rom 5,8; Gál 2,20s; Tit 3,4). Ahora se ha manifestado el amor de Dios al mundo y actúa en él. «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5,5). Como es bueno, Dios no quiere la muerte del pecador, sino su salvación (Rom 11,22; Ef 2,7). Dios hace que para los suyos todo se torne en bien (Rom 8,28). Pero no ha de confundirse esta bondad de Dios con bonachonería. Es una bondad paciente, pero que espera la conversión (Rom 2,4).

Dios da siempre el primer paso. Él es el primero en tomar la iniciativa, no el hombre. El amor de Dios (Rom 5,5) es amor de Dios a nosotros, no amor de nosotros a Dios. Un amor por parte del hombre no inspiraría confianza. El amor ha sido derramado por el Espíritu Santo, que es mediador entre Dios y el mundo (Jn 14,26). «En todo salimos vencedores gracias a aquel que nos amó» (Rom 8,37). El amor de Dios está abierto para nosotros en Cristo y nada nos puede separar de él (Rom 8,39). Es designio de Dios «mostrar en los siglos venideros la sobreabundante riqueza de su gracia, por su bondad para con nosotros en Cristo Jesús» (Ef 2,7).

Gracia y bondad de Dios son expresiones idénticas para indicar la plenitud de la salvación. «Se manifestó la bondad de Dios nuestro Salvador y su amor a los hombres» (χρηστότης και φιλανθρωπία Tit 3,4). La carta utiliza el lenguaje helenista. El amor a los hombres (filantropía) es una virtud con que las inscripciones y la literatura honran a los soberanos y que no pocas veces aparece acompañada de la palabra «bondad». To-

dos los cristianos han experimentado «que el Señor (Cristo) es bueno» (χρηστός 1Pe 2,3). El χρηστός que los salmos predicaban de Dios se ha trasladado a Cristo. La acción graciosa de Dios en el pasado en favor de los padres es idéntica a la de ahora, la que sucede en Cristo. Desde el Dios bueno pueden esperarse los bienes definitivos del mundo por venir. Él llevará a su plenitud la buena obra de la vida cristiana (Flp 1,6). Cristo es el sumo sacerdote de los bienes futuros (Heb 9,11).

La breve frase «Dios es el amor» (1Jn 4,8.16) constituye una síntesis poderosa de las afirmaciones básicas del Nuevo Testamento. La carta no intenta describir metafísicamente el «ser-en-sí» de Dios. Tampoco demuestra su afirmación a base de reflexiones filosóficas, sino que la saca y la fundamenta a partir de la historia. Puede conocerse que Dios es el amor por el hecho de que «ha enviado a su Hijo al mundo, para que por él recibiéramos la vida». Tuvo que expiar nuestros pecados (1Jn 4,9s). Al recibir a los pecadores, demostró Dios que él nos amó primero (1Jn 4,10; cf. Rom 5,8). El amor de Dios busca y abraza el mundo (1Jn 4,9.14). Se elimina toda limitación. El amor de Dios Padre nos hace hijos de Dios. «Quien ama, ha nacido de Dios» (1Jn 4,7). El amor de Dios debe despertar en el agraciado el amor a los otros. Sólo quien ama a los otros permanece en el amor (1Jn 4,11).

Probablemente todas estas sentencias se dirigían en contra de la falsa gnosis, que buscaba la unión con Dios, pero olvidaba los deberes morales. La afirmación de que Dios es el amor implica a su vez que Dios actúa en y con los hombres.

20. ATRIBUTOS FILOSÓFICOS DE DIOS

W. BOUSSET - H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im spät-hellenistischen Zeitalter*, dir. E. LOHSE, Tübinga ⁴1966, 302-320; G. DELLING, *Partizipale Gottesprädikationen in den Briefen des Neuen Testaments*, en «*Studia Theologica*» 17 (1963) 1-59; M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, 2, Munich ²1961, 569 a 701; W. PANNENBERG, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie = Grundfragen systematische Theologie*, Gotinga 1967, 297-346.

Los escritos del Nuevo Testamento, sobre todo los más tardíos, familiarizados con el mundo griego, explican la fe bíblica en Dios recurriendo también a los esquemas mentales helenistas. Este trasvase de ideas se produjo gracias principalmente al helenismo judío.

1. Dios eterno

El concepto de eternidad como atemporalidad, como algo o alguien situado más allá del pasado, del presente y del futuro, presupone un pensamiento filosófico abstracto. En la Biblia apenas se reflexiona sobre este concepto. En una intersección simple y desde el punto de vista humano, la eternidad

es más bien un tiempo que se prolonga indefinidamente hacia el pasado y hacia el futuro. Así han de entenderse, en todo caso, las más antiguas afirmaciones. «Invocó Abraham el nombre de Yahveh, Dios eterno» (Gén 21,33). Dios vive siempre como el viviente por excelencia (Dt 5,26; 32,40). El tiempo de Dios se extiende por todas las generaciones (Sal 102,25-28). Actúa siempre como el viviente. Su gracia y su fidelidad son eternas (Sal 89,2-5). La alianza que ha fundado permanece por siempre (Is 55,3). Continuamente da a Israel nueva fortaleza y poder (Is 40,28-31). Los ídolos están inertes y muertos (Is 46,7; Hab 2,18s). La diferencia entre Dios y el hombre consiste precisamente en que el hombre es mortal (Gén 3,22) y su tiempo de vida es corto (Gén 6,3). También el tiempo del mundo está limitado entre creación y final.

Los Setenta y el judaísmo helenista designaban con las palabras αἰών y αἰῶνες el tiempo, el tiempo infinito, la eternidad¹. El plural αἰῶνες y la reduplicación αἰῶνες τῶν αἰώνων (Sal 84,5; 1Cró 16,36) significan un tiempo infinitamente largo y eterno.

Los textos posteriores —ya bajo la influencia griega— alcanzan a reflexionar abstractamente sobre el tiempo. La sabiduría divina es anterior al tiempo: «Desde la eternidad fui moldeada, desde el principio, antes que la tierra» (Prov 8,23); parecidamente Eclo 1,1-4. Aparece ya, pues, en el campo de la reflexión la problemática del concepto de tiempo. Dios distribuyó en etapas el tiempo, en beneficio de los hombres, pero estas etapas volverán a desaparecer y retornará la edad eterna e imperecedera del mundo (*Henoc eslavo* 65).

1. H. SASSE, art. αἰών, en ThWb 1, 1933, 197-209. En las formaciones de plurales: por los eones de los eones, resuena la aclamación tanto cúllica como cortesana; cf. TH. KLAUSER, art. *Akklation*, en RAC 1, 1950, 216-233.

El Nuevo Testamento sigue utilizando las fórmulas paleotestamentarias judías. Se describe la eternidad de Dios con la expresión de que es «el Señor de los eones», reforzando incluso la breve fórmula «en todos los eones» (Rom 11,36), con el plural: «por todos los eones de los eones» (en 21 pasajes; por ejemplo Rom 16,27; Gál 1,5; 2Tim 4,18; Ap 1,6). El atributo de Dios como Señor de los eones puede pasar a significar una eternidad tanto pretemporal (Ef 3,9; Col 1,26; Jud 25), como posttemporal (Jn 6,51; 1Jn 2,17; 2Jn 2; Heb 1,8; 5,6). A Dios se le designa como «rey de los eones» (1Tim 1,17). El título aparece también en Jer 10,10; Eclo 36,19; Tob 13, 6.10; Henoc et. 9,4; 12,3. En 1Tim se utiliza evidentemente una fórmula cültica judía, que designa a Dios como rey eterno, como aquel que domina sobre los eones, entendiendo aquí por eones tanto espacios temporales como espacios mundanos.

Se recurre también a las antiguas fórmulas cuando se predica de Dios: «Yo soy el alfa y el omega, dice el Señor Dios, Aquel que es, que era y que va a venir, el Todopoderoso» (Ap 1,8)². «Yo soy el alfa y el omega, el principio y el fin» (Ap 21,6). A y Ω son un ejemplo de la mística de los números. La suma de las letras de un alfabeto es símbolo de la plenitud, de la totalidad, de la consumación. La primera y la última letra del alfabeto equivalen al todo. Ciertamente que no conocemos ejemplos antiguos de ese uso de las letras A y Ω, pero sí existen para estas mismas letras en otros alfabetos (así, por ejemplo, las letras hebreas *alef* y *tau*). El Apocalipsis ha podido formar por sí mismo este ejemplo de A y Ω siguiendo aquellos precedentes, aunque también es posible que haya llegado hasta él procedente ya de otras fuentes más antiguas. La fórmula: «el que es, el que era y el que va a venir», como con-

junto y síntesis de todos los tiempos, se conoce también fuera de la Biblia. Así se dice de Zeus: «Zeus era, Zeus es, Zeus será.» También se decía entre los rabinos: «Yo soy el que he sido, y soy el mismo ahora, y el mismo en el futuro.» La fórmula de los tres tiempos ha pasado a la tradición judía procedente del mundo griego y por este camino llegó al Apocalipsis³. El tercer miembro se expresa en el Apocalipsis con la frase: «el que va a venir», de acuerdo con la acuciante espera de la parusía propia de este libro.

En la conclusión (ciertamente postpaulina) de la carta a los Romanos (16,25-27) se predica a Dios como eterno sobre todos los tiempos: el misterio oculto por todos los tiempos se revela y manifiesta ahora por encargo del Dios eterno; suya es la gloria por eternidad de eternidades. A Dios se le llama «eterno» porque es Señor de los tiempos desde el tiempo primordial hasta el tiempo final (ahora presente). El título de «Dios eterno» era conocido ya en el Antiguo Testamento (Gén 21,33; Is 14,28; Dan 13,42; Bar 4,8; 2Mac 1,25) y en el judaísmo tardío (Henoc et. 75,3; Jub 12,29). También el mundo griego habla de los dioses eternos (Platón, *Timeo* 37D). En una inscripción en honor de Augusto se glorifica «la naturaleza eterna e inmortal del Todo.» Al igual que otros atributos divinos, también el título de «eterno» pasó a los emperadores (H. SASSE, ThWb 1, 1933, 208).

Participa de la eternidad divina cuanto pertenece a Dios: el espíritu (Heb 9,14), los dones divinos (2Cor 4,18), el consuelo (2Tes 2,16), la alianza (Heb 13,20), la salvación (Heb 5,9), la gloria eterna y sus bienes (2Cor 4,17; 1Tim 6,16; 2Tim 2,10; 1Pe 5,10). También dura eternamente la consumación escatológica (Lc 16,9; 2Cor 5,1; Heb 9,15; 2Pe 1,11).

2. G. KITTEL, art. A Ω, en ThWb 1,1933, 1-3.

3. F. BÜCHSEL, art. εἰμί, en ThWb 2, 1935, 396-398.

El concepto bíblico de eternidad tiene una orientación histórica. Significa, al menos originariamente, la igual presencia de Dios en todos los tiempos de la historia y de la creación, hasta la consumación final. La visión bíblica del mundo se apoyaba tanto en el concepto de la eternidad divina en cuanto trascendencia del mismo como en el fundamento eterno del mundo, que descansa en sí mismo. Finalmente, el concepto bíblico de eternidad de Dios llegó también a entender esta eternidad, acá y acullá, con mayor o menor claridad, como atemporalidad e inmutabilidad de Dios.

2. Dios invisible

Se ha recorrido ya un largo camino de reflexión crítica, cuando la filosofía comienza a describir a Dios con proposiciones negativas. Se evita ahora o ya no se osa hablar de la esencia y de las propiedades de Dios con afirmaciones positivas. La negación expresa que Dios es algo enteramente distinto del hombre y de las experiencias humanas. Estas afirmaciones negativas aparecen en el Nuevo Testamento principalmente bajo tres fórmulas: Dios invisible, Dios imperecedero o incorruptible, Dios inmortal.

En numerosos relatos del Antiguo Testamento se le decía a Israel que Dios había estado en contacto con los padres y que incluso algunos hombres elegidos habían llegado a verle, aun cuando su presencia quedara siempre rodeada de misterio, temblor y peligro⁴. Tras su lucha nocturna con la aparición

divina, dice Jacob: «He visto a Dios cara a cara y aún estoy vivo» (Gén 32,20; también Éx 3,6; Jue 6,22s; 1Re 19,13). Como caudillo de Israel y amigo de Dios, Moisés pudo ver el rostro divino (Éx 24,9s; 33,11; Núm 12,7s). Pero también se dice que cuando Moisés pidió poder contemplar la gloria divina, se le dio esta respuesta: «Mi rostro no lo puedes ver, pues ningún hombre me ve y sigue viviendo» (Éx 33,20). El profetismo llegó a conocer que el hombre pecador no puede resistir en la presencia del Dios santo (Is 6,5). Pero Dios hace brillar su rostro sobre los piadosos, al garantizarles su misericordia (Núm 6,25s; Sal 4,7).

El mito griego narra con toda naturalidad innumerables contactos de los dioses con los hombres. Pero la crítica filosófica había llegado desde mucho tiempo atrás a la convicción de que Dios es invisible para los hombres y que únicamente se le puede alcanzar con la razón. También Filón llama corrientemente a Dios «el invisible». Así, en Abraham 75s: «Dios es invisible. No quiso ser alcanzado por ojos corpóreos, acaso porque no es conveniente que lo mortal toque lo eterno, acaso también debido a la debilidad de nuestra capacidad visiva.» En *De las leyes especiales* 1,46: «Dios es invisible y sólo alcanzable mediante la razón.» Según la gnosis, Dios, en cuanto situado en el más allá, está separado del mundo. Pero existe la posibilidad de contemplar a Dios en la experiencia extática que Dios puede conceder. Y así, dice el *Corpus Hermeticum* 1,26: «Suben, siguiendo el orden, al Padre, se abandonan al poder, se hacen ellos mismos poder y entran en Dios. Ésta es la excelente meta de los que han recibido el conocimiento, la de hacerse divinos.» Apuleyo, en su *Metamorfosis* (11,23) describe la iniciación a los misterios: «Llegué a la frontera divisoria entre la vida y la muerte. Contemplé el umbral de Proserpina, y después que hube recorrido todos los elementos,

4. W. MICHAELIS, art. *δράω*, en ThWb 5, 1954, 315-381; R. BULTMANN, *Untersuchungen zum Johannesevangelium (Joh 1,18) = Exegetica*, Tübinga 1967; 174-197; E. FASCHER, *Deus invisibilis*, en «Marburgen theologische Studien» 1, Gotha 1931, 41-77.

regresé de nuevo. Al tiempo de la más profunda medianoche, vi brillar el sol con su más brillante luz. Vi cara a cara a los dioses inferiores y superiores, y les supliqué muy cerca de ellos.»

Cuando el Nuevo Testamento habla repetidas veces de la invisibilidad de Dios, acepta —dejando de lado las relaciones paleotestamentarias— conceptos filosóficos. Se sublima incluso al Antiguo Testamento. Moisés «se mantuvo firme como si viera al invisible» (Heb 11,27). Es indudable que el autor de la carta conocía las narraciones paleotestamentarias según las cuales Moisés habló con Dios cara a cara. Pero la carta prescinde de ellas, para proponer a Moisés como ejemplo de la fe, que cree sin ver.

La afirmación de que Dios es invisible aparece formulada en la doxología: «Al Rey de los eones, al Dios inmortal, invisible y único, honor y gloria...» (1Tim 1,17). Se alaba al «bienaventurado y único Soberano... el único que posee la inmortalidad, que habita en una luz inaccesible, a quien no ha visto ningún ser humano, ni le puede ver» (1Tim 6,15s). Estas dos sentencias han sido modeladas en la liturgia judía y cristiana⁵.

Dios es invisible, pero se ha revelado. Esto aconteció en la creación (Rom 1,19s). Y sucedió también en la palabra de Dios y en la figura de Cristo. Él es «imagen del Dios invisible» (Col 1,15; cf. 2Cor 4,4). Desde Platón (*Timeo* 92C) es corriente, sobre todo en la religión helenista, designar al cosmos como «imagen de Dios». El judaísmo helenista llama a la sabiduría imagen del buen Dios (Sab 7,26). Recurriendo a la tradición dice Col 1,15 que Dios es invisible, pero que se ha manifestado en Cristo (cf. n.º 11,6). También el Evangelio de Juan

(1,18) afirma que a Dios nadie le ha visto, pero que Cristo le ha revelado. En 1Jn 4,12 vuelve a insistirse en la idea de que ningún ser humano ha visto a Dios: «A Dios nadie le ha visto nunca. Si nos amamos los unos a los otros, Dios permanece en nosotros.» La sentencia está dirigida contra el error gnóstico que enseñaba la posibilidad de una contemplación directa y extática de Dios. Frente a esto, dice la carta que el amor es condición y preparación de la comunión con Dios.

3. *Dios incorruptible e inmortal*

Al separar la antigüedad tardía a Dios y el mundo, describió al mundo de acá como corruptible y al de más allá como incorruptible⁶. Así el *Corpus Hermeticum* 11,4; 12,16: «El mundo es mudable y corruptible, Dios inmutable e incorruptible.» Epicuro (*Carta a Meneceo* 123) enseña que Dios es incorruptible y feliz: «Considera a Dios como una esencia viviente, incorruptible y feliz, de acuerdo con la concepción de Dios innata a los hombres, y no le atribuyas nada que sea ajeno a su incorruptibilidad, o que no sea adecuado a su felicidad. Cree más bien de él todo cuanto puede asegurar su felicidad e incorruptibilidad» (cf. 1Tim 1,11; 6,15). Plutarco (*Contradicciones de los estoicos* 38,3) cita la sentencia del estoico Antipatro de Tarso: «Pensamos a Dios como una esencia feliz e incorruptible.» El judaísmo helenista dice del espíritu de Dios: «Tu espíritu incorruptible está en todas las cosas» (Sab 12,1). Según Filón (*Vida de Moisés* 2(3)171) reprende Moisés la idolatría de los judíos: «Dieron a las cosas perecederas y creadas el nombre del Imperecedero e Inoreado»; este mismo

5. Se utiliza también el lenguaje religioso helenista en otros predicados divinos de 1Tim 1,17 y 6,15; cf. lo dicho en n.º 9,3 y 4.

6. G. HARDER, art. φθείρω, en ThWb 9, 1970, 94-106.

autor, en *De la inmutabilidad de Dios* 26, dice que Dios es «el incorruptible y bienaventurado». Josefo (*Antigüedades* 10, 278) tiene la convicción de que «el cosmos está regido por el ser feliz e incorruptible, más duradero que todas las cosas.»

El Nuevo Testamento aplica a Dios y al mundo de las cosas divinas la incorruptibilidad (ἀφθαρσία). Pablo describe la idolatría: «Cambiaron la gloria de Dios incorruptible por una representación en forma de hombre corruptible» (Rom 1,23).

Incorruptibles son también los bienes salvíficos divinos. Cristo ha traído al mundo la vida y la incorruptibilidad (2Tim 1,10). De la incorruptibilidad divina participa la sangre de Cristo (1Pe 1,18s). Los cristianos han renacido «de un germen no corruptible, sino incorruptible, por medio de la palabra de Dios viva y permanente» (1Pe 1,23). Incorruptible es el espíritu dado por Dios (1Pe 3,4). Para Pablo la incorruptibilidad es un bien salvífico estrictamente futuro, exclusivamente escatológico, que no llegará sino con la parusía (1Cor 15,42.50.53s). Este bien futuro es «una herencia incorruptible, inmaculada e inmarcesible, reservada en los cielos para vosotros» (1Pe 1,4). La carta primera de Pedro utiliza la voz «incorruptible» con notable frecuencia, lo que puede constituir acaso un indicio de su apertura al mundo griego.

La afirmación de la incorruptibilidad de Dios coincide, cuanto al contenido, con la de su inmortalidad⁷. En oposición al destino mortal de todos los hombres, al Dios de la Biblia, lo mismo que a los dioses de los griegos, le compete la vida permanente. Dios es «el único inmortal» (1Tim 6,16), dice una doxología de factura helenista. Esta vida se les puede conceder a los hombres como don divino. Así lo dice Platón, en el

7. R. BULTMANN, art. ἀθανασία, en ThWb 3, 1938, 23-25.

más famoso libro sobre la inmortalidad, en el *Fedón* (106CD). Esta inmortalidad es algo evidente en la Biblia. Dios, el creador de la vida, es Señor y fuente de toda vida (Sal 36,10). El es, propiamente hablando, el único viviente (Dt 5,23). Así como vive, también es el que vivifica (Rom 4,14; 2Cor 1,9). La palabra eterna de Dios es origen y mediadora de toda vida. «En él estaba la vida» (Jn 1,4)⁸.

La voz «inmortalidad» (ἀθανασία) procede de la filosofía griega. Tal vez haya sido acuñada por Platón y, en todo caso, está bien testificada a partir de él. Básicamente, esta palabra y este concepto son ajenos a la Biblia, porque pueden significar una cualidad natural y general del alma humana, mientras que, según la concepción bíblica, la vida eterna es un don de Dios. Sólo en los libros griegos del Antiguo Testamento y en los escritos no canónicos se designa la esperanza de eternidad como inmortalidad (Sab 3,4; 15,3; 4Mac 14,5) y al alma como inmortal (4Mac 14,6; 18,23). Filón (por ejemplo en *Las virtudes* 9) y Josefo (*De la guerra judía* 7,340.372) emplean corrientemente la palabra y el concepto de inmortalidad.

En el Nuevo Testamento la palabra inmortalidad aparece (aparte de 1Tim 6,16) en 1Cor 15,53 donde Pablo, con lenguaje judío helenista, describe la oposición entre el ser terreno y el resucitado como corruptibilidad e incorruptibilidad (ἀφθαρσία) mortalidad e inmortalidad (ἀθανασία).

8. Una gran parte de los padres de la Iglesia leen en una sola frase Jn 1,3c y 4: «Lo que fue hecho, era vida en él». Los comentaristas actuales no rechazan totalmente esta lectura; K. ALAND, *Eine Untersuchung zu Jo 1,3,4*, en «Zeitschr. f.d. ntl. Wissensch.» 59 (1968) 174-209.

4. Dios bienaventurado

Desde Homero, los dioses son para los griegos los bienaventurados (*μακάρες, μακάριοι*)⁹. Su vida está en un plano superior a las fatigas, las preocupaciones y la muerte. También la religiosidad helenista alaba la bienaventuranza incorruptible de los dioses (textos en Epicuro, Plutarco, el *Corpus Hermeticum* y el judaísmo en n.º 20,3). También habla así de Dios el judaísmo helenista. Según Filón, Dios es «el único feliz y bienaventurado» (*De las leyes especiales* 2,53), «más feliz que la felicidad, más dichoso que la dicha, si es que existe algo más perfecto que estos conceptos» (*Misión a Gayo* 5); divina es «la naturaleza increada e incorruptible, plena de dicha y bienaventuranza» (*Sueños* 1,94). Del mismo modo dice Josefo (*Contra Apión* 2,190): «Dios lo tiene todo, es perfecto y bienaventurado»¹⁰.

También las cartas pastorales utilizan este lenguaje. Ahora debe proclamarse «el evangelio de la gloria de Dios bienaventurado» (1Tim 1,11). Dios es «el bienaventurado y único soberano» (1Tim 6,15). «Aguardamos la feliz esperanza y la manifestación de la gloria de nuestro gran Dios» (Tit 2,13). Se llama feliz a la esperanza, porque espera los bienes celestes eternos. Aquí las afirmaciones bíblicas sobre la acción de Dios en la historia son desplazadas por las especulaciones griegas sobre la esencia de Dios.

9. G. BERTRAM - F. HAUCK, art. *μακάριος*, en ThWb 4, 1942, 365-373.

10. Como totalmente bienaventurado, Dios no tiene necesidad de nada (Act 17,25). El mundo griego estaba muy familiarizado con esta idea, que se encuentra sobre todo entre los estoicos y que aparece también en el Antiguo Testamento griego (2Mac 14,35; 3Mac 2,9), y en FILÓN (*Vida de Moisés*, 1, 157: «La divinidad, a quien todo pertenece, no necesita de nada»).

5. Dios Altísimo

Uno de los atributos que se aplican a Dios, tanto en la Biblia como fuera de ella, es el «Altísimo» (*ὑψιστος*) o «Dios altísimo»¹¹. No raras veces recibe Zeus el predicado de «altísimo» (en Píndaro, los trágicos, Pausanias y en las inscripciones). También a otras altas divinidades se les dio (relativamente) este atributo.

Los Setenta utilizan frecuentemente este vocablo para traducir la vieja designación divina de *El Elyon*, que Israel tomó probablemente de la religión cananea. Más tarde este nombre divino aparece también en la Biblia griega deuterocanónica (especialmente en el Eclesiástico) y en los apócrifos y, con menor frecuencia, en Filón. La difusión popular de este nombre divino está atestiguada en las inscripciones de las sinagogas, según las cuales estos edificios «están consagrados al Altísimo». La diáspora judía apreció esta expresión como designación divina neutral. De todas formas, al proceder así contribuían a difundir un atributo griego de la divinidad.

En el Nuevo Testamento se dice repetidas veces que Dios mora «en las alturas» (*ἐν ὑψιστοις*; Mc 11,10; Lc 2,14). La designación divina «el Altísimo» aparece nueve veces en el Nuevo Testamento. Con meticoloso cuidado, en labios de los judíos se pone simplemente «el Altísimo», mientras que en labios de no judíos se dice «el Dios altísimo», de suerte que la expresión puede entenderse politeístamente de un Dios supremo, que tiene debajo de sí a otros dioses. Este nombre divino aparece en labios de Jesús en Lc 6,35: «Para que seáis

11. G. BERTRAM, art. *ὑψιστος*, en ThWb 8, 1969, 613-619; F. CUMONT, art. *ὑψιστος*, en A. PAULY - G. WISSOWA, *Realencyklopädie d. klass. Altertumswissensch.* 17, 1914, 444-450.

hijos del Altísimo»; con todo, debe reconocerse mayor anti-güedad al pasaje paralelo de Mt 5,45: «Para que seáis hijos de vuestro Padre en el cielo.» En la historia lucana de la infancia, a Juan el Precursor se le llama «profeta del Altísimo» (Lc 1,76), a Jesús «Hijo del Altísimo» (1,32), al espíritu «poder del Altísimo» (1,35). La razón puede ser la clara influencia de los Setenta griegos en estos capítulos del Evangelio. Esteban dice en su discurso que «el Altísimo no mora en templos hechos por hombres» (Act 7,48-50). Este nombre de «Altísimo» ha sido elegido expresamente para destacar, frente a la obra de los hombres, la supramundinidad de Dios. Los espíritus endemoniados emplean repetidas veces esta designación divina bajo la forma de «el Dios altísimo» (Mc 5,7 = Lc 8,28; Act 16,17). Se trata de una denominación muy adecuada, porque deja a media luz la confesión de Dios. De hecho, también los paganos podían expresarse de esta forma.

La designación divina «el Altísimo» se emplea en el Nuevo Testamento sin énfasis especial y es evidente que no tiene ningún contenido específicamente neotestamentario. Este nombre aparece con desusada frecuencia en los escritos lucanos, revestidos de una carga especial de conceptos griegos. Acaso pueda entenderse el vocablo como barniz sincretizante en el Nuevo Testamento.

6. Dios Todopoderoso

La palabra Todopoderoso (παντοκράτωρ) aparece testificada, fuera de la Biblia, como atributo de las divinidades (Hermes, Isis), aunque su uso no es frecuente¹².

12. W. MICHAELIS, art. παντοκράτωρ, en ThWb 3, 1938, 913s; F. BURI, *Der Pantokrator*, Hamburgo-Bergstedt 1969.

El vocablo es utilizado muchas veces por los Setenta para traducir los atributos *sebaoth* y *shaddai*, concebidos como nombres de Dios. Se emplea concretamente en los escritos de los profetas y luego aparece también en la literatura deuterocanónica (Judit, Baruc, 2 y 3 Macabeos). También la empleó Filón, aunque pocas veces. Así en *Los gigantes* 64 llama a Dios «el Rey único y todopoderoso». La palabra aparece en 2Cor 6,18 como punto final de una serie de citas paleotestamentarias que han podido ser tomadas de los Setenta (por ejemplo según 2Sam 7,8), o bien pueden constituir una formación libre. No obstante, los exégetas cuentan también con la posibilidad de que 2Cor 6,14-7,1 pueda ser una adición no paulina¹³.

Con extremada frecuencia aparece el atributo divino de todopoderoso en el Apocalipsis de Juan (1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 20,22). Algunas veces este título abarca también la afirmación: el que es, el que era, el que va a venir (1,8; 4,8; 11,17), acentuando así la totalidad de los tiempos. Esta frecuencia del atributo puede indicar un cambio en la imagen de Dios. La reflexión pasa de la fe personal a la consideración de la prolongación y la plenitud de la soberanía de Dios en el tiempo y en el espacio. Éste es en definitiva el gran tema del Apocalipsis de Juan.

13. J.F. FITZMYER, *Qumran and the interpolated paragraph in 2 Cor 6:14-7:1 = Essays on the Semitic Background of the New Testament*, Londres 1971, 205-217; J. GNILKA, *2 Kor 6,14-7,1 im Lichte der Qumranschriften und der Zwölf-Patriarchen-Testamente*, en J. BLINZLER (entre otros, dir.), *Neutestamentliche Aufsätze* (Festschr. J. Schmid), Ratisbona 1963, 86-99.

21. LA TRINIDAD DIVINA

G. DELLING, art. τρεῖς en ThWb 8, 1969, 215-225; R. MEHRLEIN, art. *Drei* en RAC 4, 1959, 269-310; J. FEINER - M. LÖHRER (dir.), *Mysterium salutis* 2, Einsiedeln 1967, 15-401 (Dios como fundamento de la historia de la salvación); H. GEISER, *Die Trinitätslehre unter den Problemen und in den Prolegomena christlicher Theologie*, Disertación mecanografiada, Tübinga 1962; id., *Der Beitrag der Trinitätslehre zur Problematik des Redens von Gott*, en «Zeitschr. f. Theologie und Kirche» 65 (1968) 231-255; E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden*, Tübinga 1965; L. SCHEFFCZYK, *Der eine und dreifaltige Gott*, Maguncia 1968; A.W. WAINWRIGHT, *The Trinity in the New Testament*, Londres 1962.

En los enfrentamientos de la fe cristiana con las religiones y las ideologías, el dogma de la Trinidad de Dios es doctrina decisivamente diferenciadora. Este dogma distingue y separa al cristianismo del judaísmo y del Islam y de cualquier tipo de doctrina sobre Dios meramente racional y filosófico. El judaísmo, el islamismo y el teísmo filosófico son unitarios, mientras que el cristianismo es trinitario.

1. Reflexión histórico-religiosa preliminar

El número ternario ha tenido desde siempre en todo el mundo y en todos los tiempos un alcance auténticamente extraordinario en la religión, el mito, el arte, la literatura y hasta en la vida cotidiana. El tres constituye el más primitivo de los grupos cerrados y completos en sí, que abarca el principio, el medio y el fin. Este número tres es también de la mayor importancia en toda la Biblia.

También las religiones conocen esta serie ternaria de divinidades. Los tres hijos de Cronos, Zeus, Poseidón y Hades dominan el cosmos en su triple esfera del cielo, la tierra y el mar y el mundo subterráneo. En Roma dominaba la tríada capitolina de Júpiter, Juno y Minerva. En este punto hay que distinguir entre grupos de tríadas y grupos trinitarios. Las tríadas son una simple enumeración de tres miembros, mientras que en los grupos ternarios se establece también la unidad de los tres. Así, por ejemplo, en el Nuevo Testamento aparecen con frecuencia enumeraciones ternarias o tríadas: Dios, Cristo, ángel (Mc 13,32; Lc 9,26; 1Tim 5,21; Ap 1,4s). Incumbe a la exégesis la tarea de poner en claro cuándo y cómo la enumeración ternaria de Padre, Hijo y Espíritu han de entenderse también trinitariamente.

2. Antiguo Testamento

A partir de la revelación neotestamentaria, la exégesis y la dogmática se preguntan si ya en el Antiguo Testamento existen indicios de la doctrina trinitaria. Los padres de la Iglesia interpretaron en sentido trinitario numerosas sentencias del

Antiguo Testamento: así las fórmulas-nosotros de las frases puestas en boca de Dios (Gén 1,26; 3,22; 11,7; Is 6,8). Los relatos sobre unidades ternarias fueron entendidos por los padres como revelaciones preliminares de la Trinidad divina, por ejemplo la visita de los tres varones a Abraham narrada en Gén 18,1-16 o la triple bendición de Núm 6, 24-26 o el triple «Santo» de los serafines de Is 6,3. Esta interpretación parece hoy día inadmisibles.

Desde una perspectiva tanto de la historia de la religión como de la historia de la revelación hay que reflexionar sobre si es posible que en el estricto monoteísmo paleotestamentario puede darse la idea de una plenitud de vida intradivina que se manifieste hacia afuera en la revelación de modo que el Antiguo Testamento ofrezca una apertura hacia el Nuevo.

El Antiguo Testamento habla de poderes y esencias por las que y en las que actúa Dios hacia afuera y se hace presente en la historia. Cuando ya no se osaba hablar de una manifestación personal e inmediata de Yahveh con la simplicidad de los primeros tiempos, se introdujo un mediador entre Yahveh e Israel, el llamado «ángel de Yahveh» (*malak Yahweh*). Este ángel guió a Israel en la marcha por el desierto (Éx 14,19). Ayuda a los necesitados (Gén 16,7; 1Re 19,5; 2Re 1,3). El ángel de Dios patentiza el poder (Zac 12,8) y el saber (2Sam 14,20) de Dios. Protege a los piadosos (Sal 34,8). Este ángel aparece algunas veces como identificado con el mismo Yahveh (Gén 31,11.13; Éx 3,2.4; Os 12,4s). El ángel del Señor es una forma de manifestarse el mismo Dios.

Otra forma de automanifestación divina en el Antiguo Testamento es «la palabra de Dios». Como en los demás pueblos orientales, también para el Antiguo Testamento la palabra es algo más que un sonido que pasa; tiene enorme poder y fuerza creadora (Gén 1,3-24; Is 55,10s). Esta concepción se encuentra

también, y aún más acentuada, en los textos posteriores del Antiguo Testamento (Sal 33,6; Sab 9,1; 18,15; Eclo 39,17). La palabra aparece como personificada. La conexión con el Nuevo Testamento es sorprendentemente clara en el prólogo del Evangelio de Juan (1,1), donde se designa a Cristo como Palabra de Dios.

En la literatura sapiencial postexílica se presenta a la sabiduría como actuando casi con independencia de Dios y finalmente como una magnitud hipostasiada y preexistente (Prov 1,20-33; 8; 9,1-6; Eclo 24; Sab 6,12-25; 7, 22-8,1). En el Nuevo Testamento aparece Cristo algunas veces como la Sabiduría (Mt 11,19; 1Cor 1,24-30). Hay que mencionar, finalmente, la doctrina paleotestamentaria sobre el espíritu (cf. n.º 12).

El concepto de Dios del Antiguo Testamento puede ser entendido en estas sentencias como orientado y abierto hacia la revelación neotestamentaria. En este sentido se puede interpretar el Antiguo Testamento como «sombra de lo futuro» (Heb 10,1).

3. Fórmulas binarias en el Nuevo Testamento

La exégesis concibe y describe la confesión de la Trinidad dentro del Nuevo Testamento como resultado de una larga evolución. Esta confesión parte de la fe en un solo Dios, común al Nuevo Testamento y a la antigua alianza. De aquí se deriva la confesión binaria del Padre y del Hijo, y finalmente la trinitaria del Padre, el Hijo y el Espíritu. La evolución afecta tanto a la forma como al contenido. También aquí puede hablarse de historia de la forma y de historia de la tradición, historia de la fe e historia de la doctrina en el Nuevo Testamento.

Las fórmulas binarias aparecen fundamentadas en sentencias del Señor, que hablan de la comunión íntima y exclusiva entre el Padre y Jesús en cuanto Hijo del Padre (así Mt 11,27; Mc 13,32; Jn 5,30; 10,30; 17,3). (Para la cristología de estos textos cf. n.º 11,3; 16,1).

Los escritos de Lucas, que dedican una atención preferente a la acción del Espíritu (cf. n.º 12,2a), desembocan en enumeraciones ternarias. Ya en la predicación de Jesús se nombra a Dios, al Espíritu Santo y al Hijo, de Dios (Lc 1,35). Mientras que el grito jubiloso de Mt 11,27 sólo menciona al Padre y al Hijo, en Lc 10,21s se dice: «En aquel momento se llenó de gozo Jesús en el Espíritu Santo y dijo: Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra.» El martirio de Esteban se describe con los siguientes términos: «Él (Esteban) lleno del Espíritu Santo, miró fijamente al cielo y vio la gloria de Dios y a Jesús que estaba en pie a la diestra de Dios y dijo: Estoy viendo los cielos abiertos» (Act 7,55s). En los pasajes citados se mencionan, unos junto a otros, dentro de un orden interno, al Padre, a Jesús y al Espíritu. Tanto en Jesús como en Esteban aparece actuando el Espíritu como testimonio de la palabra y confesando a Dios.

En las cartas de los apóstoles aparece la confesión binaria unas veces resumida en fórmulas simplificadas y otras profusamente ampliada. Una sentencia muy simplificada es la siguiente: «Dios envió a su Hijo» (Gál 4,4). Mencionemos también: «Dios es uno, y uno es el Mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo, hombre también» (1Tim 2,5). La sentencia parte de la unicidad de Dios, que, a través del Mediador, se hace presente y eficaz en la redención. Puede mencionarse también como testimonio muy temprano y pormenorizado de fórmula binaria el siguiente: «Un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un

solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas por el cual somos nosotros» (1Cor 8,6; cf. n.º 15,2).

La confesión judía del estricto monoteísmo se desarrolla en la afirmación bimembre: un Dios - un Señor. En ella se expresa la correspondiente unidad de creación y redención. También los saludos se desarrollan algunas veces según fórmulas binarias. «Gracias y paz a vosotros, de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo» (Rom 1,7; Gál 1,3). A Dios se le llama, de acuerdo con la confesión neotestamentaria general y el estilo de oración, «Padre». Junto a él se menciona al Hijo, como dispensador celeste de la bendición, pues en la resurrección fue exaltado a Señor. Así aparece claramente en Gál 1,1: «Pablo, apóstol, no de parte de los hombres ni por mediación de hombre alguno, sino por Jesucristo y Dios Padre, que le resucitó de entre los muertos.» En los saludos solemnes esta fórmula binaria puede desarrollarse en una ternaria (2Cor 13,13; cf. infra).

Una fórmula binaria de otra especie aparece en 2Cor 3,17: «El Señor es el Espíritu.» Pablo no intenta aquí contraponer esta fórmula binaria a otras numerosas afirmaciones sobre la estructura fundamental trinitaria de la existencia cristiana. La misma validez tiene esta fórmula, en que Pablo iguala a Cristo y al Espíritu, que aquellas otras en que los distingue. El Espíritu debe entenderse aquí en el sentido del ser revelado permanente de Cristo en la Iglesia. Cristo no está presente como mero recuerdo, o sólo a través de su palabra y de su ejemplo, sino que es presencia y realidad poderosa y espiritual en toda fe y en toda vida y, en definitiva, en la Iglesia total.

4. Fórmulas ternarias en las cartas

Examinaremos aquí, uno por uno, según el orden de los escritos neotestamentarios, los textos pertinentes.

«Pablo... escogido para el evangelio de Dios... acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad por su resurrección de entre los muertos» (Rom 1,1-4). En la firma de esta carta a los Romanos el Apóstol emplea una fórmula cristológica más antigua (cf. n.º 9e). Parece haberse recurrido al esquema de una (antigua) cristología de dos niveles que distingue en Jesús la humillación terrestre y humana y la subsiguiente gloria celeste y divina (como en Act 2,36). Esto es tanto más importante cuanto que ya en esta fórmula pre-paulina se citaban uno junto a otro al Padre, al Hijo y al Espíritu. Después de su resurrección, y fundamentado en ella, el hijo de David, es decir, el Mesías, fue exaltado por encima de su existencia humana y constituido Hijo y Señor en poder. Y esto sucedió «según el Espíritu de santidad.» Incluso esta peculiar designación puede ser pre-paulina y es de difícil interpretación. Santo es lo que pertenece al ámbito de Dios (cf. *Teología del Nuevo Testamento* 3,251-256). El Espíritu de santidad es indudablemente espíritu y poder divinos.

¿Qué relación tienen entre sí el Hijo y el Espíritu? ¿Hasta qué punto constituyen una unidad o una biunidad? ¿Es el Espíritu de santidad la esencia divina del Hijo, que siempre ha poseído y que se manifestó poderosamente en la resurrección y exaltación de Jesús? (cf. 2Cor 3,17). En este caso, el espíritu no sería una persona divina de la trinidad. ¿O es el espíritu de santidad la fuerza divina que ha realizado todas estas cosas? Entonces la fórmula no ha podido surgir más

que en la concepción —tardíamente formada— de la Trinidad divina. En Rom 1,3s se halla expresada esta trinidad al menos en su forma inicial y primitiva.

«Mas vosotros no estáis en la carne, sino en el espíritu, ya que el Espíritu de Dios habita en vosotros. El que no tiene el Espíritu de Cristo no le pertenece... Y si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros» (Rom 8,9-11). Por dos veces se cita en este texto, lleno de dinamismo, la trinidad Dios —Cristo— Espíritu. El Espíritu es la vida de la comunidad. Se le llama indistintamente Espíritu de Dios y Espíritu de Cristo. Quien no posee este Espíritu, no pertenece a la comunidad. Donde está el Espíritu de Cristo, está Cristo presente (2Cor 3,17). Dios, que ha resucitado a Jesús de entre los muertos, vivificará también por este Espíritu, que habita en los cristianos, los cuerpos mortales. Por su Espíritu da Dios la prenda de la vida. En el Espíritu se manifiestan y cobran eficacia la verdad y la fuerza de Dios, lo mismo que en la palabra y en las obras de Cristo.

«Os suplico, hermanos, por nuestro Señor Jesucristo y por el amor del Espíritu Santo que luchéis juntamente conmigo en vuestras oraciones, rogando a Dios por mí, para que me vea libre de los incrédulos de Judea» (Rom 15,30s). Pablo menciona en primer lugar a Cristo, que actúa sobre el apóstol lo mismo que sobre la Iglesia. Nombra luego al Espíritu, que causa la comunión del amor; y finalmente a Dios, a quien debe llegar la oración común. Dios es la meta. «Dios es todo en todo» (1Cor 12,6).

«Habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios» (1Cor 6,11). Se describe el don del bautis-

mo en dos fórmulas ternarias. El bautismo es purificación, santificación y justificación. Su fundamento se encuentra en el nombre, es decir, en la obra de Cristo. En su nombre se confiere, pues, el bautismo, en cuanto que significa transferencia a Cristo (1Cor 1,13). Cristo está presente por el Espíritu. Y como a éste se le caracteriza como Espíritu de Dios, la salvación se remonta a Dios.

«Nadie, hablando por influjo del Espíritu de Dios, puede decir: ¡Anatema es Jesús!, y nadie puede decir: ¡Jesús es Señor, sino por influjo del Espíritu Santo» (1Cor 12,3). Hay éxtasis auténticos y éxtasis falsos. La verdad aparece y se justifica en presencia de la comunidad reunida para el servicio cúllico. Quien, en éxtasis, blasfema de Cristo (¿acaso como en 1Cor 1,23, donde se negaría a Cristo crucificado?), queda desenmascarado. En el Espíritu de Dios hay que confesar a Jesús como Señor. Cristo, Espíritu y Dios son una unidad.

«Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo; diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo; diversidad de operaciones, pero es el mismo Dios que obra todo en todos» (1Cor 12,4-6). Esta expresión trinitaria tiene una evidente estilización y un claro contenido. La única realidad se ha dividido en tres frases. La división obedece a contenidos objetivos. Los dones se subordinan al Espíritu, a cuya eficacia se atribuyen de modo especial los carismas desacostumbrados; la diversidad de ministerios se hace depender del Señor (Cristo) (1Cor 4,1), que llama al servicio de la comunidad (2Cor 4,1) y que es personalmente servidor de esta comunidad (Rom 15,8). Las operaciones, en su conjunto, dimanen de Dios todopoderoso. Los tres diferentes miembros apuntan de nuevo hacia Dios como meta de todos los movimientos. La fórmula ternaria expresa una realidad

objetiva única. Pablo intenta ordenar y explicar la plenitud y la riqueza de la experiencia cristiana. Y lo hace dentro de un esquema trinitario.

«La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros» (2Cor 13,13). Pablo acostumbra poner punto final a sus cartas deseando a sus destinatarios la gracia de Cristo o aseverando su amor en Cristo. «La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con todos vosotros» (Rom 16,20; 1Cor 16,23; Gál 6,18; Flp 4,23; 1Tes 5,28; 2Tes 3,18). Pero en este pasaje a los corintios la fórmula, generalmente unitaria, se ha ampliado a tres miembros. Esta ampliación ternaria responde en primer término a la solemnidad que pide la liturgia (cf. la triple bendición de Núm 6,24-26). En efecto, con esta última frase de la carta concluía su lectura pública en el servicio cúllico. La secuencia Cristo - Dios - Espíritu configura la economía salvífica. En Cristo se reveló el amor del Padre. Y este amor se dirige a la Iglesia mediante el Espíritu. Los tres genitivos deben entenderse unitariamente como genitivos subjetivos¹. Cristo da la gracia. Dios ama a los hombres, el Espíritu establece la comunión que todo lo abarca.

«La prueba de que sois hijos de Dios es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama:

1. Se discute si el tercer genitivo en *κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος* debe entenderse como genitivo objetivo o subjetivo. En el primer caso significaría «participación en el Santo Espíritu», lo que equivaldría a decir que Dios causa en Cristo la existencia pneumática. Pero más generalmente se le entiende como genitivo subjetivo. Y entonces el Espíritu tendría una actuación tan personal como Dios y Cristo. Esta interpretación puede invocar en su favor el hecho de que así los tres genitivos de la frase mantendrían un mismo orden gramatical y objetivo. También en Rom 15,30 «amor del Espíritu» se trata con seguridad de un genitivo subjetivo. La dogmática está interesada en descubrir aquí un testimonio a favor de la personalidad del Espíritu.

¡Abba, Padre!» (Gál 4,6). En su Hijo nos ha aceptado Dios como hijos suyos. Y nos da también el Espíritu de su Hijo, que revela y concede la experiencia subjetiva de este estado de filiación en la oración. El espíritu del Hijo de Dios es el Hijo mismo, en el poder de su presencia y de la presencia de Dios.

«Los verdaderos circuncisos somos nosotros, los que damos culto según el Espíritu de Dios y nos gloriamos en Cristo Jesús» (Flp 3,3). Pablo se dirige contra los judaizantes, que exigían de los cristianos la circuncisión. El rito carnal de la circuncisión debe entenderse espiritualmente. El Espíritu enviado a la Iglesia ha traído un orden nuevo, en el que se da ahora el verdadero servicio de Dios. Esta novedad se fundamenta en la salvación por Cristo, en la que cifra su gloria la comunidad.

«Nosotros, en cambio, debemos dar gracias en todo tiempo a Dios por vosotros, hermanos, amados del Señor, porque Dios os ha escogido desde el principio para la salvación mediante la acción santificadora del Espíritu. Para eso os ha llamado... para que consigáis la gloria de nuestro Señor Jesucristo» (2Tes 2,13s). Dios elige en la llamada. La elección se hace eficaz en el amor que Cristo manifiesta a los llamados. El Espíritu es quien opera la santificación, que equivale a decir estado cristiano de vida y pertenencia a la Iglesia santa (*Teología del Nuevo Testamento* 3,251-260). El Espíritu lleva a cabo esto de acuerdo con su esencia, expresada en el atributo de «espíritu santo». La meta escatológica es la gloria de Cristo. Tanto la vida cristiana como la plenitud de la Iglesia se describen en términos trinitarios.

«Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones del Espíritu, en los cielos, en Cristo» (Ef 1,3). La gran alabanza

a Dios (Ef 1,3-14) se inicia con una fórmula de bendición. La salvación se reveló y aconteció porque Dios, como Padre de Cristo, nos ha bendecido en el Espíritu. El Padre ha encerrado y establecido la salvación en Cristo y la otorga en el Espíritu. Al hecho trinitario de la salvación corresponde la fórmula trinitaria de la acción de gracias.

«Un solo cuerpo, un solo Espíritu, como una es la esperanza a que habéis sido llamados. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos» (Ef 4,4-6). Estas sentencias presentan un claro carácter de fórmula. Acaso se conserve en ellas una aclamación litúrgica que la carta ha ampliado. La estructura fundamental es el reconocimiento de la unidad, que reviste una importancia singular, de carácter muchas veces indicativo (cf. n.º 16). La confesión de la unidad se interfiere con la confesión de series ternarias. El único Espíritu, en cuanto concedido a todos los cristianos (Rom 8, 9-11; 1Cor 6,19), es el que causa y conserva la unidad de la Iglesia. Es el Espíritu de Dios en Cristo; en el Espíritu ha sido edificada la Iglesia como casa de Dios (Ef 2,22). El Espíritu es la plenitud del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia (Ef 1,23). La multiplicidad, diversidad y plenitud del acontecimiento salvífico en Cristo y en el Espíritu tiende a su meta, el Dios y Padre único, que congrega todo en la unidad.

El bautismo es «baño de renovación y de regeneración del Espíritu Santo que él derramó sobre nosotros con largueza por medio de Jesucristo nuestro Salvador» (Tit 3,5; cf. 2Tim 1,9). La Trinidad divina es una unidad económico-salvífica.

«¡Cuánto más la sangre de Cristo, que por el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo sin tacha a Dios, purificará de las obras muertas nuestra conciencia, para rendir culto a Dios vivo!» (Heb 9,14). Del mismo modo que el sumo sacerdote

penetraba en el santo de los santos el día de la expiación, así entra Cristo en el santuario celeste (Heb 9,12). Con todo, el modelo paleotestamentario distaba mucho de llegar a la perfección. Aquí se encuentra ahora el verdadero santuario, el sumo sacerdote eterno y el sacrificio de poder definitivo. Como el sacrificio paleotestamentario (Lev 17,11; Heb 9,22), también este de ahora necesita sangre. Pero la sangre de Cristo no se entiende como sustancia material; con esta palabra se significa más bien la entrega y la ejecución del holocausto, que era el mismo Cristo. Sacerdote y víctima son lo mismo. En sus obras Cristo está determinado por el Espíritu de Dios. El Espíritu es «eterno» porque pertenece al mundo eterno de Dios. El Espíritu es propio de Cristo, pero aparece como donado a Cristo, es decir, como separado de él. La ley cultural paleotestamentaria exigía para el sacrificio un animal sin tacha (Éx 29,1; 1Pe 1,19). El sacrificio de Cristo, santo y enteramente inmaculado, produce no la «pureza de la carne» (Heb 9,13s), ni una purificación ceremonial cúllica, sino la purificación de la conciencia, es decir, la existencia íntima y total del hombre.

¿Cuáles son las obras muertas? El texto se refiere aquí (de acuerdo con Heb 6,1) al pecado, es decir, a la existencia anterior alejada de Dios, que permanecía en la muerte y no en la vida. La meta de todo es el servicio del Dios vivo que lleva a cabo la comunidad (Heb 12,28). En Heb 9,14 se nombran uno junto a otro a Cristo, Dios y el Espíritu, que se revelan y aparecen juntos en la obra salvífica.

«Elegidos según el previo conocimiento de Dios Padre, con la acción santificadora del Espíritu, para obedecer a Jesucristo y ser rociados con su sangre» (1Pe 1,2). El acontecimiento salvífico aparece aquí descrito en una fórmula ternaria cuidadosamente formulada y densa de contenido. La

salvación tiene su origen en el consejo y plan presciente y por tanto predeterminante del Padre que, precisamente porque elige amando, demuestra su condición de Padre. La elección se hace eficaz por la santificación operada por el Espíritu. La designación del Espíritu como Espíritu Santo viene ya presupuesta y su alcance y significación están bien explicados. La meta de la institución salvífica es «obedecer y ser rociados con la sangre de Jesucristo», es decir, la comunión y comunidad de Cristo. Si la obediencia recuerda la decisión del hombre (con la expresión paulina de obediencia de la fe, como en Rom 1,5), la «aspersión de la sangre de Cristo» recuerda la obra de Dios por Cristo y la donación en el sacramento del bautismo. La serie Padre-Espíritu-Hijo sigue el mismo orden del acontecimiento. La fórmula ternaria describe un acontecimiento unitario. No se la debe considerar sólo como una tríada, sino que es ejemplarmente trinitaria. La fórmula se encuentra ya, pues — como otros muchos pasajes de la primera carta a Pedro — bajo el influjo de la teología paulina.

«Edificaos sobre vuestra santísima fe y orad en el Espíritu Santo, manteniéndoos en la caridad de Dios y aguardando la misericordia de nuestro Señor Jesucristo para vida eterna» (Jud 20s). La serie Espíritu-Dios-Cristo está de tal modo ordenada que parte de la existencia personal, del ser en el Espíritu. La perseverancia constante es el amor de Dios (es decir, el amor de Dios a los hombres, no el amor de los hombres a Dios). La vida eterna por la gracia de Cristo es la meta escatológica. Esta trinidad es «fe santísima», doctrina de fe de la Iglesia. Se formula ya aquí el dogma trinitario.

Las numerosas enumeraciones ternarias de las cartas neotestamentarias carecen todavía de formulaciones estrictas y bien definidas y no tienen aún una clara expresión dogmática.

A Dios se le designa unas veces como Padre y otras como Dios, a Jesús como Hijo, Cristo o Señor. Tampoco se ha logrado aún el orden de la enumeración hoy usual de Padre, Hijo y Espíritu. Las sentencias no son afirmaciones ontológicas o metafísicas sobre la esencia estática y basada en sí de un Dios trino, sino afirmaciones sobre la acción dinámica de Dios en la revelación y en la historia. El Padre eterno se ha revelado en el Hijo. El Espíritu es la presencia de Dios en la Iglesia. Con todo, el Espíritu aparece ya liberado de una mera funcionalidad, personificado e independiente (cf. n.º 12, 2e). Dentro de los textos de las cartas de los apóstoles parece ser que las fórmulas van ganando precisión y rigor desde los primeros textos paulinos hasta los pasajes postapostólicos (Tit, Heb, 1Pe), hasta que finalmente, en Jud (20s), se designa ya a la conciencia de fe trinitaria como norma de fe de la Iglesia. La mayoría de las sentencias expresan una conciencia trinitaria básica de la Iglesia y de su teología en proceso de formación progresiva.

5. *La trinidad divina en el evangelio de Juan*

A los textos de las cartas de los apóstoles hay que añadir los de los Evangelios. Estas sentencias se presentan o bien como palabras del mismo Jesús o, en todo caso, dentro de la historia de Jesús. De todas formas, apenas se discute el hecho de que estos textos han sido consignados por escrito en una época notablemente posterior a la de las (primeras) cartas paulinas. Sea como fuere, los textos permiten conocer una teología trinitaria temáticamente desarrollada, de modo que debe situarse, cuanto a contenido, a continuación de las cartas paulinas.

Mencionemos en primer término dos sentencias de Cristo del Evangelio de Juan. «El Paráclito, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo cuanto yo os he dicho» (Jn 14,26). «Cuando venga el Paráclito, el Espíritu de la verdad que procede del Padre y que yo os enviaré de junto al Padre, él dará testimonio de mí» (Jn 15,26). Las dos sentencias nombran al Padre, a Cristo y al Espíritu en íntima conexión. El Espíritu continuará la revelación de Cristo, en cuanto que mantiene vivo el recuerdo de sus palabras, las renueva y da testimonio de Cristo. Y como Cristo es la revelación del Padre y uno con el Padre (Jn 17,22), también el Padre se expresa y se revela en la actualización de las palabras de Jesús. Toda revelación es revelación del Padre por el Hijo, tanto en la historia terrestre de Jesús como tras su partida al cielo, en el tiempo de la Iglesia. De ahí que el Espíritu proceda del Padre y sea enviado por el Padre. También el Evangelio de Juan proclama la conciencia de fe de la Iglesia de que, tras la exaltación de Jesús y por su medio, recibirá el Espíritu como don de Dios. Juan puede decir, como otros textos, que Jesús envía el Espíritu (Jn 15,26; Mc 1,8; Lc 24,49; Act 2,33) y que también lo envía el Padre (Jn 14,26; Act 2,17; 2Cor 1,22; Heb 2,4).

6. *Textos trinitarios en los sinópticos*

La narración del bautismo de Jesús (Mc 1,9-11)² describe una revelación real de la Trinidad. Sobre el Hijo se oye

2. J. KNACKSTEDT, *Manifestatio Ss. Trinitatis in baptismo Domini*, en «*Verbum Domini*» 38 (1960) 76-91; más bibliografía sobre el bautismo de Jesús en n.º 11, nota 15.

la voz de Dios desde el cielo y el Espíritu desciende sobre él en figura de paloma. Se ha incluido a toda la Trinidad en un solo y singular acontecer. Pero el bautismo no es la simple narración de un episodio de la vida de Jesús, sino que es una historia de epifanías, que contiene numerosas motivaciones y reflexiones. La misma presentación de la Trinidad en el bautismo permite reconocer una teología evolucionada y una época posterior (cf. n.º 11,3; sobre la aparición en forma de paloma, cf. n.º 12,2a).

También la formulación trinitaria del mandato de bautizar de Mt 28,19 es el resultado de una larga evolución: «Bautizad en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.» La divina Trinidad aparece sintetizada y agrupada bajo un solo nombre en un acto sacramental. Se pone en labios del Cristo resucitado una clara, inequívoca y segura confesión trinitaria. Ahora bien, una tal claridad y riqueza de contenido no puede situarse en el arranque mismo de la historia. Ocurre más bien que se consigna por escrito esta confesión trinitaria según la forma y el contenido que había alcanzado en la Iglesia de Mateo. Este apéndice Mt 28,19 parece indicar una época posterior. En el mandato de predicar se indica por dos veces a los apóstoles — antes y después de la colación del bautismo — que enseñen a las gentes. ¿Se refleja acaso aquí el orden del catecumenado, según el cual a los catecúmenos se les pueden enseñar antes del bautismo algunas doctrinas cristianas distintivas, pero sólo pueden recibir información sobre la totalidad y profundidad de los misterios de la fe y de la vida una vez ya bautizados? La narración puede entenderse como catequesis bautismal.

El bautizado es aceptado por Dios como hijo y se le concede el espíritu de la filiación (Rom 8,15s; Gál 4,6). En el mandato de bautizar de Mt 29,18 aparece ya la confesión de

fe trinitaria. Esto significa que para bautizarse era necesaria y se exigía una confesión (Act 8,37D; 16,31; Heb 10,22s). Y como al principio el bautismo se administraba en nombre de Jesús, como testifican los Hechos (2,38; 8,16; 10,48; 19,15) y Pablo (Rom 6,3; 1Cor 1,13; 6,11; Gál 3,27), la fórmula trinitaria de Mt 28,19 alude a una época más tardía. En este texto de Mateo se describe sin duda el orden bautismal protocristiano³.

El deseo de poder leer en el Nuevo Testamento una afirmación trinitaria clara e inequívoca desembocó en la adición de 1Jn 5,7s, el llamado *Comma Johanneum*. El texto primitivo de este pasaje decía: «Tres son los que dan testimonio en la tierra, el espíritu, el agua y la sangre; y estos tres son uno.» La revelación da testimonio de que Cristo es el Hijo de Dios en el bautismo, en su muerte salvífica — expresada en la cena — y en el espíritu de la Iglesia (1Jn 4,13-15). A esto se añadió: «Y tres son los que dan testimonio en el cielo, el Padre, la Palabra y el Espíritu, y estos tres son uno.» La adición se llevó a cabo en el siglo III o IV, en el Norte de África o en España.

La multitud de afirmaciones trinitarias del Nuevo Testamento formó la base del dogma de la Trinidad de la Iglesia y constituyó el punto de partida de la especulación de la dogmática. La teología católica ha mantenido siempre firmemente el dogma trinitario, lo ha defendido, como misterio divino, contra todos los ataques y ha intentado fundamentarlo e iluminarlos desde la Biblia y la historia.

La teología protestante, desde los tiempos del deísmo y

3. La *Didakhe* (7,1.3) utiliza esta misma fórmula trinitaria bautismal. Existen dudas sobre si la *Didakhe* conocía un evangelio escrito. Es probable que su única fuente fuera la tradición oral. En este caso, la fórmula trinitaria de Mt 28,19 no sería una formación del evangelista, sino que habría surgido de la tradición de la Iglesia.

de la ilustración, ha ido abandonando o ha reinterpretado la doctrina eclesiástica trinitaria. Se consideró que la Trinidad había surgido como reconocimiento subsiguiente de la divinidad de Jesús y de la presencia del divino Espíritu en la Iglesia (F. SCHLEIERMACHER), o bien se la entendió como el devenir eterno de Dios, desde una perspectiva filosófico-panteísta. Según esto, la generación del Hijo es el «ser-otro» de Dios en la creación finita que, en el espíritu finito, vuelve a encontrarse a sí misma (G.W. Fr. HEGEL).

En la teología reformada actual, KARL BARTH ha vuelto a revalorizar el dogma trinitario⁴. En una exposición global y con penetrante exactitud muestra que la doctrina es una interpretación de los testimonios bíblicos. Y, a partir de este hecho, BARTH interpreta de nuevo la doctrina, sobre la base de dichos testimonios. En cuanto autoexplicación de Dios, la revelación es el fundamento último de la doctrina trinitaria de la Iglesia. Esta doctrina, a su vez, es la explicación sistemática de la revelación y, en definitiva, del ser divino. La doctrina trinitaria, al exponer la historicidad de la revelación y de la redención en la economía salvífica, preserva a la doctrina cristiana de Dios de caer en mitología o en metafísica.

El hecho de que en la formación del dogma de la Trinidad — como, por lo demás, y de manera muy extensa, en toda la historia de los dogmas — se haya dado amplia entrada a los esquemas conceptuales de la metafísica griega y de la escolástica latina y se haya recurrido generosamente a ellos para la explicación y desarrollo de la revelación bíblica, presenta una especial problemática en la teología trinitaria. Las palabras y conceptos — tan importantes para la dogmática —

4. K.B. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* I, 1, Zollikon-Zurich 1947, 311-404 (Dios en su revelación; Dios trino y uno).

de hipóstasis, sustancia, *prosopon* y persona, sólo pueden utilizarse — al pasar del ámbito de lo humano a lo divino — en un sentido muy analógico y relativo, distinto del usual en filosofía y antropología. Una dificultad adicional presenta la circunstancia de que los conceptos y palabras encierran a veces distinto sentido en cristología y en la doctrina trinitaria. Finalmente, algunos conceptos, como por ejemplo el de persona, no tiene hoy, ni en la filosofía ni en la conciencia general, el mismo sentido y contenido que tenían en la época del origen y establecimiento de los dogmas⁵. Todas estas motivaciones han aconsejado que, en la exposición precedente, dedicada a poner de relieve y a describir la teología bíblica, se haya renunciado por principio y de hecho a toda esta terminología dogmática tardía.

5. A esta problemática alude expresamente K. RAHNER, *Advertencias sobre el tratado dogmático «De Trinitate»*, en *Escritos de teología* IV, Taurus, Madrid 1964, 105-136; id., *Der dreifaltige Gott als transzendent Urgrund der Heilsgeschichte*, en J. FEINER - M. LÖHRER (dir.), *Mysterium salutis* II, Einsiedeln 1967, 317-401; id., art. *Trinidad; Trinidad, Teología de la*, en *Sacramentum Mundi* 6, Herder, Barcelona 1976, col. 748-759. Sobre la historia y la problemática del concepto de persona en el dogma de la Trinidad, cf. también W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1966, 182-189.351-356.

ÍNDICE ANALÍTICO

<p>I. Cristología</p> <p>1) Obra de salvación</p> <p>Ascensión 201ss 207 233ss</p> <p>Bautismo 302ss 345 463s</p> <p>Concepción virginal 217s 250-261</p> <p>Cruz 11 23 28 61 63 85s 89 143s 146s 150 159s 165-181 194s 196 209s 213s 223 226s 229 247 281 296 311 326 329 368 403 415s 459s</p> <p>Descenso a los infiernos 206ss</p> <p>Encarnación 69 215-275</p> <p>Historia de la infancia 66s 70 110 234 240-250 300ss 318 346</p> <p>Milagro 11 93 103 109 114-142 198s 201 255 284 347 368</p> <p>Palabra v. 2. Títulos mesiánicos, Maestro</p> <p>Pasión 49 68s 73s 77 142-163 280s 289ss 304</p> <p>Preexistencia 11 76 110 216ss 221- 229 232 267-275 296 309s</p> <p>Redención (expiación) 77 84 150 157 164-182 257ss 318</p> <p>Resurrección (exaltación) 11 72</p>	<p>74 80 85s 106 145ss 160ss 180ss 182-215 226s 233s 245 247 255 264 268 272 280ss 296 304ss 307 316 325 328 347 350s 352 453ss 464</p> <p>Sepulcro vacío 199-207 212</p> <p>Tentación 282s</p> <p>Transfiguración 304s</p> <p>2) Títulos de Jesús 71 214 245 275-339</p> <p>Hijo de David 85 218ss 232 245 247ss 454</p> <p>Hijo de Dios 79-83 85s 90ss 107 110s 151 155 179 192 216 217s 222 228 232 253ss 258s 265s 272s 283s 297-312 323 331s 357s 399s 405s 407 454-466</p> <p>Hijo del hombre 69 84 151 169 194 269 277 281 286-297 348s</p> <p>Logos 38s 229 264ss 330ss 450</p> <p>Maestro (profeta) 73 101-114 155 255 305 347</p> <p>Mesías (Cristo) 45s 66 69s 72ss 85s 107ss 115ss 124s 127 146s 149s 167s 190ss 193s 195 218ss</p>
---	--

228s 233ss 244s 249s 262s 275-
286 306s 313ss 332ss 341s 454s
Predicados divinos 326-336
Rey 147 281ss
Sacerdote 77 194 459s
Salvador 20 129s 194 235ss 245
312-320 330
Señor 103s 112 124 135 145 191s
194 221 227s 245 268s 285 296
320-326 454s
Siervo de Dios 69 125 149 151
170s 195 255s 277 291 300 341
347 367 425

II. Doctrina sobre Dios, v. tam-
bién Espíritu, Religión natural,
Revelación, Trinidad 12 370-
394

Amor 178-182 274 329 351ss 369
429ss 455ss
Cristo 134s 178ss 185s 190-214
216 225ss 229ss 257ss 272ss 297-
312 326-335
Eternidad 434-438
Gloria 406s
Incorruptibilidad 441-444
Inmediatez 18s 21s 87s 94s 351s
358s
Invisibilidad 438-441
Justicia 18s 22 28 35ss 40 62 178
227 411ss
Justificación 16 19 50s 62s 69 174
178 222 231s 319 402 414s
Luz 69 86 246 266s 270 391 423ss
Omnipotencia 446s
Paternidad 78ss 81ss 92ss 154 169
179 232 283 297-313 323 357s
392s 399 408s 451-466

Redención 84 115-119 144 167ss
174ss 249s 256s
Santidad 192 410-416
Unidad 37 253 307 309s 370ss
390 394-401 451s

III. Otros conceptos

Alegorismo (tipología) 43 47 56
67ss 110s 247s 257
Alianza 22 27 62 69 76ss 90 94
171 180s 354ss 371 390 435
Ambiente cultural grecolatino 16s
19s 25s 32-38 67 80 82 118ss
133 136 143s 190 216 230s 235-
240 246 251ss 265s 297s 309s
313s 320ss 327s 332s 365s 377-
383 384-390 394-400 422s 425
429ss 432 434-448
Ángel 155 198s 205 227 232ss 242-
245 265 292 299 425 449s
Antiguo Testamento 16s 23ss 32s
35s 41-78 80 109ss 125s 133ss
137 148ss 155 173-179 189 193ss
202 204-208 220 243-250 253ss
260 262-265 269s 277s 286-292
298s 304 308 312s 321 330ss
340-345 358s 366s 370-379 389
408-412 416 424 430s 435s 438
443 449ss
Apocalipsis 17s 90ss 157 162 177
180 211 247 261ss 296 315 324
328 407 412 417 441 447
Apocalíptica judía 17s 26 65 75
80 82 188 205ss 216 221 235
243 258 269 289-292 304s
Carta a los Hebreos 56 77 90s
156 176s 194 208 268 307ss 315
333 401 441 459s

Cartas de Juan 19s 94 309 333 357s
426ss 432s 441 465
Cartas de Pedro 18s 25s 76s 157
161 177ss 208ss 268 282 315
319 334 401 412 417 443 460ss
Comunidad 71-75 79 83 178 220
234 292 294 307s 318 323 330
347 348ss 464
Concilio iv de Letrán 364
Concilio Vaticano I 21s 39
Concilio Vaticano II 21s 27 260
Creación, La 11 31-40 47ss 68s
90 116 125s 265ss 269s 321 327-
332 340s 373ss 393 399s 401
408s 416 425 429
Culto y sacramentos 22 52ss 59s
108 138 157s 171 225 323ss 329
350 353 356 359s 398s 402ss
422s 426 455-461 464
Demonios 85s 120-128 130ss 195
226 232s 279 347 350 377s 388s
399 413
Epifanía 17 19s 134s 204s 234ss
303 317 330 416 426
Escatología 18ss 23 50 65 69 89ss
257 272 285 305 315s 323s 406
413 428s 437 458s
Espíritu 11 18 25s 54 62s 73 76
85-89 92s 104 178 192s 208s
219-222 232ss 250-261 283 290
300s 317 339-361 404 419-423
451-466
Evangelio de Juan 18s 38s 74 83
86 91s 102 109 115 128ss 146ss
152ss 158s 176s 195s 198ss 220ss
232 264-267 283ss 295s 302 309
318s 321 325 330ss 355-358 400
405ss 418-427 431s 440s 462s

Fe, La 19 23 30 62s 69s 76 86 91ss
117s 122s 128s 168 174s 209-214
225 228 231ss 267 280s 314 318s
350s 356s 397 426s
Filón de Alejandría 34 36 56 67
252 257 265s 270 311ss 321 326ss
331 373 396s 439 441 444s 447
Fórmulas de fe 85 145s 150 159s
173s 184 190ss 205s 215-222 334s
392s 436 454
Gnosis 257 265s 270s 314 318 327-
333 344s 398s 425ss 433 439
Hechos de los apóstoles 25 37 59
65 71ss 83ss 94s 110 127 146ss
161s 183 189ss 202ss 221s 227
278 281s 296 303ss 307 315 349s
353 381 383ss 397 417 426 465
Himnos 146 156s 192s 215s 224-
236 267 271
Historia de la salvación 17 21-28
31ss 48ss 69 75s 84 216 249s
268 272 340ss 376 408s 416 430
Iglesia, La 18-21 63 68 73 76 85
87s 94s 105 118s 129s 138 157s
161ss 176 212ss 230 232s 245
262s 267ss 271 280ss 316s 324s
328s 332 334 350ss 356 368
400-408 455-463
Inspiración de la Biblia 23-28 71s
342s 359
Israel y judaísmo 24ss 33s 43ss
48 50s 54-61 66s 76s 85 104ss
139s 153 164ss 170ss 220s 227
249s 254 262s 278 282 283s 288
306 320ss 324 328 331s 341ss
346 372ss 390ss 396 413s 445s
Josefo, Flavio 56 176 246 278 321
397

Índice analítico

<p>Ley 27 44ss 50 52-64 167s 179s 216s 223s 250 253s 403 413 430</p> <p>Mito 19 32 85 117 139 152 156 185s 207ss 239 241s 246s 250ss 256ss 261ss 269-274 331 367 395 413</p> <p>Norma de conducta 53-64 158-163 209s 223ss 325s 352-358 397ss 411s 426ss 433</p> <p>Pablo y cartas deuteropaulinas 18ss 34ss 50ss 60ss 67ss 74ss 85ss 112 115ss 127 150 159s 173- 182 190ss 199s 207-213 215-240 267s 282 285 296s 302 307s 315ss 322-331 350-355 368s 385ss 396ss 401ss 415ss 422 426 432s 440-444 452-460</p> <p>Palabra (<i>kerygma</i>) 20 22-28 103 176 195 209 213s 232s 235s 265s 442 450s</p> <p>Pecado (pecador) 29s 33ss 39 46 48 57s 61 82 84 102 164-173 178s 181 216 222s 257 290 303 345ss 401 411 413ss 430ss</p> <p>Profetas del Antiguo Testamento 22s 49 52 54 64-78 83s 90 105- 109 123 139 276s 342s 349 374s 411 420 439</p> <p>Profetas del Nuevo Testamento 17ss 37s 86ss 94s 349ss 356s</p>	<p>Qumrán 25 44ss 65ss 80s 109s 120s 135 149 166 172 188 195 217 219 244 256 263 270 278 289 308 313 321s 343s 359 378s 420s 424 431</p> <p>Rabinismo 24s 51s 64 66 72 101- 107 120ss 139 149 165s 220 269s 284 303s 342ss</p> <p>Reino de Dios 126 167 216 244 319 334s 413</p> <p>Religión natural 29 31-41 363-367</p> <p>Revelación 11 15-96 185s 231s 265s 271s 279s 326 329s 363- 368 373 384 415s 427ss 431 441s 454s 463s</p> <p>Sinópticos 18 34 49 53s 56s 66-75 78ss 88 101ss 115 129-142 154ss 165-173 196-202 221s 240-261 278-283 287 290-297 322s 334 384s 390s 401 411ss 416s 426 431s 445s 451s 463ss</p> <p>Teología católica 22 26s 39 112s 116 130 139s 178 181 212ss 217s 225 228ss 251 258ss 271s 310s 320 334s 357s 363-370 407 465ss</p> <p>Teología protestante 86 120-128 130ss 193ss 225ss 232s 277ss 346ss 350s 378 387ss 398s 413s</p> <p>Trinidad 272 325 334 358 449-467</p>
---	---