

Jesús

*Los orígenes históricos del cristianismo:
desde el año 28 al 48 d.C.*

Tercera edición revisada

Samuel Fernández Eyzaguirre



Presentación

Le pregunté al Padre Hurtado en qué área de la teología me recomendaba especializarme, él me respondió: ‘Especialízate en Jesucristo’ (P. José Correa, S.J.).

Estas páginas abordan, con perspectiva histórica, el período que va desde el inicio del ministerio de Jesús hasta el Concilio de Jerusalén, que casi coincide con la fecha de la redacción del escrito cristiano más antiguo que se conserva (*1 Tesalonicenses*). Es decir, más o menos entre los años 28 y 48. Este libro estudia, entonces, el inicio de la enseñanza cristiana (aún antes de la redacción del Nuevo Testamento). Se trata del período en que se establecieron las convicciones centrales acerca de Jesucristo. Es decir, los años en que se constituyó la cristología.

El acceso a Jesús, con perspectiva histórica, evita la argumentación deductiva y se basa en el examen atento de las fuentes antiguas. Su fruto es mostrar la solidez histórica de la opción de los creyentes. Se busca, de este modo, evitar dos extremos: presentar la fe como un asentimiento ciego, sin base histórica y en discontinuidad con nuestra razón; o pensar que la fe es el resultado necesario de la argumentación racional, que no deja espacio a la libertad. Se busca, por tanto, mostrar que la fe es un don de Dios que debe ser acogido de modo *razonable* y *libre*.

La pretensión de este libro no es otra que la de prestar un servicio a los cada vez más numerosos lectores —creyentes y no creyentes— que desean conocer más de cerca la apasionante persona de Jesús.

En los capítulos I y II se presentan algunos conceptos básicos de teología fundamental y de exégesis bíblica, para que el lector pueda seguir y evaluar las argumentaciones con mayor fruto. Luego, los capítulos III al V, buscan recorrer históricamente el origen de la fe en Jesús como el Mesías e Hijo de Dios, sobre la base de los resultados de un grupo selecto de especialistas del Nuevo Testamento. Finalmente, la Conclusión contiene un balance retrospectivo y las líneas esenciales del desarrollo posterior de la cristología.

Se ha optado por seguir la fuerza de los argumentos más que el consenso estadístico de los estudiosos, y por ofrecer no sólo los resultados, sino el camino y los argumentos que llevan a ellos, para que el lector pueda juzgar por sí mismo. Al momento de evaluar las diversas hipótesis, se ha buscado la sensatez y el buen sentido, siempre respetando los criterios básicos de la crítica histórica de las doctrinas, tales como la cronología de los escritos, el carácter fragmentario de la documentación, la presunción de validez del dato tradicional, la distinción entre las doctrinas y sus formulaciones, los criterios de autenticidad, etc. Se enfrentan algunas dificultades que años atrás preocupaban sólo al ambiente académico, pero que hoy, los medios de comunicación se han encargado de propagar, no siempre de la mejor manera.

El libro *Jesús de Nazaret* de Joseph Ratzinger - Benedicto XVI ha provocado un favorable ambiente de mucho interés por conocer a Jesús. Sus amplias y sucesivas ediciones en diversas lenguas son un signo claro de la atracción que el corazón humano alberga por Jesucristo. El Santo Padre, con hondura espiritual,

sabiduría bíblica y agudeza teológica, muestra la relevancia de Jesús para hoy con el fin de «*favorecer en el lector un crecimiento de su relación viva con Jesús*» (p. 21), como él mismo lo afirma. El presente libro, que alcanzó su forma definitiva en febrero de 2006, quisiera ponerse al servicio de esta gran tarea que nos señala el Papa, contribuyendo desde una perspectiva específica a un mejor conocimiento histórico de Jesús y de los orígenes del cristianismo.

Agradezco a la Facultad de Medicina de la Pontificia Universidad Católica de Chile por su generoso aporte a las publicaciones de nuestra Facultad de Teología, al otorgar cada año el *Premio Padre Hurtado* a una monografía teológica.

Pongo este trabajo en manos de María de Nazaret, aquella que toda la tradición, desde la más antigua, ha proclamado como verdadera Madre de Dios y, por ello, garante tanto de la humanidad como de la divinidad de Jesucristo.

P. Samuel Fernández Eyzaguirre
Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile
Nuestra Señora del Carmen, 2007

Contenido

I.	NUESTRO ITINERARIO HACIA JESÚS	11
II.	LAS FUENTES PARA CONOCER A JESÚS	29
III.	EL PUNTO DE PARTIDA: LAS PRIMERAS CONVICCIONES SOBRE JESÚS	71
IV.	EL FUNDAMENTO DE LAS CONVICCIONES	131
V.	JESÚS, EL FUNDAMENTO DE LA FE	161
VI.	CONCLUSIÓN	219
VII.	APÉNDICES	243
VIII.	ILUSTRACIONES	265

I.

NUESTRO ITINERARIO HACIA JESÚS

1. JUSTIFICACIÓN DE NUESTRO ITINERARIO

Hablamos de un *itinerario* porque la revelación de la identidad de Jesús es un camino gradual. Es impensable que Jesús revelara *de golpe* y explícitamente su propia identidad a los discípulos y que éstos comprendieran todo, y con todas sus consecuencias. A primera vista, nos podrá parecer modesto el contenido de la fe de los testigos más primitivos, pero, ¿cómo podía revelar Jesús su propia identidad? ¿Podía hacerlo de una sola vez? ¿Habrían comprendido los discípulos una revelación de golpe? La fe inicial de los discípulos debía ser embrional. No podía sino ser embrional, pero estaba destinada a irse desarrollando gradualmente.

Carácter histórico de la revelación cristiana

«*El Verbo se hizo carne*» (Jn 1,14). Esta impactante afirmación declara que el cristianismo tiene sus raíces en la historia. El cristianismo no es una filosofía, un mito o una especulación; el cristianismo es un *acontecimiento* cuyas raíces se hunden en la historia de los hombres, y que tiene su centro en la revelación histórica de Dios en Jesús de Nazaret, es decir, en aquel concreto *Hijo de María*, que nació y vivió en un tiempo y en un lugar determinados.

Objeciones contra la confiabilidad de los evangelios

La revelación cristiana, que nos es transmitida *de generación en generación*, enfrenta el desafío de quienes rechazan su verdad histórica, y así, vacían de contenido el cristianismo. Estas objeciones, desarrolladas por H.S. Reimarus, D.F. Strauss y W.

Bousset, entre otros, han sido amplificadas y popularizadas, en los últimos años, por los medios de comunicación, lo que nos exige hoy un acercamiento crítico a Jesús. Reimarus dirá que los discípulos engañaron a todos al proclamar la resurrección y que, por tanto, el cristianismo es un fraude; Strauss considerará que los relatos evangélicos son un puro andamiaje narrativo, sin valor histórico, para expresar un mensaje teológico; Bousset afirmará que el cristianismo de Jesús era una enseñanza muy simple y que cuando cayó en mentes griegas se comprendió a la luz de las religiones helenísticas y que, por lo tanto, el cristianismo es un gran malentendido; otros, como la novela *El Código Da Vinci*, han dicho que el verdadero fundador del cristianismo es Constantino, emperador romano del siglo IV; y así se podrían multiplicar los ejemplos. Todo esto nos indica que no es posible sostener una lectura simplista de los Evangelios.

¿Qué fuentes tenemos para conocer a Jesús?

Los personajes históricos no son observables directamente, no tenemos «la máquina del tiempo». La vida y la actividad de un hombre de la antigüedad nos es accesible por las marcas que éste deja: sus escritos, los textos que lo nombran, inscripciones, monedas, edificios, etc. Como a cualquier otro personaje de la antigüedad, a Jesús no lo podemos conocer de modo directo. Muchos años nos separan de su vida terrena, sólo lo podemos conocer históricamente por medio de las huellas que ha dejado su vida. La mayor *huella* que Jesús ha dejado en la historia es la propia Iglesia: una comunidad visible que remite sus orígenes a la persona de Jesús de Nazaret.

Las fuentes documentales disponibles para conocer a Jesús son los Evangelios Canónicos, es decir, los que están en el Nuevo

Testamento. Además de ellos, contamos con algunas breves alusiones en la literatura pagana y casi ningún dato seguro proveniente de la tradición apócrifa. Surge, entonces, la pregunta: ¿Qué valor tienen estas fuentes?

¿Cuáles son las primeras convicciones sobre Jesús?

Hasta el más escéptico historiador aceptará que el Nuevo Testamento nos permite conocer el cristianismo del siglo primero. Cada escrito, desde su propio contexto, nos describe las convicciones de su autor. Alguien podría preguntarse si acaso los evangelios son fieles al describir a Jesús, pero no podrá negar que cada evangelio, o que las cartas de Pablo, transmiten las convicciones que su propio autor tenía acerca de Jesús. Nadie puede negar que los escritos del Nuevo Testamento nos permiten conocer el contenido de la fe en Cristo de los primeros cristianos.

Pero si los documentos del Nuevo Testamento fueron escritos a partir del año cincuenta, ¿cómo acceder a la primera predicación cristiana? ¿Cómo salvar esa laguna de veinte años que media entre el primer anuncio cristiano en Pentecostés y los primeros documentos escritos? La crítica histórica permite identificar en los documentos del Nuevo Testamento, en particular en las cartas de Pablo y los Hechos, datos históricos y unidades literarias que pertenecen al período de tiempo que va entre Jesús y Pablo, es decir, a los primeros veinte años. Entonces, sobre la base de estos datos, se puede reconstruir, al menos parcialmente, algunos elementos de la liturgia, la predicación y la vida de la comunidad que contienen una *cristología implícita*. La pregunta central es: ¿Qué cristología, es decir, qué ideas acerca de Cristo están implícitas en la liturgia, en la predicación y en la vida de

la comunidad, en especial, en la misión y el martirio? Así, sobre la base de la vida de la Iglesia, se reconstruyen los fundamentos del primer desarrollo de la cristología.

¿Dónde se fundamentan estas convicciones?

Una vez reconstruidas las convicciones de la comunidad primitiva acerca de Jesucristo, nos preguntamos: ¿Dónde está el fundamento de estas convicciones? Las convicciones son históricamente observables pero, ¿de dónde nacen? ¿Cuál es su fundamento?

Si aceptamos, como todos los historiadores, que Jesús fue ejecutado y murió violenta y vergonzosamente, nos debemos preguntar: ¿Cómo se explica el surgimiento de una comunidad de tanto empuje, vitalidad y entusiasmo en circunstancias tan adversas? Entre la muerte de Jesús y el casi inmediato florecimiento de la Iglesia aparentemente no hay continuidad: algo muy grande debió pasar después de la crucifixión, algo que explique la gran transformación religiosa que dio origen a la Iglesia.

De acuerdo con la documentación cristiana, aquello que sucedió fue la resurrección. Los datos históricos permiten afirmar que un grupo de seguidores de Jesús, pocos días después de la crucifixión, estaban convencidos de que Jesús había sido resucitado por Dios; con tanta certeza que transformaron todo su sistema religioso. Los primeros cristianos vincularon esta transformación a la efusión del Espíritu Santo.

Pero la resurrección por sí sola no basta, si ésta no está apoyada en un recuerdo de Jesús que sea congruente con las convicciones que alcanzó la comunidad cristiana en la experiencia de la resurrección y la efusión del Espíritu. De este modo, los factores

que explican el nacimiento de la Iglesia son: la vida terrena de Jesús y la experiencia de la resurrección. Finalmente, es necesario preguntarse cómo se relacionaban estas grandes convicciones acerca de Jesús, que lo vinculaban al mundo divino, con el monoteísmo heredado del judaísmo.

Jesús, el fundamento de la fe

Acceder a los datos que pertenecen al Jesús terreno es una compleja tarea crítica. Los evangelios no pretenden ser cronologías de la vida de Jesús de Nazaret; son relatos de la obra de Jesús centrados en su muerte y resurrección que fueron compuestos en función de la predicación de la comunidad (*historiografías kerigmáticas*). Por lo tanto, los relatos combinan los recuerdos históricos con la expresión de su significado teológico y salvífico, captado en la relectura de la vida del Nazareno, hecha por la comunidad cristiana a la luz de la resurrección. Por ello será necesario leer críticamente las fuentes para poder acceder a los elementos que, con bastante seguridad, son anteriores a la Pascua.

Un camino para acceder al Jesús prepascual, es investigar qué conceptos y figuras utilizaron los discípulos antes de la Pascua para comprender y expresar la identidad que le atribuían a Jesús. Estos conceptos y figuras pertenecen a la teología y a la esperanza de Israel, y están tomados del Antiguo Testamento, pero para aplicárselos a Jesús debieron ser modificados.

El estudio crítico de las fuentes, particularmente de los evangelios sinópticos (es decir, Mateo, Marcos y Lucas), permite identificar unos pocos elementos que con razonable seguridad histórica pertenecen al Jesús del período prepascual. La reconstrucción es parcial (¡lo que no significa que sea falsa!). Algunos de estos elementos nos informan acerca de qué creía y qué pensaba Jesús

sobre sí mismo. A esta búsqueda se le llama *la pretensión de Jesús* o *la cristología de Jesús*. Por medio del estudio de algunas palabras y algunas acciones propias de Jesús, es posible adentrarse en cómo el mismo Jesús concebía su misión y su relación con Dios, es decir, su propia identidad.

Finalmente, para comprender a Jesús es indispensable conocer el contenido de su predicación. Por ello, también es necesario adentrarse en su mensaje, que no se reduce a sus palabras, sino que se expresa también por medio de sus acciones.

Jesús y la cristología eclesial

Una vez reconstruida la figura histórica de Jesús, es necesario preguntarse por la continuidad entre los datos más primitivos sobre la persona misma de Jesús de Nazaret y el desarrollo posterior de la cristología, tal como lo muestran los documentos del Nuevo Testamento.

El primer paso es comprobar la continuidad entre la persona de Jesús de Nazaret y las convicciones de la primerísima comunidad cristiana. Luego, habrá que controlar la continuidad de las cristologías de los documentos del Nuevo Testamento con las convicciones de la Iglesia de los primeros años; y finalmente, habrá que dar una mirada más amplia al desarrollo posterior de los grandes concilios en que se definen las líneas maestras de la reflexión cristológica de la Iglesia.

El propósito de este recorrido es mostrar la continuidad histórica entre la predicación cristológica eclesial y el acontecimiento de Jesús de Nazaret, muerto y resucitado.

2. CARÁCTER HISTÓRICO DE LA REVELACIÓN CRISTIANA

Antes de entrar en el tema de las fuentes, es necesario advertir la importancia del carácter histórico de la fe cristiana. El cristianismo comparte con otras religiones lo que llamamos la revelación natural, es decir, la convicción de que Dios se da a conocer por medio de la naturaleza.

Ya el Antiguo Testamento afirma: *«A partir de la grandeza y hermosura de las criaturas se llega, por analogía, a contemplar a su Autor»* (Sabiduría 13,5); y San Pablo recuerda: *«Lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras»* (Rom 1,20). Así, la creación misma revela a su Autor. Por ello, *«la santa Iglesia, nuestra madre, mantiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza mediante la luz natural de la razón humana a partir de las cosas creadas»*¹. Por esta revelación, todo hombre puede conocer a Dios como origen y fin del universo, como bien supremo, verdad y belleza infinitas. Sin embargo, para acceder al misterio íntimo de Dios, es necesaria la revelación histórica. Por ello, mediante una particular pedagogía, a través de la naturaleza y de su estrecha relación con el Pueblo de Israel, Dios se comunica gradualmente con el hombre y lo prepara, por etapas, para acoger la revelación sobrenatural que hace de Sí mismo, y que culminará con la revelación de la intimidad de su Ser, en la encarnación histórica de su propio Hijo². La revelación de Dios en la historia, si bien está en continuidad con

1 Concilio Vaticano I, DH 3004, cf. DH 3026 (DH = E. Denzinger - P. Hünermann (eds.), *El Magisterio de la Iglesia [Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum]*, Barcelona 1999; Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* 6; *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 31-38.

2 Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 327.

la revelación natural, aporta lo más característico y novedoso a la fe cristiana.

De este modo, *«el primer rasgo específico de la revelación cristiana es la atadura orgánica que la vincula a la historia... [La revelación] se despliega a partir de unos acontecimientos históricos»*, su cumbre es *«la encarnación del Hijo de Dios: un suceso cronológicamente definido... respecto a la historia universal»*³. El cristianismo no es una filosofía, un mito o una especulación que nazca sólo de las exigencias del corazón humano. Jesús no es la mera proyección de las esperanzas de Israel, ni de los más altos ideales del hombre, tampoco es una leyenda que busque otorgar sentido a nuestra existencia. No, el cristianismo es un acontecimiento que tiene su fundamento en la revelación histórica de Dios en Jesús de Nazaret, aquel concreto Hijo de María, que según la expresión de San Juan, *«contemplaron nuestros ojos y tocaron nuestras manos»* (1Jn 1,1). Lucas, en su evangelio, vincula la revelación a la historia profana: el nacimiento de Jesús tuvo lugar durante los días de César Augusto, siendo Cirino gobernador de Siria (Lc 2,1-2). La predicación de Juan Bautista comenzó *«el año quince del imperio de Tiberio César, siendo Poncio Pilato procurador de Judea, y Herodes tetrarca de Galilea; Filipo, su hermano, tetrarca de Iturea y de Traconítida, y Lisaniás tetrarca de Abilene; en el pontificado de Anás y Caifás»* (Lc 3,1-2). El evangelio de San Juan, de modo más conceptual, afirma lo mismo: *«El Verbo se hizo carne»* (Jn 1,14), y la Carta a los Hebreos dice: *«Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas; en estos tiempos, que son los últimos, nos ha hablado por medio del Hijo»* (Hb 1,1-2), y destaca que Jesús realizó su sacrificio *«de una vez para siempre»* (Hb 7,27).

3 R. Latourelle, art. *Revelación*, en: R. Latourelle, R. Fisichella, S. Pié-Ninot (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 1992, pp. 1264-1265.

En plena continuidad con el Nuevo Testamento, San Ignacio de Antioquía, obispo martirizado en el año 107, destaca el carácter concreto e histórico del Jesús en el que él cree: «*Haceos los sordos cuando alguien os hable a no ser de Jesucristo, el de la descendencia de David, el hijo de María, que nació verdaderamente, que comió y bebió, que fue verdaderamente perseguido en tiempo de Poncio Pilato*»⁴. Incluso el mismo *Credo* conserva el nombre de Pilato como *ancla* en la historia universal.

La afirmación cristiana de que el Dios absoluto se reveló en la historia produjo fuertes reacciones ya desde el inicio del cristianismo. Celso, un filósofo pagano del siglo II, quien comparte la visión cíclica de la historia propia de la cultura clásica⁵, reacciona fuertemente contra los cristianos. Para Celso, Dios actúa siempre, en todas partes y homogéneamente. Así, para él, la providencia divina no es más que la naturaleza, es decir, la creación en marcha, de acuerdo con sus propias leyes. Esta visión cíclica del tiempo está cerrada a una verdadera novedad como lo es la encarnación. Por ello, la acción de Dios, tal como la presentan los cristianos, le parece un capricho y, por tanto, inaceptable. El carácter concreto y único de la presencia del Dios absoluto en la historia, en Jesús de Nazaret, es una afirmación que choca contra la mentalidad clásica. El centro neurálgico de la polémica de Celso contra los cristianos es la posibilidad de la revelación del Dios absoluto en la historia⁶.

4 Ignacio de Antioquía, *A los Tralianos*, IX,1.

5 «*El itinerario circular de los mortales —afirma Celso— es igual desde el principio hasta el fin, pero, de acuerdo con los ciclos ordenados, es necesario que sea siempre lo mismo aquello que fue, que es y que será*», citado por Orígenes, *Contra Celso* IV,65. Cf. IV,65; IV,67-68; V,20; V,21.

6 Cf. H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford 1966, pp. 119-120; S. Fernández, *El Discurso verídico de Celso contra los cristianos. Críticas de un pagano del siglo II a la credibilidad del cristianismo*, Teología y Vida 45 (2004), pp. 238-257.

El filósofo Friedrich Schlegel (1772-1829) invita a estar abiertos a una novedad en la historia, y critica la visión del mundo de aquellos que no están dispuestos a aceptar la realidad de una verdadera novedad. El texto, muy agudo, cuestiona la postura de los representantes de la crítica histórica:

*Los dos principios fundamentales de la así llamada crítica histórica son el postulado de la vulgaridad y el axioma de lo rutinario. Postulado de la vulgaridad: todo lo auténticamente grande, bueno y bello es improbable, pues es extraordinario y, por lo menos, sospechoso. Axioma de lo rutinario: tal y como son las cosas entre nosotros y alrededor de nosotros deben haber sido en todas partes, pues así todo es verdaderamente tan natural*⁷.

Para aceptar la revelación cristiana, es necesario estar abierto a una verdadera novedad en la historia, es decir, considerar que la realidad puede ser más amplia y más rica de lo que podemos comprobar. La encarnación y la resurrección son acontecimientos únicos, que no se habían dado antes y, por tanto, absolutamente nuevos. Sólo puede aceptarlos el que esté abierto a la novedad en la historia.

La revelación de Jesucristo no pertenece a un tiempo primordial, fuera de la historia, como el *Enuma Elish* o la *Teogonía* de Hesíodo, sino a un momento y a un lugar determinados. La revelación divina, según el Concilio Vaticano II, «se realiza con palabras y hechos intrínsecamente conexos entre sí, de modo que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la enseñanza y los hechos significados por las palabras; y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas»⁸.

7 F. Schlegel, *Fragments del Lyceum*, 25.

8 Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, 2.

Si la revelación cristiana es una revelación *en la historia*, el dogma debe tomar en serio los datos históricos. Tal como afirmó el sabio alemán Adolf von Harnack (1851-1930), «*en el estudio académico de las religiones, y en particular de la religión cristiana, la historia nunca tiene la última palabra, pero debe tener siempre la primera*»⁹. Los estudios históricos del dogma cristiano no ambicionan agotar la teología, no pretenden ser la última palabra, pero académicamente, son el punto de partida imprescindible, y deben estar hechos con el máximo rigor. De este modo, lo que sucedió o no sucedió en la vida de Jesús tiene una relevancia vital para los cristianos. La legitimidad del cristianismo actual se sustenta en la efectiva continuidad con la realidad histórica de la persona de Jesús. La sola fidelidad a una relación individual e interior con Jesús no basta, si ella no está enraizada en el hecho fundacional del cristianismo: la revelación histórica, que es accesible a nosotros por mediación de la comunidad visible de la Iglesia. Por eso es tan importante insistir en este carácter histórico del cristianismo.

Historia y dogma no son, entonces, irreconciliables. Al contrario: «*Una manera dogmática de considerar las cosas que no tenga seriamente en cuenta el camino histórico seguido por la cristología durante los primeros decenios del cristianismo primitivo, corre el peligro de caer en especulaciones abstractas*»¹⁰. No se debe temer a los documentos antiguos: la realidad fue tal como fue, y no como resultaría cómodo que hubiese sido (de acuerdo con nuestros *a priori* doctrinales). El historiador del dogma católico puede y debe investigar con la mayor libertad y espíritu crítico, siempre animado por la

9 A. v. Harnack, *Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas*, 1927, p. 2.

10 M. Hengel, *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenista*, Salamanca 1978, pp. 9-10.

certeza de que jamás habrá una verdadera contradicción entre la efectiva realidad histórica y lo auténticamente dogmático.

Entonces, a partir de las fuentes disponibles, nos debemos preguntar: ¿Cómo nació el cristianismo? ¿Cómo surgió la fe en la divinidad de Jesús? ¿Cuáles son las fuentes para conocer a Jesús? ¿Es razonable creer en la resurrección? ¿Hay continuidad entre Jesús de Nazaret y la cristología de Pablo? ¿Hay continuidad entre Jesús y nuestra fe actual?

¿Qué puede esperar la fe de los datos históricos?

La fe, en cuanto acto auténticamente humano, es un asentimiento razonable y libre: «*No es contrario ni a la libertad ni a la inteligencia del hombre depositar la confianza en Dios y adherirse a las verdades por Él reveladas*»¹¹. Por tanto, la fe no es un *asentimiento ciego* (porque es razonable), ni tampoco es un *producto necesario* de los datos históricos (porque es libre). La fe no es un *logro* humano, sino un *don* de Dios: «*Sólo es posible creer por la gracia y los auxilios interiores del Espíritu Santo*»¹².

La fe, entonces, es una adhesión razonable, pues el creyente no puede aceptar algo irracional, absurdo o contradictorio, y la fe no sería razonable si estuviera en contradicción con auténticos datos históricos. Por ello, para el creyente, el estudio histórico acerca de Jesús busca mostrar que su fe está sólidamente basada en la historia y que, por lo tanto, es razonable creer.

Pero lo anterior no implica que los datos de la historia sean pruebas concluyentes que, por sí mismas, causen la fe, pues la fe es un acto libre. El Concilio Vaticano I, en 1870, se opuso a quienes

11 *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 154.

12 *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 154.

afirmaban que la fe «*se produce necesariamente por los argumentos de la razón*»¹³. Por ello, el estudio histórico de Jesús no pretende *obligar a creer* al no creyente, pues también es racionalmente legítimo no creer. Entonces, ¿qué es más razonable a partir de los datos históricos? Este libro quiere mostrar que los datos que nos aporta la historia no sólo no están en contradicción con la fe de la Iglesia, sino que la apoyan y muestran la fe cristiana como una opción plenamente razonable.

De este modo, los datos históricos por sí mismos no producen la fe, pero la apoyan, ayudan a remover obstáculos, muestran su carácter razonable y, por eso, invitan a creer.

13 Concilio Vaticano I, DH 3035.

3. CONSIDERACIONES HERMENÉUTICAS Y METODOLÓGICAS

Para emprender el camino del estudio histórico de Jesús, es necesario distinguir diversos planos:

El *evento* de Jesús

La *comprensión* del evento

La *transmisión* de la comprensión del evento

Naturalmente, todo este camino está mediado por nuestro acceso parcial a cada una de estas etapas de la revelación. El carácter *parcial* de nuestro acceso histórico y crítico a cada una de estas etapas hace que, por definición, el Jesús de la ciencia histórica no se identifique sino *parcialmente* con el Jesús de la historia, y a la vez, que no haya contradicción entre ambos (parcial $\neq$ falso). Es necesario insistir en la distinción entre *el Jesús real* y *el Jesús histórico*: el primero es el que nació de María y vivió en Palestina en el siglo I, y el segundo es la reconstrucción del primero, tal como la ciencia histórica lo puede hacer a partir de los testimonios disponibles. Es necesario, entonces, comprender la relación entre la realidad y sus expresiones, es decir, entre la *realidad* y las *figuras* que permitieron a los discípulos comprender, expresar y transmitir la identidad de Jesús.

Las figuras, es decir, los esquemas mentales o las metáforas, utilizadas en los evangelios para describir a Jesús, normalmente están tomadas del Antiguo Testamento, pero para ser aplicadas a Jesús, a esta nueva realidad que los discípulos tienen ante sus ojos, estas figuras deben ser modificadas. Es necesario *resignificar* y a la vez *relativizar* las figuras que se le aplican, porque la realidad de Jesús supera la figura que la expresa: Jesús es una verdadera novedad y, por este motivo, nuestro lenguaje no es capaz de expresarlo exhaustivamente. Por ello el discurso

acerca de Jesús siempre será indicativo; la realidad del Dios hecho hombre siempre supera nuestras conceptualizaciones humanas. Así lo afirma el Catecismo de la Iglesia Católica, citando a Santo Tomás de Aquino:

*No creemos en las fórmulas, sino en las realidades que éstas expresan y que la fe nos permite ‘tocar’. ‘El acto (de fe) del creyente no se detiene en el enunciado, sino en la realidad (enunciada)’. Sin embargo, nos acercamos a estas realidades con la ayuda de las formulaciones de la fe. Éstas permiten expresar y transmitir la fe, celebrarla en comunidad, asimilarla y vivir de ella cada vez más*¹⁴.

Las formulaciones no se identifican con la realidad que buscan expresar. Las figuras sirven como esquemas mentales, son modos de entender y expresar (siempre parcialmente) la realidad que se manifiesta en Jesús, y que los testigos comprenden *a su modo* y transmiten *a su modo* (no podía ser de otra manera). Por ejemplo, cuando se le aplica a Jesús el título de Mesías o Profeta (figuras del Antiguo Testamento) es porque los testigos perciben en Jesús algo que puede ser comprendido y transmitido mediante esa expresión del Antiguo Testamento.

El carácter novedoso de Jesús de Nazaret impide definirlo por medio de *género próximo y diferencia específica*. Todo intento de *equiparar* o *nivelar* a Jesús con otros fenómenos humanos, sean psicológicos o incluso religiosos, implica inevitablemente una reducción que renuncia a lo característico de Jesús, que en definitiva, es lo más valioso.

14 *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 170, citando a Santo Tomás, *Suma Teológica*, II-II,1,2, ad 2.

II.

LAS FUENTES PARA CONOCER A JESÚS

1. LAS GRANDES OBJECIONES A LA CONFIABILIDAD DE LOS EVANGELIOS

Antes de examinar las fuentes que nos permiten acceder históricamente a Jesús, es necesario tener en cuenta las grandes teorías que han dudado de la confiabilidad de los evangelios. Estas objeciones, inicialmente restringidas a ambientes académicos, hoy han sido vulgarizadas por los medios de comunicación masivos, lo que hace impracticable una lectura acrítica de los evangelios. Más que eludir estas objeciones hay que conocerlas.

Tal como se afirmó más arriba, no es correcto pensar que sólo en la época moderna se ha enfrentado críticamente el estudio de los evangelios. Ya en el siglo II, el filósofo pagano Celso cuestionó la veracidad de las Escrituras: afirmaba que los evangelios eran contradictorios¹⁵. Por ello, el examen crítico de los evangelios comenzó ya en los primeros siglos. Orígenes de Alejandría, uno de los más grandes teólogos cristianos de la antigüedad, enfrenta seriamente el problema en el *Comentario a Juan*, donde recuerda que, por causa de las diferencias entre Juan y los demás evangelios, muchos «*pierden la fe en los evangelios como si no fueran verídicos, ni escritos por inspiración de un Espíritu muy divino, ni precisos en referir los hechos*»¹⁶, lo que demuestra que ya en el siglo III, el problema se sentía con fuerza, tanto por críticas externas como por exigencias internas. Años más tarde, un pagano anticristiano, declarará: «*Los evangelistas son inventores, no historiadores de los acontecimientos realizados en torno a Jesús. Cada uno de ellos escribió no en armonía, sino en*

15 Cf. Orígenes, *Contra Celso* II,26-27.32; IV,36; VI,48-50; M. Simonetti, *La Sacra Scrittura nel Contro Celso*, en: L. Perrone (ed.), *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene*, SEA 61, Roma 1998, pp. 97-114.

16 Orígenes, *Comentario al Evangelio de San Juan*, X,10, cf. X,18-22.

*desacuerdo, especialmente en lo que se refiere al relato de la pasión»*¹⁷. Pero ciertamente, es en la época moderna, con el desarrollo de los estudios históricos, cuando se comenzará a dudar de la confiabilidad de los evangelios, y se someterá sistemáticamente la Escritura a un examen crítico sumamente severo, y no siempre bien fundado.

A. Herman Reimarus: la teoría del engaño¹⁸

H. Reimarus (1694-1768) es el iniciador de la crítica más dura contra la confiabilidad de los evangelios. De él sabemos poco. Defendió una religión racional en oposición a la fe de las iglesias. Sus escritos fueron publicados por Lessing seis años después de su muerte, en 1774. El que más nos interesa es *Vom dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* (*Acerca del propósito de Jesús y el de sus discípulos*). Reimarus distingue netamente entre el propósito de Jesús y el propósito de los discípulos y, por ello, según él, «tenemos justificación para trazar una distinción absoluta entre la enseñanza de los apóstoles en sus escritos y lo que Jesús mismo proclamó y pensó en su propia vida». Para Reimarus, el mensaje de Jesús se reduciría a anunciar el arrepentimiento, porque «el Reino está cerca».



- 17 Porfirio, *Contra los cristianos*, fr., 15. Cf. fr., 68: «Más aún, los escritos me aparecen llenos de muchas estupideces: “Si creyeráis a Moisés, creeréis en mí; puesto que acerca de mí escribió Moisés”. Sin embargo, de Moisés no se conserva nada; se dice que todos sus escritos fueron quemados junto con el Templo. Lo que existe bajo su nombre ha sido compuesto por Esdras 1180 años después de su muerte, de modo poco exacto».
- 18 Cf. A. Schweitzer, *Investigación sobre la vida de Jesús*, Valencia 1990, pp. 65-77. La primera edición alemana de este libro fue publicada en 1906, con el nombre *Von Reimarus zu Wrede*.

Pero, ¿qué significaba el Reino para los judíos del siglo primero? La llegada del Reino significaba la liberación del yugo romano. Por ello, la predicación de Jesús rápidamente tuvo éxito.

En ese ambiente, ser el Mesías o el Hijo de Dios no involucraba nada metafísico, se trataba de un Mesías humano. Sólo en un contexto plenamente judío es posible comprender este mensaje, pues Jesús se mantuvo fiel al Judaísmo, y la ruptura con la ley fue obra de los discípulos posteriores¹⁹.

Jesús realizó hechos que a sus contemporáneos les parecían milagrosos y pedía silencio, sólo para estimularlos a hablar de ellos. Pero Jesús no realizó milagros, de otro modo la petición de signos no se entiende (cf. Mt 12,38; Jn 4,48). Otros milagros no tienen base histórica, son narraciones que muestran que los milagros del Antiguo Testamento se repiten en Jesús.

Jesús pensó que con la predicación de los discípulos (Mt 10,43), se le uniría gente y sería proclamado Mesías. La entrada a Jerusalén y la expulsión de los mercaderes del Templo eran el inicio de la revuelta. Pero Jesús esperó en vano la popularidad: la gente de Jerusalén no se alzó, la masa lo abandonó, y murió crucificado. Según Reimarus, las palabras de la cruz, *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* no pueden comprenderse, sin violentar el texto, más que como un reconocimiento del fracaso. Jesús no pretendía morir, sino liberar al pueblo de la opresión romana, pero falló la ayuda de Dios y fracasó. Los discípulos compartieron la derrota, pues esperaban los primeros puestos (cf. Mt 16,28). Sucedió lo que menos esperaban.

19 Cf. Mt 5,18; Mt 10,5. Para Reimarus, Jesús mantuvo la exclusividad de Israel. Y así se entiende la posterior controversia entre los discípulos (Hech 10-11). Si la ruptura con el judaísmo hubiese sido obra de Jesús, no habría necesidad de justificación de la entrada de los paganos a la Iglesia. Jesús se mantuvo dentro del judaísmo, la única novedad de Jesús, según Reimarus, es la necesidad de la justicia para el Reino, es decir, una nueva moral.

En los días posteriores a la muerte de Jesús, los discípulos estaban desorientados, y «*ya habían olvidado lo que era trabajar*». ¿Cómo superaron este fracaso? Optaron por otro tipo de mesianismo. Encontrarían sin duda algunos ilusos que creyeran en la vuelta del Mesías celestial, y esperando su retorno, compartirían sus bienes con ellos. Comenzaron a hablar de *liberación espiritual* e inventaron la resurrección. Esperaron 50 días hasta que el cuerpo de Jesús fuese irreconocible, robaron el cuerpo y proclamaron su resurrección.

La fe en la segunda venida (la *parusía*) fue lo que concentró la esperanza de las primeras comunidades cristianas. Pero como se retrasaba la *parusía* (cf. 2Tes y 2Pe), se resuelve el problema con una maniobra retórica: se afirma que *ante el Señor un día es como mil años y, mil años, como un día* (cf. 2Pe 3,8). Y así se continuó alimentando una fe vacía. No se cumplió la inminente *parusía*, luego el cristianismo es un fraude.

Pero, entonces, ¿qué causó el éxito numérico del cristianismo? Reimarus busca una explicación racional al éxito numérico de los primeros cristianos. Al final de su texto, comentando a Pentecostés (cf. Hech 2,1-41), da la respuesta:

Indudablemente hay mucho que reducir de los 3.000 hombres que inmediatamente se sometieron para ser bautizados y creyeron en Jesús, y la motivación de los que permanecieron después de haber considerado la exageración no fue el milagro (como inventó Lucas treinta años después), sino el gozo de los bienes comunes que eran distribuidos generosamente a todos, y el hecho de que comían y bebían juntos y a nadie le faltaba nada. Porque eso es precisamente lo que dice Hechos de los Apóstoles: 'Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones... Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común, vendían sus posesiones y sus bienes, y repartían el

precio entre todos, según la necesidad de cada uno. Partían el pan por las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón' (cf. Hech 2,42-46). *¡Vean esto! Ésta es la motivación verdadera de la popularidad que se produjo de modo tan natural y sigue produciéndose, de modo que ya no necesitamos ningún milagro para comprender todo claramente. Éste es el verdadero viento impetuoso que reunió tanta gente y tan rápido; ésta es la verdadera lengua común que realiza milagros*²⁰.

Principales afirmaciones de Reimarus: 1. Distinción entre la predicación de Jesús y la de los discípulos; 2. Carácter desconfiable de los Evangelios; 3. Interpretación exclusivamente social del ministerio de Jesús; 4. Reducción de Jesús al judaísmo; 5. Actividad *creadora* de los discípulos en los relatos sobre Jesús; 6. Tensión entre diversas escatologías; 7. Interpretación natural de los milagros.

B. El Evangelio como mito, según David F. Strauss

La investigación acerca del Jesús histórico, a partir de Reimarus, supuso que el Jesús real debió ser muy diverso al que nos presentan los evangelios. El estrecho compromiso de los evangelistas con Jesús era visto como motivo de sospecha. Por lo tanto, había que *liberar a Jesús de las cadenas del dogma eclesial*.

David Frederick Strauss (1808-1874) toma este camino. Según él, la cristología se desarrolla por impulsos de la esperanza mesiánica. Israel aguardaba al Mesías con mucha esperanza, un grupo pequeño se convenció de que Jesús era el Esperado, y comenzó a aplicarle a Jesús todo lo que el Antiguo Testamento afirmaba acerca del Mesías: *«Así que, un número de fieles, al principio pequeño, después siempre en aumento, habían llegado a ver en Jesús al*

20 H.S. Reimarus, *The goal of Jesus and his disciples*, Leiden 1970, pp. 142 s.

Mesías, se convencieron que todas las predicciones y las figuras del Antiguo Testamento, con el sentido y los agregados de la interpretación rabínica, habían hallado su cumplimiento en Jesús»²¹.

De este modo, por ejemplo, Jesús había nacido en Nazaret, pero como según el Profeta Miqueas era preciso que el Mesías



naciera en Belén, los evangelistas hacen nacer a Jesús en Belén, apoyados no en motivos históricos, sino en una deducción dogmática sacada de Miqueas 5,1. Asimismo, Jesús no realizó ningún milagro e incluso *«la tradición había conservado el recuerdo de las duras palabras de Jesús contra la sed judaica de milagros; no importaba: el primer libertador del pueblo, Moisés, había*

hecho milagros; el último, el Mesías Jesús, debió hacerlos igualmente»²².

Y así, como el Antiguo Testamento presentaba las sanaciones milagrosas como signo de la llegada del Mesías, la convicción de que Jesús era el Mesías llevó a los cristianos a inventar los relatos de los milagros *«por inducción dogmática»*.

Así, según Strauss, *«un millar de relatos como éstos pudieron ser compuestos de buena fe, pero sin un átomo de verdad histórica»²³*. De este modo, para Strauss, los evangelios serían relatos míticos, es decir, narraciones carentes de verdad histórica, en las cuales la comunidad cristiana declara los elementos fundamentales de su fe: Jesús es el Mesías.

21 D.F. Strauss, *Nueva vida de Jesús*, Valencia 1905, p. 185.

22 D.F. Strauss, *Nueva vida de Jesús*, p. 185.

23 D.F. Strauss, *Nueva vida de Jesús*, p. 190.

C. Wilhelm Bousset: la teoría del malentendido²⁴

La clásica *Religionsgeschichtliche Schule* (Escuela de Historia de las Religiones), tiene entre sus grandes representantes la obra de Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, de 1913. Este libro, al abordar la historia de la fe en Cristo, propone que el origen de la fe en la divinidad de Jesús es resultado del influjo de las ideas de las religiones paganas al interior de la comunidad cristiana, aportadas por los cristianos de origen pagano (*etnocristianos*), que ingresaban a la Iglesia junto con sus convicciones religiosas y culturales.



Esta explicación supone que la fe en la divinidad de Jesús sea tardía, es decir, posterior al año 70, pues se requiere tiempo para que los etnocristianos ingresen y sean influyentes en la comunidad cristiana. La divinidad de Jesús sería, entonces, fruto de una especie de *malentendido*. Según Bousset, Jesús mismo habría sido una figura mesiánica, que al ser interpretado por mentes griegas, habituadas al culto de los semidioses y de los héroes divinizados, fue comprendido como un dios pagano.

Otra explicación reconoce que el culto a Jesús y, por tanto, la fe en su divinidad, es anterior al año 70, pero también pretende que su nacimiento es resultado de la influencia pagana que, a diferencia de la explicación anterior, ya estaba presente en el judaísmo de tiempos de Jesús. Esta explicación supone que la religión de Israel, en tiempos de Jesús, estaba corrompida por ideas paganas de los cultos greco-romanos.

24 Cf. W. Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen 1913. Una presentación sumaria en: L.W. Hurtado, *One God, one Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, London New York 1998, pp. vii-xxii.

En estas dos explicaciones, el sincretismo religioso sería el factor fundamental para comprender el nacimiento del culto a Jesús. Así, la fe en la divinidad de Jesús sería un gran *malentendido*, es decir, Jesús habría sido un simple profeta judío que predicó la paternidad de Dios y la fraternidad humana, pero que su mensaje, al caer en mentes griegas, se transformó en especulaciones metafísicas. Esta orientación aún cuenta con adeptos.

D. Objeciones actuales

Este tipo de acercamiento sigue presente en algunos ambientes académicos. H. Koester, sobre la base de argumentos muy discutibles, y en ocasiones abiertamente inverosímiles, ha defendido la mayor atendibilidad de los evangelios apócrifos por sobre los canónicos, lo que condiciona decisivamente la investigación sobre Jesús²⁵. La misma orientación está presente en el *Jesus Seminar*, que con tanta eficacia llega a la opinión pública, y sobre todo, en J.D. Crossan, con su libro *The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (*La vida de un campesino judío mediterráneo*), que ha tenido un gran impacto en los medios de comunicación y ha sido traducido a muchas lenguas, argumenta de modo muy atractivo, pero sobre la base de «*premisas inaceptables*»²⁶.

25 Cf. H. Koester, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, Philadelphia 1990. Muy útil para informarse del estado actual de la investigación es R. Aguirre, *El Jesús histórico después de Bultmann*, Estudios Bíblicos 54 (1996), pp. 433-463.

26 «La metodología que preside toda la obra [de Crossan] plantea problemas básicos. El valor que concede a algunos apócrifos, sobre todo al Evangelio de Tomás y al hipotético Evangelio de la Cruz, la reconstrucción que admite del estrato más antiguo de Q y el valor que le confiere, así como la desvalorización del Evangelio actual de Marcos y del relato de la pasión, son unas premisas inaceptables», R. Aguirre, *El Jesús histórico después de Bultmann*, p. 454.

Algunas de estas posturas, presentes en ámbito académico, han sido popularizadas por medio del cine. *El Código Da Vinci*, por ejemplo, ha vulgarizado de modo bastante forzado e inconsistente, algunas objeciones contra la fiabilidad de las fuentes bíblicas y las sospechas acerca de la discontinuidad entre Jesús de Nazaret y la cristología de la Iglesia. Según la novela, la Biblia sería un libro funcional a los intereses institucionales del Imperio Romano y de la Iglesia del siglo IV. El Emperador Constantino habría tenido un gran protagonismo en la constitución del Nuevo Testamento, y los evangelios que finalmente quedaron como los oficiales habrían sido elegidos en función de los intereses del Imperio. Por otro lado, la divinidad de Jesús habría sido una novedad introducida en el año 325 por el Concilio de Nicea, su función habría sido asegurar unidad al Imperio.

Otras ficciones, como la película *Stygmata*, insisten en que la Iglesia, centrada en sus solos intereses, a lo largo de toda su historia, no habría hecho otra cosa, aún por medios ilícitos, que ocultar la verdad de Jesús, que en realidad se encontraría en los evangelios apócrifos, particularmente en el Evangelio de Tomás. Las mismas convicciones de fondo se aprecian en el uso mediático del *Evangelio de Judas* que, sobre la base de un texto tardío y que cuenta sólo con un manuscrito, intenta impugnar la atendibilidad histórica de la figura de Jesús que ofrecen los evangelios canónicos.

En síntesis, todas estas presentaciones pretenden afirmar que el Cristo proclamado por la tradición eclesial es un personaje muy diferente al Jesús histórico, que caminó por Galilea en el siglo I.

2. FUENTES EXTRABÍBLICAS²⁷

¿Qué testimonios antiguos nos permiten conocer a Jesús de Nazaret? Los documentos más importantes son, ciertamente, los textos reunidos en el Nuevo Testamento, que por lo demás, son los escritos más antiguos acerca de Jesús. Sin embargo, existen otros documentos que es necesario examinar para valorar la contribución que ellos hacen a la búsqueda del Jesús histórico.

A. Testimonios de la literatura no cristiana

Jesús no fue un soberano, protagonista de la alta política o de la historia bélica, ni un constructor de edificios públicos o acueductos. Para muchos de sus contemporáneos, Jesús fue un ejecutado más de una larga lista, en el marco de una política imperial de represión a los grupos nacionalistas. Baste recordar las afirmaciones de Flavio Josefo, durante el asedio de Jerusalén del año 70: «*Los soldados, llevados por su odio a los judíos, en son de burla, crucificaban a los cautivos de distintas maneras, siendo tan grande el número de víctimas que faltaba espacio para las cruces, y cruces para los cuerpos*» (*Bellum Iudaicum* V,11,1). Por lo tanto, no debe sorprendernos que inicialmente sean escasas las referencias a Jesús en la literatura no cristiana. Poco tiempo después, con el crecimiento de la Iglesia, estas referencias se multiplicarán.

El dato extrabíblico más antiguo que conservamos sobre Jesús es un texto escrito en griego en torno al año 93 por Flavio Josefo, historiador judío que defendió los territorios de Galilea contra Vespasiano, y que luego se cambió de bando y ayudó

27 R. Trevijano, *Fuentes para el conocimiento de Jesucristo*, en: O. González de Cardedal (ed.), *Salvador del Mundo*, Salamanca 1997, pp. 25-37.

a los romanos a tomar Jerusalén en el año 70. Al describir los acontecimientos en torno a los años 30, afirma:

En este tiempo existió un hombre de nombre Jesús. Su conducta era buena y era considerado virtuoso. Muchos judíos y gente de otras naciones se convirtieron en discípulos suyos. Pilato lo condenó a ser crucificado y a morir. Los convertidos en sus discípulos no lo abandonaron. Relataron que se les había aparecido tres días después de su crucifixión y que estaba vivo. Según esto fue quizá el mesías de quien los profetas habían contado maravillas²⁸.

Otra noticia antigua proviene de Plinio el Joven, gobernador de Bitinia (actual Turquía), en torno al año 112. En una carta al Emperador Trajano, le describe las prácticas de los cristianos. Es importante notar la centralidad de Cristo y el culto que la comunidad le rinde, como a Dios, incluso a riesgo de la propia vida:

Por otra parte, ellos afirmaban que toda su culpa y error consistía en reunirse en un día fijo antes del alba y cantar a coros alternativos un himno a Cristo como a Dios (quasi Deo) y en obligarse bajo juramento no ya a perpetrar delito alguno...²⁹.

Uno de los grandes historiadores romanos, Tácito, en torno al año 116, al describir la crueldad de Nerón, también alude a Jesús de Nazaret:

Mas, ni con los remedios humanos ni con las larguezas del príncipe o con los cultos expiatorios perdía fuerza la creencia infamante de que el incendio [de Roma] había sido ordenado [por Nerón]. En consecuencia, para acabar con los rumores, Nerón presentó como culpables y sometió a los más rebuscados tormentos a los que el vulgo llamaba cristianos, aborrecidos por sus ignominias. Aquel de quien tomaban nombre, Cristo, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador

28 *Antiquitates Iudaicae*, XVII,3,3. El texto tiene problemas críticos: hay afirmaciones que sólo se entienden como una interpolación cristiana. Por ello, ofrecemos la traducción de la versión árabe, libre de toda sospecha.

29 Plinio el Joven, *Epístolas* X,96,7.

Poncio Pilato; la execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no sólo por Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad [de Roma], lugar en el que de todas partes confluyen y donde se celebran toda clase de actividades y vergüenzas. El caso fue que se empezó por detener a los que confesaban abiertamente su fe, y luego, por denuncia de aquéllos, a una ingente multitud, y resultaron convictos no tanto de la acusación del incendio cuanto de odio al género humano. Pero a su suplicio se unió el escarnio, de manera que perecían desgarrados por los perros tras haberlos hecho cubrirse con pieles de fieras, o bien clavados en cruces, al caer el día, eran quemados de manera que sirvieran como iluminación durante la noche³⁰.

Junto con la mención histórica acerca de Jesús, Tácito, que profesa desprecio por los cristianos, nos informa sobre los martirios que padecieron muchos cristianos en torno al año 64, es decir, durante la persecución de Nerón. Finalmente, Suetonio, recuerda que por el año 49, el Emperador Claudio «expulsó de Roma a los judíos, que provocaban alborotos continuamente a instigación de Cresto»³¹. Naturalmente «Cresto» es una deformación del nombre de Cristo. Esta noticia concuerda con Hech 18,2-3, que menciona a un judío llamado Aquila y a su mujer Priscila, quienes habían salido de Roma por causa del decreto de Claudio.

De este modo, la existencia de Jesús, sus prodigios, la conformación de un grupo de seguidores, las circunstancias de su muerte, la participación de Pilato y las tempranas y firmes convicciones de sus discípulos, tanto de su resurrección como de su divinidad, están atestiguadas por varios autores no cristianos e incluso anticristianos.

Si estos datos nos parecen demasiado modestos, es por falta de familiaridad con los estudios de historia antigua. Para tener

30 Tácito, *Anales* XV,44,2-4.

31 Suetonio, *Claudius*, 25.

un juicio adecuado, deberíamos comparar lo que sabemos de Jesús con lo que sabemos de sus contemporáneos. De la inmensa mayoría de las decenas de millones de habitantes del Imperio Romano, no sabemos nada; de un grupo reducidísimo conocemos el nombre; y de un grupito aún más pequeño, poseemos algunos datos biográficos. Jesús, entonces, pertenece al pequeñísimo grupo de los personajes mejor conocidos de la antigüedad.

No sólo sabemos más de Jesús que lo que sabemos acerca de los que fueron crucificados junto a él, o de Simón de Cirene, o de Gamaliel, o del Sumo Sacerdote; incluso si consideramos personajes tan importantes como Pilato, Procurador de la Provincia de Judea por un largo período, o Tito Livio³², el gran historiador romano, nos daremos cuenta de que, en términos comparativos, sabemos mucho de Jesús, por fuentes diversas y confiables.

B. Testimonios de la literatura cristiana antigua³³

Contamos con textos muy hermosos que nos permiten acceder a las convicciones de los cristianos de los primeros siglos. Pero los datos acerca de Jesús que ellos contienen dependen de la tradición del Nuevo Testamento y, por tanto, no nos ofrecen datos nuevos. Nos permiten, eso sí, conocer más de cerca el desarrollo de la teología cristiana. Son un vehículo privilegiado para conocer las afirmaciones acerca de la identidad de Jesús de los cristianos del año 95 o del 107, pero nos aportan poquísimo material complementario para conocer históricamente a Jesús.

32 «Las noticias que nos han llegado sobre la larga vida de Livio son tan escasas que se le ha llamado el historiador sin historia, o la figura más nebulosa entre los grandes clásicos», Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, Á. Sierra (ed.), vol. I, Madrid 1990, p. 16.

33 Traducciones tomadas de *Fuentes Patrísticas*, editadas por Ciudad Nueva.

La *Didaché* es un breve escrito judeocristiano de fines del siglo I. Es un documento precioso para conocer algo de la liturgia cristiana más primitiva y de ella podemos deducir la centralidad de Jesús en el culto cristiano primitivo:

En cuanto a la eucaristía, dad gracias así. En primer lugar, sobre el cáliz: Te damos gracias, Padre nuestro, por la santa vid de David, tu siervo, que nos diste a conocer por Jesús, tu siervo. A ti la gloria por los siglos. Luego, sobre el pedazo [de pan]: Te damos gracias, Padre nuestro, por la vida y el conocimiento que nos diste a conocer por medio de Jesús, tu siervo. A ti la gloria por los siglos. Así como este trozo estaba disperso por los montes y reunido se ha hecho uno, así también reúne a tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino. Porque tuya es la gloria y el poder por los siglos por medio de Jesucristo. Nadie coma ni beba de vuestra eucaristía a no ser los bautizados en el nombre del Señor, pues acerca de esto también dijo el Señor: ‘No deis lo santo a los perros’ (Didaché, IX,1-5).

Las cartas de San Ignacio de Antioquía, obispo martirizado en Roma en torno al año 107, nos transmiten las convicciones cristológicas de este cristiano de origen pagano que estuvo dispuesto a entregar su vida por amor a su Señor. Insiste tanto en la realidad de la humanidad de Jesús como en su divinidad:

Por tanto, haceos los sordos cuando alguien os hable a no ser de Jesucristo, el de la descendencia de David, el hijo de María, que nació verdaderamente, que comió y bebió, que fue verdaderamente perseguido en tiempo de Poncio Pilato, que fue crucificado y murió verdaderamente a la vista de los seres celestes, terrestres e infernales. Él resucitó verdaderamente de entre los muertos, habiendo sido resucitado por su mismo Padre, y a semejanza suya, a los que hemos creído en Él, también su Padre nos resucitará en Jesucristo, fuera del cual no tenemos vida verdadera (Carta a los Tralianos, IX,1-2).

Pues algunos acostumbran a divulgar el Nombre con perverso engaño, pero hacen cosas indignas de Dios. A esos es necesario que los evitéis lo

misma que a las fieras, pues son perros rabiosos que muerden a traición, de los cuales es necesario que os guardéis pues sus [mordeduras] son difíciles de curar. Hay un solo médico, carnal y espiritual, creado e increado, Dios hecho carne, vida verdadera en la muerte, [nacido] de María y de Dios, primero pasible y, luego, impasible, Jesucristo nuestro Señor (Carta a los Efesios, VII,1-2).

De nada me servirán los confines del mundo ni los reinos de este siglo. Para mí es mejor morir para Jesucristo que reinar sobre los confines de la tierra. Busco a Aquél que murió por nosotros. Quiero a Aquél que resucitó por nosotros. Mi parto es inminente. Perdonadme, hermanos. No impidáis que viva; no queráis que muera. No entreguéis al mundo al que quiere ser de Dios, ni lo engañéis con la materia. Dejadme alcanzar la luz pura. Cuando eso suceda, seré un hombre. Permitidme ser imitador de la pasión de mi Dios (Carta a los Romanos, VI,1-3).

C. Testimonios de la tradición apócrifa

La literatura apócrifa está constituida por textos cristianos que no pertenecen a la Biblia pero que imitan los géneros literarios del Nuevo Testamento (Evangelios, Hechos, Cartas y Apocalipsis), y se presentan como escritos por un personaje de la época apostólica de gran autoridad. El término *apócrifo* quiere decir escondido, oculto, porque este tipo de textos reclaman su autoridad de una tradición oculta. Los primeros que aplican el término *apócrifo* a estos textos son sus propios autores (ej. *El Apócrifo de Juan*). Esta literatura nace por dos motivos:

- 1) Un grupo de textos, de carácter más folclórico, surge del deseo de alimentar la piedad de los fieles y saciar su curiosidad, por medio de la composición de leyendas piadosas sin ningún valor histórico y llenas de datos pintorescos.

- 2) El otro grupo nace de motivaciones más teológicas que buscan propagar una determinada imagen de Jesús, muchas veces proveniente de algún grupo particular.

No se puede negar como principio que los apócrifos más antiguos, como el Evangelio de Tomás, puedan contener algún dato transmitido oralmente que no quedó registrado en el Nuevo Testamento. Pero, en la práctica, los datos atendibles que contienen los apócrifos acerca de las palabras y los hechos de Jesús son precisamente los que dependen del Nuevo Testamento; el resto es obra del autor o de la escuela a la que perteneció. De este modo, los apócrifos, en líneas generales, están conformados por datos extraídos de los Evangelios canónicos mezclados a las especulaciones o creaciones del autor del texto.

Algunos ejemplos de literatura apócrifa³⁴

a. Apócrifos de origen popular

El Evangelio Árabe de la Infancia ¿siglo V?

Cuando Jesús tenía tres años de edad, había, en aquel país, una mujer, cuyo hijo, llamado Judas, estaba poseído del demonio. Y cada vez que éste lo asaltaba, Judas mordía a cuantos se acercaban a él, y si no encontraba a nadie a su alcance, se mordía las manos y los demás miembros de su cuerpo. Cuando la madre de este desventurado supo que Jesús había curado muchos enfermos, llevó su hijo a María. Pero, en aquel momento, Jesús no estaba en casa, por haber salido, a jugar. Y, así que estuvieron en la calle, se sentaron todos, y Jesús con ellos. Judas, el poseído, sobrevino, y se sentó a la derecha de Nuestro Señor. Su obsesión lo invadió de nuevo, y quiso morder a Jesús. No

³⁴ Para los textos apócrifos en español cf., A. De Santos Otero, *Los Evangelios apócrifos: colección de textos griegos y latinos*, Madrid 1999; A. Piñero *et alli* (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, Madrid 1997 (3 vol.). En internet, hay muchas traducciones cuya fidelidad no es segura.

pudo, pero lo golpeó en el costado derecho. Jesús se puso a llorar, y, en el mismo instante y ante los ojos de varios testigos, el demonio que obsesionaba a Judas lo abandonó bajo la forma de un perro rabioso. Y aquel muchacho que pegó a Jesús, y de quien salió el demonio, era el discípulo llamado Judas Iscariotes, el que entregó a Nuestro Señor a los tormentos de los judíos. Y el costado en que Judas lo golpeó fue el mismo que los judíos atravesaron con una lanza (XXXV,1-2).

Un día, cuando Jesús había cumplido los siete años, jugaba con sus pequeños amigos, es decir, con niños de su edad. Y se entretenían todos en el barro, haciendo con él figurillas, que representaban pájaros, asnos, caballos, bueyes, y otros animales. Y cada uno de ellos se mostraba orgulloso de su habilidad, y elogiaba su obra, diciendo: Mi figurilla es mejor que la vuestra. Mas Jesús les dijo: Mis figurillas marcharán, si yo se lo ordeno. Y sus pequeños camaradas le dijeron: ¿Eres quizá el hijo del Creador? 2. Y Jesús mandó a sus figurillas marchar, y en seguida se pusieron a dar saltos. Después, las llamó, y volvieron. Y había hecho figurillas que representaban gorriones. Y les ordenó volar, y volaron, y posarse, y se posaron en sus manos. Y les dio de comer, y comieron, y de beber, y bebieron. Y, ante unos jumentos que hiciera, puso paja, cebada y agua. Y ellos comieron y bebieron. Los niños fueron a contar a sus padres todo lo que había hecho Jesús. Y sus padres les prohibieron para en adelante jugar con el hijo de María, diciéndoles que era un mago, y que convenía guardarse de él (XXXVI,1).

Naturalmente, un texto como el *Evangelio Árabe de la Infancia* nos presta el servicio de darnos a conocer la piedad popular de un particular grupo de cristianos del siglo V, pero en nada contribuye para el conocimiento histórico de Jesús de Nazaret.

b. Apócrifos de origen gnóstico

Evangelio de Felipe, probablemente, del siglo II

Jesús los llevó a todos a escondidas, pues no se manifestó como era (de verdad), sino de manera que pudiera ser visto. Así se apareció [...] a los grandes como grande, a los pequeños como pequeño, a los ángeles como ángel y a los hombres como hombre. Por ello su Logos se mantuvo oculto a todos. Algunos le vieron y creyeron que se veían a sí mismos; mas cuando se manifestó gloriosamente a sus discípulos sobre la montaña, no era pequeño: se había hecho grande, e hizo grandes a sus discípulos para que estuvieran en condiciones de verle grande (a Él mismo). Y dijo aquel día en la acción de gracias: ‘Tú que has unido al perfecto a la luz con el Espíritu Santo, une también a los ángeles con nosotros, con las imágenes’ (pp. 57-58).

Evangelio de Tomás, texto del siglo II con fuentes del siglo I

112. Dijo Jesús: ‘¡Ay de la carne que depende del alma! ¡Ay del alma que depende de la carne!’.

113. Le dijeron sus discípulos: ‘¿Cuándo va a llegar el Reino?’ (Dijo Jesús): ‘No vendrá con expectación. No dirán: ¡Helo aquí! o ¡Helo allá!, sino que el reino del Padre está extendido sobre la tierra y los hombres no lo ven’.

114. Simón Pedro les dijo: ‘¡Que se aleje María [Magdalena] de nosotros!, pues las mujeres no son dignas de la vida’. Dijo Jesús: ‘Mira, yo me encargaré de hacerla varón, de manera que también ella se convierta en un espíritu viviente, idéntico a vosotros los varones: pues toda mujer que se haga varón, entrará en el reino del cielo’.

El Evangelio de Judas, posiblemente del siglo II

‘En verdad te digo, Judas, que [los que] ofrecen sacrificios a Sacias [...] dios [...] toda obra mala. Pero tú los sobrepasarás a todos, pues sacrificarás al hombre que me reviste’. Ya se levanta tu cuerno / y se enciende tu ira, / tu astro transita / y tu corazón [...]. ‘En verdad [te digo]: Tus últimos [... seis líneas con palabras sueltas].

El arconte que será destruido. Y entonces enaltecida la figura de la gran generación de Adán, porque aquella generación existe previamente al cielo, a la tierra y a los ángeles, procedente del eón.

He aquí que todo te ha sido revelado. Levanta tus ojos y contempla la nube y la luz que hay en ella y los astros que la rodean: el astro que hace de este es tu astro'.

Judas miró hacia arriba y vio la nube de luz y entró en ella. Los que se hallaban alrededor en la parte de abajo oyeron una voz que venía de la nube y decía: [...] gran generación [...] imagen [...] [cinco líneas con letras sueltas].

Estos breves ejemplos nos muestran hasta qué punto los apócrifos mezclan datos evangélicos con las especulaciones de las propias escuelas, en este caso, gnósticas. El desprecio de la materia, el carácter elitista de la revelación, la inferioridad del espíritu femenino y la oposición entre lo interior y exterior, son temas propios del pensamiento griego del siglo II, y no provienen del ambiente palestinese en que vivió Jesús. La mayor confiabilidad del Nuevo Testamento está asegurada porque sus escritos son por mucho anteriores a los apócrifos tal como hoy los conocemos. Estos documentos son utilísimos para conocer algunas líneas de la teología cristiana primitiva, pero no son un aporte para acceder históricamente a Jesús de Nazaret.

D. ¿Es legítima cualquier interpretación de Jesús?

Después de examinar estos textos, que ofrecen diversas interpretaciones de la persona de Jesús, nos preguntamos: ¿Se puede decir cualquier cosa sobre Jesús? ¿Es legítima cualquier interpretación de Jesús? ¿Qué criterio nos puede orientar para discernir qué se puede decir acerca de Jesús y qué no?

El criterio que permite discernir qué se puede afirmar legítimamente acerca de Jesús es, naturalmente, la continuidad con la realidad histórica de Jesús de Nazaret. Es decir, una interpretación que verdaderamente hunda sus raíces en la persona misma del Maestro de Galilea, es legítima.

Obviamente, la pregunta que sigue es ¿cómo se puede evaluar la continuidad de una interpretación de Jesús con la realidad histórica de Jesús mismo? Es el propósito de este libro. Por medio de los documentos antiguos, estudiados críticamente, se puede acceder, al menos parcialmente, a las primeras convicciones acerca de Jesús, y a las palabras y acciones del propio Jesús. Una vez delineada la figura histórica de Jesús y las convicciones de sus discípulos directos, podemos examinar los apócrifos y preguntarnos: ¿Hay continuidad entre la presentación de Jesús que ofrece este documento y la realidad histórica de Jesús de Nazaret? La respuesta a esta pregunta nos permite discernir el valor de cada documento.

3. EL NUEVO TESTAMENTO

A. Valor histórico del Nuevo Testamento

¿Se puede confiar en el Nuevo Testamento como fuente histórica? Antes de enfrentar este problema, hay una pregunta anterior: ¿Podemos confiar en los documentos antiguos? o mejor: ¿Podemos estudiar la antigüedad sin confiar en las fuentes antiguas? o más radicalmente: ¿Es posible conocer sin confiar?

Ciertamente, el que desconfía de todo, no podrá conocer siquiera el presente, y mucho menos informarse de la antigüedad. *«Tenemos que reconocer que, históricamente hablando, el testimonio es el único medio de acceso a la realidad histórica, y el único con valor»*³⁵. En definitiva, *no se puede vivir sin confiar*. El slogan *«yo confío sólo en lo que puedo verificar personalmente»*, no resiste ni el menor análisis crítico. Paradójicamente, los que desconfían de los evangelios terminan por confiar en cualquier reportaje o novela de dudosa procedencia. Naturalmente, no se trata de una confianza ingenua, sino crítica, pues las mismas fuentes antiguas a veces son inconsistentes e incluso contradictorias. De todos modos, la ciencia histórica aporta los métodos para controlar críticamente la confiabilidad de los documentos de la antigüedad.

Hoy en día, en los tribunales de justicia, se absuelve o se condena a una persona no sobre la base del uso de *«la máquina del tiempo»*, que permitiría verificar si tal sospechoso participó o no en un determinado delito, sino a partir de documentos y testimonios críticamente confrontados y analizados. El historiador actúa de una manera semejante: compara y analiza críticamente los documentos y los testimonios, y luego, por

35 R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospel as Eyewitness Testimony*, Cambridge 2006, p. 5.

medio de un método científico, evalúa la confiabilidad de los documentos y reconstruye los acontecimientos. Es lo que hace también el historiador del cristianismo.

El Nuevo Testamento no es un libro de historia, en el sentido moderno de la palabra, ni es un escrito *neutro*, puesto que está totalmente *comprometido* con la difusión del cristianismo (en realidad, ningún escrito es *neutro*). Pero decir que los textos del Nuevo Testamento no son textos de historia en el sentido moderno es algo tan obvio como decir que *los documentos antiguos no son modernos*. Afirmar que los evangelios no son biografías en el sentido moderno de la palabra, es tan obvio como decir que las biografías antiguas no son biografías modernas. ¡Ninguna biografía escrita en la antigüedad es una biografía en el sentido moderno! Pues, ningún escrito antiguo es un texto de historia en el sentido moderno de la palabra. Más aún, hoy seguimos reconstruyendo la historia, incluso la más reciente, sobre la base de escritos que no pretenden ser textos de historia.

Durante siglos, la convicción de que la Biblia es un libro inspirado fue un motivo para confiar en los Evangelios. Por el contrario, la crítica histórica moderna postulará injustamente que los textos evangélicos, por su carácter propagandístico, no son dignos de confianza. Son presentados, en términos negativos, como textos *tendenciosos*, es decir, como documentos que están al servicio de la propagación del mensaje de la Iglesia y, por ello, se debe desconfiar de su veracidad histórica. Veracidad que se le otorga a cualquier otra fuente antigua: Cuando Plinio el Joven, Flavio Josefo u otro escritor antiguo afirma algo, no se le somete a una crítica tan severa. Así, de modo paradójico e injusto, se tiende a aceptar pacíficamente lo que afirma un autor pagano y se desconfía sistemáticamente de lo que transmite un autor inspirado.

Como sucede con todos los textos, y de modo particular con los de la antigüedad, para comprender su valor histórico, es necesario tener en cuenta su formación, su interpretación, sus fuentes y la confiabilidad de su texto.

B. El texto del Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento es el conjunto de textos mejor estudiado de la humanidad. Ningún texto ha sido tan investigado, comentado, analizado, atacado, refutado y defendido por tantos y tan agudos especialistas, partidarios o adversarios, a lo largo de sus casi dos mil años de historia.

Como cualquier documento antiguo, el Nuevo Testamento llega a nosotros por medio de manuscritos. De ninguna obra literaria de la antigüedad se conserva el manuscrito original de su autor (lo que se llama el *autógrafo*); toda la literatura antigua, clásica y cristiana, nos es accesible por medio de *copias de copias de copias* del original. El *autógrafo* más antiguo que se conserva de una obra literaria es de Francisco Petrarca, poeta italiano del siglo XIV. Todas las obras anteriores nos llegan por medio de copias.

Para tener una idea de la cantidad y la antigüedad de los manuscritos, es útil observar la siguiente tabla:

AUTOR	FECHA DEL ORIGINAL	COPIA MÁS ANTIGUA	DISTANCIA	CANTIDAD DE MANUSCRITOS
Plinio el Joven	110 d.C.	850 d.C.	740 años	7
Platón	375 a.C.	900 d.C.	1.275 años	7
Suetonio	150 d.C.	950 d.C.	800 años	8
Sófocles	410 a.C.	1.000 d.C.	1.410 años	49
Homero	900 a.C.	400 d.C.	1.300 años	193
Nuevo Testamento	50-100 d.C.	siglo II d.C.	80 años	634

Tal como se aprecia en la tabla anterior, el Nuevo Testamento es el conjunto documental mejor transmitido de la antigüedad. En la tabla aparece la cantidad de 634 manuscritos griegos, que son los utilizados para la edición crítica del Nuevo Testamento realizada por el *Institut für neutestamentliche Textforschung* de Münster³⁶, pero en realidad, se conservan muchísimos más.

En total se cuentan 6.033 manuscritos: 110 papiros, 299 manuscritos en mayúscula, 2.812 en minúscula y 2.281 leccionarios, algunos de ellos del siglo II y III, e incluso se conserva algún trocito que puede ser de fines del siglo primero o inicios del segundo (por ejemplo, el P⁵², de la Biblioteca Ryland en Manchester, ver la ilustración en p. 267).

De este modo, para algunos documentos, hay menos de cien años entre el original y las copias más antiguas. De aquí se desprende que desconfiar de los textos del Nuevo Testamento significaría desconfiar muchísimo más de toda la literatura de la antigüedad.

Del Evangelio de Judas, por ejemplo, se conserva sólo un manuscrito del siglo IV que contiene una traducción copta del original griego, lo que demuestra que en su época fue un texto poco leído, poco copiado y, por ello, posiblemente, poco relevante. Por todo lo anterior, los cuatro evangelios tienen muchísimo *sustento material, histórico y científico*, muchísimo más que los apócrifos y que, en general, el resto de la literatura de la antigüedad.

A continuación, se presenta una página que pertenece a la edición crítica del Nuevo Testamento en su idioma original. Se trata de la edición 27 de Nestle-Aland, de 1994.

36 Cf. K. Aland - E. Nestle, *Novum Testamentum Graece et Latinae*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1994, pp. 684-712.

El texto corresponde a Jn 4,48-5,3. La parte superior contiene el texto mismo y la parte inferior es el aparato crítico que consigna por medio de signos especializados las variantes textuales, es decir, las diferencias registradas entre un manuscrito y otro. Basta dar una mirada a esta página de su edición crítica, para convencerse de la seriedad del trabajo científico que hay detrás de este texto.

259

ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ

4,48-5,3

θνήσκειν. 48 εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτόν· ἐὰν μὴ ση-
μεῖα καὶ τέρατα ἴδῃτε, οὐ μὴ πιστεύσητε. 49 λέγει πρὸς
αὐτόν ὁ βασιλικός· κύριε, κατὰβηθι πρὶν ἀποθανεῖν τὸ
παιδίον μου. 50 λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πορεύου, ὁ υἱός
σου ζῇ. Ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν
ὁ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐπορεύετο. 51 ἤδη δὲ αὐτοῦ κατα-
βαίνοντος οἱ δοῦλοι ὁ αὐτοῦ ὑπῆντησαν αὐτῷ λέγοντες
ὅτι ὁ παῖς αὐτοῦ ζῇ. 52 ἐπύθετο οὖν τὴν ὥραν παρ' αὐ-
τῶν ἔν ἣ κομψότερον ἔσχεν· εἶπαν οὖν αὐτῷ ὅτι ἐχθὲς
ὥραν ἔβδόμην ἀφῆκεν αὐτόν ὁ πυρετός. 53 ἔγνω οὖν ὁ
πατήρ ὅτι ὁ [ἐν] ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐν ἣ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰη-
σοῦς· ὁ υἱός σου ζῇ, καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία
αὐτοῦ ὅλη. 54 Τοῦτο ὁ [δὲ] πάλιν δευτέρον σημεῖον ἐποί-
ησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν.

38
I

5 Μετὰ ταῦτα ἦν ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων καὶ ἀνέβη
τῷ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα.

2 Ἔστιν δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐπὶ τῇ προβατικῇ
κολυμβήθρᾳ ἣ ἐπιλεγομένη Ἑβραϊστὶ Βηθζαθά πέντε
στοαὶς ἔχουσα. 3 ἐν ταύταις κατέκειτο πλῆθος τῶν ἀσθε-

2,18! 23! 1 K 1,22!

Act 5,12! Sap 8,8

1 Rg 17,23

Mc 7,30

Mt 8,15!p

Act 11,14!

2,11!

4,3!

6,4; 2,13; 7,2.10

Neh 3,1.32; 12,
39
9,7

49 βασιλικός D^{vid} bo¹ • 50 καὶ επ. A C Θ Ψ f^{1.13} 33 38 it sy pbo bo | επ. δε L 083.
892 pc | t¹ p^{66.75} B B D Ws 1241 pc lat sa ac² bo^{ms} | f¹ ω p⁶⁶ D Ws f^{1.13} 33 38 | t¹ p⁷⁵ N²
A B C L Θ Ψ 579 pc (N¹ om. ...καὶ) | ° p⁷⁵ K pc d l • 51 ° τ¹ N D L Ψ f¹ 565. 892. 1241 pc
lat | t¹ p^{66.75} A B C (Ws) Θ f^{1.13} 33 38 (d) q sy | καὶ ηγγειλαν αὐτῷ (-N) N D b | καὶ
ἀπηγγ. (+ αὐτοῦ 1424 pc) λεγ. p⁶⁶ A C Ws Θ Ψ f^{1.13} 33 | καὶ ἀνηγγ. λεγ. K f¹ 33. 565 al |
t¹ p⁷⁵ B L N 579. 892. 1241 pc pbo bo | ° τ¹ p⁷⁵ N² B C T 1. 892 al | t¹ p⁶⁶ N² A D L Ws Θ Ψ 078 f^{1.13} 33
pc | p^{66c} D K L N 33. 579. 892. 1241 al syc^{p.hmg} | π. σου ο υἱός σου. f^{1.13} | t¹ p^{66.75} N A B C
Ws pc • 52 3 4 1 2 L Ψ vgm^s pbo bo | τ. ωρ. ἐκείνην p⁷⁵ B | t¹ p⁶⁶ N A C D K N Ws
Θ f^{1.13} 33. 565. 579 al lat | f¹ p⁶⁶ T pc e syc^p | καὶ ε. N A D Θ f^{1.13} 33 lat sy^h | t¹ p^{66c.75} B
C L N Ws Ψ f¹ 33. 565. 579. 1241 al | f¹ tertia c | nona syc • 53 αὐτοῦ p⁶⁶ C N T f^{1.13}
1241 pc e f sy sa pbo bo | ° τ¹ p⁷⁵ N² B C T 1. 892 al | t¹ p⁶⁶ N² A D L Ws Θ Ψ 078 f^{1.13} 33
38 e f | ° N² N² • 54 ° N A C² D L Θ Ψ 078^{vid} f¹ 33 38 lat sy sa bo¹ | t¹ p^{66.75} B C² T
Ws 078^c f^{1.13} (579). 1241 al pbo bo¹ Or | f¹ 1 3 2 N Ws | 3 1 2 p⁷⁵ | 2 1 3 28 pc
¶ 5.1 τ¹ ἡ N C L Δ Ψ f¹ 33. 892. 1424 pm | αἰζυμών Λ | τ¹ η σκηνοπηγία 131 | τ¹ ο N C T
Ws Θ f^{1.13} 33 38 | t¹ p^{66.75} A B D K L Ψ 078 al • 2 ἐν τῇ ... η επιλεγομένη (λεγ. D) N²
A D L Θ pc | επι τη ... ση επιλ. Ws | πρ-κὴ κολ. το λεγομενον N² aur e vg¹ | natatoria
quae dicitur l | in inferiore parte natatoria piscina qu. dic. a (b) ff² | επι τη ... η εστιν λεγ.
p⁶⁶ | ut t¹ sed λεγ. f¹ 33. 565. 579 pc | t¹ p^{66c.75} B C T Ψ 078 f^{1.13} 33 sy^h | f¹ Βηθεσδα A
C Θ 078 f^{1.13} 33 38 f q syc^{p.hmg} | (1,44) Βηθσαιδα (p⁶⁶: Βηδ-,* -δαν)⁷⁵ B T Ws (Ψ) pc aur
e vg sy^h (co); Tert | Βελζεθα D (a) r¹ | t¹ N (L) 33 it • 3 τ¹ πολὺ Α Θ Ψ 078 f^{1.13} 33 lat
sy^h | t¹ p^{66.75} N B C D L T Ws 33. 579. 1241 pc it syc^{co}

Los manuscritos más útiles para establecer nuestro actual texto son los grandes códices unciales de los siglos IV y V, que por lo general, contienen el Nuevo Testamento completo, es decir, los cuatro evangelios, Hechos, las cartas y el apocalipsis. Los principales son: el código Sinaítico, del siglo IV, Londres; el código Vaticano, del siglo IV, Roma; el código Alejandrino, del siglo V, Londres; el código Efrén Rescripto, del siglo V, París y el código Beza, del siglo V, Cambridge.

Los papiros, incluso los que contienen textos relativamente breves, sirven para comprender el '*árbol genealógico*' (*stemma codicum*) de los grandes manuscritos y así comprobar que estos grandes códices del siglo IV y V nos permiten reconstruir el texto del Nuevo Testamento tal como se leía en el siglo II. Los papiros más antiguos son los siguientes:

P⁴⁶, cartas de Pablo, año 200, *Chester Beatty*, Dublín.

P⁵², Jn 18,31-33.37-38, año 125, *John Rylands Library*.

P⁶⁴, fragmentos de Mt, año 200, Oxford - Barcelona.

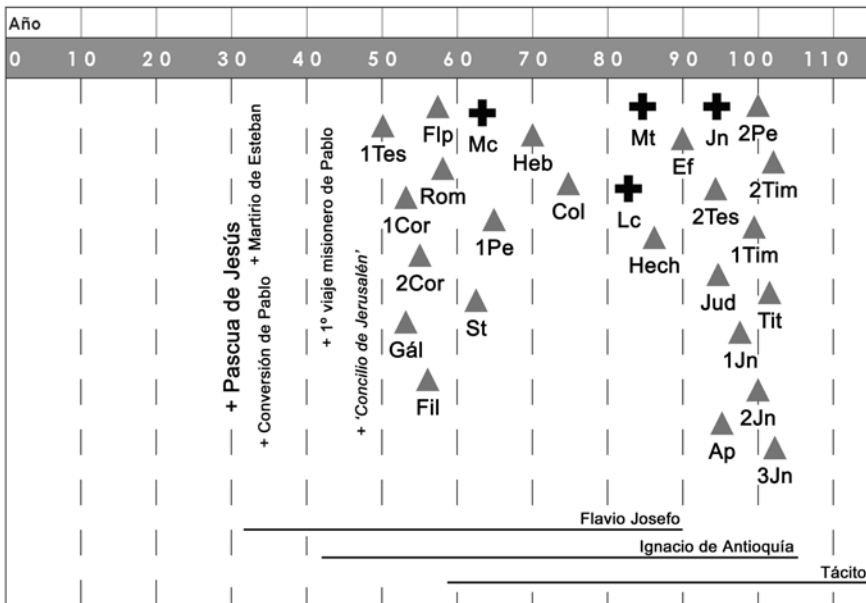
P⁶⁶, el Evangelio de Juan, año 200, Colección *Bodmer*.

P⁹⁰, Jn 18,36-19,7, *Oxyrhyncus* 3523, siglo II, Oxford.

(Ver las ilustraciones en pp. 266-271).

C. Formación del Nuevo Testamento

El gráfico que está a continuación muestra la fecha de la redacción final de los diversos escritos del Nuevo Testamento. Naturalmente, cada fecha es discutida por los estudiosos, pero el cuadro nos proporciona una visión de conjunto coherente.



* Datos tomados del *Nuevo Comentario bíblico San Jerónimo*, Verbo Divino 2006.

a. Las cartas de San Pablo

Los documentos más antiguos del Nuevo Testamento son las cartas de Pablo. Y entre ellas, la más antigua es la primera a los tesalonicenses, datada en el año 50. San Pablo es el teólogo más decisivo del Nuevo Testamento (J. Gnllka), pero sus cartas no son escritos sistemáticos, sino ocasionales (es decir, responden a una ocasión específica). Su teología se apoya: a) en la Escritura (el Antiguo Testamento que recibe del judaísmo); b) en su vocación—revelación (camino de Damasco); y c) en las tradiciones que recibe de la comunidad cristiana anterior a él. A partir de todos esos elementos, elabora su teología. Lo más propio de la teología de Pablo es la universalidad de la gracia.

Escritura—Revelación personal—Tradición cristiana—Teología paulina

Si bien se puede distinguir en Pablo su labor de transmisor de la Tradición y la de teólogo original, toda su elaboración teológica

está marcada por la Tradición (que recibe y transmite) y por la Escritura. Ya en los primerísimos años hay un cierto grupo de convicciones comunes a las diversas comunidades cristianas que Pablo recibe y transmite. Por ello, dentro de los escritos del Apóstol, podemos distinguir tres clases de material:

1. **Material prepaulino:** se trata de una cantidad de breves afirmaciones y cánticos que provienen de las comunidades cristianas más primitivas, anteriores a las cartas, y que San Pablo recibió e integró en sus escritos.

2. **Material propiamente paulino.** Son las cartas de Pablo propiamente tales, es decir, aquellas que escribió, o mejor dicho, que dictó personalmente (cf. Gál 6,11). Así, 1 Tesalonicenses, 1 y 2 Corintios, Romanos, Gálatas, Filemón y Filipenses ciertamente provienen de la pluma de Pablo. Colosenses y Efesios no es claro si son paulinas o déutero-paulinas.

3. **Material déutero-paulino.** Se trata de algunas cartas que es posible que hayan sido redactadas después de la muerte de Pablo, por sus discípulos y con ideas propias de Pablo. En la antigüedad, el concepto de autor era más amplio que el nuestro. 2 Tesalonicenses, 1 y 2 Timoteo, y Tito posiblemente son posteriores a Pablo. La Carta a los Hebreos ciertamente no es de Pablo (la carta tampoco lo dice).

b. Los Evangelios y la *cuestión sinóptica*

Los evangelios canónicos, es decir, los contenidos en el Nuevo Testamento, son los escritos que contienen una información más amplia y mejor documentada sobre la vida de Jesús. Estos escritos pueden considerarse auténticas biografías, siempre y

cuando tengamos en cuenta que las biografías antiguas no son idénticas a las modernas.

Quienes escribieron estas antiguas biografías de Jesús buscaban, ante todo, mostrar el significado de las acciones y palabras de Jesús, y estaban menos preocupados por la exactitud cronológica y material de los hechos narrados. Por ello, los evangelios nos transmiten los hechos y el significado de los hechos, sin que podamos renunciar a ninguno de estos elementos: los hechos sin significado son irrelevantes y no valdría la pena transmitirlos; y por el contrario, el puro significado sin los hechos es evasión, y contradice el carácter histórico de la encarnación y la revelación.

Los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas son muy parecidos y poseen muchas tradiciones en común. Se les llama sinópticos (adjetivo de la palabra *syn-opsis* que significa *visión conjunta*), porque sus coincidencias permiten leerlos en columnas paralelas. Sus enormes coincidencias hacen pensar que debe existir alguna relación de dependencia literaria entre ellos. Así se plantea el problema sinóptico, que consiste en saber cómo se explican las semejanzas y a la vez las diferencias entre estos tres evangelios.

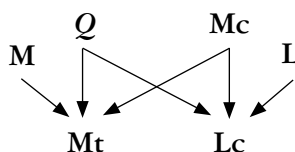
Después de muchos intentos, actualmente la mayoría de los estudiosos considera que la mejor manera de explicar las diferencias y semejanzas entre los evangelios es suponer que:

1. El evangelio de Mc es el más antiguo, y tanto Mt como Lc lo conocieron y lo incorporaron casi por completo en sus propias obras. Así se explica aquello que está en estos tres evangelios. En tanto, Mt y Lc no se conocieron entre ellos, lo que explica sus diferencias.
2. Mt y Lc de modo independiente conocieron, además, un documento que contenía gran cantidad de palabras de Jesús,

organizadas en forma de colecciones de dichos y parábolas. Partes de este documento, al que los estudiosos se refieren con la sigla *Q*, habrían servido a estos evangelistas para configurar algunos de los discursos de Jesús (ej. el sermón del monte en Mt y el sermón del llano en Lc).

3. Mt y Lc incorporaron también a sus obras capítulos de la infancia de Jesús, escenas de apariciones del Resucitado y algunas otras unidades literarias propias. Un material variado que cada uno habría hallado en la tradición de su comunidad. A todo esto hay que agregar el *genio* de cada uno de estos escritores que combina, ordena y sintetiza, de modo personal, el material del que dispone.

Estas relaciones podrían resumirse en el presente diagrama, en el que la sigla *M* representa el material propio de Mateo, y *L* el de Lucas.



Según esta hipótesis, Marcos

debió ser el evangelio más antiguo. En la composición de su relato, utilizó seguramente tradiciones y colecciones anteriores como colecciones de parábolas, de controversias, de milagros y el relato de la pasión. De este modo, el actual texto de San Marcos habría sido redactado a fines de la década de los años 60, pero contando con material anterior. Algunos estudiosos creen que, por ejemplo, el relato de la pasión ya estaba redactado en torno a los años 35 ó 36, es decir, muy poco tiempo después de los acontecimientos descritos, cuando muchos testigos oculares estaban vivos y presentes en las comunidades.

La tarea de Marcos no consistió simplemente en reunir todas estas tradiciones, sino que las actualizó y las organizó siguiendo un esquema que los misioneros cristianos utilizaban para contar

los principales acontecimientos de la vida de Jesús (véase Hech 10,37-41).

Mateo y Lucas no sólo siguieron el trazado básico de Marcos, sino que incluyeron en sus relatos la mayor parte de dicho evangelio, aunque con importantes modificaciones, que tratan de aplicar los diversos pasajes a las situaciones de sus respectivas comunidades. En el trazado de Marcos, incluyeron las tradiciones procedentes del documento *Q* y otras tradiciones propias, en un claro intento de completar la obra de Marcos. Ambos evangelios suponen pues, un paso más en el proceso de integración de las tradiciones cristianas iniciado por Marcos.

c. El documento *Q*

El documento *Q* o *fuentes de los dichos*, no se descubrió en la arena del desierto o en una gruta olvidada, sino al interior del texto de los evangelios³⁷. De la comparación de los tres primeros evangelios se comprueba que hay unos 230 versículos que no están en Marcos, pero que sí se encuentran en Mt y Lc. En algunos casos, estos versículos son literalmente idénticos, lo que dificulta que estas semejanzas se expliquen sólo por una tradición oral común.

Las semejanzas entre estos textos se explicarían recurriendo a la hipótesis de la utilización de una fuente escrita común, conocida y utilizada tanto por Mateo como por Lucas. A este hipotético documento se le llama *Q*, es decir, la fuente (en alemán, *Quelle*

37 Cf. J.M. Robinson, P. Hoffmann y J.S. Kloppenborg, *El documento Q en griego y en español. Con paralelos del evangelio de Marcos y del evangelio de Tomás* (ed. española de S. Guíjarro), Salamanca 2000. S. Guíjarro ofrece además información seria y accesible en *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al Proto-Evangelio de dichos Q*, Salamanca 2004; B. Villegas, *En busca de Q. La fuente común de Mt y Lc*, en: Teología y Vida XLIII (2002), pp. 602-683.

se dice *Quelle*). Este texto habría consistido en una colección de dichos de Jesús, y Lc habría mantenido su orden. El documento no se conserva físicamente en ningún manuscrito, pero a partir de la comparación del material común a Mt y Lc que no se encuentra en Mc, se ha podido incluso reconstruir como texto. Algunos versículos considerados pertenecientes al documento *Q* se encuentran también, en una forma similar, en el Evangelio de Tomás, texto apócrifo cuya redacción actual es del siglo II.

Hay bastante consenso entre los estudiosos en que el ambiente de proveniencia de *Q* es Galilea. Su datación, por el contrario, es más discutida: mientras unos la fijan en torno al año 70, otros la sitúan en la década de los 40 ó 50, e incluso algunos afirman que este documento, como colección de dichos, tomó su primera forma estable en tiempos del ministerio público de Jesús, puesto que no alude a la muerte y resurrección³⁸. Esto significaría que ya en tiempos de la actividad terrena de Jesús, sus discípulos comenzaron a recordar y a transmitir oralmente sus dichos como ayuda a sus labores misioneras.

d. El evangelio de Juan

El evangelio de San Juan contiene la cristología más elaborada del Nuevo Testamento. A diferencia de los sinópticos, que transmiten sentencias y parábolas más bien breves y en los que

38 La mayoría de los estudiosos sitúan la composición de *Q* en la década de los años 50-60, pero ello parece suponer una comunidad galilea que no conocía o que no se interesó por la muerte y resurrección de Jesús, lo que resulta muy poco plausible. Por ello importantes estudiosos prefieren situar en Galilea, aún antes de la Pascua, la configuración global de *Q* (no necesariamente su redacción escrita). Cf. J.G. Dunn, *Jesus Remembered*, Cambridge 2003, p. 160; D.C. Allison, *The Jesus Tradition in Q*, Harrisburg: Trinity 1997, p. 60-62; D.R. Catchpole, *The Quest for Q*, Edinburgh 1993, p. 188; M. Hengel, *Jesus as Messianic Teacher of Wisdom and the Beginnings of Christology*, en: M. Hengel, *Studies in Early Christology*, London 2004, pp. 76.

la identidad de Jesús se revela gradualmente, el evangelio de San Juan contiene amplios discursos de Jesús, cuya identidad es explícita para los discípulos desde el primer capítulo.

El evangelio de Juan ha sido menos utilizado para la reconstrucción histórica de Jesús, pues su versión final se puede datar entre el año 90 y el 100. Actualmente es aceptado por los estudiosos que Juan contiene una tradición histórica muy antigua, independiente de los sinópticos (la fuente de los signos, discursos, relato de la pasión, etc.). De este modo, aún si la redacción final del texto es tardía (década de los años 90), contiene mucho material antiguo que ha sido introducido y reelaborado a la luz de la reflexión eclesial de la comunidad de Juan.

e. Formación de los Evangelios

El Concilio Vaticano II, en 1965, en la Constitución dogmática *Dei Verbum*, n. 19, sobre la revelación, enfrentó el tema de la formación de los evangelios:

La santa Madre Iglesia firme y constantemente ha mantenido y mantiene que los cuatro Evangelios, cuya historicidad afirma sin vacilar, transmiten fielmente lo que Jesús, Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la salvación de ellos, hasta el día en que fue levantado al cielo (cf. Hech 1,1-2). Los Apóstoles ciertamente después de la ascensión del Señor predicaron a sus oyentes lo que Él había dicho y hecho, con aquel mayor conocimiento de que ellos gozaban, ilustrados por los acontecimientos gloriosos de Cristo y por la luz del Espíritu de verdad. Los autores sagrados escribieron los cuatro Evangelios escogiendo algunas cosas de las muchas que ya se transmitían de palabra o por escrito, sintetizando otras, o desarrollándolas atendiendo a la condición de las Iglesias, reteniendo, en fin, la forma de anuncio, de manera que siempre nos comunicaban la verdad sincera acerca de Jesús. Escribieron, pues, sacándolo ya de

su memoria o recuerdos, ya del testimonio de quienes 'desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra' para que conozcamos 'la verdad' de las palabras que nos enseñan (cf. Lc 1,2-4).

De acuerdo con el texto magisterial, habría que distinguir tres etapas en la configuración de los evangelios:

- a) Las acciones y enseñanzas de Jesús
- b) La predicación de los apóstoles
- c) La redacción de los evangelios

Los autores de los evangelios, entonces, se valieron de testimonios orales y fuentes escritas. Luego, seleccionaron, reagruparon, sintetizaron, combinaron y las desarrollaron de acuerdo con la situación de sus comunidades. El género literario de estos relatos no es el de la cronología, sino el del *anuncio* (*kerigma*), porque la intención original de estos textos no fue ofrecer material a los historiadores, sino suscitar y alimentar la fe de los oyentes.

En un interesante estudio, R. Bauckham³⁹, insiste en la cercanía entre los escritos evangélicos y los testigos directos de Jesús. Al tiempo de escribirse los evangelios, quienes gozaban de la mayor autoridad en la transmisión de los hechos y palabras del Señor eran los discípulos de Jesús o quienes habían escuchado directamente a los apóstoles⁴⁰. Por ello, según un obispo del

39 R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospel as Eyewitness Testimony*, Cambridge 2006. El estudio revaloriza el testimonio de Papías de Hierápolis, un obispo del siglo I-II que escribió una obra en que recopiló sentencias del Señor. En uno de los pocos fragmentos que se conservan, describe cómo se valió de testimonios directos o de segunda generación en la investigación que realizó para componer su obra. La práctica de Papías ilumina el modo cómo la tradición acerca de Jesús se transmitía en las últimas décadas del siglo I, tiempo en que se redactaron los evangelios.

40 Papías señala concretamente los nombres de Andrés, Pedro, Felipe, Tomás, Santiago, Juan, Mateo, Aristón y Juan el Presbítero, discípulos del Señor. El fragmento principal se encuentra en Eusebio, *Historia Eclesiástica*, III,39,3-4. Papías distingue entre los discípulos de Jesús que ya han muerto y los que aún vivían que, según Eusebio e Ireneo, Papías conoció directamente.

siglo I-II, en aquel tiempo, se prefería el *testimonio oral* que el *libro escrito*. Entiéndase bien: lo que se consideraba superior a los libros no era la *tradición oral*, sino el *testimonio oral*, es decir, el contacto directo, de primera mano, con quienes fueron testigos oculares de Jesús o con los discípulos de ellos. Naturalmente, para que se perpetúe el testimonio oral, es necesario ponerlo por escrito. Es precisamente lo que hacen los evangelistas.

No debemos imaginar, entonces, que la tradición acerca de Jesús se propagaba por medio de *anónimas comunidades* que relataban, creaban y modificaban dicha tradición, sino mediante testigos concretos, con nombre, que enseñaban públicamente, que gozaban de autoridad en las comunidades y que, eventualmente, podían ser consultados. Es muy razonable pensar que durante el período de la redacción de los evangelios, varios seguidores directos de Jesús y muchos testigos directos de la predicación de los apóstoles estuvieran vivos. El prólogo de Lucas, iluminado por otros textos antiguos, confirma que el referente fundamental para la composición de los evangelios no fueron tradiciones anónimas elaboradas en diversas comunidades, sino discípulos concretos, con nombre, que habían seguido a Jesús o que habían escuchado a los apóstoles. De este modo, es necesario tomar en serio las palabras iniciales de Lucas, cuando afirma que su evangelio se basa en los que «*desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la Palabra*» (Lc 1,2). Es decir, en aquellos que conocieron a Jesús, desde el comienzo, y que luego se dedicaron a propagar su testimonio por el ministerio de la Palabra⁴¹.

Luego, la tradición de Jesús no pasó de boca en boca a través de muchas comunidades colectivas y anónimas antes de ser puesta por escrito en los evangelios, sino que inicialmente fue

41 Los *testigos oculares* y los *servidores de la Palabra* son un solo grupo, no dos. Cf. R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*, p. 30.

transmitida por testigos oculares, concretos y con nombre, que habían seguido a Jesús mismo, y luego fue puesta por escrito sobre la base de los testigos directos. En definitiva, hay una relación mucho más estrecha entre los testigos oculares de Jesús y los redactores de los evangelios. Esta relación está constituida por vínculos concretos con personas específicas. Dada la fecha de composición de los evangelios, la cantidad de eslabones en esta cadena es mínimo, ya que al menos los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas fueron redactados cuando aún estaban vivos algunos discípulos de Jesús.

Por otra parte, es necesario valorar los evangelios de acuerdo con su propio propósito. No debemos pedirles que sean lo que no pretenden ser: no son libros de ciencia ni una colección de datos históricos. El propósito de los evangelios no es elaborar una cronología de los hechos o proporcionar datos para el historiador moderno, sino proclamar la revelación de Dios en Jesús de Nazaret. Y como la revelación se ha dado en la historia, la proclamación tiene forma de narración, porque se anuncia que, en Jesús, Dios ha actuado en la historia.

La actividad propia del historiador antiguo consistía primero en investigar, sobre la base de testigos, y luego componer una narración razonada, para lo cual debía seleccionar, combinar y reordenar el material adquirido en la investigación. Es lo que hicieron los evangelistas. El resultado de este seleccionar, reagrupar, sintetizar, desarrollar y combinar el material recogido no es una figura menos exacta de la persona de Jesús. De este modo, un cuadro, por ejemplo, de Claude Monet es capaz de expresar muchísimo más de la realidad que una simple fotografía. La fotografía es más precisa para describir la figura exterior de un rostro, pero es incapaz de expresar la interioridad

y el drama vital con tanta hondura e intensidad como lo hace la obra de arte.

La pintura, entonces, nos ofrece una imagen mucho más profunda y completa, y que nos permite conocer mejor la realidad de una persona que lo que podría lograrse a través de una simple fotografía. De un modo semejante, los evangelios expresan muchísimo más de Jesús que lo que manifestaría una cronología ordenada de la materialidad de las actividades y palabras de Jesús (y por ello son más fieles que una cronología). Así, los evangelios se parecen más a una obra de arte que a una seca descripción cronológica.

f. Ejemplos de la cuestión sinóptica

Algunas comparaciones permiten familiarizarse con la manera en que los estudiosos distinguen las fuentes evangélicas.

Mt 9,11-13	Mc 2,16-17	Lc 5,30-32
¹¹ Al verlo los fariseos decían a los discípulos: <i>‘¿Por qué come vuestro maestro con los publicanos y pecadores?’</i> ¹² Mas él, al oírlo, dijo: <i>‘No necesitan médico los que están fuertes sino los que están mal.’</i> ¹³ <i>Id, pues, a aprender qué significa aquello de: Misericordia quiero, que no sacrificio. Porque no he venido a llamar a justos, sino a pecadores’.</i>	¹⁶ Al ver los escribas de los fariseos que comía con los pecadores y publicanos, decían a los discípulos: <i>‘¿Qué? ¿Es que come con los publicanos y pecadores?’</i> ¹⁷ Al oír esto Jesús, les dice: <i>‘No necesitan médico los que están fuertes, sino los que están mal; no he venido a llamar a justos, sino a pecadores’.</i>	³⁰ Los fariseos y sus escribas murmuraban diciendo a los discípulos: <i>‘¿Por qué coméis y bebéis con los publicanos y pecadores?’</i> ³¹ Les respondió Jesús: <i>‘No necesitan médico los que están sanos, sino los que están mal.’</i> ³² <i>No he venido a llamar a conversión a justos, sino a pecadores’.</i>

* Los tres textos coinciden porque Lucas y Mateo utilizaron el evangelio de Marcos como fuente.

Mt 11,2-6	Mc	Lc 7,18-23
² Juan, que en la cárcel había oído hablar de las obras de Cristo, envió a sus discípulos a decirle: ³ «¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?» ⁴ Jesús les respondió: «Id y contad a Juan lo que oís y veis: ⁵ 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; ⁶ ¡dichoso el que no halle escándalo en mí!»		¹⁸ Sus discípulos llevaron a Juan todas estas noticias. Entonces él, llamando a dos de ellos, ¹⁹ los envió a decir al Señor: «¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?» ²⁰ Llegando donde él los hombres dijeron: «Juan el Bautista nos ha enviado a decirte: ¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?» ²¹ En aquel momento curó a muchos de sus enfermedades y dolencias, y de malos espíritus, y dio vista a muchos ciegos. ²² Y les respondió: «Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva; ²³ ¡dichoso el que no halle escándalo en mí!»

* Lo común a los relatos, que no está en Marcos, proviene del documento Q. Así se explican las coincidencias literales. Los versículos 20-21 de Lc, que no están en Mateo, es razonable atribuirlos a Lucas.

Mt 13,44-46	Mc	Lc
⁴⁴ El Reino de los Cielos es semejante a un tesoro escondido en un campo que, al encontrarlo un hombre, vuelve a esconderlo y, por la alegría que le da, va, vende todo lo que tiene y compra el campo aquel. ⁴⁵ También es semejante el Reino de los Cielos a un mercader que anda buscando perlas finas, ⁴⁶ y que, al encontrar una perla de gran valor, va, vende todo lo que tiene y la compra.		

* La presencia de este texto sólo en Mateo indica que este evangelista contaba con una fuente de información propia, que no conocían o no utilizaron los demás evangelistas.

Mt	Mc	Lc 15,11-13
		¹¹ Dijo: «Un hombre tenía dos hijos; ¹² y el menor de ellos dijo al padre: "Padre, dame la parte de la hacienda que me corresponde." Y él les repartió la hacienda. ¹³ Pocos días después el hijo menor lo reunió todo y se marchó a un país lejano donde malgastó su hacienda viviendo como un libertino...

* La presencia de este texto sólo en Lucas indica que este evangelista contaba con una fuente de información propia, que no conocían o no utilizaron los demás evangelistas.

D. El método histórico crítico

En 1993, la Pontificia Comisión Bíblica publicó *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Este documento contiene la presentación de los diversos métodos de interpretación bíblica. Entre ellos, aborda el método histórico-crítico, los nuevos métodos de análisis literario (retórico, narrativo, semiótico), los acercamientos basados en la tradición (acercamientos canónico, el recurso de las tradiciones judías de interpretación, la historia de los efectos del texto), el acercamiento por las ciencias humanas (sociológico, por la antropología cultural, psicológicos y psicoanalíticos), el acercamiento contextual (liberacionista, feminista) y la lectura fundamentalista.

El método histórico-crítico es el que más ha marcado la exégesis científica actual, y más allá de sus unilateralidades, es el método indispensable para un estudio de orientación histórica como el presente. Por ello, basados en el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, presentamos las líneas fundamentales de este método.

Inicialmente, el método histórico-crítico se interesó mucho por la identificación de las fuentes y por distinguir los diversos estratos de los textos bíblicos en su estado actual. Luego, prestó especial atención a la distinción de los géneros literarios. Finalmente, buscó realizar un estudio crítico de la redacción, prestando mayor atención al estado final del texto. Este método intenta dilucidar el proceso histórico que '*produjo*' el texto.

Así, el método histórico-crítico parte por establecer bien el texto a partir del estudio de los manuscritos; luego el texto es sometido a un análisis lingüístico para definir las unidades literarias básicas, es decir, el modo adecuado de dividir el texto para distinguir los trozos que provienen de diversos contextos. Una vez identificadas estas unidades, se busca determinar su género literario y ubicarlas en su ambiente original, lo que permite leer el texto en su propio contexto vital original (*Sitz im Leben*), y con las reglas de su propio género literario. Por último, se estudian las modificaciones que sufrió el texto al ser insertado en el documento actual. Se trata, en síntesis, de reconocer un texto, luego aislarlo para leerlo de acuerdo con su propio género literario y en su contexto original, y finalmente, estudiar el proceso histórico de su inserción en el documento en su estado actual.

III.

EL PUNTO DE PARTIDA: LAS PRIMERAS CONVICCIONES SOBRE JESÚS

1. ACCESO A LAS PRIMERAS CONVICCIONES

¿Por dónde partir? ¿Cómo comenzar este itinerario? A Jesús, como a cualquier otro personaje de la antigüedad, no lo podemos conocer de manera directa. Siglos nos separan de su vida terrena. Desde el punto de vista histórico, sólo lo podemos conocer por medio de las huellas que ha dejado. Su principal *huella* es la comunidad concreta de sus seguidores, es decir, la Iglesia, que remite sus orígenes a la persona de Jesús de Nazaret.

Esta comunidad dejó reflejada sus convicciones de fe en los escritos del Nuevo Testamento. De este modo, cada libro del Nuevo Testamento nos muestra la fe de la comunidad que está detrás del escrito. Así, por ejemplo, el evangelio de Juan refleja las convicciones de una comunidad cristiana, reunida en torno al apóstol Juan, alrededor del año 95; el evangelio de Marcos nos permite reconstruir el cristianismo romano a fines de los años 60; las cartas de San Pablo nos transmiten las convicciones del Apóstol y de las comunidades fundadas por él a partir del año 50; y lo mismo podríamos decir de cada escrito del Nuevo Testamento.

A. Los primeros veinte años del cristianismo

Los escritos más antiguos del Nuevo Testamento son las cartas de San Pablo, y el primer texto de Pablo es su *Primera Carta a los Tesalonicenses*, escrita en el año 50. Pero, ¿podemos ir más atrás? ¿Podemos acceder a las primeras convicciones cristianas? ¿Nos podemos remontar a los primerísimos años del cristianismo? Si la muerte y resurrección de Jesús está datada en el año 30, ¿qué podemos saber de estos veinte años que van del 30 al 50? ¿Qué sabemos del cristianismo entre Jesús y Pablo?

Aplicando algunos métodos propios de la filología histórica, es posible reconocer una cierta cantidad de noticias y elementos contenidos en las cartas de Pablo, que son anteriores a la redacción final de las cartas, y que por tanto, pertenecen a los primeros veinte años, es decir, al período *entre Jesús y Pablo*. Se trata de algunas noticias históricas y de elementos que pertenecen al ámbito litúrgico y kerigmático (es decir, al ambiente del culto y del primer anuncio cristiano). Estos elementos son anteriores a los años 50 y, por ello, nos permiten en parte colmar la laguna que hay entre la Pascua de Jesús y la redacción de las primeras cartas de Pablo. De este modo, sobre la base de los criterios de la crítica histórica, aplicados en especial a los *Hechos de los Apóstoles*, es posible reconstruir el desarrollo de los primeros pasos de la comunidad cristiana.

B. La *cristología implícita* en la vida de la Iglesia

¿En qué medida estos elementos históricos nos ayudan a comprender los primeros pasos de la cristología? Más que buscar afirmaciones cristológicas conceptuales y explícitas, hay que buscar la *cristología implícita* en la vida misma de la comunidad.

La tarea consiste, entonces, en buscar las convicciones cristológicas que sustentan la vida de la comunidad, en especial su vida litúrgica, es decir, el culto, el contenido de su predicación y los acontecimientos históricos que configuran los primeros pasos de la Iglesia naciente.

El camino, entonces, consistirá en dos pasos: 1) Partir por reconstruir la vida de la comunidad, por medio del examen crítico de las fuentes, 2) Para luego preguntarnos: ¿Qué convicciones acerca de Jesús fundamentan la vida de esta comunidad?, y ¿qué me enseña acerca del contenido de la fe de los primerísimos

cristianos su vida litúrgica, su predicación y los acontecimientos históricos que es posible reconstruir críticamente?

Se trata de describir la cristología que se expresa en el culto, en la predicación, en el martirio y en la misión. Cada uno de estos ámbitos de la vida de la comunidad puede ser, al menos parcialmente, reconstruido históricamente; y en su conjunto, son vehículos privilegiados para expresar las más tempranas convicciones acerca de la identidad de la persona de Jesús y de su significado en la historia de la salvación.

Se trata en síntesis, de transitar desde lo históricamente observable (el culto, la predicación, el martirio y la misión) hasta los supuestos no observables (las convicciones cristológicas que fundamentan el culto, la predicación, el martirio y la misión).

2. MÉTODO PARA RECONOCER EL MATERIAL TRADICIONAL EN PABLO Y HECHOS⁴²

Los textos del Nuevo Testamento, en su estado actual, son todos posteriores a los años 50, pero contienen elementos y fragmentos anteriores a su redacción final. Los autores antiguos no usaban comillas para marcar las citas, lo que dificulta la identificación del material tradicional que está siendo utilizado, pero los primeros destinatarios de las cartas de Pablo, que habían cantado los himnos y repetido las invocaciones, debieron reconocer inmediatamente este tipo de material. El mismo Pablo exhorta a los tesalonicenses aludiendo a las tradiciones: «*Manteneos firmes y conservad las tradiciones que habéis aprendido de nosotros, de viva voz o por carta*» (2Tes 3,15). Entonces, las cartas de Pablo contienen estas tradiciones, pero, ¿cómo reconocerlas? «*Casi todos los estudiosos del Nuevo Testamento están de acuerdo en que los primeros cristianos usaron material confesional... Además, la mayoría está convencido de que podemos identificar al menos algo de este material al interior del Nuevo Testamento*»⁴³. Dicho de otro modo, las cartas de Pablo contienen material *prepaulino*⁴⁴, y es posible reconocer este material.

42 Las siguientes páginas tienen como punto de partida el material presentado por V. Fusco, *Le comunità cristiane. Tradizione e tendenze nel cristianesimo delle origini*, Bologna 1997, pp. 61-70; R.N. Longenecker, *New Wine into fresh Wineskins. Contextualizing the Early Christian Confessions*, Hendrickson Publishers 1999; R.N. Longenecker, *Christological Materials in the Early Christian Communities*, en: R.N. Longenecker, *Contours of Christology in the New Testament*, Grand Rapids 2005, pp. 47-76; Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca 1991, pp. 23-70; L. Schenke, *La comunidad primitiva*, Salamanca 1999, pp. 173-236; una breve exposición en J. Sánchez Bosch, *Escritos paulinos*, Verbo Divino 1998, pp. 61-63.

43 R.N. Longenecker, *New Wine into fresh Wineskins*, p. 7.

44 Por 'material *prepaulino*' se puede entender el material anterior a la conversión de Pablo, es decir, anterior al año 32/34 (éste es el material *prepaulino* en sentido estricto), o bien, el material anterior a las cartas de Pablo (en cuyo desarrollo y elaboración Pablo mismo pudo intervenir).

A continuación se presentan algunos criterios filológicos para identificar los elementos tradicionales que contienen los escritos, es decir, aquellas afirmaciones que son anteriores a la redacción final de los textos, y que nos permiten, al menos parcialmente, conocer la vida y las convicciones de los cristianos entre los años 30 y 50.

El testimonio múltiple. Cuando el mismo dato llega por medio de diversos documentos independientes, se presume que se trata de un dato anterior a la diversificación de las tradiciones que representan dichos documentos. Entre más testimonios y más lejanas las tradiciones, más antiguo y seguro será el dato.

Las fórmulas fijas. Cuando en documentos de diversas proveniencias se encuentran formulaciones más o menos constantes, se presume que cada una de ellas es una expresión de una fórmula fija anterior a la redacción del documento.

La citación explícita. A veces el documento señala que transmite explícitamente un texto o una enseñanza tradicional y, por lo tanto, anterior. Los términos técnicos son «*recibir y transmitir*», es el caso de 1Cor 11,23 (la Cena: *Porque yo recibí del Señor lo que os he transmitido*) y 1Cor 15,3 (la muerte y resurrección). Los verbos son *paralambánô* = recibir y *paradídomi* = transmitir. En otros lugares se alude a la enseñanza expuesta al fundar la comunidad (1Tes 3,4; 4,1-6; Gal 5,21). Semejante a esto es el texto de Heb 6,1-3.

Los presupuestos. El carácter tradicional de una afirmación se puede comprobar cuando ella se presenta como un dato dado y bien conocido, que no necesita comprobación ni explicación. Muchas veces se introduce retóricamente diciendo: «*Acaso ignoran que...* » (cf. Rom 6,3; 11,2; 1Cor 3,16; 5,6; 6,2-19; 9,13.24). Otras veces estos datos son mencionados sin explicación,

por ejemplo, los títulos dados a Jesús, el uso del Antiguo Testamento y algunos términos técnicos como «*los santos*», «*el evangelio*», «*conversión*», «*iglesia*», o «*parusía*», que se utilizan en un sentido diverso del uso normal del idioma de la época y sin dar ninguna explicación.

Indicios lingüísticos. El caso más elocuente es el de las expresiones hebreas o arameas en las comunidades de lengua griega, tales como «*Amén*» (*passim*); «*Aleluya*» (Ap 19,1-6); «*Hosana*» (Mc 11,9-10; Jn 12,13); «*Abbá*» (Gal 4,6; Rom 8,15; Mc 14,36); «*Maranathá*» (1Cor 16,22; Ap 22,20). Además, son signos de citación el verbo *homologéō* o el sustantivo *homología*.

Vocabulario o estilo diverso al del autor del documento final. Cuando al interior de un texto, se encuentra una unidad literaria con estilo o vocabulario diverso al del resto del documento, es posible que se trate de un texto anterior a la redacción final del escrito. Son especialmente importantes los *hapaxlegómena*, es decir, las palabras que aparecen una sola vez, ya sea en el Nuevo Testamento o en el autor estudiado. Así, por ejemplo, Flp 2,6-11 y Rom 1,1-4.

Tensiones en el contenido. Cuando el contenido de un texto está en tensión (o aparente contradicción) con el contenido del contexto, se presume que tiene un origen distinto. Es el caso de Rom 1,1-4.

Contenidos que van más allá de lo que exige el contexto. Cuando se cita un texto que posee un contenido más amplio de lo que exige la argumentación, es probable que se trate de material tradicional. Por ejemplo, en 1Cor 15,3-5, para argumentar acerca de la resurrección, usa un texto que además de la resurrección habla de la muerte y la sepultura; en Flp

2,6-11 para argumentar acerca de la humildad, se alude a la humillación de Cristo, pero también a su exaltación.

El material litúrgico. Hay trozos que poseen características de material litúrgico y, por lo tanto, deben ser tradicionales. Por ejemplo, la conclusión de 2Cor: *«La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros»* (13,13), o el final de la 1Cor: *«El que no quiera al Señor, ¡sea anatema! «Maranathá». ¡Que la gracia del Señor Jesús sea con vosotros!»* (1Cor 16,20-24), que es parecido a Didaché X,6: *«El que es santo, se acerque; el que no lo es, se convierta. Maranathá»*.

Los datos incómodos o eclesialmente disfuncionales. El redactor cristiano, para facilitar las cosas, tiende a evitar o a suavizar los datos que están en tensión con la predicación de la Iglesia. Por ello, no es razonable que datos incómodos para la comunidad (como, por ejemplo, las tensiones entre Pedro y Pablo) hayan sido inventados por el redactor cristiano. Por ello, los datos incómodos para la comunidad son históricamente confiables.

Los himnos y cánticos, por poseer una forma ya fija, a veces diversa al estilo del autor del documento estudiado, se presume que son material tradicional anterior a la redacción del texto final. Flp 2,6-11; Col 1,15-20; Ef 1,3-14; 1Tim 3,16; cf. Ignacio de Antioquía Efesios 7,2. El estilo, la métrica, la simetría, la terminología o el contenido, difieren del contexto y por lo tanto se trata de textos anteriores, insertados en un documento al momento de la redacción final.

3. CRISTOLOGÍA IMPLÍCITA EN LA VIDA DE LA COMUNIDAD: EL MARTIRIO Y LA MISIÓN⁴⁵

Una vez presentado el método, ahora entramos en el contenido. El modo de proceder consistirá en examinar críticamente algunos acontecimientos históricos para preguntarse ¿qué cristología sustenta estos acontecimientos?, o ¿qué convicciones acerca de Jesús están implícitas en los hechos históricos que se pueden reconstruir por medio de los documentos antiguos? A partir de lo que históricamente se puede observar (los acontecimientos), busquemos su fundamento (la cristología).

A. Configuración cultural de la Iglesia naciente

La *Escuela de Historia de las Religiones* (la *Religionsgeschichtliche Schule*)⁴⁶, desde el siglo XIX, ha insistido en que el nacimiento del cristianismo se puede comprender como una combinación de elementos de diversas religiones del siglo I. De este modo, la cristología sería una mezcla de los recuerdos de la actividad de Jesús, algunos elementos judíos, y algunos conceptos de las religiones paganas⁴⁷. Ante esta sospecha, vale la pena considerar la fisonomía cultural de las primeras comunidades cristianas.

45 Cf. M. Hengel, *Christology and New Testament Chronology*, pp. 30-47; M. Hengel, *The Origins of the Christian Mission*, pp. 48-64, publicados en inglés en: M. Hengel, *Between Jesus and Paul. Studies in the Earliest History of Christianity*, Minneapolis 1983.

46 Sus principales representantes son Max Müller, Otto Pfeleiderer, Wilhelm Bousset, Wilhelm Heitmüller y Richard Reitzenstein y el apogeo de su actividad se encuentra entre fines del siglo XIX e inicios del XX.

47 Este argumento ha sido popularizado últimamente por *El Código Da Vinci* que afirma que la divinidad de Cristo es producto de una 'fusión de religiones' realizada por Constantino mediante las votaciones del Concilio de Nicea del siglo IV. Para los primeros cristianos, Jesús habría sido considerado un simple hombre que, producto de una votación —y una votación muy estrecha—, pasó a ser considerado como un ser divino el año 325.

Durante los primeros años, es decir, durante el período fundamental en que se desarrolló la cristología, se pueden distinguir tres grupos cristianos desde el punto de vista cultural:

1. **Los judeocristianos de lengua aramea.** Es decir, los judíos de lengua aramea que han creído que Jesús es el Mesías. Tienen su origen y sede en Jerusalén (Hech 6,1 los llama los *hebraioi*).
2. **Los judeocristianos de lengua griega.** Es decir, los judíos de lengua griega que han creído que Jesús es el Mesías. Tienen también su origen en Jerusalén (Hech 6,1 los llama los *hellenistai*). Los *helenistas*, entonces, no son propiamente griegos, sino judíos de lengua griega (naturalmente, no todos ellos son cristianos, cf. Hech 9,29).
3. **Los *etnocristianos*** (del griego, *ethnos* = pagano, no judío). Es decir, cristianos provenientes no del judaísmo, sino del paganismo. No son de Jerusalén y su lengua, cultura y religión de nacimiento es griega.

De estos grupos, los dos primeros, nacieron junto con el cristianismo, y sólo ellos pudieron ser relevantes para el desarrollo de la cristología anterior al año 50 (es decir, en el período que va entre Jesús y el inicio de la redacción de las cartas de Pablo). Los *etnocristianos* sólo comenzaron a tener una cierta presencia minoritaria en las comunidades a partir del así llamado Concilio Apostólico, en el año 48, y sólo después de los años 70, con la destrucción de Jerusalén⁴⁸, pudo haber comunidades principalmente *etnocristianas* y teológicamente

48 Las guerras judías que culminan con la destrucción del Templo en el año 70 provocaron un cambio significativo en la configuración cultural de Palestina. Este cambio, naturalmente, impactó también a las comunidades cristianas. Posteriormente, en el 132, el fallido intento de independencia comandado por Simón Bar Kojbar, que terminará con la destrucción de Jerusalén, significará un cambio cultural aún más severo.

activas, es decir, en tiempos en que la doctrina cristológica fundamental ya estaba bien establecida.

Inicialmente, debió haber habido mucho intercambio entre los judeocristianos de lengua aramea y los de lengua griega, particularmente en Jerusalén. Las tensiones entre ellos se centran en el modo de observar la Ley y no en la cristología⁴⁹. Este intercambio lo posibilitaron los judeocristianos bilingües como Pablo, Pedro, Bernabé, Felipe, Juan Marcos o Silas, entre otros, así lo demuestran las cartas de Pablo. Incluso no se puede descartar que entre los seguidores directos de Jesús, haya habido algunos judíos de habla griega.

B. Descripción de los acontecimientos

Lucas, el autor de *Hechos de los Apóstoles*, es un historiador, no en el sentido moderno de la palabra, sino en su sentido clásico: sobre la base de una cuidadosa indagación previa (*investigación*), compone un relato razonado de los acontecimientos (*narración*)⁵⁰.

Los *Hechos* no ofrecen una *historia ideal* de la comunidad cristiana, al contrario, reflejan los conflictos entre los grupos, la falta de claridad doctrinal, las tensiones y la inconsistencia de muchos cristianos, entre otros problemas, lo que otorga al relato una

49 No hay elementos para suponer que los posteriores ebionitas sean representantes de la cristología judeocristiana de la primera comunidad de Jerusalén. Por ejemplo, la cristología de Mt es más cercana a Pablo que a los ebionitas.

50 La declaración inicial del Evangelio de Lucas contiene los elementos centrales de la actividad del historiador antiguo, es decir, *averiguar* con diligencia y *narrar*: «¹ Puesto que muchos han intentado narrar ordenadamente las cosas que se han verificado entre nosotros, ² tal como nos las han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la Palabra, ³ he decidido yo también, después de haber investigado diligentemente todo desde los orígenes, escribírtelo por su orden, ilustre Teófilo, ⁴ para que conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido» (Lc 1,1-4).

razonable fiabilidad histórica, precisamente porque contiene *datos incómodos*, es decir, datos disfuncionales a la propagación del mensaje. Si Lucas hubiese inventado una historia ideal, al servicio de la institución eclesial, su narración hubiese sido muy diferente. La presencia de estas *noticias incómodas* en el martirio de Esteban y en el inicio de la misión confirma que estos datos que nos interesan son históricamente confiables⁵¹.

El martirio de Esteban y la sucesiva persecución a la Iglesia, que tiene como consecuencia el inicio de la misión a los gentiles, son acontecimientos históricos que nos entregan muchas luces para describir los primeros pasos de la cristología. El martirio de Esteban, datado en torno a los años 32 y 34, es testimonio de un fuerte conflicto entre la comunidad cristiana naciente y algunos representantes del judaísmo oficial.

Un puñado de ideas vagas no son capaces de motivar esta controversia tan violenta en un ambiente bastante afín al pluralismo religioso y, por lo tanto, la situación descrita supone un choque muy severo (como para justificar la muerte). Entonces, ¿cuál es el origen y el contenido de la controversia? Sigamos el texto de Hechos:

Esteban, lleno de gracia y de poder, realizaba entre el pueblo grandes prodigios y señales. Se levantaron unos de la sinagoga llamada de los Libertos, cirenenses y alejandrinos, y otros de Cilicia y Asia, y se pusieron a disputar con Esteban; pero no podían resistir a la sabiduría y al Espíritu con que hablaba (Hech 6,8-10).

Del texto se deduce que el protagonismo de la polémica lo tuvieron judíos de lengua griega residentes en Jerusalén.

51 Un problema diverso, sobre el que difieren las opiniones de los estudiosos, es el juicio global sobre la historicidad de los Hechos. Aquí sólo nos interesa afirmar que mediante criterios filológicos es posible distinguir algunos datos históricamente confiables. Cf. J.A. Fitzmyer, *Los Hechos de los Apóstoles*, Salamanca 2003, vol. I, pp. 186-191.

Algunos judíos, miembros de las sinagogas de lengua griega, consideraron inadmisible la predicación de Esteban, otro judío de lengua griega. El relato presenta a Esteban como un predicador, realizador de milagros, investido del poder del Espíritu Santo y, por ello, lleno de sabiduría⁵². Conocemos poco las razones del inicio de la controversia, pero la cuestión se aclara al estudiar las acusaciones que llevan a Esteban a morir apedreado:

Entonces sobornaron a unos hombres para que dijeran: ‘Nosotros hemos oído a éste pronunciar palabras blasfemas contra Moisés y contra Dios’. De esta forma amotinaron al pueblo, a los ancianos y escribas; vinieron de improviso, le prendieron y le condujeron al Sanedrín. Presentaron, entonces, testigos falsos que declararon: ‘Este hombre no deja de hablar en contra del Lugar Santo y de la Ley; pues le hemos oído decir que Jesús, ese Nazoreo, destruiría este Lugar y cambiaría las costumbres que Moisés nos ha transmitido’ (Hech 6,11-14, cf. Mc 14,57-58; Hech 21,28).

Los auditores de Esteban consideran que sus palabras son *blasfemas*. Los testigos falsos no inventan, sino más bien *tuercen* el sentido de las palabras de Esteban, que citando a Isaías, efectivamente resta valor al Templo (cf. Hech 7,48; Isaías 66,1-2). Al centro de la controversia, debió estar la superioridad de Jesús respecto del Templo y de la Ley. De hecho, el *clímax* de la controversia se produce cuando Esteban habla de Jesús exaltado:

Pero 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 y al Hijo del hombre que está en pie a la diestra de Dios’. Entonces, gritando fuertemente, se taparon sus oídos y se precipitaron todos a una sobre él; le echaron fuera de la ciudad y empezaron a apedrearle (Hech 7,55-58).

52 La sabiduría depende del don del Espíritu Santo que ha recibido, cf. J.A. Fitzmyer, *Los Hechos de los Apóstoles*, vol. I, pp. 488.

El martirio de Esteban, más que como un juicio y una condena a muerte formal, debe ser considerado un linchamiento. Los judíos no tenían la autoridad para condenar a muerte, debieron haber actuado irregularmente, movidos por el celo por la Ley y el Templo, que castiga con la lapidación a los blasfemos, de acuerdo con el libro del Levítico⁵³. Esteban nuevamente es presentado como un hombre dotado del Espíritu Santo.

Estos datos nos muestran que, ya en el temprano año 32/34, la joven comunidad tenía convicciones tan sólidas como para provocar un severo conflicto; convicciones que se experimentaban como incompatibles con el judaísmo. De hecho Pablo, describiendo su anterior conducta en el judaísmo, se define: «*En cuanto al celo, perseguidor de la Iglesia*» (Flp 3,6), es decir, menciona las persecuciones que había realizado como señal de la seriedad con que tomaba el judaísmo, lo que muestra la incompatibilidad entre el judaísmo y las creencias de la nueva comunidad de seguidores de Jesús⁵⁴.

La muerte del primer mártir tiene consecuencias inmediatas: la persecución de la joven comunidad, la huida de los judeocristianos helenistas de Jerusalén, y el sucesivo inicio de la misión a los paganos realizada por los que escapaban de la persecución.

Según el relato de Lucas, la misión a los gentiles no fue iniciada por los propios apóstoles, sino por judíos de habla griega (por *outsiders*, es decir, no por los apóstoles), que huyendo de la persecución, desatada por el martirio de Esteban, comenzaron la actividad misionera en Samaria, Fenicia, Chipre y Antioquía. Esta descripción está muy lejos de ser una *historia ideal*, se trata más

53 Cf. Levítico 24 «¹³ Y entonces Yabveh habló a Moisés y dijo: ¹⁴ Saca al blasfemo fuera del campamento; todos los que lo oyeron pongan las manos sobre su cabeza, y que lo lapide toda la comunidad».

54 Cf. J. Murphy-O'Connor, *Paul. A Critical Life*, Oxford 1997, p. 67.

bien de datos incómodos: no son los apóstoles los que deciden y realizan la misión a los gentiles, sino los judeocristianos de lengua griega que, huyendo de la persecución, comienzan a predicar en territorios paganos. Esto muestra el carácter confiable de la narración histórica de los acontecimientos⁵⁵.

Aquel día se desató una gran persecución contra la Iglesia de Jerusalén. Todos, a excepción de los apóstoles, se dispersaron por las regiones de Judea y Samaria [...] Los que se habían dispersado iban por todas partes anunciando la Buena Nueva de la Palabra. Felipe bajó a una ciudad de Samaria y les predicaba a Cristo (Hech 8,1.4-5).

Los que se habían dispersado por la persecución originada por la muerte de Esteban, llegaron en su recorrido hasta Fenicia, Chipre y Antioquía, sin predicar la Palabra a nadie más que a los judíos. Pero había entre ellos algunos chipriotas y cirenenses que, venidos a Antioquía, hablaban también a los griegos y les anunciaban la Buena Nueva del Señor Jesús (Hech 11,19-20).

La persecución debió afectar al grupo de los judeocristianos helenistas, así se comprende que los apóstoles hayan permanecido en Jerusalén. Esta persecución supone que las convicciones que llevaron a Esteban a la muerte eran compartidas por un grupo considerable de judeocristianos⁵⁶; de otro modo, con la muerte de Esteban, las cosas se hubiesen calmado. Pero este martirio no debió ser el único, pues las alusiones a Saulo como perseguidor dan una idea de la magnitud de la persecución. Pablo mismo recuerda «*cuán encarnizadamente perseguía a la Iglesia de Dios y la devastaba*» (Gál 1,13)⁵⁷. Es importante notar, entonces, que

55 Cf. M. Hengel, *The Origins of the Christian Mission*, p. 55.

56 Cf. M. Hengel, *Between Jesus and Paul. The 'Hellenists', the 'Seven' and Stephen (Acts 6.1-15; 7.54-83)*, en: M. Hengel, *Between Jesus and Paul*, p. 18.

57 Cf. E. Bammel, *Jewish Activity against Christians in Palestine according to Acts*, en: *The Book of Acts in its First Century Setting*, R. Bauckham (ed.), Michigan 1995, vol. IV, pp. 357-363.

a partir del año 34, ya hay judeocristianos que realizan una misión dirigida a los griegos, es decir, a los paganos.

C. Cristología implícita en estos acontecimientos

Ahora se trata de transitar desde los datos históricos observables (el martirio, la persecución y la misión a los gentiles) hasta los supuestos no observables (las convicciones cristológicas que sustentan el martirio, la persecución y la misión).

¿Cuál es el origen del conflicto? El judaísmo del siglo primero no era doctrinalmente monolítico. Entre los diversos grupos judíos, tales como fariseos, saduceos, celotas y esenios, había diferencias doctrinales de bastante importancia que, sin embargo, no provocaban grandes conflictos. Había un amplio pluralismo doctrinal dentro del judaísmo. Entonces, ¿qué provocó un enfrentamiento tan agudo como para llevar a Esteban a la muerte? Debemos buscar un motivo suficientemente grave que haga comprensible un choque tan severo.

¿Tuvo relevancia el culto a Jesús? ¿Hubo, al interior de una sinagoga, algunos que comenzaron a darle a Jesús un puesto en la estructura religiosa que el resto consideró inaceptable? No lo sabemos. Las fuentes disponibles nada nos informan acerca del origen de la controversia. Sólo podemos reconstruir la polémica sobre la base de los cargos que se formulan contra Esteban.

Al primer mártir se le acusa de pronunciar palabras blasfemas contra Moisés y contra Dios, de hablar contra el Lugar Santo y contra la Ley, y de afirmar que Jesús destruirá el Templo y cambiará las leyes. Por lo tanto, la predicación de Esteban debió afirmar la superioridad de Jesús sobre el Templo y la Ley⁵⁸.

58 La acusación de «*hablar contra el Templo*» ha sido vista por algunos como un recurso literario para asociar a Esteban con Jesús, que recibió el mismo

El Templo y la Ley están al centro de la estructura religiosa judía y, por lo tanto, la preeminencia de Jesús por sobre el Templo y la Ley de Moisés, a los oídos de un judío ortodoxo, sonaba inaceptable: era un motivo suficiente para justificar el violento altercado relatado por Hechos de los Apóstoles. Sólo un conflicto de esta envergadura hace comprensible la *encarnizada persecución* realizada por el piadoso judío Saulo. En la base del conflicto está la identidad de Jesús en relación al Templo y a la Ley: «*Es preciso admitir que lo que ofendía a Pablo en los cristianos era su actitud respecto a la Ley de Moisés. Pero, ¿en qué pecaban éstos contra ella? A esto se responde que, al poner a Jesús en el centro de la religión, arrebatában con este mismo hecho a la Torá el lugar que ésta ocupaba en el judaísmo*»⁵⁹. Ahora, si hay un cristianismo por definición *prepaulino*, es el cristianismo perseguido por Pablo. Los acontecimientos históricos descritos en los Hechos y las afirmaciones del mismo Apóstol⁶⁰, demuestran que aún antes de Pablo, ya había un cristianismo con tal identidad como para ser visto como ofensivo e incompatible por parte del judaísmo. Esta incompatibilidad era considerada tan severa como para justificar la ejecución o *linchamiento* de Esteban.

Entonces, los primerísimos cristianos, en el año 32/34, convencidos de haber recibido el Espíritu Santo, debieron tener una idea suficientemente clara acerca de la identidad de Jesús

cargo (cf. Mc 14,58). «*Sin embargo, que Jesús hubiera hablado contra la Ley es una acusación de la que no se encuentra huella alguna... lo que, por consiguiente, corrobora la realidad histórica del reproche formulado contra Esteban*», S. Légasse, Pablo Apóstol. Ensayo de biografía crítica, Bilbao 2005, p. 73.

59 S. Légasse, Pablo Apóstol, p. 69.

60 Cf. Gál 1,13: «*Pues ya estáis enterados de mi conducta anterior en el Judaísmo, cuán encarnizadamente perseguía a la Iglesia de Dios y la devastaba*»; Gál 1,23: «*Solamente habían oído decir: 'El que antes nos perseguía ahora anuncia la buena nueva de la fe que entonces quería destruir'*»; 1Cor 15,9: «*Pues yo soy el último de los apóstoles: indigno del nombre de apóstol, por haber perseguido a la Iglesia de Dios*»; Flp 3,6: «*en cuanto al celo, perseguidor de la Iglesia*».

como para provocar la controversia que tuvo como resultado la lapidación y el martirio de Esteban. Afirmar la superioridad de Jesús respecto del Templo y de la Ley, al punto de exponerse a la muerte, supone ya una cristología bastante desarrollada⁶¹.

a. Cristología implícita en el martirio

Entonces, ¿qué *cristología* está *implícita* en este episodio? ¿Qué convicciones sobre Jesús se revelan en este conflicto? El modo como Israel comprendía la salvación se veía trastornado desde sus bases al declarar que el punto de referencia definitivo para la relación con Dios y la salvación, ya no era la Ley de Moisés y el Templo, sino Jesús de Nazaret, el Mesías crucificado⁶². *«El tradicional evento salvífico del éxodo y la revelación del Sinaí estaban siendo devaluados a la luz del tiempo de salvación que estaba amaneciendo con Jesús. En Jesús se expresa algo no sólo mayor que Jonás y Salomón, sino también mayor que Moisés»*⁶³. En definitiva, Jesús ocupa el lugar del Templo y de la Torá, y lo supera.

¿Dónde tienen sus raíces estas ideas expuestas por Esteban? El origen de estas afirmaciones, tan opuestas a la piedad tradicional, hay que buscarlo en la actividad terrena de Jesús: su actitud frente a la Ley y al Templo. *«La crítica de los helenistas a la Torá y al Templo, debió haber sido la continuación de principios que estaban en el anuncio de Jesús, que se remontaban a uno o tres años antes, y estaban presentes en la memoria más inmediata»*⁶⁴.

61 Así lo confirma el arresto, el discurso y la lapidación de Esteban (Hech 6,8-8,3). Y el pasaje autobiográfico de Pablo, Flp 3,4-16, muestra la centralidad de Cristo en este drama.

62 La proclamación del Mesías crucificado debió ser *«escándalo para los judíos»* (1Cor 1,23), porque la muerte sacrificial de Jesús (Mc 10,45) parecía afirmar que los sacrificios del Templo habían perdido su eficacia.

63 M. Hengel, *Between Jesus and Paul*, p. 23.

64 Cf. M. Hengel, *Il Paolo precristiano*, Brescia 1992, p. 188.

b. Cristología implícita en la misión universal

¿Qué convicciones cristológicas suponen la misión a los gentiles? ¿Cuál habrá sido el motivo central de la primera misión cristiana a los no judíos? La persecución no justifica por sí misma la misión a los gentiles. Para escapar del peligro bastaba huir lejos. Pero los que huyen desarrollan una actividad misionera, al punto que anuncian la Buena Nueva del Señor Jesús también a los griegos, es decir, a los paganos. ¿Cómo se explica este *explosivo* impulso misionero? La centralidad del Señor está bien destacada por el relato de Hechos⁶⁵. Entonces, ¿qué convicciones cristológicas supone la misión abierta a los griegos?

La misión, realizada a tan alto precio, exige una buena claridad cristológica: hay que considerar los tremendos trastornos religiosos, culturales, laborales y familiares que implicaba la misión a los no judíos. Si bien los profetas ya proclaman un cierto universalismo, la misión cristiana constituye una verdadera novedad⁶⁶.

Sólo una convicción cristológica muy fuerte es capaz de sustentar esta novedad que rompe con los condicionamientos culturales y religiosos que impedían la misión abierta a los gentiles. Sólo una convicción cristológica muy fuerte es capaz de sostener la

65 Hech 8,5 afirma que «*Felipe predicaba a Cristo*», es decir, Cristo era el objeto de su predicación; y Hech 11,20 dice que a los griegos les anunciaban «*la Buena Nueva del Señor Jesús*».

66 El universalismo que está presente en los profetas mira sobre todo a que los gentiles se integren al Pueblo de Israel, único pueblo salvado. La misión cristiana tiene como meta toda la humanidad y, por tanto, no se identifica con el proselitismo judío. Hay que recordar que junto con los textos proféticos abiertos al universalismo, conviven otros muy explícitos respecto del particularismo judío, que no hablan de la conversión sino de la destrucción de los paganos, cf. Deuteronomio 7,1-6; Mi 4,13; Mi 5,7-8; Isaías 63,1-7; Sofonías 3,19; Libro de los Jubileos 15,26; 20,20-22.

severa oposición social, familiar y religiosa que comporta la misión a los paganos⁶⁷.

Este *explosivo* impulso misionero debió basarse en un también *explosivo* desarrollo de la cristología. «*El entusiasmo misionero-escatológico necesitó un mensaje definido en modo relativamente claro para servir de base para las iglesias que estaban siendo fundadas*»⁶⁸.

La predicación a los gentiles llevada a cabo por los cristianos de origen judío supone la apertura de la salvación para todos los pueblos, pero además, supone la convicción de la relevancia salvífica universal del Señor Jesús, es decir, que la salvación de toda la humanidad depende de Jesús. Impresiona que tan tempranamente, cuando la Iglesia no tenía ninguna expectativa humana de llegar a todos los pueblos, se encuentre ya implícita la idea de que Jesús tiene significado salvífico universal.

Esta relevancia salvífica y universal, unida a la idea que Jesús ha tomado el lugar de la Ley y del Templo, tienen como consecuencia otra idea revolucionaria: ya no es necesaria la observancia de la Ley para la salvación. Esta afirmación, que rompe drásticamente con la tradición judía, manifiesta que en estos primeros misioneros judeocristianos, abiertos a los gentiles, se había producido una radical transformación en su estructura religiosa. Afirmar que la observancia de la Ley no es necesaria para la salvación supone una cristología desarrollada. Y todo esto sólo unos dos o tres años después de la Pascua de Jesús de Nazaret.

67 Cf. L.W. Hurtado, *Early Jewish Opposition to Jesus-Devotion*, en: L.W. Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, Cambridge 2005, pp. 168-178.

68 M. Hengel, 'Setze dich zu meiner Rechten!' *Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1*, en: M. Hengel, *Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV*, Tübingen 2006, p. 363.

Nuevamente, las raíces de esta transformación religiosa tan radical en estos primeros misioneros cristianos, hay que buscarlas en la actividad terrena de Jesús. El abandono de la obligatoriedad de la observancia de la Ley y la oferta universal de salvación sólo se hacen comprensibles si encuentra su fundamento en el Maestro de Galilea.

De acuerdo con los datos que se pueden deducir de Hechos de los Apóstoles, estas convicciones cristológicas debieron hacerse explícitas primero en las comunidades judeocristianas greco-parlantes de Jerusalén. Por eso los primeros afectados por las persecuciones habrían sido los judíos seguidores de Jesús, de lengua griega (los cristianos *helenistas*).

Queda claro que ya antes de Pablo hubo misión a los gentiles sin ser obligados a observar la Ley de Moisés, y que por tanto, la cristología que fundamenta esta nueva actitud es anterior a Pablo, que no puede ser, entonces, *el inventor o fundador del cristianismo*, como se le ha querido presentar. Esto indica que ya por el año 33, hay un cristianismo con una identidad capaz de suscitar una oposición tan severa como la que se describe en el Nuevo Testamento y de realizar una tan revolucionaria misión abierta a los gentiles que desvaloriza la centralidad de la Ley.

4. CRISTOLOGÍA IMPLÍCITA EN EL *KERIGMA*: EL PRIMER ANUNCIO CRISTIANO

Aplicando la metodología de la crítica histórica, comprobamos que el Nuevo Testamento entrega múltiples datos que nos permiten reconstruir la predicación de la Iglesia en los años que siguieron a la muerte y resurrección del Señor, es decir, en el período *entre Jesús y Pablo*. Los elementos son fragmentarios, pero permiten hacerse una idea del contenido del *primer anuncio cristiano*, es decir, del *kerigma*⁶⁹. En esta reconstrucción crítica, los discursos de los Hechos de los Apóstoles y las cartas de Pablo juegan un papel importante.

Los puntos centrales del *kerigma*, en lo que se refiere a la identidad de Jesús, debieron estar bien establecidos en los primeros diez años que siguieron a la muerte y resurrección del Señor. Por eso San Pablo, cuando escribe a las comunidades, parece suponer que ellas ya conocen y aceptan los datos centrales de la cristología que contienen sus cartas⁷⁰. Las fuertes controversias, que están presentes en las cartas, no giran en torno a la cristología, sino en torno al modo de observar la Ley de Moisés.

A. El anuncio de la resurrección: el *kerigma*

San Pablo nos pone en contacto directo con el anuncio que él mismo recibió y que considera que debe ser transmitido

69 El término *kerigma* se usa para indicar el primer anuncio cristiano que proclama la resurrección del Señor y sus consecuencias. Este primer anuncio está dirigido a los aún no convertidos y no se identifica con la instrucción catequética posterior. El modelo del *kerigma* son los discursos de Pedro y Pablo en los Hechos de los Apóstoles.

70 No se percibe una evolución en su cristología entre sus primeras y últimas cartas; esto lleva a pensar que los puntos centrales de la cristología transmitida por Pablo estaban ya desarrollados antes del inicio de sus grandes viajes misioneros.

«*en primer lugar*». Muchas de sus cartas contienen material tradicional, pero indudablemente el testimonio principal se encuentra en 1Cor 15,3-8:

15,³ Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: ‘Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras;⁴ y que fue sepultado y que fue resucitado al tercer día, según las Escrituras;⁵ y que se apareció a Cefas y luego a los Doce; [⁶ después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales muchos viven hasta ahora, y otros murieron]. ⁷ después se apareció a Santiago; luego, a todos los apóstoles’.

[⁸ Por último como a un abortivo se me apareció también a mí].

En el texto se puede distinguir la tradición y la redacción, es decir, aquello que pertenecía al anuncio recibido por Pablo y los comentarios agregados por Pablo⁷¹. ¿Hasta dónde llega el texto transmitido? ¿Qué es propio de la tradición y qué es de Pablo? ¿Dónde y cuándo recibió Pablo este anuncio que transmite? ¿Cuáles son los contenidos centrales del texto? ¿Qué elementos pertenecen a la interpretación teológica de los hechos transmitidos?

Posiblemente, el texto original no contenía ni el versículo 6 ni el 8, que serían redacción de Pablo (el texto recibido pudo ser el que está en negritas, mientras los agregados se anotan entre corchete). Pablo debió haber aprendido de memoria este texto en su catequesis inicial en Antioquía (¿año 32 ó 34?) o a más tardar, en su primera visita a Jerusalén, narrada en Gál 1,18-19, en la que pasó quince días con Pedro y vio a Santiago (¿año 35 ó 36?). De todos modos, independientemente del lugar donde Pablo lo haya recibido, la referencia a Santiago indica que el texto proviene de Jerusalén, pues Santiago era la cabeza de la Iglesia de Jerusalén. Su contenido, se puede sintetizar así:

71 Cf. J. Murphy-O'Connor, *Tradition and Redaction in 1Cor 15,3-7*, CBQ 43 (1981), pp. 582-589.

a. Los hechos: Cristo murió, y murió verdaderamente (fue sepultado); y resucitó, y resucitó verdaderamente (fue visto por testigos conocidos).

b. La interpretación de los hechos: Cristo murió «*por nuestros pecados*», es decir, la muerte de Cristo tiene un carácter salvífico, y todo esto sucedió «*según las Escrituras*», es decir, de acuerdo con el designio divino presente en la revelación del Dios de Israel.

La insistencia en los testigos del Resucitado excluye cualquier interpretación que pretenda presentar la resurrección como un fenómeno meramente subjetivo e interior. Hay que recordar además, que al tiempo de la redacción de este texto, los testigos directos de Jesús y de su resurrección estaban vivos y eventualmente disponibles para ser consultados.

B. Discursos *kerigmáticos* en los Hechos⁷²

En varios lugares del libro de los Hechos de los Apóstoles, se encuentra material muy antiguo, que según los estudiosos, se remonta a los primeros discursos cristianos. Este material tiene forma de discursos al pueblo o a las autoridades⁷³. Por concisión presentamos uno de ellos, que está motivado por la sanación milagrosa del paralítico del Templo:

Entonces Pedro, lleno del Espíritu Santo, les dijo: 'Jefes del pueblo y ancianos, puesto que con motivo de la obra realizada en un enfermo somos hoy interrogados por quién ha sido éste curado, sabed todos vosotros y todo el pueblo de Israel que ha sido por el nombre de

72 Cf. la obra clásica de C.H. Dodd, *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Madrid, 1974.

73 Los principales discursos se encuentran en Hechos 2,14-39; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 10,34-43. Además, pueden contener material tradicional: Hech 1,21-22; 13,28-31; 17,1-3; 17,30-31.

Jesucristo, el Nazoreo, a quien vosotros crucificasteis y a quien Dios resucitó de entre los muertos; por su nombre y no por ningún otro se presenta éste aquí sano delante de vosotros. Él es la piedra que vosotros, los constructores, habéis despreciado y que se ha convertido en piedra angular. Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debemos salvarnos' (Hechos 4,8-12).

En los Hechos se encuentran varios discursos que reflejan el anuncio de la primera comunidad (los llamados discursos *kerigmáticos*). Al compararlos, es posible identificar algunos elementos comunes que debieron pertenecer a la tradición más antigua. El examen del contenido de estos elementos comunes muestra una cristología muy primitiva, mucho menos desarrollada que la del Evangelio escrito por San Lucas, autor de los Hechos de los Apóstoles⁷⁴.

¿Cómo se explica que estos discursos, que tienen una cristología tan poco desarrollada, estén presentes en la obra de Lucas, escrita en los años 80, y que contiene una cristología bien desarrollada? La presencia de estas afirmaciones en la obra lucana sólo se explica porque Lucas recibe estos discursos como parte de la tradición anterior a él, y reconoce la autoridad que ellos ya poseían, por su antigüedad y carácter tradicional y, por ello los integra en su obra⁷⁵. Lo anterior demuestra que estos discursos son testigos de la predicación de la primerísima generación cristiana.

¿Cuáles son los elementos comunes a los diversos discursos? La comparación de los diversos discursos *kerigmáticos* permite detectar ciertas constantes que debieron ser parte de la predicación primitiva de la Iglesia. En una rápida enumeración, en los discursos,

74 El autor de Lucas y Hechos conoce la filiación divina, la concepción virginal y, por tanto, profesa una cristología mucho más desarrollada.

75 El vocabulario de los discursos *kerigmáticos* es arcaico y contiene muchas expresiones semíticas, lo que muestra su carácter tradicional. Cf. J. Dupont, *Nouvelles études sur Les Actes des Apôtres*, Paris 1984, pp. 89-96.

se destacan los siguientes elementos: la relevancia de la actividad terrena de Jesús, que «*pasó haciendo el bien*», e insisten en que estos acontecimientos han sucedido de acuerdo con el previo designio divino y, por ello, todo se ha realizado «*según las Escrituras*». El centro de los discursos anuncia la resurrección (o exaltación) de Jesús como una realización de Dios, es decir, «*Dios resucitó a Jesús*», e insiste en la continuidad entre el Jesús terreno y el exaltado asegurando que «*al que vosotros matasteis, Dios lo resucitó*». De todo ello, los apóstoles declaran: «*Nosotros somos testigos*». Jesús exaltado tiene relevancia universal, han comenzado los tiempos finales con la efusión escatológica del Espíritu. El anuncio concluye con una exhortación a la conversión para el perdón de los pecados.

Estos discursos están motivados por la convicción de haber recibido el don del Espíritu Santo. El primero de ellos (Hech 2,14-39) es pronunciado precisamente el día de Pentecostés. Pedro habla con la certeza de que la profecía de Joel se está cumpliendo: «*Sucedará en los últimos días, dice Dios: Derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas... Y yo sobre mis siervos y sobre mis siervas derramaré mi Espíritu...*» (Hech 2,17.19, cf. Joel 3,1-5). La convicción de haber recibido el Espíritu Santo implica la certeza de la llegada de los últimos tiempos: «*La cita de Joel significa que la manifestación del Espíritu era considerada el cumplimiento de la antigua promesa profética... La efusión del Espíritu confiere la certeza de que han llegado los últimos tiempos, los tiempos definitivos. La Iglesia es la Iglesia de los últimos días*»⁷⁶.

76 J. Gnllka, *Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche*, Freiburg 1999, p. 241.

5. CRISTOLOGÍA IMPLÍCITA EN LA LITURGIA⁷⁷

Habiendo examinado la historia de la comunidad y su predicación, pasamos a investigar lo más interior de la comunidad: la oración y el culto, es decir, la vida litúrgica. La oración es lo que menos se ve, pero es el fundamento en la vida de la comunidad y, además, es el ámbito donde se expresan las convicciones más profundas. En ella se revelan importantes elementos para reconstruir las convicciones acerca de Jesús que profesaba la Iglesia naciente.

Después de la experiencia del exilio babilónico (años 587-538 a.C.), el Pueblo de Israel alcanzó una clara conciencia del monoteísmo, es decir, de que Dios es único y que los demás dioses simplemente son nada. En Isaías 44,6 dice Yahvé: «*Yo soy el primero y el último, fuera de mí, no hay ningún dios*». Los capítulos 45-47 del profeta Isaías están llenos de afirmaciones de este monoteísmo estricto. De este modo, en el ambiente judío del siglo I, al que pertenecían todos los primerísimos cristianos, el culto exclusivo al Dios único era lo distintivo de la religión de Israel. Mientras el mundo pagano estaba dispuesto a rendir culto a muchos dioses y seres intermedios, el culto exclusivo al único Dios era la señal específica de la fe de Israel. Esta situación queda bien ilustrada en los libros de los Macabeos, que relatan la heroica negativa de los fieles de Israel a rendir culto a otros dioses, contra las órdenes del rey invasor, Antíoco Epifanés, y a precio de su vida (1 Macabeos 1,15-22, en torno al año 160 a.C.). De hecho, en ambiente judío, sólo se le rendía culto al Dios único, y ni siquiera las figuras más destacadas y relacionadas con Dios, como Moisés, Enoc, los ángeles o la Sabiduría eran objeto de culto.

⁷⁷ Cf. L.W. Hurtado, *One God, one Lord*, pp. 101-114; M. Hengel, *Hymns and Christology*, en: M. Hengel, *Between Jesus and Paul*, pp. 78-96.

En este contexto, cobra una enorme relevancia preguntarse cuándo y en qué contexto cultural, los cristianos comenzaron a rendir culto a Jesús. Y si el culto a Jesús comenzó tempranamente y en ambiente judío, entonces, estamos ante un fenómeno sin precedentes y de máxima importancia⁷⁸.

Partiendo de lo que se puede observar históricamente, es decir, el culto a Jesús, nos preguntaremos por las convicciones teológicas que sustentan esa práctica. Se trata, entonces, de describir la cristología que está implícita en la vida litúrgica de los primeros cristianos.

A. Fórmulas y confesiones de fe

Un modo compacto de expresar las convicciones religiosas son las llamadas *fórmulas de fe*. Éstas eran afirmaciones breves y fijas, que servían para expresar el contenido esencial de la fe de las comunidades. Debieron de ser breves cantos o incluso gritos de la comunidad, proclamados reiteradamente.

Estas fórmulas «*pueden ser detectadas simplemente por la regularidad de su forma y por la frecuencia con que son repetidas*»⁷⁹. Es decir, se puede reconstruir sobre la base del criterio del *testimonio múltiple*. La comparación de varios textos distintos muestra que hay un contenido común, un *denominador común*, que nos remite a una fórmula fija anterior, que resuena en diversos documentos.

78 Cf. L.W. Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, pp. 13-30.

79 J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Cambridge 1998, p. 174.

a. *¡Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos!*

Diversos textos contienen la misma fórmula fija: «*Porque, si... crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo*» (Rom 10,9); «*Pero Dios lo resucitó de entre los muertos, y nosotros somos testigos de ello*» (Hech 3,15); «*El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús a quien vosotros disteis muerte colgándole de un madero*» (Hech 5,30); «*Pero Dios le resucitó de entre los muertos*» (Hech 13,30, además, Hech 4,10; 2,24; 10,40; Ef 1,20; 1Cor 15,15; 1Cor 6,14; 1Cor 15,4). En estos textos, subyace una fórmula fija: «*¡Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos!*».

Esta *fórmula de fe* la podemos considerar el *credo* más antiguo. Ella está en relación con la fe en *la resurrección de los muertos*, es decir, la resurrección universal, creída por muchos judíos, pero esperada para el final de los tiempos. Jesús, en cambio, ha sido resucitado por Dios «*de entre*» los muertos, es decir, la resurrección universal se ha adelantado en Jesús: en él se cumple y con él comienza *el final de los tiempos*.

Esta aclamación está en continuidad con las fórmulas del Antiguo Testamento que exaltan al Creador *que hizo el cielo y la tierra; que nos sacó de Egipto; que da vida a los muertos*, etc. Esta aclamación, entonces, no se trata sólo de una confesión cristológica, es también una revelación *teológica*, puesto que revela la identidad de Dios mismo. Es una afirmación sobre Dios y sobre su acción. Dios Padre, que se revela por su modo de actuar, pasa a ser conocido como «*Aquel que resucitó a Jesús*». Así, por ejemplo, en Rom 8,11: «*Y si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros*»⁸⁰.

80 Cf. Rom 4,24; 2Co 1,9; 2Co 4,14; Gal 1,1; Col 2,12 y 1Pe 1,21.

b. ¡Jesús es Señor!

La oración cristiana, fiel a la tradición judía, está dirigida a Dios, *el Padre*, pero en el Nuevo Testamento se encuentran también otras oraciones dirigidas a Cristo. En especial en las cartas de Pablo, se puede reconocer algunas confesiones propias de la comunidad más primitiva. Son breves confesiones (*homologíai*), que según la costumbre de la época, debieron ser repetidas por la asamblea cristiana.

Confesar a Jesús en la oración es otra indicación de la centralidad que Jesús tuvo en el culto cristiano primitivo. El verbo *confesar* (*homologéō*) es usado también en Rom 10,9; Flp 2,11; Mt 10,32, Jn 9,22 y 1Jn 4,2-3.15, lo que indica, por testimonio múltiple, que este término desde muy antiguo formaba parte del vocabulario técnico cristiano:

Nadie puede decir: '¡Jesús es Señor!', sino con el Espíritu Santo (1Cor 12,3).

Porque, si confesas con tu boca: ¡Jesús es Señor! y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo (Rom 10,9).

El texto de Rom 10,9, que pertenece al contexto del bautismo cristiano, contiene dos fórmulas: *Dios resucitó a Jesús de entre los muertos* y *Jesús es Señor*, que aparece en 1Cor 12,3, 1Cor 8,6 y Flp 2,11. Afirmar que «*Jesús es Señor*», en el contexto del culto, tiene enormes consecuencias, puesto que cuando los judíos tradujeron la Biblia al griego, utilizaron *Kýrios* (Señor) para traducir *Yahvé*, el nombre de Dios.

Se distingue *confesar* con la boca de *creer* en el corazón, para destacar que no basta la recitación mecánica (mágica), sino que es necesaria la convicción del corazón (la fe). Además, Pablo reafirma que la fe en Jesús como Señor no es un logro humano,

sino un don del Espíritu Santo⁸¹. Por ello «*nadie puede decir: '¡Jesús es Señor!'*, sino con el Espíritu Santo». La proclamación de Jesús como Señor está, entonces, posibilitada por el don del Espíritu Santo.

La confesión *Jesús es Señor*, responde a la pregunta ¿quién es el Señor? ¿A quién reconoces como Señor? Debió pertenecer al ámbito litúrgico (Flp 2,11), al bautismo (Rom 10,9), a la predicación misionera (Hech 2,36), y a la asamblea comunitaria (1Cor 12,3). Otros textos suponen esta misma aclamación, al hablar del Nombre del Señor (1Cor 1,2; Hech 2,21; 2,38; 9,14; 9,21; 22,16; Rom 10,12-14; 2Tim 2,22).

Los textos más antiguos del Nuevo Testamento, es decir, las cartas de Pablo, ya suponen el culto a Jesús y la invocación de su Nombre. El saludo de la Carta a los Corintios está dirigido: «*A los que invocan el Nombre de Jesucristo, Señor nuestro*» (1Cor 1,2), esto indica que el culto a Jesús como *Señor*, ya en la década de los años 50, era un hecho pacíficamente asumido, lo que a su vez, supone que la práctica eclesial de rendir culto a Jesús como Señor es muy anterior a las cartas.

c. Cristo murió «*por nosotros*»

Que Jesús murió, es un hecho histórico indiscutible, pero que murió «*por nosotros y por nuestra salvación*» es ya una profesión de fe y una declaración del sentido de la muerte. ¿Qué antigüedad tiene esta convicción? A partir de las cartas de Pablo, es posible reconstruir una fórmula prepaulina y, por tanto, perteneciente a la fe de la primera comunidad, que afirma el carácter salvífico de la muerte de Jesús: *Cristo murió por nosotros* (cf. 1Tes 5,10; Rom 5,8); *Cristo murió por nuestros pecados* (1Cor 15,3); *Cristo murió por todos* (cf. 2Co 5,14-15); *Cristo murió por los impíos* (Rom

81 Cf. J. Gnllka, *Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche*, p. 245.

5,6); *Cristo murió por cada hermano* (cf. Rom 14,15; 1Cor 8,11). Bajo estas diversas expresiones, subyace una fórmula fija, o al menos, una firme convicción que sostiene el significado salvífico y universal de la muerte del Señor: *Cristo murió por todos*. La expresión griega *por nosotros* sugiere el carácter sacrificial de la muerte, es decir, el culto sacrificial de la religión de Israel sirve como metáfora para comprender el sentido salvífico que se reconoce a la muerte de Jesús.

d. *Maranathá*

Otro ejemplo de invocación es la fórmula aramea *Maranathá*, que se encuentra en 1Cor 16,22. Este grito quiere decir «*Ven Señor*»⁸². El término *marêh* (Señor, en arameo), al igual que *Kýrios* (Señor, en griego), a veces se usa como título divino y otras como un título de alta dignidad; pero el contexto cúlrico sugiere que en este caso se usa asociándolo a la gloria del único Dios.

«*El hecho de que una fórmula como Maranathá se haya conservado en 1Cor, escrita hacia el año 55, indica que probablemente se remonta a las primeras experiencias de Pablo con los cristianos en los años 30*»⁸³. Y si la invocación se conservó en arameo, aún en comunidades de lengua griega, muestra que esta invocación de Jesús como Señor (*Marêh*) proviene de las primitivas comunidades de lengua aramea de Palestina (cf. 1Cor 11,26 y *Didaché* 10,6). La fórmula *maranathá* es transmitida sin traducción ni explicaciones. Esto revela que era familiar a los destinatarios de las cartas paulinas y, por tanto, no es una novedad introducida por Pablo, sino una práctica heredada de los estratos más antiguos de la comunidad cristiana de Palestina.

82 Se prefiere «*Ven Señor*» y no «*El Señor viene*» (según otra lectura posible), por el paralelismo con la expresión de Ap 22,20 que es considerada la traducción griega de la invocación aramea.

83 R. Brown, *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, Salamanca 2001, p. 128.

Esta antigua invocación muestra que, desde sus inicios, la comunidad cristiana le rezó a Jesús y esperó su venida en gloria. Esta esperanza permitió atribuirle a Jesús incluso algunos prodigios que aún no había realizado. Por otros textos, como 1Tes, sabemos que inicialmente los cristianos creyeron que la segunda venida del Señor era inminente⁸⁴.

e. La cristología *según la carne* / *según el espíritu*

Según la mayoría de los estudiosos, en el inicio de la carta a los romanos, se puede identificar una aclamación cristológica anterior a Pablo:

1,¹ Pablo, siervo de Cristo Jesús, apóstol por vocación, escogido para el Evangelio de Dios, ² que había ya prometido por medio de sus profetas en las Escrituras Sagradas, ³ acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, ⁴ declarado Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, a partir de la resurrección de entre los muertos, Jesús Cristo Señor nuestro (Rom 1,1-4).

Varios motivos permiten reconocer y reconstruir esta antigua aclamación tradicional. En los versículos 3 y 4 hay dos cristologías en tensión: mientras la primera parte del versículo 3 habla, sin más, de Jesús como Hijo de Dios, tal como Pablo hace normalmente, el v. 4 afirma que Jesús fue *declarado o constituido* Hijo de Dios por la resurrección, lo que muestra que el v. 4 no es de redacción paulina, sino una cita de un texto tradicional. Este tipo de antítesis, *según la carne* / *según el Espíritu*, es típica del material litúrgico. Además, la expresión *Espíritu de santidad* no es propia de Pablo (no aparece más en todo el Nuevo Testamento).

Finalmente, hay que recordar que Pablo le está escribiendo a los romanos, una comunidad que él no conoce, entonces, como

84 Cf. R. Brown, *Introducción a la cristología del N. Testamento*, pp. 127-129.

carta de presentación profesa la cristología tradicional, común a todas las jóvenes iglesias. Así, la aclamación a Jesús debió ser la siguiente:

*Nacido del linaje de David
según la carne, declarado Hijo de Dios con poder,
según el Espíritu de santidad,
a partir de la resurrección de entre los muertos,
Jesús Cristo Señor nuestro.*

Esta aclamación es un ejemplo de lo que se llama *cristología de la exaltación*, es decir, aquella que declara que el Jesús *según la carne* ha sido exaltado. Se describe aquí la trayectoria de Jesús como la de aquel que primero se mostró humillado y que, a partir de la resurrección, fue manifestado como Hijo de Dios.

Tal como se mostrará más adelante, estas antiquísimas aclamaciones declaran lo más inmediato y evidente (el hecho de la exaltación), sin reflexionar todavía sobre el fundamento de esta exaltación (la preexistencia y la identidad divina de Jesús). Lo primero que se declara es que a Jesús, aquel que fue crucificado, Dios lo sentó a su diestra (cf. Salmo 110,1); para luego reflexionar hasta afirmar que aquel que está a la diestra de Dios y comparte el trono de Dios debe participar también de la naturaleza de Dios⁸⁵.

Se dan aquí los primeros pasos de la tradición teológica que culminará en el Concilio de Calcedonia (año 451) con la declaración de la única persona de Cristo en dos naturalezas: la humana (*según la carne*) y la divina (*según el Espíritu*).

85 Cf. M. Hengel, 'Setze dich zu meiner Rechten!' *Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1*, p. 367.

f. *Un solo Dios y un solo Señor*

En el contexto de la discusión acerca de la legitimidad de comer carne inmolada a los ídolos, Pablo argumenta con una fórmula prepaulina, o que al menos contiene material tradicional⁸⁶. Se trata de 1Cor 8,6:

*Para nosotros
[hay] un solo Dios, el Padre,
del cual [proceden] todas las cosas
y nosotros [somos] para Él;
y un solo Señor, Jesús Cristo,
por quien [son] todas las cosas
y por el cual [somos] nosotros.*

En polémica con el politeísmo pagano, el texto afirma con fuerza el monoteísmo. Tal como en el Antiguo Testamento, la unicidad de Dios se manifiesta en que es Creador y Salvador «*de todo*»⁸⁷. Lo admirable es que en el contexto de una profesión de fe monoteísta, la fórmula exprese la convicción de que el Señor Jesús participa de las funciones propias de Dios.

La expresión «*por quien son todas las cosas*» declara la participación del Señor Jesús en la obra de la creación de todo, lo que supone su preexistencia. Y la frase «*por el cual somos nosotros*» atestigua la

86 «Este versículo es ampliamente considerado una citación hecha por Pablo y, así, muy posiblemente la afirmación más antigua de la creencia en la preexistencia de Cristo», J.D.G. Dunn, *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Philadelphia 1980, p. 179. Es claro que 1Cor 8,6 contiene material tradicional. Cf. A. Denaux, *Theology and Christology in 1 Cor 8,4-6. A Contextual-Redactional Reading*, en: R. Biringer (ed.), *The Corinthian Correspondence*, Leuven 1996, pp. 603-606; J.G. Gibbs, *Creation and Redemption. A Study in Pauline Theology*, Leiden 1971, pp. 59-73. Si Pablo argumenta con 1Cor 8,6, que contiene la afirmación de la preexistencia y de la función cosmológica del Señor Jesús, es porque considera que su contenido es conocido y aceptado por todos, es decir, su contenido es tradicional. Su estructura paralela apoya el carácter prepaolino y litúrgico del texto.

87 Cf. A. Denaux, *Theology and Christology in 1 Cor 8,4-6*, pp. 601-603.

mediación salvífica del Señor. Esto implica que nada queda fuera del influjo del Señor Jesús: *todo* ha llegado a la existencia por medio de Él y *todo* alcanzará su plenitud por medio de Él.

Fiel a la tradición bíblica, la convicción acerca de la relevancia de Jesús para la salvación «*de todo*» es el punto de arranque de la convicción que afirma la participación del Señor Jesús en la creación «*de todo*». Lo primero que se testifica es la salvación y, a partir de ella, se reflexiona acerca de la creación. El Señor Jesús, entonces, participa de características y funciones que en el Antiguo Testamento son exclusivas de Dios: su unicidad y su función creadora y salvadora. En este sentido, 1Cor 8,6 es una cristianización de la oración israelita del *Shemá*⁸⁸.

La participación del Señor Jesús en la obra de la creación será posteriormente desarrollada en otros textos del Nuevo Testamento: «*En Él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles... todo fue creado por Él y para Él*» (Col 1,16); «*Por medio del Hijo... [Dios] también hizo los mundos*» (Heb 1,2); «*Todo fue hecho por medio de Él*» (Jn 1,3).

Impresiona que un texto que proviene de los estratos más antiguos del Nuevo Testamento ya afirme la convicción de que el Señor Jesús participa de las funciones exclusivas de Dios al declarar que Jesús tiene relevancia universal, tanto en lo que se refiere a la salvación, como en lo que toca a la creación⁸⁹.

88 El texto está en Deuteronomio 4,6-9: «*Escucha, Israel: el Señor, nuestro Dios, es solamente uno. Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda tu alma, con todas las fuerzas. Las palabras que hoy te digo quedarán en tu memoria, se las repetirás a tus hijos y hablarás de ellas estando en casa y yendo de camino, acostado y levantado; las atarás a tu muñeca como un signo, serán en tu frente una señal, las escribirás en las jambas de tu casa y en tus portales*».

89 Cf. J. Noemi, *El mundo creación y promesa de Dios*, Santiago 1996, pp. 74-87; J.G. Gibbs, *Creation and Redemption. A Study in Pauline Theology*, pp. 59-73.

B. La Cena del Señor.

El testimonio de Pablo, en 1Cor 11,23-26, que afirma haber transmitido lo que él a su vez recibió, demuestra que la celebración de la eucaristía ya era una tradición fija antes de Pablo, lo que nos remite a la primera década del cristianismo⁹⁰. El texto principal de la Cena está en 1 Corintios:

Porque yo recibí del Señor lo que os he transmitido: que el Señor Jesús, la noche en que fue entregado, tomó pan, y después de dar gracias, lo partió y dijo: 'Éste es mi cuerpo que se da por vosotros; haced esto en recuerdo mío'... (1Cor 11,23-24).

La antigüedad del texto se afirma de modo explícito: se trata de una tradición que Pablo recibió y que viene «del Señor», es decir, una tradición que ya formaba parte de la enseñanza de la Iglesia primitiva al momento en que Pablo fue catequizado (en Antioquía, después de su conversión, o en Jerusalén, en su encuentro con Pedro, es decir, entre los años 32 y 36). La descripción de la Cena indica de modo claro la centralidad del Señor Jesús en la vida litúrgica de la primera comunidad cristiana; su nombre, *la Cena del Señor*, así lo indica.

C. Los himnos en la Iglesia primitiva

Sabemos con bastante seguridad que las primeras comunidades cantaban himnos en sus asambleas, pero sabemos muy poco acerca del contenido y la naturaleza de estos himnos. San Pablo escribe: «*Cuando os reunís, cada cual puede tener un salmo, una instrucción, una revelación, un discurso en lengua, una interpretación;*

90 El estudio minucioso permite comprobar que las palabras griegas que transmite San Pablo, remiten a un texto arameo más antiguo. Cf. X. Léon-Dufour, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Madrid 1983, pp. 216-232. 257-290.

pero que todo sea para edificación» (1Cor 14,26). Es posible que en este contexto, la palabra *salmo* no indique uno de los 150 salmos del Antiguo Testamento, sino una composición personal, si bien los salmos del Antiguo Testamento también debieron formar parte de la liturgia primitiva:

La palabra de Cristo habite en vosotros con toda su riqueza; instruíos y amonestaos con toda sabiduría, cantad agradecidos, himnos y cánticos inspirados, y todo cuanto hagáis, de palabra y de boca, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias por su medio a Dios Padre (Col 3,16-17).

Recitad entre vosotros salmos, himnos y cánticos inspirados; cantad y salmodiad en vuestro corazón al Señor, dando gracias continuamente y por todo a Dios Padre, en nombre de nuestro Señor Jesucristo (Ef 5,19-20).

De estos himnos compuestos por los primeros cristianos, unos pocos han quedado registrados en el Nuevo Testamento, al menos parcialmente. Los principales son Flp 2,5-11; Col 1,15-20 y Jn 1,1-18. Además, hay textos que pueden contener alusiones o fragmentos de himnos⁹¹.

Estos himnos, compuestos en el Espíritu, celebran la obra de Cristo y su significado. No hay tensión entre Cristo y Dios, porque el Hijo se asimila y a la vez depende totalmente de Dios. El Nuevo Testamento conoce himnos *acerca de Cristo y a Cristo*. Ef 5,19 afirma: «*Cantad y salmodiad en vuestro corazón al Señor*», lo que es muy significativo, pues indica a Jesús como objeto de culto (no sólo intermediario respecto del Padre).

Estos himnos reflejan, tal vez, las etapas más antiguas de la cristología. Nacen de la experiencia religiosa de la primera generación que, posiblemente, comenzó su culto aplicándole

91 Cf. Ef 2,14-16; Ef 5,14; 1Tm 3,16; 1Pe 3,18-22 (?); Heb 1,3; Ap 4,8.11; Ap 5,9-10; Ap 15,3-4.

a Jesús, como Señor exaltado, algunos salmos del Antiguo Testamento, en especial el 110 y el 8, para luego componer sus propios himnos. Estos himnos deben ser tan antiguos como la comunidad cristiana.

El himno más relevante para el origen de la cristología es el cántico de Filipenses, que es considerado un himno anterior a Pablo (*prepaulino*) por la mayoría de los estudiosos. Su texto se encuentra en Filipenses 2,6-11:

2,⁶ *El cual, siendo de condición divina,
no retuvo ávidamente el ser igual a Dios.*

⁷ *Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo
haciéndose semejante a los hombres,
apareciendo en su porte como hombre;*

⁸ *se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz.*

⁹ *Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el Nombre, sobre todo nombre.*

¹⁰ *Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble
en los cielos, en la tierra y en los abismos,*

¹¹ *y toda lengua confiese: 'Cristo Jesús es Señor, para gloria de Dios Padre'.*

Varios motivos convincentes indican que el texto es anterior a Pablo (*prepaulino*)⁹² y, por lo tanto, muy antiguo. Su gran antigüedad demuestra que la práctica de los cánticos no es fruto de la influencia del mundo pagano, sino que proviene del primer cristianismo que es arameo y palestinese. ¿Dónde y cuándo recibió Pablo este cántico? Posiblemente en su primera instrucción en Antioquía, o en su visita a Jerusalén.

Llama la atención que en un documento tan primitivo, aparezca no sólo el esquema de la cristología de la exaltación (el

92 El carácter prepaulino del texto se puede mostrar por su forma hímica (que para nosotros es difícil de percibir), y sobre todo por la presencia de 5 *hapaxlegómena*, es decir, porque este breve texto contiene cinco palabras que Pablo no utiliza nunca en el resto de su obra, lo que indica que no es de redacción paulina. Además, el contenido se presenta como conocido y va más allá de las necesidades del contexto, lo que indica que se trata de un texto ya redactado, y que Pablo cita.

humillado ha sido exaltado), sino que ya incluya la preexistencia, ofreciendo así una cristología que puede ser llamada *en tres actos*: preexistencia, humillación y exaltación.

¿Cuál es el origen de la fe en la preexistencia? ¿Cómo se desarrolló el proceso por el cual, pocos años después de la muerte de Jesús, se le rinde culto y se lo proclama Hijo de Dios preexistente? Éste ha sido llamado «*el problema capital de la cristología*»⁹³.

Posiblemente, la doctrina de la preexistencia se desarrolló como una exigencia interna de la cristología de la exaltación: Jesús, el Predicador de Galilea que fue humillado hasta la muerte, fue exaltado por el Padre hasta ser establecido «*a la diestra del trono de Dios*». Ahora bien, Aquel que fue elevado hasta compartir el trono de Dios debió, desde siempre, compartir la condición divina. Asimismo, la universalidad salvífica de Jesús «*en los cielos, en la tierra y en los abismos*», en virtud de la unidad entre salvación y creación, exige la participación del Señor Jesús en la obra universal de la creación (1Cor 8,6), lo que supone su preexistencia.

El cántico de Flp 2 muestra que muy rápidamente se va del testimonio del acontecimiento, es decir, la humillación y resurrección, hasta el fundamento de este acontecimiento, es decir, la preexistencia. La exaltación de Aquel que fue humillado sólo se comprende si se tiene como fundamento la preexistencia. En este proceso, la doctrina judía de la Sabiduría preexistente jugó un rol protagónico.

El cántico de Filipenses nos abre, entonces, una admirable ventana a la fe y al culto de los judeocristianos de los primerísimos años. El Hijo, preexistente y humillado, una vez exaltado, recibe la reverencia de toda la creación, ubicándose así en una

93 Cf. M. Hengel, *El Hijo de Dios*, pp. 11-12.

posición única junto a Dios, diferenciada de toda la creación. La exaltación manifiesta también la relevancia universal de la muerte del Señor Jesús: «*Toda rodilla... en los cielos, en la tierra y en los abismos*», es decir, nada queda fuera del influjo del Señor Jesús.

La altísima posición que recibe el Hijo no rivaliza con el Padre, pues toda la creación le rinde culto «*para gloria de Dios Padre*». El Cristo exaltado es asociado a Dios, y se le aplica Isaías 45,23, que originalmente se refiere a Yahvé, y se le otorga el título Señor (*Kýrios*) propio de Yahvé:

Porque yo soy Dios, no existe ningún otro. Yo juro por mi nombre; de mi boca sale palabra verdadera y no será vana: Ante mí se doblará toda rodilla y toda lengua confesará diciendo: ¡Sólo en Yahvé hay victoria y fuerza! (Isaías 45,22-24).

Este texto pronunciado por Yahvé en el libro del profeta Isaías es aplicado al Señor Jesús: ahora, ante el Nombre de Jesús, «*Toda rodilla se dobla y toda lengua confiesa*» (en el texto griego de Isaías 45,23 y Flp 2,11, las expresiones coinciden palabra por palabra). Es impactante comprobar que tan al inicio del desarrollo de la Iglesia, es decir, en la primera década del cristianismo, a lo sumo en la segunda, la comunidad haya cantado este himno que ya proclama la preexistencia (la existencia del Hijo antes de su encarnación), y lo asocia a Dios al punto de darle el título de *Kýrios*, y le aplica uno de los textos clásicos que afirman el monoteísmo, que el Antiguo Testamento reservaba a Yahvé, el único Dios de Israel.

Si bien el nombre de Adán no aparece, este Cántico es un testimonio del inicio de la así llamada *Cristología de Adán*, desarrollada luego en 1Cor 15,22; 1Cor 15,44-45; Rom 5,14 y en Heb 2,5-9. En Filipenses, el Señor Jesús es presentado como el auténtico Adán, en contraste con el Adán pecador. Mientras

el Adán del libro del Génesis, *siendo de condición humana, no se conformó con depender de Dios, sino que, desobedeciendo, quiso arrebatarse la igualdad con Dios, se exaltó a sí mismo y por eso arruinó su vida*; por el contrario, el Señor Jesús, *siendo de condición divina, no se aferró a ser igual a Dios, sino que se vació de sí mismo obedeciendo hasta la muerte, y por eso fue exaltado*. De este modo, el himno canta la gloria del Señor Jesús y además ofrece a los cristianos un modelo de vida: Jesús, el Señor preexistente, humillado y exaltado, manifiesta al hombre el auténtico modo de vivir como hombre, es decir, como el Hijo.

Otros textos que posiblemente transmiten fragmentos de himnos cristianos primitivos provienen de tradiciones muy diversas, pero coinciden en ciertas líneas maestras de su contenido: muerte sacrificial de Jesús, glorificación a la diestra del Padre, relevancia salvífica universal de Jesús. Estos elementos comunes están relacionados con Salmo 110 y Salmo 8, lo que confirma el protagonismo de la interpretación cristológica de los salmos en el desarrollo de los himnos a Cristo y, por tanto, de la cristología⁹⁴.

94 M. Hengel, *Hymns and Christology*, pp. 78-96.

6. OTROS ELEMENTOS CRISTOLÓGICOS TRADICIONALES

Los textos del Nuevo Testamento nos transmiten otros elementos que ilustran el desarrollo de los primeros pasos de la cristología y que pertenecen al período inicial del cristianismo, es decir, forman parte de las tradiciones anteriores a la redacción de las cartas de Pablo y de los evangelios.

A. El antiguo relato de la pasión

Otra ventana para acceder a los primeros pasos del desarrollo de la cristología es la reconstrucción del primitivo relato de la pasión, que sirvió de fuente para la redacción del evangelio más antiguo, el de San Marcos. Entre los estudiosos hay bastante acuerdo en afirmar la existencia de un relato premarcano de la pasión, pero no hay acuerdo respecto de la reconstrucción concreta del texto⁹⁵. Se trataría de una narración compuesta en Jerusalén durante la primera década del cristianismo.

La existencia de este antiguo relato de la pasión se puede comprobar por los siguientes indicios: se da un tratamiento realista de los personajes; no se oculta el grito en la Cruz; no hay intentos de mostrar a los apóstoles como héroes; se ofrecen muchos detalles topográficos, cronológicos o relativos a personas que sólo eran relevantes para auditores muy cercanos a los hechos.

95 Cf. R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, Milano 1999, vol. II, *Gli sviluppi*, pp. 14-26; J. Gnllka, *Teología del Nuevo Testamento*, Madrid 1998, pp. 152-161. Hay acuerdo sobre la existencia de este documento, pero no sobre su reconstrucción, cf. M. L. Soards, en: R. E. Brown, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave*, New York 1994, Apéndice IX, pp. 1492-1524. Soards muestra en una tabla sinóptica, versículo por versículo, múltiples reconstrucciones y muestra su amplia variedad.

Por ejemplo, que Simón de Cirene era el padre de Alejandro y Rufo, no era relevante para los cristianos de Roma del año 69 (destinatarios del evangelio de Marcos), pero sí era importante para los cristianos de Jerusalén de los años que siguieron la Pascua de Jesús (destinatarios del antiguo relato de la pasión). Este último criterio, que muestra que el redactor pertenecía al ambiente en que ocurrieron los hechos, se hace más significativo cuando comprobamos que también los destinatarios pertenecían al ambiente en que ocurrieron los hechos, lo que significa que el redactor de este antiguo relato escribió para gente que estaba en contacto vital con aquellos que fueron testigos oculares de la muerte de Jesús, lo que obligaba al redactor a describir los acontecimientos con mucha fidelidad.

La antigüedad del relato es también muy aceptada. Más difícil es establecer su datación exacta. Ella se calcula sobre la base de rastros filológicos. Por ejemplo, se menciona al Sumo Sacerdote sin dar su nombre (ver Mc 14,53. 54. 60. 61. 63. 66), lo que sugiere que, al momento de redactar el texto, aún estaba activo el mismo Sumo Sacerdote que juzgó a Jesús. Sabemos, por Flavio Josefo, que Caifás fue Sumo Sacerdote desde el año 18 hasta el 36 (*Ant.* 18,35 y 95). Luego, el relato original debió estar ya redactado antes del final del período de Caifás, es decir el año 36.

¿Qué significado otorga el relato premarcano de la pasión a la muerte de Jesús? El Antiguo Testamento es muy usado, en especial, los Salmos. El iniciador de este proceso es Jesús mismo al pronunciar el Salmo 22, en la cruz. *«La primera respuesta de los discípulos ante el shock de la ejecución de Jesús fue volverse a la Escritura para ver qué sentido podía tener [la ejecución]. Para personas para quienes la Escritura era vida y luz, esa reacción es totalmente comprensible»*⁹⁶. Las referencias bíblicas intentan,

96 J.D.G. Dunn, *Jesus Remembered*, p. 779.

entonces, interpretar teológicamente la muerte de Jesús. La siguiente comparación permite comprobar hasta qué punto el relato de la pasión busca comprender la muerte de Jesús a la luz de las Escrituras:

Relato de la pasión	Referencias bíblicas
Mc 15, ²⁴ Le crucifican y se reparten sus vestidos, echando a suertes a ver qué se llevaba cada uno [...] ²⁷ Con él crucificaron a dos salteadores, uno a su derecha y otro a su izquierda. ²⁹ Y los que pasaban por allí le insultaban, meneando la cabeza...'	Salmo 22,19: ' <i>Se reparten entre sí mis vestiduras y se sortean mi túnica</i> '; Isaías 53,12: ' <i>Fue contado con los rebeldes</i> '; Salmo 31,12: ' <i>Los que me ven en la calle huyen lejos de mí</i> '; Salmo 22,8: ' <i>Todos los que me ven se mofan de mí, tuercen los labios, menean la cabeza</i> '; Salmo 109,25: ' <i>Me he hecho el insulto de ellos, me ven y menean su cabeza</i> '.

Las citas bíblicas aludidas en el texto muestran que Jesús es comprendido como el Justo Sufriente, que padece «*según las Escrituras*», es decir, de acuerdo con el plan de Dios. Hay que recordar que el destino del Justo Sufriente, finalmente es transformado y garantizado por Dios⁹⁷, por ello, también la resurrección está presente como clave de lectura en este antiquísimo relato de la pasión.

Junto a la interpretación de Jesús como el Justo Sufriente, se encuentra otra, la interpretación apocalíptica que se vale de un par de imágenes ya acuñadas:

a) La imagen de las tinieblas: «*Llegada la hora sexta, hubo tinieblas sobre toda la tierra hasta la hora nona*» (Mc 15,33). Estas tinieblas sugieren, de acuerdo con el profeta Amós, el inicio del juicio definitivo⁹⁸, lo que apunta hacia una esperanza también

97 La suerte final del justo sufriente se expresa en Salmo 22,23-25; 35,26-28; 69,30-37.

98 Amós 8,9: «*Sucedirá aquel día -oráculo del Señor Yahveh- que yo haré ponerse el sol a mediodía, y en plena luz del día cubriré la tierra de tinieblas*». Cf. Joel 2,2.10; Isaías 13,10; 24,23; Mc 13,24; Ap 6,12-13.

definitiva. El hecho de que las tinieblas se extiendan *sobre toda la tierra* alude al significado universal de la muerte de Jesús.

b) La imagen del velo que se rasga tiene un valor simbólico (Mc 15,38), acentúa el motivo del juicio o bien afirma que la muerte de Jesús inaugura un acceso libre hacia Dios. Aquí podría haber un intento de expresar el valor salvífico de la muerte de Jesús.

El relato de la pasión también presenta a Jesús como el Mesías-Rey, de modo particular en el juicio ante Pilato, en las burlas de los soldados, en la inscripción de la cruz y en las burlas de la gente que pasa (Mc 15,2. 9. 12. 18. 26. 31). Hay que recordar que el título «*Rey de Israel*», pronunciado irónicamente por los sumos sacerdotes, es un título mesiánico.

De este modo, el antiguo texto premarcano no sólo relata la pasión, sino que transmite el sentido teológico de la narración: afirma que Jesús, el Mesías-Rey, murió *según las Escrituras*, como el Justo Sufriente y, por tanto, Dios se hace cargo de su suerte definitiva (resurrección), y que finalmente, su muerte tiene un significado salvífico y un alcance universal. En un género literario bien diverso al de las breves fórmulas, como es la narración, encontramos la confirmación a algunos elementos presentes en la predicación primitiva y en las aclamaciones litúrgicas.

B. La Madre de Jesús y el inicio de la cristología

En la búsqueda de la cristología más antigua (anterior a la redacción del Nuevo Testamento), ya encontramos presente a la Madre de Jesús. Destacamos dos elementos, que pertenecen a las tradiciones prepaulinas y preevangélicas, que tienen una vinculación precisa con el desarrollo de la cristología.

El Hijo de Dios «nacido de mujer». El texto más antiguo que alude a la Madre de Jesús, es Gál 4,4. Este texto, según muchos estudiosos, transmite elementos de una fórmula prepaolina⁹⁹:

Pero, 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, y para que recibiéramos la filiación adoptiva. La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abbá, Padre! (Gál 4,4-6).

En este antiguo texto, la alusión a la Madre de Jesús ya tiene una función teológica. La fórmula «nacido de mujer» busca afirmar la verdad de la encarnación. En esta fórmula tradicional, que expresa la paradoja de la encarnación, María aparece como garante de la real humanidad del Hijo de Dios. La paradoja consiste en que el Hijo de Dios es también «nacido de mujer». La condición humana de Jesús es asegurada porque es «nacido de mujer»; mientras la condición divina es afirmada por la preexistencia y por la filiación divina (es el Hijo de Dios). El texto puede contener además una alusión a la concepción virginal¹⁰⁰, lo que sería una reafirmación de la condición humana y divina de Jesús: la humanidad queda asegurada por ser «nacido de mujer», mientras la condición divina se manifiesta en que la única paternidad es la de Dios (no se alude a un padre humano, cosa muy extraña en ambiente judío). De este modo, afirmar que María es Madre y Virgen equivale a testificar tanto la condición humana como divina del Hijo de María.

99 Cf. U.B. Müller, *A encarnação do Filho de Deus. Concepções da encarnação no cristianismo incipiente*, São Paulo 2004, pp. 13-18.

100 Si bien muchos estudiosos consideran que Pablo no alude a la concepción virginal de Jesús, algunos biblistas confiables sostienen que este texto supone la doctrina de la concepción virginal, cf. A. Vanhoye, *La Mère du fils de Dieu selon Gal 4,4*, *Marianum* 40 (1978) pp. 237-247. La ausencia de una alusión a un padre humano, habitual en las genealogías judías, hace pensar en una alusión velada a la concepción virginal.

La concepción virginal. Independientemente de la carta a los Gálatas, un relato de la concepción virginal debió pertenecer a las tradiciones preevangélicas. Es cierto que la narración explícita de la concepción virginal nos llega por medio de dos versiones relativamente tardías, es decir, los relatos de Lucas y Mateo. Pero el estudio crítico de ellos, que muestra un núcleo común conformado por conceptos originales, lleva a pensar en la existencia de un relato muy antiguo que contenía al menos los elementos comunes de ambos. Es lo que se desprende de la comparación de los relatos de Mt y Lc:

Mt 1,¹⁸ *La generación de [Jesús] Cristo fue así: Su madre, María, estaba desposada con José y, antes de empezar a estar juntos ellos, se encontró encinta por obra del Espíritu Santo.* ¹⁹ *Su esposo José, como era justo y no quería ponerla en evidencia, resolvió abandonarla en secreto.* ²⁰ *Así lo tenía planeado, cuando el Ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: 'José, hijo de David, no temas tomar contigo a María tu mujer, porque lo engendrado en ella viene del Espíritu Santo.* ²¹ *Dará a luz un hijo, y tú le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados'.* ²² *Todo esto sucedió para que se cumpliese el oráculo del Señor por medio del profeta:* ²³ *'Ved que la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y le pondrán por nombre Emmanuel, que traducido significa: Dios con nosotros'.* ²⁴ *Despertado José del sueño, hizo como el Ángel del Señor le había mandado, y tomó consigo a su mujer.* ²⁵ *Y no la conoció hasta que ella dio a luz un hijo, y le puso por nombre Jesús.*

Lc 1,²⁶ *Al sexto mes fue enviado por Dios el ángel Gabriel a una ciudad de Galilea, llamada Nazaret,* ²⁷ *a una virgen desposada con un hombre llamado José, de la casa de David; el nombre de la virgen era María.* ²⁸ *Y entrando, le dijo: 'Alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo'.* ²⁹ *Ella se conturbó por estas palabras, y discurría qué significaría aquel saludo.* ³⁰ *El ángel le dijo: 'No temas, María, porque has hallado gracia delante de Dios;* ³¹ *vas a concebir en el*

*seno y vas a dar a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús.*³² *Él será grande y será llamado Hijo del Altísimo, y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre;*³³ *reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin*'.³⁴ *María respondió al ángel: '¿Cómo será esto, puesto que no conozco varón?'*³⁵ *El ángel le respondió: 'El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el que ha de nacer será santo y será llamado Hijo de Dios.*³⁶ *Mira, también Isabel, tu pariente, ha concebido un hijo en su vejez, y este es ya el sexto mes de aquella que llamaban estéril,*³⁷ *porque ninguna cosa es imposible para Dios*'.³⁸ *Dijo María: 'He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra*'. Y el ángel dejándola se fue.

¿Qué elementos son diferentes entre ambos relatos? ¿Qué elementos son comunes? ¿Qué antecedentes bíblicos están presentes? ¿Cómo se explica la existencia de elementos comunes? ¿Por qué llegaron a ser tan diferentes los relatos? ¿Qué cristología está implícita en las narraciones de la concepción virginal? ¿Qué relación tiene la cristología de estos textos con el *kerigma* de la comunidad primitiva?

El estudio de las semejanzas y diferencias entre ambos relatos lleva a pensar en una tradición preevangélica de la concepción de Jesús, recogida por ambos evangelistas. Las resonancias de otros textos bíblicos ayudan a comprender el alcance de los textos¹⁰¹. Pero los puntos comunes más relevantes no tienen antecedentes precisos ni en el Antiguo Testamento¹⁰², ni en la

101 Cf. 2Sm 7,14; Isaías 7,14; Salmo 2,7; Rom 1,3-4; Lc 3,22; Lc 4,14; Hech 13,33; Hech 10,37-38.

102 El significado original de Isaías 7,14 es muy genérico, sólo afirma que «una joven concebirá», y sólo en ámbito cristiano, debido a la traducción griega de la Biblia, llegará a entenderse como profecía que declara: «una virgen concebirá». Tal como acertadamente afirma un libro, «El significado cristiano puede 'aflorar' del texto de Isaías sólo si alguien, al leerlo, tenga ya clara la teoría del nacimiento virginal de Jesús», M. Pesce, *Inchiesta su Gesù. Chi era l'uomo che ha cambiato il mondo*, Mondadori 2006, p. 95.

literatura helenística¹⁰³. No es razonable explicar el extraño concepto de la concepción virginal como una *invención* de ambos evangelistas por separado (pues no hay *moldes* anteriores).

De este modo, las notables diferencias entre las narraciones descartan que un relato dependa del otro; las semejanzas en elementos tan originales como la concepción virginal señalan que ambos relatos provienen de una tradición común; y, nuevamente, las diferencias indican que esta fuente común debe ser muy antigua.

Dicho de otra manera, si dos relatos independientes entre sí contienen la concepción virginal, es porque ésta ya se encontraba testimoniada en una tradición común, anterior a la redacción de los evangelios. Las notables diferencias de ambos relatos muestran que la tradición común es muy antigua (de otro modo no habría diferencias tan vistosas entre los relatos de Lc y Mt). Esta tradición común debió tener su origen en los círculos familiares de Jesús, y debió circular largo tiempo antes de ser puesta por escrito. Así, los pocos elementos en que concuerdan ambas tradiciones, debe ser material muy antiguo, y la concepción virginal de Jesús por obra del Espíritu Santo es uno de los puntos en que ambas tradiciones concuerdan. Todo esto habla en favor de la antigüedad (y por ello de la historicidad) del núcleo de los relatos.

103 A pesar de aparentes paralelismos en la literatura helenística, un estudio detallado muestra que la concepción virginal tiene muy poco que ver con las historias griegas. En los mitos griegos la divinidad hace, en cierto sentido, de padre biológico del héroe (se trata de un engendramiento divino, pero no virginal), los relatos evangélicos, por el contrario, no tienen nada de esponsal y presentan la concepción virginal como una nueva creación (es totalmente ajena a la tradición la presentación de María como esposa del Padre o del Espíritu Santo). Cf. R.E. Brown, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, New York 1973, pp. 21-68; Idem, *El nacimiento del Mesías. Comentarios a los relatos de la infancia*, Madrid 1982.; R. Penna, *Il DNA del cristianesimo*, Roma 2004, p. 149.

La afirmación de que Jesús es «*nacido de mujer*» y la convicción de que María concibió virginalmente a Jesús por obra del Espíritu de Dios, presentes en la tradición prepaulina y preevangélica, muestran hasta qué punto María, como *Madre* y como *Virgen*, tiene una función teológica en el desarrollo de la cristología. Ella garantiza tanto la humanidad como la divinidad de Jesús.

Los evangelistas, en especial San Lucas y San Juan, desarrollaron una reflexión cada vez más amplia acerca de la Madre de Jesús. En cuanto a su número, las alusiones son pocas, pero en cuanto a su contenido, las referencias son muy densas y significativas, porque ubican a María en los momentos clave de la historia de la salvación. Pero este desarrollo cae fuera del arco de tiempo que estudia el presente libro.

Resumiendo, la maternidad de María da testimonio de la verdadera humanidad de Jesús, y su virginidad es un signo de la divinidad de Jesús. Posteriormente, en el Concilio de Éfeso (siglo V), el dogma de María Madre de Dios (*Theotókos*) será una afirmación de la unidad de la persona de Cristo. Se comprueba así, no sólo la legitimidad, sino también la necesidad del posterior desarrollo de la mariología al servicio de la cristología.

7. LA CRISTOLOGÍA DE LA PRIMERA COMUNIDAD: BALANCE Y SIGNIFICADO

A. Balance: elementos de cristología

Este recorrido por la vida, la predicación y el culto de la Iglesia primitiva nos muestra que las convicciones religiosas se expresaron primero vitalmente de modo implícito, en especial en la oración y en el martirio, y sólo después fueron formuladas conceptualmente de modo explícito. Como en tantos otros ámbitos, la vida precede a los conceptos. Por ello, la oración de la Iglesia es un ambiente privilegiado para conocer las convicciones de la primerísima comunidad.

El martirio y la persecución dan cuenta de un severo conflicto, lo que muestra que ya en los primeros dos o tres años, es decir, antes de Pablo, ya había un cristianismo con una identidad tan definida como para chocar violentamente con el judaísmo. El conflicto que desencadena el martirio de Esteban, es provocado por la afirmación de la superioridad de Jesús respecto del Templo y la Ley. El martirio supone una cristología bastante desarrollada, porque nadie expone su propia vida por un puñado de ideas vagas. La superioridad de Jesús por sobre el Templo y la Ley implica la convicción de que el punto de referencia definitivo en lo que se refiere a la relación con Dios y a la salvación ya no es la Ley de Moisés y el Templo, sino Jesús y, por tanto, la observancia de la Ley de Moisés deja de considerarse necesaria para la salvación. Los máximos referentes de la salvación y los elementos constitutivos de la estructura religiosa del judaísmo pierden su valor ante la obra de Jesús. Esta afirmación, que fue considerada blasfema, sustenta el martirio y la persecución.

La misión a los gentiles supone la convicción de que la salvación está abierta a todos los pueblos. Todos, no sólo

Israel, están llamados a la salvación. La obra de Jesús tiene repercusiones universales, ninguna criatura queda exenta de su influjo salvífico. Si se predica a los griegos sin obligarlos a cumplir la Ley, es porque existe el convencimiento de que ya no es el Templo o la Ley, sino Jesús el que tiene un significado salvífico universal y definitivo.

La predicación primitiva afirma tanto los acontecimientos como el significado teológico de ellos: Jesús, que pasó haciendo el bien, murió *por nosotros*, es decir, su muerte tiene un valor salvífico en favor nuestro; y su muerte y resurrección sucedieron *según las Escrituras*, es decir, de acuerdo con el designio de Dios. La efusión del Espíritu Santo manifiesta que han llegado los tiempos finales, que son un llamado a la conversión. Inicialmente, no son fórmulas especulativas sobre la identidad de Cristo, o acerca de su constitución ontológica, sino testimonios de fe; si bien tienen consecuencias ontológicas que serán posteriormente desarrolladas.

El culto cristiano manifiesta una verdadera novedad, chocante para la tradición del Antiguo Testamento, que consiste en que se le rinde culto a Jesús, asociándolo al Dios único de la tradición bíblica. La primera comunidad se constituyó en torno a la convicción de que *Dios había resucitado a Jesús*, y lo había manifestado como Señor (*Kýrios*), lo que de algún modo, implica su condición divina. La comunidad, desde su inicio convencida de estar movida por el Espíritu Santo, rindió culto al Señor Jesús (le reza a Jesús) y esperó su venida (*Maranathá*). Este único Señor tiene relevancia universal, tanto en lo que se refiere a la creación (*por Él fueron creadas todas las cosas...*), como en lo que toca a la salvación. Nada escapa del influjo de Jesucristo, por ello, ante Él, *toda rodilla se dobla y toda lengua lo confiesa*. Todo esto por cierto, supone la doctrina de la preexistencia del Hijo

único de Dios. La centralidad de Jesús en el culto cristiano se expresa también en *la Cena del Señor*.

Todos estos elementos pertenecen a los estratos más antiguos de la primera comunidad cristiana y, por lo tanto, hay que descartar, contra W. Bousset y la *Escuela de Historia de las Religiones*, que la cristología primitiva sea una mezcla entre el Evangelio y algunas ideas míticas paganas, pues la estructura central de la doctrina cristiana acerca de Jesús fue elaborada en los primeros cuatro o cinco años después de la Pascua, y al interior de la comunidad judeocristiana de Jerusalén, mucho antes de que los cristianos provenientes del paganismo pudieran tener alguna influencia en la elaboración de la cristología.

¿Cómo se desarrollaron estas convicciones? En un primer momento, se testifica lo más evidente: Jesús, el crucificado, *ha sido exaltado y sentado a la diestra del Padre* (Salmo 110,1), para luego explicitar los fundamentos de la exaltación: Aquel que comparte el trono de Dios, debe ser igual a Dios. Así, el cántico de Filipenses muestra que la cristología de la exaltación en cierto modo exige la preexistencia como su fundamento, y que por lo tanto, la cristología de la exaltación reclama la filiación divina del Hijo y su preexistencia. Este proceso intelectual, que tiene su apoyo en el Jesús terreno, sólo comienza a desarrollarse a partir de las visiones del Resucitado y de la efusión del Espíritu Santo.

Estas certezas fundamentan el profundo y rápido cambio en la religiosidad que se verifica en quienes constituyeron el más antiguo grupo cristiano. Todas estas convicciones, que debieron ser tan fuertes como para sostener el martirio, dan cuenta de una verdadera transformación en la estructura religiosa fundamental de los judíos que conformaron la primera comunidad postpascual.

El Espíritu Santo fue reconocido por los primeros discípulos como actor principal de la constitución de la Iglesia. La presentación de Esteban como un hombre dotado de Espíritu, la convicción de que Pedro habla lleno del Espíritu Santo, la afirmación de que con la efusión del Espíritu Santo se cumplían las profecías y llegaban los últimos tiempos, la acción del Espíritu en la inspiración del culto cristiano y, finalmente, la certeza de que sólo se puede confesar a Jesús como Señor impulsado por el Espíritu Santo¹⁰⁴, manifiestan la convicción cristiana de la presencia y del protagonismo del Espíritu Santo en la constitución de la primera comunidad y de su fe en Jesús como Señor (*Kýrios*). Hay que reconocer, por tanto, una función creativa del Espíritu en el origen de la experiencia cristiana¹⁰⁵.

De este modo, desde la primera década del cristianismo, y todavía en ambiente palestinese, la comunidad impulsada por el Espíritu Santo reconoció el significado salvífico y universal de la muerte de Jesús, acontecida *según las Escrituras*, celebró la resurrección y aclamó a Jesús como el Señor (*Kýrios*) preexistente, humillado, exaltado y que vendrá con gloria.

B. Significado: la novedosa transformación cristiana

Se ha dicho que las convicciones cristológicas que están implícitas en la vida de la primera comunidad cristiana manifiestan una profunda transformación en la estructura religiosa. Para valorar esta afirmación, es necesario dar una mirada a los puntos donde

104 Cf. Hech 6,10; 4,8; 7,55; 2,17-18; Joel 3,1-5; Col 3,16-17; Ef 5,19-20; 1Cor 12,3.

105 Cf. L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Cambridge 2003, pp. 64-74; J. Gnllka, *Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche*, pp. 238-248.

es más evidente la discontinuidad con las prácticas y creencias del Israel al tiempo de Jesús.

Ciertamente, hay elementos centrales de la religiosidad de Israel que la Iglesia primitiva hereda y considera como propios: el monoteísmo, la teología de la creación y la bondad de las criaturas, la providencia divina, la libertad y responsabilidad humanas, el juicio que implica la retribución, la centralidad de la caridad, etc. Pero otros elementos constituyen la novedad cristiana, y están en discontinuidad con la religiosidad judía del siglo I.

Las afirmaciones cristianas más novedosas y que despertaron mayor oposición por parte del judaísmo son: una apertura mucho más decidida a la salvación a todas las naciones¹⁰⁶, la superioridad de Jesús por sobre la Ley y el Templo, la no necesidad de la observancia ritual de la Ley de Moisés, y finalmente, el culto a Jesús. Cada una de estas afirmaciones se opone a algunos de los elementos centrales del judaísmo en tiempos de Jesús.

Si bien la doctrina judía del siglo I estaba muy lejos de ser unitaria, la corriente mayoritaria del judaísmo afirmaba que la teología de la elección implicaba el particularismo de Israel¹⁰⁷. El juicio comportaba la destrucción de las naciones paganas, puesto que los gentiles, al no cumplir la Ley, estaban destinados a desaparecer de la tierra. Ciertamente, entre los profetas también había una línea de pensamiento que insistía en el universalismo del Dios de la Alianza, abierta la salvación a todos los pueblos, pero la línea dominante en el judaísmo del siglo I era la que afirmaba el particularismo y la destrucción

106 Sobre el universalismo cristiano ante el particularismo judío, cf. W.P. Bowers, en: G.F. Hawthorne *et alli* (eds.), *Dictionary of Paul and his Letters*, art. *Mission*, pp. 613-619.

107 E.P. Sanders, *Il Giudaismo. Fede e prassi* (63 a.C. - 66 d.C.), Brescia 1999, pp. 363-381.

final de las naciones¹⁰⁸. La misión entre los gentiles, que expresa la convicción de la apertura de la salvación a todas las naciones exenta de la Ley de Moisés, revela el radical cambio en la estructura religiosa de los primeros misioneros cristianos, todos ellos provenientes del judaísmo.

En la religión de Israel, la Ley goza de una indiscutible centralidad. La fidelidad a Dios y la Alianza tienen su expresión concreta en la Ley de Moisés. El relato del martirio de los hermanos macabeos es elocuente para conocer la fibra religiosa y heroica que comporta la observancia de la Ley:

Sucedió también que siete hermanos, apresados junto con su madre, eran forzados por el rey, flagelados con azotes y nervios de buey, a probar carne de puerco (prohibida por la Ley). Uno de ellos, hablando en nombre de los demás, decía así: '¿Qué quieres preguntar y saber de nosotros? Estamos dispuestos a morir antes que violar las leyes de nuestros padres'. El rey, fuera de sí, ordenó poner al fuego sartenes y calderas. En cuanto estuvieron al rojo, mandó cortar la lengua al que había hablado en nombre de los demás, arrancarle el cuero cabelludo y cortar las extremidades de los miembros, en presencia de sus demás hermanos y de su madre. Cuando quedó totalmente inutilizado, pero respirando todavía, mandó que le acercaran al fuego y le tostaran en la sartén. Mientras el humo de la sartén se difundía lejos, los demás

108 Sobre la destrucción de las naciones, cf. H.D. Preuss, *Teología del Antiguo Testamento*, v. II, Bilbao 1999, pp. 499-501; A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, v. I, Madrid 1984, pp. 312-313. A modo de ejemplo, ofrecemos Jubileos 20,20-22: «Guárdate, hijo mío, Jacob, de tomar mujer entre las hijas de Canaán, pues toda su descendencia está destinada a exterminio en la tierra. Por culpa de Cam erró Canaán, y toda su descendencia y posteridad desaparecerán de la tierra; no habrá de ella quien sea salvo el día del juicio. Todos los que adoran ídolos e incurrir en maldición no tendrán ninguna esperanza en la tierra de los vivos, pues descenderán al sheol e irán a lugar de suplicio. No quedará de ellos recuerdo sobre la tierra; tal como fueron arrebatados de la tierra los hijos de Sodoma, así lo serán cuantos adoran ídolos». Cf. Deuteronomio 7,1-6; Miqueas 4,13; 5,7; Isaías 63,1-7; Sofonías 3,9; Jubileos 15,26. Por el contrario, sobre el universalismo de los profetas: Isaías 25,6-7; 26,2; 45,18-25; 55,4-7; Jeremías 12,16; Ezequiel 47,22.

hermanos junto con su madre se animaban mutuamente a morir con generosidad (2 Macabeos 7,1-5).

La fidelidad a la Ley lo lleva a exclamar: «*Estamos dispuestos a morir antes que violar las leyes de nuestros padres*». Este héroe nacional y religioso prefiere la muerte antes que comer carne prohibida por la Ley. Este ejemplo nos permite comprender la radicalidad de la transformación religiosa que significa afirmar que la observancia ritual de la Ley ya no es necesaria para la salvación.

Algo semejante se puede decir del Templo, una estructura básica en la religiosidad judía. «*Es difícil para el hombre moderno occidental imaginar el sentimiento de santidad que inspiraba el Templo... El Templo era santo no sólo porque el Dios santo allí era adorado, sino porque Él estaba ahí*»¹⁰⁹. El autor de 2 Macabeos afirma que «*el mismo que tiene en los cielos su morada, vela y protege aquel Lugar*» (2 Macabeos 3,39). La santificación se realizaba mediante los sacrificios que sólo podían ofrecerse en el único Templo, el de Jerusalén. Pero los primeros cristianos consideraron que Jesús estaba por sobre el Templo, posiblemente porque comprendieron su muerte como el sacrificio definitivo. Así, afirmar que Jesús es superior al Templo implicaba una enorme transformación religiosa para los miembros de Israel.

Por último, el monoteísmo en la conciencia del judaísmo del siglo I, era el elemento fundamental que distinguía la fe de Israel del paganismo idolátrico y politeísta. «*El aspecto teológico más importante, que es transmitido por el Shemá y los diez mandamientos, es aquel por el cual Israel debía adorar sólo al único Dios verdadero*»¹¹⁰. Los judíos repetían varias veces al día la oración del *Shemá*: Yahvé es uno, y sólo a Yahvé se le debe rendir culto (cf. Deuteronomio 6,4). En este contexto, introducir el culto a

109 E.P. Sanders, *Il Giudaismo. Fede e prassi*, pp. 95-96.

110 E.P. Sanders, *Il Giudaismo. Fede e prassi*, p. 336.

Jesús exaltado junto a Dios, debió ser visto como incompatible con el monoteísmo y, por ello, blasfemo. Nuevamente, se manifiesta la profunda transformación religiosa que se dio al origen del cristianismo.

Es muy difícil que nos podamos hacer una idea de la radicalidad del cambio que experimentaron, en su estructura religiosa fundamental, los judíos que creyeron en Jesús y conformaron el grupo de los primeros cristianos. Lo que es claro, es que para ellos ya no era Moisés, la Ley y el Templo su referente para la salvación, sino Jesús de Nazaret, muerto y resucitado.

Esta densa constatación nos invita a preguntarnos por los motivos de este cambio tan radical: ¿Qué llevó a un grupo de judíos piadosos educados en el monoteísmo estricto, en el particularismo judío, en la veneración por el Templo y en la fidelidad a la observancia de la Ley de Moisés a rendir culto a Jesús, a abrirse a la salvación de los paganos, a proclamar a Jesús como superior al Templo y a la Ley y, por tanto, a declarar que la observancia de la Ley ya no era necesaria para la salvación?

IV.

EL FUNDAMENTO DE LAS CONVICCIONES

1. ¿DÓNDE SE FUNDAMENTAN LAS CONVICCIONES DE LA PRIMERA IGLESIA?

Tal como se ha visto, la novedad del cristianismo se manifestó primero en la vida de la comunidad y sólo posteriormente en las formulaciones conceptuales. Hay una *cristología implícita* que se expresa en el martirio, la misión y la liturgia. Esta cristología posteriormente se explicitará por medio de fórmulas más conceptuales. Un autor tan autorizado como Martin Hengel afirma que *entre la muerte de Jesús y la cristología plenamente desarrollada (que encontramos en las cartas de Pablo), media un espacio de tiempo que hay que calificar de asombrosamente breve*, es decir, el desarrollo de la cristología fue enormemente rápido, en pocos años. De este modo, «*el problema real del origen de la cristología cristiana más antigua yace en los primeros cuatro o cinco años [después de la Pascua], que son 'prepaulinos' en el pleno sentido de la palabra*»¹¹¹. ¿Cómo explicar este rapidísimo desarrollo de la doctrina cristológica? ¿En qué se fundamenta este desarrollo tan rápido? La velocidad del proceso indica que la transformación cristiana se realizó al interior de la tradición judía y, por tanto —en contra de Bousset—, no es posible atribuirle un papel protagónico a los cristianos de origen pagano, que tendrán un cierto peso teológico sólo después del año 70.

El cristianismo contiene una irreductible novedad respecto de la religión de Israel: el culto a Jesús, el universalismo libre de la Ley y el martirio por el nombre de Jesús implican un cambio radical. Aquí hay una novedad irreductible a sus antecedentes. Tomando en cuenta el hecho histórico de la crucifixión, la pregunta se vuelve más aguda: ¿Cómo se explica esta radical transformación, animada por tanta vitalidad, precisamente

111 M. Hengel, *Christology and New Testament Chronology*, p. 31.

después de la crucifixión? En esta pregunta se puede distinguir dos problemas: ¿Por qué, después de la crucifixión, nació el cristianismo?, y ¿cómo explicar la profunda transformación en la estructura religiosa de los judíos que creyeron en Jesús?

A. ¿Por qué nació el cristianismo?

¿Cómo explicar que después de la vergonzosa crucifixión, los seguidores de Jesús no se dispersaran, sino que surgiera una comunidad llena de empuje y vitalidad? La cruel y humillante crucifixión debía haber tenido como efecto la disolución del pequeño grupo de seguidores de Jesús.

Deuteronomio 21,23 sugería que un crucificado era alguien maldito por Dios (cf. Gál 3,13). Pero los datos históricos afirman el nacimiento de un grupo de gran dinamismo, vitalidad y entusiasmo. Se trata de *«inferir causas a partir de los resultados»*, puesto que *«por el humo se sabe dónde está el fuego»*¹¹².

Algo debió suceder entre la muerte de Jesús y el casi inmediato surgimiento de una comunidad llena de vida. Tanto la crucifixión como el fulminante nacimiento de la Iglesia son datos históricos verificables. Pero, ¿qué pasó entre estos dos sucesos? Hay una fuerte discontinuidad entre el resultado (la comunidad) y sus antecedentes (la crucifixión). ¿Qué pasó entre medio?

La respuesta de los primeros cristianos a estas interrogantes es, naturalmente, la resurrección y la efusión del Espíritu Santo. Actualmente hay consenso en torno a la historicidad de la convicción acerca de la resurrección. Eduard Schweitzer afirma: *«Como historiadores, sólo podemos avanzar hasta la fe de la*

¹¹² Se trata del método de J. Klausner y J. Knox, cf. E.P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, Madrid 2004, pp. 20.33.

Iglesia primitiva»¹¹³. Por su parte, R.H. Fuller declara: «*Que los discípulos llegaron a creer en la resurrección de Jesús en el término de algunas semanas después de la crucifixión constituye uno de los hechos indiscutibles de la historia*»¹¹⁴, y, por tanto, «*un hecho en el cual creyentes y no creyentes deben estar de acuerdo*». Mientras que John Meier escribe: «*Que hubo testigos conocidos por su nombre que afirmaban que el Jesús resucitado se les había aparecido... y que algunos de estos discípulos entregaron su vida por la verdad de sus experiencias de la resurrección... todo ello son hechos históricos*»¹¹⁵. Es decir, que los primeros discípulos creyeron en la resurrección es un dato histórico y verificable: «*Es casi imposible discutir que en las raíces históricas del cristianismo yacen unas experiencias visionarias de los primeros cristianos, que las comprendieron como apariciones de Jesús, resucitado por Dios de entre los muertos*»¹¹⁶.

El historiador, aun el no creyente, a partir del estudio crítico de las fuentes, debe reconocer al menos dos cosas: que Jesús fue vergonzosamente ejecutado en la cruz, y que pocos días después de su muerte algunos de sus seguidores estaban convencidos de que Dios lo había resucitado y lo había exaltado a su derecha.

La comunidad pascual nace de la convicción de que Dios resucitó a Jesús. Pero dando un paso más, nos podemos preguntar por el origen de esta convicción: ¿Por qué creyeron en la resurrección? ¿Porque Jesús resucitado se les apareció «*dándoles muchas pruebas de que vivía*» (Hech 1,3), o porque tuvieron alucinaciones y se engañaron? A partir de los datos disponibles, el historiador

113 E. Schweitzer, *Jesús parábola de Dios*, Salamanca 2001, p. 109.

114 R.H. Fuller, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria*, Madrid 1979, p. 147.

115 J.P. Meier, art. *Jesús en: Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, Navarra 2004, p. 1096.

116 J.D.G. Dunn, *The Evidence for Jesus*, Kentucky 1985, p. 75.

debe ensayar una interpretación que haga justicia a los datos. En este caso, debe aceptar o rechazar la resurrección, sabiendo que ninguna de estas opciones es *neutra*, y conciente de que sin una respuesta a estas interrogantes queda «*un agujero*» en la historia universal del siglo primero.

Algo nuevo y poderoso debió suceder entre la crucifixión de Jesús y la fe pascual de la comunidad que explique esta profunda transformación de los discípulos. Las causas del nacimiento del cristianismo hay que buscarlas en la experiencia pascual, de «*ver*» a Jesús resucitado. El encuentro con Jesús resucitado debió ser una experiencia tan poderosa, fuerte y elocuente como para fundamentar un cambio tan radical en los discípulos, tal como el que se puede observar históricamente. Un *efecto* tan grande exige una *causa* también grande. Una simple impresión interior no basta como para sostener la tremenda transformación operada en los discípulos. Vale la pena recordar que incluso un historiador no cristiano, que no cree en la resurrección, como Geza Vermes, anota con mucha agudeza que los historiadores liberales que no aceptan el milagro de la resurrección deben recurrir al milagro de «*la transformación*» de sus discípulos¹¹⁷. Recordemos que aún Reimarus, el más férreo enemigo de la resurrección, siente la necesidad de dar una explicación racional a la entusiasta, rápida y exitosa expansión del cristianismo.

B. ¿Cómo explicar esta transformación?

La resurrección hace comprensible el nacimiento de la comunidad cristiana, pero no justifica por sí misma la identidad

117 Cf. G. Vermes, *Jesús el judío*, Barcelona 1984, p. 45. Citando a M.S. Enslin, *The Prophet from Nazareth*, New York 1961, p. 129; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, p. 149.

de los primeros cristianos. La resurrección justifica *el hecho* del nacimiento de la nueva comunidad, pero no explica por qué nació *tal* comunidad, es decir, la fisonomía de una comunidad con tales y cuales características. Este segundo problema gira, entonces, en torno a las siguientes preguntas: ¿Cómo se explica que judíos piadosos, formados en el monoteísmo, transformaran su práctica religiosa al punto de rendirle culto a Jesús? ¿Por qué, a pesar del particularismo judío, comenzaron a predicar la Buena Noticia a los gentiles poniendo a Jesús por encima de la Ley de Moisés? ¿Qué motivó el contenido de esta radical transformación en la estructura de la religiosidad de estos primeros judíos que creyeron en Jesús?

Entonces, ¿dónde se fundamenta el contenido de esta radical transformación de los discípulos de Jesús? La respuesta a esta interrogante se debe buscar en el ministerio terreno de Jesús. La fe postpascual ciertamente es fruto de la resurrección y de la efusión del Espíritu Santo, pero el contenido de la fe postpascual, hay que rastrearlo en la actividad de Jesús mismo antes de la Pascua. «*La firme convicción de la continuidad entre el hombre Jesús y la figura celestial exaltada de la fe postpascual y de las visiones, significa necesariamente que Jesús, en su vida terrena, produjo una impresión fuerte y durable*»¹¹⁸.

Martin Hengel anota a propósito del desarrollo de la cristología: «*Al inicio no hubo un desarrollo bastante rápido, sino una explosión. Para ello se requiere una cristología que es consecuencia de la pretensión mesiánica de Jesús y de las apariciones del Cristo resucitado*»¹¹⁹.

En síntesis, lo observable históricamente es la humillante crucifixión de Jesús y el casi inmediato surgimiento de una

118 L.W. Hurtado, *One God, one Lord*, p. 116.

119 M. Hengel - A.M. Schwemer, *Paul, Between Damascus and Antioch. The Unknown Years*, Kentucky 1997, pp. 283-284.

comunidad que proclama la resurrección de Jesús, que rinde culto al Señor Jesús y lo ubica por sobre la Ley y el Templo, que emprende una enérgica acción misionera y que está dispuesta incluso al martirio. ¿Cuál es el fundamento de lo que podemos observar? Para comprender este fenómeno observable, hay que tener en cuenta los dos factores mencionados:

La experiencia de la resurrección

El impacto del ministerio del Jesús terreno

2. LA EXPERIENCIA DE LA RESURRECCIÓN COMO FUNDAMENTO DE LA CRISTOLOGÍA

A. Estado actual de la investigación¹²⁰

En los últimos años, se puede observar varias tendencias en los autores que han enfrentado el tema de la resurrección. Si bien los estudiosos más radicales tienden a vaciar el contenido de la resurrección, reduciéndolo a afirmaciones como: «*Jesús siguió siendo significativo para los discípulos*», o «*la causa de Jesús continúa*»¹²¹, los más moderados, que actualmente son la mayoría, admiten que la resurrección es algo que sucedió a Jesús mismo. James Dunn puntualiza: «*Por 'resurrección' los discípulos comprenden que algo sucedió a Jesús mismo. Dios lo ha resucitado a él, y no sólo que los ha confortado a ellos*»¹²².

Entre los estudiosos de la resurrección de los últimos años, se puede describir las siguientes tendencias generales: han disminuido notablemente los intentos por explicar naturalísticamente la resurrección. La historicidad de la tumba vacía es admitida por la mayor parte de los expertos¹²³. Hay casi unanimidad en considerar el primer anuncio de la resurrección (1Cor 15,3-8) como prepaolino y afirmar que Pablo lo recibió en su visita a Jerusalén. Muchos estudiosos reconocen, además, que hay

120 G. R. Habermas, *Resurrection Research from 1975 to the Present: What are Critical Scholars Saying?* en: *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 3,2 (2005), pp. 135-153.

121 Cf. J.D.G. Dunn, *The Evidence for Jesus*, p. 75. La expresión: «*la causa de Jesús continúa*» para expresar el contenido de la resurrección, es de W. Marxsen, *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*, Salamanca 1979.

122 J.D.G. Dunn, *The Evidence for Jesus*, p. 75.

123 El hecho de que los primeros testigos sean mujeres, que no tenían capacidad para testificar ante un tribunal, juega un importante papel. Si alguien, en el siglo I, hubiera *inventado* un relato para hacer creíble la resurrección, hubiese *compuesto* una narración con testigos culturalmente fidedignos.

material tradicional también en los Hechos. La mayoría afirma que la resurrección de Jesús es de algún modo corporal, si bien suponen diversos modos de comprender la corporalidad de Jesús resucitado. También está presente en muchos trabajos el estudio del significado de la resurrección.

Finalmente, como se ha señalado más arriba, se ha formado un buen consenso en torno a la historicidad de las convicciones de los discípulos. Es decir, se reconoce como un dato histórico seguro que, pocos días después de la crucifixión, algunos discípulos estaban convencidos de que Jesús estaba vivo.

B. La experiencia de la resurrección

Entre la cruz y la fe pascual se ubica la experiencia, que tuvieron algunos discípulos, de encontrarse con Jesús resucitado. El culto a Jesús es la respuesta litúrgica proporcionada a estas experiencias, y los relatos de las apariciones son la expresión narrativa de estos encuentros con el Resucitado. Según la Pontificia Comisión Bíblica, al estudiar la resurrección hay que tener especial cuidado de no confundir los distintos planos en que ella se sitúa:

«Por su propia naturaleza (la resurrección), no puede ser probada empíricamente. Por ella Jesús es introducido en 'el mundo venidero'. Esto puede deducirse, en efecto, como real de las apariciones del Cristo glorioso a algunos testigos predispuestos, y es corroborada por el hecho del sepulcro de Jesús, que fue encontrado abierto y vacío. Pero esta cuestión no se puede simplificar demasiado, como si cada historiador, sirviéndose únicamente de su trabajo de investigación científica, pudiera demostrarla con certeza, como un dato accesible a cualquier observador: aquí también se necesita una 'decisión de la fe', o mejor aún, 'un corazón abierto', que mueva la inteligencia al asentimiento»¹²⁴.

124 *La Sagrada Escritura y la Cristología* (1984), I.2.6.2.

La resurrección es un acontecimiento real, que sucedió en la historia y trasciende la historia. Si bien no puede ser observada directamente, dejó huellas históricas verificables en un lugar y en un tiempo determinados. No se debe pretender *probar* la resurrección sobre la base de los datos históricos, puesto que es un hecho único, que no está en continuidad con nuestras experiencias ni con nuestro sentido común¹²⁵. Ciertamente, la fe en la resurrección no puede ser una deducción de los datos históricos, pero tampoco puede estar en contradicción con ellos. La resurrección se conoce por el testimonio de los testigos y se acepta por fe. Los datos históricos, por su parte, muestran que la fe en la resurrección es una opción razonable, que no está en contradicción con la evidencia de la historia. Más aún, la historia del siglo primero se comprende mejor si se acepta la resurrección de Jesús.

La tarea del estudioso es la de comprender e interpretar los datos históricos disponibles (tumba vacía, testimonios antiguos, nacimiento de la Iglesia, fe de la primera comunidad, etc.), y debe optar entre «*creer*» que Jesús resucitó o «*creer*» que los apóstoles se engañaron o quisieron engañar. Ninguna de las dos opciones es *neutra* y ambas, en diverso sentido, son opciones de fe. No se trata, entonces, de creer o no creer, sino en *qué* creer o, mejor, en *quién* creer o a *quién* creerle.

Para adentrarnos en el problema de la resurrección, es necesario partir de una pregunta fundamental, que todo historiador de

125 No hay una experiencia humana totalmente asimilable a la resurrección del Señor, pues se trata de un hecho único y novedoso, que conocemos por la revelación bíblica. Abordamos aquí uno de los temas en que la revelación, en cierto modo, exige una ampliación de la filosofía. Si no queremos establecer una ruptura entre razón y fe, debido a temas como la encarnación, la Trinidad y la resurrección, es necesario ensayar una *ampliación* de la razón para que manteniendo su unidad sea capaz de pensar orgánicamente estas realidades que sólo por la revelación son conocidas por el hombre.

la antigüedad, creyente o no creyente, debe inevitablemente intentar responder: ¿Por qué nació el cristianismo? Sin una respuesta a esta interrogante, en el centro de la historia del siglo primero, queda una gran incógnita sin resolver.

C. Origen de la fe en la resurrección

El carácter novedoso e inesperado de la resurrección nos permite dar un nuevo paso en nuestra reflexión. «*Las apariciones del Jesús crucificado como Hijo del Hombre/Mesías a quien Dios ha resucitado... fue ciertamente experimentado como un acontecimiento enteramente inesperado, más aún revolucionario, que cambió de modo radical la situación*»¹²⁶. Por lo tanto, no es correcto pretender que entre los discípulos había tal expectativa de la resurrección, que las apariciones fueron, de alguna manera, una proyección de sus deseos y esperanzas. No hay una verdadera fe en la resurrección anterior a los encuentros con el Resucitado. No hay una fe *creadora* del encuentro con el Resucitado. Al contrario, después de la crucifixión sólo quedaba esperar el fracaso total, el derrumbe moral de los discípulos, no había expectativas de triunfo y, por tanto, la fe en la resurrección sólo se comprende como *fruto* del inesperado encuentro con Jesús resucitado. No se explica la fe de los discípulos sin recurrir a una experiencia de encuentro con Jesús posterior a la cruz. No son las convicciones cristológicas de los discípulos las que *crean, proyectan o producen* las apariciones; al contrario, la experiencia descrita por las apariciones es el fundamento de las convicciones cristológicas. Se trata de una experiencia religiosa creativa, en el sentido de que provoca algo nuevo, no esperado y sin precedentes. En síntesis: *la visión del*

126 M. Hengel, 'Setze dich zu meiner Rechten!' *Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1*, p. 359.

*Resucitado no es fruto de la cristología, sino que la cristología es fruto de la visión de Jesús resucitado*¹²⁷.

Una experiencia religiosa de este tipo hace comprensible el rapidísimo desarrollo de la cristología primitiva. No será necesario esperar décadas y décadas para alcanzar los elementos fundamentales de una cristología, como pensaba la *Escuela de Historia de las Religiones*; en realidad, bastarán pocos años para que los puntos centrales de la fe cristológica queden establecidos.

¿Cómo fueron estos encuentros con el Resucitado? No los podemos definir, pero algo se puede deducir a partir de los efectos que provocaron. Por una parte, hay que afirmar que estas experiencias fueron tales como para cambiar radicalmente las convicciones religiosas de estos primeros cristianos (culto a Jesús, misión universal, martirio, etc.); y por otra parte, estas experiencias debieron ser tales que requerían una '*decisión de fe*' por parte del sujeto, puesto que aceptar la resurrección implica una libre adhesión de fe (según los evangelios, no hay una simple relación '*causa efecto*' entre las apariciones y la fe en la resurrección). La '*visión*' del Resucitado, entonces, fue capaz de cambiar la estructura religiosa de un grupo de seguidores de Jesús y, a la vez, era susceptible de ser libremente aceptada o rechazada.

La experiencia del encuentro con Jesús resucitado debió ser tan elocuente, fuerte y persistente como para fundamentar los efectos que podemos observar históricamente, y, a su vez, requirió la libre aceptación por parte del creyente. Ni una alucinación, ni una autosugestión, ni la asociación con un héroe greco-romano, ni mucho menos un engaño es capaz de sustentar un cambio

127 Tal como se señaló más arriba, la experiencia del Resucitado no es el único factor que explica el nacimiento del cristianismo; hay que contar, también, con el impacto del ministerio de Jesús, pero sin esta experiencia no es comprensible el nacimiento de la Iglesia.

tan radical y persistente como el que se observa en la primera comunidad cristiana; y, por otra parte, una mera constatación de un hecho externo no deja espacio a la decisión libre que exige la fe en el Resucitado.

Los acontecimientos que siguen a la muerte de Jesús se explican mejor contando con este acontecimiento inesperado que cambió el curso de la historia de la primera comunidad. En sentido estricto, no hay testigos de la resurrección, pero sí hay testigos del Resucitado. Así, nuestro acceso a la resurrección estará siempre mediado por la fe de la comunidad, que se apoya en los testigos. Luego, la fe en la resurrección será siempre eclesial, es decir, una fe que depende de la fe de la comunidad.

La resurrección misma escapa del ámbito de lo históricamente verificable, a pesar que deja huellas históricamente verificables. Si acaso podemos llegar hasta la verificación histórica de la convicción de los primeros discípulos acerca de la resurrección de Jesús, ¿no es lícito, entonces, preguntarse por las causas de estas convicciones? Ya que podemos observar la fe, ¿podemos preguntarnos cuál es la causa de esta fe? El *hecho* que cambió la historia del cristianismo no fue la fe de los discípulos, sino aquello que *provocó* la fe de los discípulos, es decir, el encuentro con Jesús resucitado. Esta experiencia exclusiva de algunos discípulos los primeros cristianos la consideraron accesible al resto de la comunidad por medio del don del Espíritu Santo.

D. Antecedentes para comprender la resurrección

La novedad realizada en Jesús fue comprendida y expresada en las categorías del Antiguo Testamento y del judaísmo. Por ello es necesaria una mirada a las ideas en torno a la vida después de la muerte en el ambiente de Jesús.

En Sabiduría 1-6 e Isaías 52-53, está el esquema del triunfo del *sabio/siervo* sufriente. En todos estos casos no se habla de resurrección, sino de ascensión al cielo. El primer testimonio sobre la resurrección es Daniel 12,1-3.

En tiempos de la crisis de Antíoco Epifanés, muchos judíos murieron por su fidelidad a la Ley, mientras los judíos impíos prosperaban. Se plantea el problema de la retribución: resurrección, premio para los justos y castigo para los culpables eran la única respuesta. La resurrección es un medio neutro para permitir el juicio, y luego el premio o el castigo. Luego el concepto se generaliza: ya no sólo los perseguidos por Antíoco, sino todos los justos son exaltados. En los últimos siglos antes de Cristo se habla de exaltación o ascensión al cielo (Isaías 53, Sabiduría 1-6), de resurrección (Daniel 12), de resurrección corporal (2Macabeos 7), de la vida eterna (Salmos de Salomón, 4Macabeos 15), o de liberación del alma del Sh'ol (4Esdras). Es claro, entonces, que en tiempos de Jesús era muy poco uniforme la fe judía acerca de la vida después de la muerte. Este dato se comprueba con las disputas entre fariseos y saduceos: Jesús defiende la resurrección (contra los saduceos), y a la vez corrige la idea demasiado estrecha que los fariseos tenían sobre la resurrección (Hech 24,15; Mt 22,23.30-31).

E. El lenguaje de la resurrección¹²⁸

El centro del problema del lenguaje, de la comprensión y de la transmisión de la fe en la resurrección radica en que *la resurrección [casi] carece de analogías*. La resurrección es una absoluta novedad y, por lo tanto, para expresar *lo que en verdad ocurrió* con Jesús después de su muerte, los discípulos debieron utilizar

128 Cf. R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, vol. I, pp. 190-195.

los conceptos que tenían a su disposición (levantarse, ponerse de pie, ser exaltado, etc.), todos ellos inferiores e inadecuados para expresar *lo que ocurrió* con Jesús. La realidad de lo que sucedió supera las posibilidades de la expresión del lenguaje humano. «*La pluralidad de las representaciones y modos de hablar sobre el mismo acontecimiento subyacente [de la resurrección], el carácter inconcluso de la articulación lingüística, que se manifiesta en su misma pluralidad, remiten siempre al excedente de realidad experiencial no asumible lingüísticamente y que, por tanto, subsiste siempre*»¹²⁹. Así, la realidad de la resurrección de Jesús es siempre superior a todas las narraciones, a todos los conceptos, en definitiva, a todos los intentos de expresarla.

Teniendo además en cuenta la multiplicidad de modelos vigentes en el ambiente de Jesús para expresar la vida después de la muerte, y el carácter único y novedoso de *aquello que ocurrió* con Jesús después de su muerte, no debe extrañar que los documentos del Nuevo Testamento conserven diversas tradiciones que expresan distintos intentos de comprender y expresar el acontecimiento único e inenarrable: *resurrección* y *exaltación* son modelos diversos (que a veces se combinan) para expresar *la experiencia pascual*. Inicialmente, los modelos son más o menos alternativos. Posteriormente, cuando se canonizó el modelo de la resurrección, algunos autores del Nuevo Testamento procedieron a articular estos diversos motivos que originalmente expresaban el mismo contenido.

Así, las expresiones *el que ustedes mataron, Dios lo resucitó, el que ustedes mataron, ha sido exaltado a la diestra de Dios* y *el que ustedes mataron, vendrá con poder*, son diversos intentos de expresar la inenarrable novedad de aquello que Dios realizó en Jesús después de la crucifixión.

129 H. Waldenfels, *Teología fundamental contextual*, Salamanca 1994, p. 351.

F. La resurrección en los evangelios sinópticos¹³⁰

En los evangelios encontramos dos tipos de relatos relativos a la resurrección del Señor: el sepulcro vacío y las apariciones del resucitado.

Relatos del sepulcro vacío. El sepulcro vacío por sí mismo no es una prueba de la resurrección; es un signo ambiguo e, inicialmente, causa de desconcierto. Esto explica su ausencia en los discursos kerigmáticos. Además, para la antropología judía, la resurrección involucra al cuerpo (la idea de la inmortalidad del alma es una idea griega, ajena a la antropología bíblica).

El relato del sepulcro vacío está en los cuatro evangelios, y sólo en ellos. Coinciden en pocos elementos: la presencia de los ángeles, la referencia al primer día de la semana, y la visita de las mujeres. Pero difieren en una multitud de detalles. La referencia al *primer día de la semana*, y no al *tercer día* (más teológico), muestra que estas narraciones no dependen de los textos kerigmáticos llegados hasta nosotros. La atendibilidad histórica de la presencia de las mujeres está confirmada por el hecho que de acuerdo con las disposiciones legales judías, las mujeres no eran aceptadas para dar testimonio. Luego, si las mujeres aparecen en los relatos, es porque se trata de un recuerdo histórico¹³¹. La presencia de las mujeres como testigos y la ambigüedad misma del significado de un sepulcro vacío¹³²,

130 R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, vol. I, pp. 182-190.

131 «En favor de la credibilidad histórica de la resurrección de Jesús cabe aducir que es difícil imaginar la génesis de un relato fidedigno si únicamente aparecen testigos femeninos. Ciertamente que las mujeres son mejores observadoras que los varones; pero el judaísmo del siglo I no las reconocía como testigos», E. Schweizer, *Jesús parábola de Dios*, pp. 119-120. Cf. J.D.G. Dunn, *The Evidence for Jesus*, pp. 65-70.

132 El sepulcro vacío, en sí mismo, no es un argumento que convenza acerca de la resurrección. El relato hay que entenderlo como un recuerdo histórico y como una manifestación de la resurrección, no como una prueba de ella.

apoyan la historicidad del relato, que no pudo nacer con fines apologéticos o propagandísticos.

Relatos de las apariciones del Resucitado. Su comparación muestra que entre los relatos hay muchas diferencias, lo que hace imposible armonizar en un solo relato los beneficiarios, la cronología, la topografía y el número de las apariciones:

- 1Cor:** 15,5-7 (a Cefas, es decir, Pedro, los Doce, 500 hermanos, los apóstoles, Santiago y Pablo)
- Mc:** 16,9-11 (en Jerusalén, a María Magdalena)
 16,12-13 (cerca de Jerusalén a dos discípulos)
 16,14-19 (a los once discípulos)
- Mt:** 28,9-10 (en Jerusalén a las mujeres)
 28,16-20 (en Galilea a los Once)
- Lc:** 24,13-33 (cerca de Jerusalén a dos discípulos)
 24,34 (a Simón)
 24,36-53 (en Jerusalén a todos los discípulos)
- Jn:** 20,11-18 (en Jerusalén a María Magdalena)
 20,19-25 (en Jerusalén a los discípulos, sin Tomás)
 20,26-28 (en Jerusalén a los discípulos, con Tomás)
 21,1-22 (en Galilea a los discípulos).
- Hech:** 1,3; 1,6-11; 10,41; 13,31.

G. Comparación de los relatos de la resurrección

Es sabido que los relatos evangélicos de la resurrección, que incluyen los episodios de la tumba y de las apariciones, contienen elementos comunes, presentes en los cuatro evangelios, y a la vez,

contienen divergencias que impiden componer un relato único que armonice los datos aportados por los diversos evangelios. ¿En qué elementos difieren los relatos de la resurrección? ¿En qué elementos coinciden los relatos de la resurrección? ¿Cómo se explican las coincidencias? ¿Cómo se explican las diferencias?

La comparación de los relatos evangélicos de la resurrección y las preguntas arriba propuestas nos llevan a las siguientes consideraciones. Por una parte, las coincidencias de los relatos indican que todos ellos dependen de una narración de la resurrección (tumba vacía y apariciones).

Por otra parte, las diferencias de los relatos indican que ellos circularon de modo relativamente independiente por un tiempo considerable. Es decir, si el relato común estuviera muy cerca de las actuales narraciones, ellas serían mucho más semejantes de lo que son. Luego, las coincidencias se explican porque todos estos relatos provienen de una narración común, y las diferencias se explican porque estos relatos circularon largo tiempo en diversos contextos antes de ser puestos por escrito.

Por tanto, si las diferencias son tales como para impedir la reconstrucción de un relato común único, esto se debe a que el núcleo original, del cual los actuales relatos dependen, debe ser muy antiguo.

Por lo tanto, al menos los elementos comunes a los diversos relatos evangélicos, tanto de la tumba vacía como de las apariciones, deben provenir de noticias muy antiguas y, por tanto, muy cercanas a los acontecimientos mismos de la Pascua, lo que les otorga una gran autoridad.

H. Significado de la resurrección

Tal como se ha visto anteriormente, el *kerigma* primitivo no sólo transmite los hechos, sino también su interpretación. El *kerigma* pascual no es sólo transmisión de información, sino también la proclamación de su significado, puesto que la información se transmite porque se cree en su relevancia salvífica. Desde la primera predicación cristiana, se anuncia la muerte y resurrección de Jesús ligada a su significado (interpretación). Es decir, se proclama estos hechos porque son hechos significativos. Pero la comunidad cristiana sentirá la necesidad de seguir profundizando en el significado de la Pascua de Jesús.

Según los relatos evangélicos, Jesús resucitado se deja ver en modo no inmediatamente reconocible. Mantiene su identidad y corporalidad, «*comió a la vista de ellos*» (Lc 24,43)¹³³, pero a la vez hay algo totalmente nuevo en Él, sólo lo reconocen «*al partir el pan*» (Lc 24,35). De este modo, el Resucitado no es un mero espíritu (no es un fantasma), ni tampoco un difunto reanimado (como Lázaro). La resurrección de Jesús es algo mucho más significativo: es el acceso a la vida definitiva junto a Dios, que en nosotros aún no se manifiesta, pero que Dios ya lo verificó en Jesús, al resucitarlo de entre los muertos. La resurrección que muchos israelitas esperaban para el final de los tiempos ya se efectuó en Jesús, y así la resurrección universal ya no es sólo una promesa futura, sino un hecho que ya se realizó en Jesús, en cuanto cabeza de la nueva humanidad. Se trata del acontecimiento escatológico decisivo.

La resurrección de Jesús es una acción salvífica de Dios y, por tanto, como se señaló más arriba, manifiesta quién es Dios. Tal como en el Antiguo Testamento se designa a Dios por sus

133 Una concepción meramente espiritual de la resurrección de Jesús, está en desacuerdo con los relatos evangélicos, por ejemplo, Lc 24,43.

obras: «*Aquel que hizo el cielo y la tierra*» o «*Aquel que nos sacó de Egipto*», ahora Dios se define como «*Aquel que resucitó a Jesús*». La muerte y resurrección de Jesús revela, entonces, la identidad de Dios mismo.

La resurrección manifiesta también la radical aprobación de Dios respecto de la vida terrena de Jesús. La muerte vergonzosa del Profeta de Galilea podía ser interpretada como el final del impío o del falso profeta (cf. Deuteronomio 21,23). Alguien podía pensar: éste que no respetó la Ley de Moisés murió castigado en la cruz. Pero la resurrección dejó de manifiesto que Dios le dio la razón a Jesús, es decir, que Jesús no murió como un impío o un falso profeta, sino como el Justo Sufriente a quien Dios no abandonó en la muerte, sino que condujo a la vida (Sabiduría 12,20). Ulrich Müller parafrasea el contenido de la más antigua aclamación de la resurrección: «*Dios se ha puesto de parte de Jesús el profeta a pesar de su muerte en la cruz y, arrancándolo con un acto poderoso de la muerte, ha vuelto a legitimar su anuncio de la inauguración del Reino*»¹³⁴. Esto nos lleva a dar un nuevo paso y a adentrarnos en la vida terrena de Jesús.

134 U.B. Müller, *El origen de la fe en la resurrección de Jesús. Aspectos y condiciones históricas*, Navarra 2003, p. 24.

3. EL JESÚS TERRENO COMO FUNDAMENTO DE LA CRISTOLOGÍA POSTERIOR A LA PASCUA

La existencia de Jesús de Nazaret es un hecho histórico indiscutible. No hay motivos serios para negarla, y hay en cambio muchísimos motivos para afirmarla. De hecho, incluso los estudios más críticos parten del hecho de la existencia histórica de Jesús. Sólo algunos autores, guiados más por la ideología y los prejuicios que por razones históricas, han pretendido negar la existencia de Jesús¹³⁵.

De todos modos, cualquier estudioso serio de la antigüedad debe intentar responder a la crucial pregunta: *¿Por qué surgió el cristianismo?* Esta pregunta no se puede responder sin recurrir a Jesús¹³⁶.

Toda cristología que aspire a ser legítima debe estar en continuidad con la persona de Jesús de Nazaret. Sin esta continuidad, la cristología se vuelve una especulación sin raíces en la encarnación y, por tanto, deja de ser una cristología auténtica. La dificultad para acceder al Jesús terreno por medio de los documentos del Nuevo Testamento radica en que todos ellos están escritos varias décadas después de la vida terrena de Jesús, e influenciados poderosamente por la luz de la Pascua.

¿Cómo distinguir en el Nuevo Testamento lo que proviene directamente del Jesús prepascual de aquellos elementos que pertenecen a la reflexión eclesial iluminada por la resurrección?

135 Entre ellos, por ejemplo, Bruno Bauer (1809-1882) que radicalizó las tesis de Strauss considerando mítica incluso la existencia de Jesús de Nazaret. Estas ideas fueron acogidas, durante el siglo XIX, en la así llamada Escuela radical holandesa.

136 Cf. N.T. Wright, *El desafío de Jesús*, Bilbao 2003, p. 163.

A. El impacto que Jesús provocó en los discípulos¹³⁷

Durante los últimos siglos de investigación histórica acerca de Jesús, se ha trabajado con una suposición que debe ser cuestionada: se ha considerado la fe de los discípulos como un factor que desfigura al real Jesús de Nazaret. Bajo este supuesto, se piensa que los creyentes, por estar comprometidos con la causa de Jesús, no son transmisores fidedignos del Jesús real. La fe de los transmisores se mira como un obstáculo para acceder al Jesús que predicó en Galilea.

Esta suposición nació al interior del ambiente académico liberal, deseoso de desvincularse del dogma cristiano, particularmente con D.F. Strauss, pero hoy ha sido vulgarizado por los medios de comunicación. La investigación histórica liberal deseaba desatar a Jesús del dogma milenario de las iglesias para verlo fresco y nuevo, tal como se presentó en Galilea.

La fe eclesial ha sido vista como sucesivas capas de barniz y polvo que por siglos se han depositado sobre el verdadero rostro de Jesús, hasta hacerlo casi irreconocible. La labor del estudioso sería, entonces, eliminar estas sucesivas capas para dejar a la vista el verdadero rostro del Galileo. La radicalidad de empresas académicas como el *Jesus Seminar*, impulsado por Robert Funk, llega al extremo de no sólo buscar eliminar el dogma eclesial, sino de rechazar incluso la imagen que los evangelios ofrecen de Jesús, por ser productos de la fe.

La lógica de esta suposición funciona con el siguiente esquema: aquellos que creyeron que Jesús era el Mesías, es decir, los discípulos y sus sucesores, impulsados por esta fe comenzaron a atribuir a Jesús todos aquellos rasgos que correspondían al

¹³⁷ Este apartado debe muchísimo al reciente libro de J.D.G. Dunn, *Redescubrir a Jesús de Nazaret. Lo que la investigación sobre Jesús histórico ha olvidado*, Salamanca 2006. Original de 2005.

Mesías. De este modo, a pesar de que Jesús hubiera nacido en Nazaret, dado que el Mesías, de acuerdo con Miqueas 5,1, *debía* nacer en Belén, entonces, se habría creado la leyenda del nacimiento en Belén para afirmar la mesianidad de Jesús. Asimismo, como el Mesías debía ser descendiente del rey David, este prejuicio dogmático llevó a la tradición a considerar a Jesús como hijo de David, aún sin conocer su procedencia familiar. Además, dado que Elías multiplicó panes para cincuenta y que los discípulos estaban convencidos de que Jesús era muy superior a Elías, entonces, se le atribuye a Jesús haber multiplicado panes para tres mil o cinco mil. En la misma línea, ya que Isaías profetizó que con la llegada del Mesías «*se despegarán los ojos de los ciegos, y las orejas de los sordos se abrirán*» (Isaías 35,5-6), luego la convicción de que en Jesús se cumplía la profecía de Isaías habría impulsado a atribuir a Jesús los milagros de los ciegos y sordos, y se podrían multiplicar los ejemplos.

En todos estos casos, la fe de los discípulos es vista como el factor que deforma la verdad de Jesús de Nazaret. La fe consistiría en un *prejuicio dogmático* capaz de modelar, por medio de leyendas, la imagen de Jesús hasta hacerla coincidir con las convicciones de la comunidad.

Por estos motivos, se busca con afán y se valora como un tesoro cualquier afirmación sobre Jesús que provenga de fuentes no cristianas. En esta lógica, los testimonios del historiador judío Flavio Josefo, o del gobernador de Bitinia, Plinio el Joven, son aceptados como incuestionables y, por el contrario, se mira con máxima sospecha y se somete al mayor rigor crítico los testimonios evangélicos, precisamente porque provienen de ambiente cristiano. En otras palabras, se llega al injusto contrasentido de aceptar a Flavio Josefo o a Plinio casi como

si fuera *palabra inspirada*, en circunstancias de que la Palabra de Dios, es decir, los evangelios, se examina con máxima desconfianza¹³⁸. El motivo de fondo de esta desconfianza es considerar la fe como un factor que deforma la verdadera figura de Jesús de Nazaret.

B. El origen de la fe en Jesús

Pero esta lógica, aparentemente implacable, deja una radical pregunta sin responder: ¿Cuál es el origen de la fe de los discípulos? ¿Por qué se convencieron de que Jesús era el Mesías? Efectivamente, si Jesús no se presentó como Mesías, ni nació en Belén, ni era de la descendencia de David, si no sanó a los mudos, ni devolvió la vista a los ciegos, ni multiplicó panes, etc., ¿por qué surgió la idea de proclamar a Jesús como el Mesías? Esta pregunta está tan en la raíz del problema, que cualquier error en la comprensión de esta etapa provoca el extravío de la investigación desde su mismo inicio.

James D.G. Dunn, en *Redescubrir a Jesús de Nazaret*, un libro tan breve como brillante, ofrece un gran aporte para orientar de un modo nuevo la investigación acerca de Jesús: «*El primero de esos errores [de la investigación sobre el Jesús histórico] consistió en asumir que la fe era un obstáculo para la investigación, algo que ha de ser eliminado si el investigador desea obtener una visión nítida del Jesús histórico. Mi respuesta es que, por el contrario, la investigación debe comenzar desde el a priori histórico de que Jesús produjo en sus discípulos un impacto que provocó la fe (a faith impact), de modo que*

138 Resulta pintoresco e instructivo recordar algunas características de '*nuestros testigos fidedignos*'. Flavio Josefo capitaneó las tropas judías de Galilea y, después de ser derrotado y caer como prisionero, se cambió de bando y ayudó a los romanos a tomar Jerusalén en el año 70. Plinio el Joven, por su parte, en una carta a Trajano, declara haber torturado y asesinado a un buen número de fieles, sólo por declararse cristianos (cf. *Epístolas*, X,96).

*la única manera de aproximarse a Jesús históricamente es hacerlo a través de dicho impacto. En contraste con los investigadores anteriores, la fe de los primeros discípulos, que no es todavía fe pascual, no debe ser, de hecho no puede ser suprimida sin desechar lo esencial junto con lo accidental»*¹³⁹. J. Dunn insiste, entonces, en que el origen de la tradición acerca de Jesús no es la fe de los discípulos, sino el impacto que Jesús mismo causó en ellos y que provocó la fe y, por ende, Jesús mismo. Es decir, no es la fe de los discípulos la que *modeló* la imagen de Jesús de la tradición evangélica y eclesial, sino que fue Jesús mismo el que provocó tal impacto en sus contemporáneos, que dio origen a la fe de los discípulos y a la tradición posterior acerca de él. El cristianismo es fruto de Jesús y no al revés.

Desde esta perspectiva, los orígenes de la cristología no hay que buscarlos sólo a partir de la fe pascual de los discípulos, sino en los años del ministerio de Jesús que precedieron su muerte y resurrección. El origen de la tradición acerca de Jesús hay que rastrearlo, entonces, antes de la Pascua en la comunidad conformada por aquellos que experimentaron el impacto de las palabras y acciones del Maestro de Galilea. Se demuestra así inconsistente la fractura ya clásica en cristología entre *el Jesús de la historia* y *el Cristo de la fe*.

*«El punto de partida ineludible para cualquier investigación de Jesús debería ser el hecho histórico de que Jesús causó un impacto duradero en sus discípulos»*¹⁴⁰. Jesús impresionó a sus discípulos hasta tal punto que cambió sus vidas, lo que ya, en cierto sentido, supone un compromiso de fe. Todo esto nos impulsa a interesarnos por la tradición acerca de Jesús que se configuró antes de la Pascua.

139 J.D.G. Dunn, *Redescubrir a Jesús de Nazaret*, pp. 81-82 (traducción levemente modificada).

140 J.D.G. Dunn, *Redescubrir a Jesús de Nazaret*, p. 27.

El ministerio de Jesús, sus controvertidas palabras, sus curaciones o sus acciones sorprendentes, provocaron un revuelo que debió ser muy comentado entre sus contemporáneos. Aquellos que *«dejándolo todo, lo siguieron»* debieron haber intercambiado impresiones para fortalecer su compromiso con el Maestro. Ellos tenían que justificar no sólo ante los demás, sino también ante sí mismos a quién estaban siguiendo y por qué. Al caer la tarde, los discípulos debieron haber comentado y recordado entre ellos las palabras y gestos de Jesús. Debieron haber compartido aquello que los impactó a tal punto que los llevó a abandonar sus familias y ocupaciones para seguir al Maestro. Es natural que los discípulos, durante los años del ministerio de Jesús, hayan recordado y narrado diversos episodios de la vida de Jesús: curaciones, encuentros, etc., y hayan querido memorizar, y hasta coleccionar, algunas parábolas y sentencias del Maestro.

Este intercambio de recuerdos, palabras e impresiones, que los discípulos realizaron consigo mismos, entre ellos y con los demás, debe considerarse como el origen de la tradición acerca de Jesús. Esta tradición comenzó a circular y configurarse de modo oral, luego se debió fijar en diversos documentos independientes, y finalmente, alcanzó su forma escrita y definitiva, en los evangelios, algunas décadas después de la Pascua.

De este modo, la fe en Jesús no es un obstáculo para acceder al Jesús histórico. Al contrario, la fe de quienes llegaron a ser discípulos de Jesús, fe que es fruto del impacto que el Maestro de Galilea provocó en ellos, es nuestro único camino para acceder al Jesús real que está en el origen de la tradición posterior. La tradición cristiana postpascual asumió muchos elementos ya elaborados y fijados antes de la Pascua.

Un ejemplo de esto es el documento *Q*, que proviene de ambiente galileo y no contiene alusiones a la pasión ni a la

resurrección. Este documento *Q* debió configurarse de modo estable en Galilea, antes de la Pascua¹⁴¹, y posteriormente fue asumido sin modificaciones sustanciales por la tradición postpascual, porque ya le atribuía el valor propio de lo que proviene de Jesús mismo. De este modo, el documento *Q* «*nos permite escuchar, mucho más claramente de lo que los estudiosos por lo general creen, a Jesús en persona, tal como esos primeros discípulos lo escucharon*»¹⁴².

La tradición acerca de Jesús nació de la fe de los que se sintieron arrastrados a seguirlo. Por ello, «*el único Jesús que tenemos a nuestra disposición es aquél tal como fue contemplado y oído por quienes formularon por primera vez las tradiciones que poseemos; el Jesús de la fe, visto a través de los ojos y escuchado a través de los oídos de la fe que suscitó por lo que dijo e hizo*»¹⁴³. Y el fundamento de lo que Jesús *hizo* y *dijo* está en lo que Jesús *es*.

Los que fueron cautivados por Jesús, al punto de transformar sus vidas, debieron esforzarse por *transmitir* y no por *desfigurar* a Jesús. No es razonable pensar que aquellos que «*dejándolo todo lo siguieron*», se dedicaran posteriormente a adornar y a retocar con tal cantidad de añadidos el rostro de ese Jesús real que los había cautivado, hasta el punto de deformarlo. Al contrario, ellos debieron ser los más interesados en transmitir lo más fielmente posible al Jesús verdadero, al que los había impactado, para que ese mismo impacto que ellos habían experimentado se produjera también en los destinatarios de sus predicaciones. La tradición acerca de Jesús se constituyó precisamente para eso: para perpetuar el encuentro de Jesús, es decir, para que

141 Cf., más arriba, la nota 38, en p. 62.

142 J.D.G. Dunn, *Redescubrir a Jesús de Nazaret*, p. 35.

143 J.D.G. Dunn, *Redescubrir a Jesús de Nazaret*, p. 39.

aún hoy sea posible experimentar el impacto del encuentro con Jesús que provocó la fe de los primeros discípulos.

Queda claro, por lo anterior, que cualquier intento de acceder a Jesús que esté animado por una radical desconfianza en la comunidad que perpetuó la tradición acerca de Jesús en los escritos del Nuevo Testamento está condenado al fracaso.

V.

JESÚS, EL FUNDAMENTO DE LA FE

1. CUESTIONES METODOLÓGICAS: EL ESTUDIO DEL JESÚS TERRENO

Hasta ahora, hemos hecho el siguiente recorrido: a partir de los documentos del Nuevo Testamento, hemos buscado el material tradicional que nos permite reconstruir las convicciones de la comunidad cristiana primitiva, es decir, la fe de los primeros discípulos.

Como resultado hemos comprobado históricamente que dentro de los primeros cinco ó diez años después de la crucifixión, los discípulos ya le rezaban a Jesús, lo proclamaban Señor, lo consideraban superior al Templo y a la Ley, y estaban convencidos de que Jesús era el referente universal y definitivo para la salvación.

Una vez reconstruida la fe de la primera comunidad, nos hemos preguntado por su fundamento: *buscar el fuego a partir del humo*, es decir, ¿cómo se explica que después de la vergonzosa crucifixión un grupo de judíos piadosos, formados en el monoteísmo, en la observancia de la Ley y en el particularismo israelita, llegaran a rendir culto a Jesús y a emprender una misión universal libre de la Ley? La respuesta cristiana hay que buscarla en la experiencia de la resurrección y en el impacto que el ministerio de Jesús mismo provocó en sus seguidores.

En síntesis, la experiencia de la resurrección explica por qué *nació* la Iglesia, pero es el impacto del ministerio público de Jesús el que explica por qué *nació tal* Iglesia, es decir, la fisonomía de la nueva comunidad.

Ahora corresponde adentrarse más en la persona de Jesús, para alcanzar una descripción más completa del Fundador del cristianismo. Esta tarea comporta diversos problemas críticos. Por ello los siguientes apartados ofrecen: a) Algunos elementos

metodológicos acerca del estudio de Jesús. b) Una breve mirada a la historia de la investigación sobre Jesús. c) Los criterios de autenticidad histórica que se utilizan para reconstruir la figura de Jesús.

A. Elementos de método

Corresponde ahora preguntarse por el fundamento del impacto que provocó la fe de los discípulos. Este fundamento es, naturalmente, la actuación, las palabras y, en definitiva, la identidad de Jesús. Por lo anterior, nos abocamos a reconstruir históricamente la actividad de Jesús.

El método histórico que inspira estas páginas nos invita a avanzar desde lo más seguro hacia lo más hipotético. Debemos, entonces, comenzar desde los datos más seguros acerca de Jesús, y a partir de ellos, buscar una comprensión global que haga justicia a estos datos y permita integrar otros, logrando así una síntesis coherente y más completa.

Los datos incontestables acerca de la vida de Jesús, aceptados aún entre los estudiosos más críticos, son los siguientes¹⁴⁴: sabemos que Jesús nació en Palestina, en torno al año 4 a.C., conocemos el nombre de su madre, María, y de algunos de sus parientes, sabemos que fue judío de Galilea y que el inicio de su vida pública estuvo relacionada con Juan el Bautista. No hay dudas de que reunió un grupo de seguidores, que su predicación estaba centrada en el Reino y que muchos de sus contemporáneos estaban convencidos de que hacía curaciones milagrosas y expulsaba los demonios. Es claro que su actividad y predicación chocaron contra los jefes religiosos judíos y las autoridades romanas (es discutible en qué proporción), y que

144 Cf. E.P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, p. 31.

esta oposición lo llevó a ser juzgado y crucificado en Jerusalén en vísperas de la Pascua, posiblemente el 7 de abril del año 30. También es un dato seguro que sus discípulos, a los pocos días de su crucifixión, comenzaron a predicar que Él estaba vivo y continuaron un movimiento con identidad propia, que fue perseguido al menos por algunos judíos¹⁴⁵.

Estos datos, que podrán parecer extremadamente modestos y hasta desilusionantes, son la base sólida para avanzar con seguridad en una reconstrucción más amplia de la figura histórica de Jesús de Nazaret. A partir de estos antecedentes, y a la luz de las fuentes antiguas, particularmente los evangelios, se puede progresar estableciendo relaciones entre los diversos datos por medio de preguntas como las siguientes: ¿Cómo debió ser el ministerio de Jesús que provocó un conflicto que lo llevó a morir crucificado? ¿Cuál debió ser el contenido de su mensaje que motivó el nacimiento de una comunidad independiente del judaísmo y perseguida por él?

B. Historia de la investigación sobre Jesús¹⁴⁶

Vale la pena echar un rápido vistazo por la accidentada historia de la investigación acerca de Jesús, que ya en varias ocasiones ha pasado de ida y vuelta desde la euforia del optimismo hasta la decepción del escepticismo, estabilizándose últimamente en una postura más bien optimista respecto de lo que podemos saber, con relativa certeza histórica, acerca de Jesús.

145 Cf. E. Bammel, *Jewish Activity against Christians in Palestine according to Acts*, pp. 357-363; S. Légasse, *Paul's pre-Christian Career according to Acts*, en: *The Book of Acts in its First Century Setting*, R. Bauckham (ed.), Michigan 1995, vol. IV, pp. 379-390.

146 Cf. A. Cadavid, *La investigación sobre la vida de Jesús*, Telogía y Vida, XLIII (2002), pp. 512-540.

a. La primera investigación: *Die Leben Jesu Forschung*

Después de las publicaciones de Reimarus (1774), el racionalismo clásico buscó comprender la vida de Jesús privándola de todo contenido sobrenatural: todo debía explicarse racionalmente, quedando Jesús reducido a un altísimo modelo moral. Ante estas posturas, comenzó un arduo trabajo de investigación acerca de la vida de Jesús.

D.F. Strauss, en su obra *Das Leben Jesu* (1835/6) introdujo al estudio de los evangelios el concepto de *mito*, tomado de la historia de las religiones: la verdad teológica se expresa por medio de relatos ficticios. Se salva la verdad del contenido de los evangelios, desligándose del problema de su historicidad, y se produce así un divorcio entre el *hecho* y el *significado* en los evangelios.

Como se explicó más arriba, en 1838 se produjo un notable avance por los trabajos de Ch. H. Weisse y Ch. G. Wilke acerca de la cuestión sinóptica. Estos autores descubrieron que Mc era la fuente de Mt y Lc, y que Mt y Lc tenían otra fuente común de dichos de Jesús: el documento Q. Este avance notable produjo un gran entusiasmo entre los estudiosos, que pensaron que Mc y Q se podían considerar verdaderas fuentes que permitirían estudiar históricamente a Jesús, desvinculándose del dogma eclesiástico. Surgió un gran optimismo entre los académicos. Cada investigador, sobre la base del estudio de las fuentes, reconstruyó lo que consideró la verdadera imagen de Jesús y compuso una *Vida de Jesús*, muy diversas entre ellas, así A. Harnack, E. Renan, etc.

Pero el optimismo se vino abajo con la publicación de la obra de W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (1901). Wrede proponía que Mc era una construcción teológica y, por

lo tanto, no tenía valor histórico. Esto lo afirmaba a partir del estudio del *secreto mesiánico*. En la misma línea, M. Kähler enfatizó y consagró la distinción entre el Jesús histórico y el Cristo de la Biblia (el Cristo de la fe o del *kerigma*). Otro golpe a las esperanzas de reconstruir históricamente a Jesús fue la obra de A. Schweitzer, *Vom Reimarus zu Wrede* de 1906, que insistía en que cada *Vida de Jesús* no era más que la proyección en Jesús del ideal humano de cada autor.

Comienza un largo período de escepticismo histórico, dominado por la *Escuela de Historia de las Religiones*. Su cumbre se alcanza con R. Bultmann, quien llevará a la radicalización los postulados de Strauss, Wrede y Kähler, por medio del programa de la desmitologización. Este programa consiste en buscar cuál es el *significado* actual de aquello que está expresado *míticamente* en el Nuevo Testamento. Se radicaliza el hiato entre el hecho narrado y su significado existencial, se valora el *significado* y se rechaza el *hecho*. De todos modos, para Bultmann, el conocimiento histórico acerca de Jesús no es un aporte para la fe.

b. La nueva investigación: *The New Quest*

Un discípulo de R. Bultmann, E. Käsemann, en una conferencia de 1953, marcó un nuevo rumbo a la investigación sobre Jesús. Insiste en la importancia del Jesús histórico para la fe, en la identidad entre el Jesús terreno y el Cristo de la fe y en la viabilidad del estudio histórico de la vida de Jesús. Así, G. Bornkamm, W. Marxen, H. Conzelmann y otros se lanzan nuevamente, con una cuota de optimismo, a reconstruir la figura histórica de Jesús.

Uno de los aportes más significativos de esta nueva tendencia será el debate sobre los criterios de autenticidad histórica en el estudio de las fuentes antiguas, en especial los evangelios.

c. La tercera investigación: *The Third Quest*

A partir de la década de 1980, en especial en ámbito anglosajón, nace la tercera investigación acerca de la vida de Jesús. Esta búsqueda está realizada no sólo por exégetas y teólogos, sino que en ella participan historiadores, sociólogos, antropólogos, etc. Pone el énfasis en el carácter judío de Jesús y se beneficia de los avances en la publicación y estudios de un enorme número de textos antiguos, ya sea *Qumran*, *Nag Hammadi*, literatura intertestamentaria, etc. Algunos de sus principales representantes son E. Sanders, J.P. Meier, D. Crossan.

Uno de estos autores expresa el estado actual de la investigación: *«El punto de vista que predomina hoy es que podemos conocer con certeza lo que Jesús pretendía realizar, que sabemos bastante sobre su enseñanza y que ambos aspectos cobran sentido en el marco del judaísmo del siglo I»*¹⁴⁷. Esta afirmación contiene la estructura de los apartados que siguen en nuestra exposición: primero, Jesús comprendido a la luz de la teología y las esperanzas de Israel, que aborda el contexto del judaísmo del siglo I; luego, la *pretensión de Jesús* o *cristología de Jesús*, que se dedica a estudiar lo que Jesús mismo pretendía realizar; y, finalmente, el mensaje de Jesús, que se adentra en la enseñanza del Maestro de Galilea.

C. Criterios de historicidad de los evangelios

Los evangelios no son biografías históricas en el sentido moderno. Son biografías antiguas redactadas, tal como lo afirma la *Dei Verbum*, *«escogiendo algunas cosas de las muchas que ya se transmitían de palabra o por escrito, sintetizando otras, o desarrollándolas, atendiendo a la condición de las Iglesias, reteniendo, en fin, la forma de anuncio»* (DV 19). Así, ante estos textos reelaborados a la

¹⁴⁷ E.P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, p. 18.

luz de la Pascua, compuestos con atención a la situación de las Iglesias y redactados en función de la predicación, nos podemos preguntar ¿cómo discernir lo que proviene del Jesús prepascual? A esta inquietud responden los criterios de historicidad¹⁴⁸.

A este punto, vale la pena recordar que, en virtud de la inspiración, todo el material del Nuevo Testamento es auténtico. Es auténtico porque nos transmite la auténtica fe de la comunidad cristiana en Jesús, puesto que ese es el propósito declarado de los evangelios, que han sido escritos «*para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre*» (Jn 20,31). Entonces, todo es auténtico, pero no todo es apropiado para nuestro actual propósito de reconstruir la figura histórica de Jesús de Nazaret (que, repito, no es el propósito original de los evangelios).

Luego, los criterios no pretenden discernir entre lo verdadero y lo falso, sino buscar aquellos elementos útiles para reconstruir con seguridad la figura histórica de Jesús, sin que por ello se reste valor a los demás. De hecho, un recuerdo modificado, sintetizado, combinado con otros relatos e interpretado teológicamente, con la asistencia del Espíritu Santo, aun si históricamente es menos preciso para describir la sucesión de los hechos, es mucho más útil para expresar la identidad y el sentido de la existencia de Jesús de Nazaret que una seca cronología de los hechos, supuestamente neutra. Del mismo modo, un retrato pintado por un artista puede describir muchísimo más de una persona que una fotografía de un documento de identidad.

148 Cf. J.P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, vol. I, Navarra 1998, pp. 183-209; R. Latourelle, *A Jesús el Cristo por los Evangelios*, Salamanca 1986, pp. 202-226; J. Schlosser, *Jesús, el Profeta de Galilea*, Salamanca 2005, pp. 67-76; A. Vargas Machuca, *El Jesús histórico. Un recorrido por la investigación moderna*, Madrid 2004.

a. Criterio de la dificultad

Los *datos incómodos*, eclesiásticamente disfuncionales o lo embarazoso. Es una aplicación a la valoración de los datos históricos de un principio de crítica textual (*lectio difficilior praestat quam facili*). El principio se basa en que no es razonable que el redactor de un texto *invente* datos que son incómodos y que están en tensión con su propio programa. Al contrario, el redactor tiende a suavizar, facilitar y simplificar las cosas. Dicho en otras palabras, lo que no puede provenir de la pluma de ningún buen cristiano es, en principio, históricamente confiable (ej. que Jesús fue bautizado por Juan; la ignorancia de Jesús sobre el día y la hora [Mc 13,32]; que Jesús fue llamado *bebedor y comilón*; las negaciones de Pedro; etc.). La dificultad de este criterio es que no compartimos la misma sensibilidad de los antiguos para juzgar qué es disfuncional.

b. Criterio de la discontinuidad

Llamado también de disimilitud, de desemejanza, de originalidad o de irreductibilidad dual, se centra en las palabras o hechos de Jesús que no pueden derivarse del judaísmo de su época ni de la Iglesia primitiva (ej. *no llaméis a nadie padre*). Este criterio es útil para determinar lo histórico, pero no sirve para determinar lo no histórico, puesto que Jesús fue un judío del siglo I, cuya obra fue prolongada por la Iglesia primitiva. Ahora, para todas las palabras y acciones de Jesús que están en continuidad con el judaísmo antiguo, o fueron mantenidas en la Iglesia primitiva, este criterio no rige. Sólo nos conduce a *lo diferente* de Jesús, y lo que interesa es *lo característico* de Jesús (J. Dunn). La *Tercera búsqueda* insiste en el carácter judío de Jesús y, por tanto, rechaza parcialmente este criterio.

c. Criterio de la coherencia

Criterio de congruencia, conformidad o continuidad. Tienen buena probabilidad de historicidad los datos que son armónicos con aquellos que ya han sido establecidos por otros criterios o están en la tradición posterior. Es el complemento, y casi el contrario, del anterior. El criterio es frágil, pues puede argumentarse totalmente lo contrario: que la comunidad cristiana *inventó* situaciones coherentes con las ya conocidas.

d. Criterio del testimonio múltiple

Cuando un mismo dato llega por medio de diversos documentos, se presume que se trata de un dato anterior a la diversificación de las tradiciones que representan dichos documentos. Entre más testimonios y más lejanas y antiguas las tradiciones, más antiguo y más seguro será el dato. Para aplicar este criterio a los evangelios, es necesaria una aguda crítica de las fuentes evangélicas.

e. Criterio de la explicación necesaria

Tienen mayor probabilidad de historicidad los datos que son necesarios para explicar otros datos que se consideran seguros. Se trata de buscar los fundamentos de lo que ya se tiene por histórico: *buscar el fuego que debe haber a la base del humo*. Así, por ejemplo, si por el criterio de dificultad es históricamente seguro que Jesús fue acusado de expulsar demonios en nombre del príncipe de los demonios, luego la actividad de Jesús como exorcista se ve reafirmada (sin los exorcismos de Jesús no se comprende de dónde nace la acusación).

La aplicación global de este criterio para la vida de Jesús es un verdadero principio metodológico de la mayor envergadura. Si bien es teóricamente posible, es históricamente insatisfactorio pensar que la actividad de Jesús no tuvo relación causal con su

condena a morir en la cruz y con el nacimiento de la comunidad cristiana. Por el contrario, se puede partir del supuesto, históricamente más consistente, que declara E.P. Sanders: *«Que existe una coherencia sustancial entre lo que Jesús pensaba, cómo entendió sus relaciones con su nación y la religión de su pueblo, la causa de su muerte y el comienzo del movimiento cristiano»*¹⁴⁹. Siguiendo este principio, tienen mayor probabilidad de historicidad las palabras y acciones de Jesús que expliquen de mejor manera los motivos de su crucifixión y el posterior nacimiento de la comunidad cristiana, en tensión con el judaísmo.

f. Otros criterios menores

Las huellas del arameo o del ambiente palestino son presunciones positivas al momento de juzgar un relato (el término *Abbá* en comunidades de lengua griega se explica mejor si consideramos histórico el *Abbá* en labios de Jesús). O bien, los detalles que no son necesarios por motivos teológicos o narrativos tienen mayor seguridad histórica (el nombre de Alejandro y Rufo, hijos de Simón de Cirene).

149 E.P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, p. 48.

2. JESÚS COMPRENDIDO A LA LUZ DE LAS ESPERANZAS DE ISRAEL¹⁵⁰

¿Qué conceptos podían utilizar los discípulos para expresar sus convicciones acerca de la persona de Jesús?, o más ampliamente, ¿de qué nociones se podían valer los contemporáneos de Jesús para comprenderlo? El Antiguo Testamento presta sus conceptos ya acuñados que permiten expresar imperfectamente las primeras convicciones acerca de Jesús. La persona y el acontecimiento de Jesús son únicos y, por ello, los *moldes del Antiguo Testamento*, es decir, los conceptos tomados del Antiguo Testamento siempre son estrechos para expresar la singular realidad de Jesús y, por tanto deben ser ampliados y renovados.

Por medio de las figuras del Antiguo Testamento, se expresa algo de la identidad de Jesús, y a la vez las figuras adquieren un sentido nuevo y más amplio. ¿Se puede rastrear el inicio de este proceso de expresión hasta el período prepascual de Jesús? Se trata de determinar qué movió a los contemporáneos de Jesús a aplicarle tal o cual título. Así, por ejemplo, ¿qué vieron en Jesús de Nazaret sus contemporáneos que los motivó a considerarlo «*el profeta*»?

A. El Profeta escatológico

La Biblia hebrea alimenta la esperanza de que, al final de los tiempos, llegará el profeta definitivo, es decir, el profeta escatológico. Malaquías 3,23 tuvo gran importancia en el desarrollo de estas expectativas: «*He aquí que yo os envío al profeta*

150 Cf. E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid 1981, pp. 407-480; J.P. Meier, art. *Jesús* en: R. Brown *et alli* (eds.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, pp. 1078-1096; R. Brown, *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, pp. 173-180.

Elías antes que llegue el Día de Yahveh, Día grande y terrible»; lo mismo puede decirse de Deuteronomio 18,15: «*Yahveh tu Dios suscitará, de en medio de ti, entre tus hermanos, un profeta como yo, a quien escucharéis*» (texto aplicado a Jesús en Hech 3,22-23). La llegada de este profeta marca el inicio de un nuevo período en la historia de la salvación, del período definitivo descrito en Isaías 61,1-3. La espera de este personaje está presente en la literatura intertestamentaria¹⁵¹, y en algunos textos del Nuevo Testamento, tales como Mc, Jn, Hech y Q.

Las fuentes evangélicas nos informan que Jesús, ya en su historia prepascual, fue considerado *profeta* (título que no puede provenir de la comunidad cristiana). En las discusiones sobre quién es Jesús, está presente este personaje, e incluso Jesús se aplica a sí mismo el ser profeta (cf. Mc 6,4; 6,15; 8,28; Mt 21,11; 21,46). Pero a la vez, todos los evangelios muestran que Jesús no es un profeta como los otros. De este modo, a Jesús en su existencia terrena se le habría atribuido el concepto de profeta escatológico, mayor que Moisés y definitivo. La proclamación de la llegada actual del Reinado de Dios, que se identifica con Jesús mismo, muestra el carácter escatológico de la presencia de Jesús, es decir, su carácter definitivo. Si Schillebeeckx tiene razón, a partir de estos conceptos se organizan los demás títulos.

B. El Mesías, el Cristo

Profeta escatológico no era un título propiamente tal en tiempos de Jesús, era un concepto que debió expresarse por medio de algunos títulos. Uno de ellos es el de Ungido (Mesías en

151 La literatura intertestamentaria está constituida por aquellos textos religiosos judíos que no pertenecen a la Biblia y que son poco anteriores al Nuevo Testamento. Son muy útiles para conocer las convicciones religiosas de Israel en el siglo I.

hebreo y Cristo en griego). La espera del Mesías recorre todo el Antiguo Testamento, pero con orientaciones muy diferentes (político-nacionalista, real, profético, sapiencial y sacerdotal). Esta pluralidad de significados explican las reticencias de Jesús ante el título *Cristo*. Por ello, Jesús sintió la necesidad de corregir, y a veces rechazar, el título *Mesías* aplicado por sus contemporáneos.

En todo caso, es muy posible que ya en su vida terrena Jesús, fuera llamado *Mesías* (cf. Mc 8,29). *Hijo de David* es también un título mesiánico, especialmente en el ingreso a Jerusalén se muestra al Jesús terreno aclamado como Hijo de David y, por tanto, Mesías. Finalmente, el proceso jurídico y la acusación de ser «*el Rey de los judíos*», que lo llevó a la muerte, implica la pretensión mesiánica de Jesús.

C. El Hijo, o el Hijo de Dios

En el Antiguo Testamento se llama *Hijo de Dios* al pueblo de Israel y a algunos miembros del pueblo. Se discute si acaso es un título mesiánico. En todo caso, en el Antiguo Testamento Hijo de Dios no expresa una filiación divina *por naturaleza*, sino un reconocimiento de especial relación con Dios, por una particular adopción, una especial fidelidad o una determinada representación (en que el Hijo de algún modo representa a Dios). Curiosamente, el título *Hijo del hombre* es más denso que *Hijo de Dios*.

Difícilmente *Hijo de Dios* fue utilizado para Jesús durante su ministerio terreno, sin embargo, muy tempranamente después de la resurrección, la teología postpascual le aplicará el título de Hijo de Dios (cf. Rom 1,3-4). En todo caso, Jesús se llama a sí mismo *el Hijo* (cf. Mc 13,32; 12,1-12; Mt 11,27 [Q]) y

llama a Dios *Abbá*, Papá, expresando así una filiación única con Dios su Padre.

D. El Hijo del hombre

Hijo del hombre es el título más complicado y discutido por los críticos. La expresión *Hijo del hombre* puede significar meramente *hombre*, *yo*, o simplemente, *alguien*. O bien, puede estar en referencia al personaje escatológico descrito en Daniel 7,13: «*Yo seguía contemplando en las visiones de la noche: Y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo de hombre*». Al parecer, Hijo de hombre no se constituyó como un verdadero título en el judaísmo anterior a Jesús, lo que sugiere que el origen del uso de esta denominación en la tradición cristiana hay que buscarlo en Jesús mismo, pues no parece razonable afirmar que es creación de la comunidad cristiana.

Es el título más frecuente en labios de Jesús, en los evangelios (82 veces). Bultmann afirmó que Jesús jamás utilizó este título para sí mismo, sino que lo reservó para un personaje escatológico diferente de sí mismo, y que la Iglesia, posteriormente, lo habría identificado con Jesús, pero la ausencia de este personaje en fuentes judías contemporáneas hacen poco plausible esta hipótesis. Además Jesús se presenta como precursor sólo de Dios.

El título está siempre en labios de Jesús y se encuentra en Mc, Q, Mt, Lc y Jn, por ello es razonable pensar que este título efectivamente proviene de Jesús mismo, pues hay textos que lo contienen y son críticamente seguros¹⁵². El uso tan frecuente

152 Así, Mc 13,26; Mc 14,62; Lc 17,24.26 (Q); Mt 10,23; Mt 25,31; Lc 17,22.30; Lc 18,8; Lc 21,36; Jn 1,51.

en los evangelios de un título de por sí ambiguo no se explica si Jesús mismo no lo hubiera usado.

Jesús, al aplicarse este título, podría estar refiriéndose a sí mismo como un simple hombre, o interpretando su persona a la luz de la revelación definitiva de Daniel 7,13. Tal vez esta misma ambigüedad era funcional al programa de revelación progresiva del propio Jesús y al carácter paradójico de su propia identidad humilde y gloriosa a la vez. Además, el título remite tanto a la gloria (Daniel 7,13) como al sufrimiento (Daniel 7,25), que está presente en algunas predicciones evangélicas (cf. Lc 9,44; Mc 14,4; 14,21).

E. La Sabiduría de Dios¹⁵³

Una vez que la fe de Israel alcanzó el monoteísmo estricto, se destaca la trascendencia divina y se produce una espiritualización del concepto de Dios. Así, Dios *gana* en trascendencia, pero *pierde* en presencia y eficacia en el mundo. Pero, ¿cómo puede el Dios único y trascendente seguir presente y actuante en el mundo? El Dios único, que está por encima de todo, necesita una cierta *mediación* para poder actuar en la historia. Una de estas *mediaciones* es la Sabiduría, que adquiere rasgos personales en la reflexión de Israel.

Dios es la plenitud y la fuente de la Sabiduría. Ella ha sido generada por Dios (Proverbios 8,24), proviene de Dios (Sabiduría 7,26), y en cierto sentido, se identifica con Dios (Eclesiástico 4,14). Cada vez los textos son más explícitos respecto del carácter

153 Cf. L.W. Hurtado, *One God, one Lord*, pp. 42-44; P.-E. Bonnard, *De la Sagesse personifiée dans l'Ancien Testament à la Sagesse en personne dans le Nouveau*, en: M. Gilbert, *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Gembloux 1979, pp. 117-149; M. Hengel, *Jesus as Messianic Teacher of Wisdom and the Beginnings of Christology*, pp. 73-117.

personal de la Sabiduría y de su participación en la obra de la creación. En esta tradición¹⁵⁴, los textos más significativos los encontramos en Proverbios 1,20-33; 3,13-19; 8,1-31:

Yahvé me engendró, primicia de su camino, antes que sus obras más antiguas. Desde la eternidad fui fundada, desde el principio, antes que la tierra. Cuando no existían los abismos fui engendrada, cuando no había fuentes cargadas de agua. Antes que los montes fuesen asentados, antes que las colinas, fui engendrada [...]. cuando asentó los cimientos de la tierra, yo estaba allí, como arquitecto, y era yo todos los días su delicia, jugando en su presencia en todo tiempo, jugando por el orbe de su tierra; y mis delicias están con los hijos de los hombres (Proverbios 8,22-25.29-31).

En el libro de la Sabiduría 6,12-11,1, la Sabiduría aparece como *artífice de todo* (7,21); asociada a las obras de Dios, cuya influencia alcanza todo el mundo (8,1-4); en 9,1-2, se relaciona Palabra y Sabiduría a la obra de la creación: «*Dios de los Padres, Señor de la misericordia, que hiciste el universo con tu Palabra, y con tu Sabiduría formaste al hombre*»; la Sabiduría es presentada como *un hálito del poder de Dios, un reflejo de la luz eterna, un espejo sin mancha de la actividad de Dios, una imagen de su bondad*» (cf. 7,25-26). Se afirma que la Sabiduría se sienta junto al trono de Dios (9,4). Finalmente en Eclesiástico 24 y Baruc 3,9-4,4 se identifica la Sabiduría con la Ley de Moisés. La asociación de la *Sabiduría* con la *Torah* muestra que Israel no percibe el desarrollo de la Sabiduría personificada como un debilitamiento del monoteísmo tradicional. La Sabiduría está subordinada a Dios, pero en un rango incomparable al resto de los siervos de Dios. Esta reflexión judía acerca de la Sabiduría tendrá un importante papel en el desarrollo de la teología cristiana.

¹⁵⁴ Cf. Job 15,7-8 y 28,12-28; Salmo 104,24; Jeremías 10,12; 51,15; Isaías 40,13-28 (anteriores al siglo V a.C.).

Jesús fue visto por sus contemporáneos como un Maestro de sabiduría y, en cuanto tal, representante de la Sabiduría divina. Un interesante texto que debió estar presente en la fuente de los dichos, es decir, el documento *Q* delata la temprana asociación de Jesús con la Sabiduría:

Por eso, dijo la Sabiduría de Dios: Les enviaré profetas y apóstoles... (Lc 11,49).

Por eso, he aquí que yo envío a vosotros profetas, sabios y escribas... (Mt 23,34).

Si bien, es muy problemático afirmar que Jesús, durante su ministerio terreno, haya sido asociado explícitamente a la Sabiduría divina, la reflexión judía sobre la Sabiduría preexistente, servidora de Dios en la creación del mundo, jugó un papel muy importante en el desarrollo de la cristología primitiva y, por ello, vale la pena tener en cuenta esta reflexión de Israel.

3. LA CRISTOLOGÍA DE JESÚS¹⁵⁵

Nuestro itinerario de estudio continúa por *la cristología de Jesús*. Es la más antigua, puesto que se basa en los hechos y palabras que pueden atribuirse a Jesús prepascual y, por lo tanto, es una cristología anterior a la primera predicación de la Iglesia. Esta *cristología de Jesús* no se identifica con la *cristología implícita* en los relatos evangélicos, que puede atribuirse a los evangelistas, sino que consiste en la cristología implícita en las acciones y palabras propias del Jesús prepascual.

El Nuevo Testamento nos transmite la fe cristológica postpascual, pero contiene datos históricos acerca del Jesús prepascual que permiten reconstruir, al menos parcialmente, la «*opinión*» que Jesús tenía acerca de sí mismo, de su relación con Dios y de su misión. Se trata de preguntarle a Jesús: «¿*Quién eres tú?*» (Jn 8,25), o «¿*Qué dices de ti mismo?*» (Jn 1,22).

Se trata de «*un intento para saber cómo concibió Jesús su relación con Dios y su puesto en el plan divino, mediante una revisión de algunas de sus palabras y obras*»¹⁵⁶. Se pretende describir los fundamentos que sustentan la actividad del Jesús terreno. Esta cristología se expresa no sólo con las palabras, sino también con las acciones de Jesús, y para acceder a las palabras y obras del Jesús terreno, éstas deberán ser evaluadas críticamente con los criterios estudiados.

Ya en la existencia terrena de Jesús de Nazaret, está presente la realidad que sólo después de la Pascua se irá comprendiendo y explicitando: «*Nadie puede ser algo para los otros, si primero no es*

155 Cf. B. Witherington, *The Christology of Jesus*, Minneapolis 1990; R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, vol. I, pp. 33-171.

156 R.E. Brown, *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, Salamanca 2001, p. 31.

algo en sí mismo»¹⁵⁷. Tanto las palabras de Jesús como sus acciones son manifestaciones *verbales* y *factuales* de su propia identidad. Pedagógicamente, es impensable un camino de revelación que no parta de una revelación implícita que esté llamada a explicitarse gradualmente, por la fuerza de los hechos.

¿Cómo reconstruir la pretensión prepascual de Jesús a partir de documentos postpascuales? Para alcanzar la pretensión del Jesús prepascual, metodológicamente debemos atender sólo a aquellos elementos que no son sospechosos a la crítica histórica. Nuevamente, hay que insistir que sospechoso no es sinónimo de falso. Buscamos llegar hasta la pretensión del Jesús prepascual y, por tanto, debemos dejar de lado –por ahora– aquello que podemos considerar como amplificación, desarrollo o proyección de la fe posterior a la Pascua en el Jesús prepascual. Ahora bien, dejar de lado por el momento, no significa desechar, puesto que posteriormente debemos preguntarnos ¿por qué se produjo este tipo de desarrollo? Los datos que para el presente propósito dejamos de lado, son relevantes para otro estudio de la cristología, puesto que ellos nos informan acerca de la fe postpascual de los discípulos, que tiene su fundamento en Jesús mismo.

Revisaremos, entonces, varias acciones y palabras que, con razonable seguridad, provienen históricamente de Jesús, para buscar *la cristología de Jesús o pretensión de Jesús*, es decir, cómo Jesús concibió su propia identidad. En cada caso dedicaremos algunas líneas para justificar su historicidad.

157 R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, vol. I, p. 8.

A. La pretensión de Jesús frente a los pecadores

La cercanía de Jesús con los pecadores es un dato históricamente seguro, así lo confirman las críticas ante el ministerio de Jesús que transmiten los evangelios: «*Es un comilón y bebedor, amigo de publicanos y pecadores*» (Lc 7,34); «*¿por qué come con publicanos y pecadores?*» (Mc 2,16) y «*ha ido a hospedarse a la casa de un hombre pecador*» (Lc 19,7). En la sanación del paralítico y en la escena de la pecadora que entra a la casa de Simón, Jesús perdona los pecados (Mc 2, 1-12 y Lc 7,36-50). En ambos casos la reacción de los oyentes es negativa (*¡Ha blasfemado!*), lo que muestra la solidez histórica de la escena¹⁵⁸.

Viendo Jesús la fe de ellos, dice al paralítico: 'Hijo, tus pecados te son perdonados'. Estaban allí sentados algunos escribas que pensaban en sus corazones: '¿Por qué éste habla así? Está blasfemando. ¿Quién puede perdonar pecados, sino Dios sólo?' (Mc 2,5-7).

[Jesús dijo a Simón:] 'A quien poco se le perdona, poco amor muestra'. Y le dijo a ella: 'Tus pecados quedan perdonados'. Los comensales empezaron a decirse para sí: '¿Quién es éste que hasta perdona los pecados?'. Pero él dijo a la mujer: 'Tu fe te ha salvado. Vete en paz' (Lc 7,47-50).

En ambos relatos, Jesús se presenta como quien se concibe a sí mismo como alguien con autoridad para perdonar pecados, lo que es una prerrogativa exclusiva de Dios. Esto sin duda nos ilustra la autoconciencia de Jesús.

Por pecadores hay que comprender no sólo los *moralmente impuros*, sino también los *ritualmente impuros*, es decir, aquellos que por su oficio, situación social, etc., estaban excluidos de la comunión con el culto y con el pueblo de la Alianza. Pero el perdón no

158 No es razonable que la Iglesia haya inventado estas acusaciones tan fuertes, en especial la de la blasfemia. Al contrario, la comunidad tendería más bien a suavizar las acusaciones.

sólo acontece por medio de las palabras de Jesús, además su actividad, particularmente la comunión de mesa con *«publicanos y pecadores»* (Mc 2,13-17; Mt 11,19), cuya historicidad es segura, es un signo profético del perdón ofrecido gratuitamente por Él. *«A los ojos de los judíos rigoristas, la convivialidad de Jesús con los ritual o moralmente impuros le comunicaba impureza. Por descontado, Jesús veía el asunto desde una perspectiva opuesta: él comunicaba salvación a los marginados religiosos»*¹⁵⁹.

Tanto el perdón de los pecados como la comunión de mesa con los pecadores muestran que Jesús se concibe a sí mismo como el profeta definitivo, con autoridad, el que actúa en lugar de Dios, y convoca y sirve el banquete escatológico al que están invitados *«los que no pueden pagar»* (Isaías 55,1, cf. 25,6). Algo semejante ocurre indirectamente en las parábolas de la misericordia (cf. Lc 15), en ellas, Jesús justifica su propia cercanía con los pecadores sobre la base de la actitud de Dios mismo frente a ellos.

Este modo de actuar, manifiesta la cristología propia de Jesús: *«El perdón de los pecados acontecía a menudo (quizá siempre) sin expresa confesión y absolución. El que Jesús actuara como si estuviera haciendo las veces de Dios era implícitamente un acto cristológico. El acto se hace explícito con la pregunta de los adversarios: ‘¿Quién puede perdonar pecados, sino Dios sólo?’»*¹⁶⁰.

B. La pretensión de Jesús que corrige la Ley

La actitud de Jesús frente a la Ley no es homogénea: a veces la cumple, a veces no la observa, a veces la vuelve más exigente.

159 J.P. Meier, *Un judío marginal*, vol. II/1, p. 369.

160 E. Schweitzer, *Jesús, parábola de Dios*, pp. 71-72.

Esta actitud, que está fuera de la sospecha de los críticos, muestra que Jesús se concibe a sí mismo como alguien que tiene autoridad por sobre la Ley. En su modo de hablar, no introduce sus afirmaciones como un maestro: «*Así está escrito, y esto significa...*», ni siquiera como un profeta: «*Esto dice el Señor...*», sino como quien tiene autoridad sobre lo que está escrito en la Ley: «*Pero yo os digo...*»¹⁶¹. En el sermón de la montaña, Jesús pronuncia estos oráculos en primera persona proponiendo su propia palabra como superior a la Ley:

Mt 5,²¹ Habéis oído que se dijo a los antepasados: No matarás; y aquel que mate será reo ante el tribunal.²² Pero yo os digo: todo aquel que se encolerice contra su hermano, será reo ante el tribunal; pero el que llame a su hermano 'imbécil', será reo ante el Sanedrín; y el que le llame 'renegado', será reo de la gehenna de fuego [...].²⁷ Habéis oído que se dijo: No cometerás adulterio.²⁸ Pero yo os digo: todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón [...].³³ Habéis oído también que se dijo a los antepasados: No perjurarás, sino que cumplirás al Señor tus juramentos.³⁴ Pero yo digo: no juréis en modo alguno [...].³⁸ Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente.³⁹ Pero yo os digo: no resistáis al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha ofrécele también la otra:⁴⁰ al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica dale también el manto [...].⁴³ Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo.⁴⁴ Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan,⁴⁵ para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos (Mt 5,21-43).

Comparar con Éxodo 20,13; Éxodo 20,14; Éxodo 20,7; Números 30,3; Deuteronomio 23,22; Éxodo 21,24; Levítico 19,18.

161 E. Schweitzer, *Jesús, parábola de Dios*, p. 64. E.P. Sanders insiste en que las enseñanzas de Jesús no contradicen la Ley sino que manifiestan más bien una «libertad soberana» sobre ella, cf. *Jesús y el judaísmo*, pp. 384-386.

Para los contemporáneos de Jesús, la Ley era la expresión máxima de la revelación divina, y vemos que Jesús se sitúa por sobre la Ley. En ocasiones corrige la Ley, en otras es más radical que la Ley y a veces va contra lo que establece la Ley (alimentos, sábado, impuesto, deberes con los padres y preceptos de pureza ritual)¹⁶². Esta compleja actitud deja claro una cosa que expresa su pretensión: Jesús se considera a sí mismo como alguien que tiene una «*libertad soberana*» por sobre la Ley.

C. La pretensión de Jesús frente al Templo

Es históricamente seguro que Jesús entró en conflicto con el Templo: «*Está fuera de duda que se produjo realmente*»¹⁶³. El hecho es claro, pero no es evidente su significado: ¿Qué pretendía Jesús cuando dio vuelta las mesas de los cambistas? ¿Se oponía al Templo, al culto sacrificial, al comercio o a los abusos que se verificaban en torno a él? ¿Se puede concebir el culto del Templo sin venta de animales y cambistas? ¿Qué intención hay detrás del gesto realizado por Jesús en el Templo?

Para los israelitas, el Templo único significaba la unidad de Dios y la unidad del pueblo: era la morada de Dios y el lugar donde se realizaba la remisión de los pecados por medio del culto sacrificial.

162 Cf. R. Fabris, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación*, Salamanca 1985, pp. 118-123. Las múltiples acusaciones contra Jesús de ir contra la Ley confirman la historicidad de estas actitudes descritas por los evangelios sinópticos.

163 E.P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, p. 100 (cf. todo el capítulo, *Jesús y el Templo*, pp. 99-123). Los cuatro evangelios presentan a Jesús prediciendo la destrucción del Templo, realizando su «purificación» y siendo acusado de haber pronunciado la amenaza de destruir y reconstruir el Templo, palabras que se repiten en el juicio contra Esteban (Hech 7). Estos datos muestran con claridad que el conflicto en torno al Templo ciertamente es de carácter histórico.

E.P. Sanders, uno de los grandes estudiosos del judaísmo y cristianismo antiguos, ha insistido en que el gesto realizado por Jesús en el Templo no se reduce a una oposición al carácter material de los sacrificios o a los abusos de los sacerdotes o del comercio, tampoco es sólo un signo de indignación ante la exclusión de los gentiles, y mucho menos es un intento fallido de iniciar una revuelta¹⁶⁴. La acción de Jesús en el Templo es un gesto simbólico (en la línea de las acciones simbólicas realizadas por los profetas). Este gesto de Jesús simboliza la destrucción del Templo, que a su vez apunta a su restauración. Así concuerda la acción de Jesús con sus palabras: la amenaza de destruir y la promesa de reedificar¹⁶⁵.

Tanto en algunos textos proféticos como en otros textos judíos se anuncia una renovación del Templo, operada al final de los tiempos por Dios mismo. En un texto de Qumrán se lee:

*Santificaré mi Templo con mi gloria, porque haré habitar en él mi gloria hasta el día de la bendición, cuando yo mismo cree mi Templo, estableciéndolo para mí por siempre*¹⁶⁶.

Esta esperanza no coincide con el simple deseo de un Templo construido con mayor esplendor, es una esperanza que mira a una renovación radical del culto, cuyo autor será Dios mismo. Jesús, cuando amenaza destruir el Templo y promete reedificarlo, asume una función que es propia de Dios y expresa que han llegado los últimos tiempos, es decir, la destrucción del orden antiguo y el inicio del definitivo. Puesto que «en Israel, por lo general, no se esperaba que un hombre, por rey o profeta que fuera, se arrogara tal prerrogativa», este gesto «indirectamente comportaba

164 Cf. E.P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, pp. 101-116.

165 Cf. Mc 13,1-2; 14,57-58; 15,29; Mt 26,60-61; 27,40; Jn 2,18-22; Hech 6,14.

166 11QT 29,8-10.

la equiparación de Jesús con Dios»¹⁶⁷. Resulta claro que Jesús, «*lo que habría querido decir es que actuaba como agente de Dios en el contexto del éschaton*»¹⁶⁸, es decir, el tiempo definitivo.

El gesto del Templo, entonces, es otra ventana por la que podemos observar que Jesús se concebía a sí mismo como el que, de modo definitivo e incomparable a los demás enviados, actúa en nombre de Dios. En cierto sentido, Jesús toma el lugar de Dios, y esta pretensión fue lo más ofensivo a los ojos de sus contemporáneos.

D. La pretensión de Jesús que llama al seguimiento¹⁶⁹

El modo en que Jesús invita a dejarlo todo y seguirlo a él mismo, y no a la Ley o a Dios, como hacían otros maestros, manifiesta de modo particular su propia identidad. Un texto de San Marcos, reproducido en Mt y Lc, y dos textos de Q, reconstruidos sobre la base de la comparación de Mt y Lc nos ilustran esta situación:

a. Ganar o perder la vida

Mt	Mc	Lc
16, ²⁵ Porque quien quiera salvar su vida, la perderá, pero quien pierda su vida por mí, la encontrará. Cf. Mt 10, ³⁹	8, ³⁵ Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará.	9, ²⁴ Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí, ése la salvará.

167 R. Penna, *Il DNA del cristianesimo*, p. 79.

168 E.P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, p. 121.

169 Cf. M. Hengel, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*. Santander 1981; R. Penna, *I ritratti originali di Gesù el Cristo*, vol. I, pp. 45-57; B. Witherington, *The Christology of Jesus*, pp. 118-143.

De acuerdo con este primer texto, ¿qué idea tiene Jesús acerca de sí mismo? ¿Quién pretende ser? ¿Qué significado le atribuye a su propia vida? ¿Qué relación establece Jesús entre la aceptación o rechazo a su llamada y la salvación del hombre?

En este texto, proveniente del evangelio más antiguo, Jesús afirma que la decisión de seguirlo o rechazarlo a él mismo, tiene consecuencias escatológicas, es decir, definitivas. La centralidad de Jesús en la historia de la salvación aparece de modo casi chocante: ganar o perder la vida depende de aceptar o rechazar a Jesús. En cierto sentido, el juicio final se juega ante Jesús. Esta idea aparece en otro texto que seguramente proviene de los labios de Jesús: *«He venido a arrojar fuego sobre la tierra y ¡cuánto desearía que ya estuviera ardiendo!»* (Lc 12,49, cf. Mt 10,32-40). Así, Jesús ejerce funciones que son propias de Dios. En estos textos, *«tenemos un oráculo de juicio profético: Jesús ha venido a traer el juicio decisivo de Dios sobre la tierra [...] ahora es la hora de la decisión y el modo cómo uno decide acerca de la obra y de la persona de Jesús y su proclamación acerca del dominio de Dios afectará nuestras relaciones personales y nuestra situación final ante Dios»*¹⁷⁰. El juicio, entonces, se realiza ante Jesús.

b. El que no odia a su padre y a su madre

Mt	Lc
10, ³⁷ El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí. ³⁸ El que no toma su cruz y me sigue detrás no es digno de mí.	14, ²⁶ Si alguno viene donde mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y hasta su vida, no puede ser discípulo mío. ²⁷ El que no lleve su cruz y venga en pos de mí, no puede ser discípulo mío.

170 B. Witherington, *The Christology of Jesus*, p. 122.

A partir de la comparación de Mt y Lc y de complejas técnicas filológicas se deduce cómo debió ser el texto del documento Q, que sirvió como fuente a ambos evangelios:

El que no odia a su padre y a su madre no puede ser discípulo mío, y el que no odia a su hijo y a su hija no puede ser discípulo mío. [...] El que no toma su cruz y viene detrás de mí, no puede ser discípulo mío.

Indudablemente, nos encontramos con palabras propias del Jesús terreno: por la rudeza y radicalidad del lenguaje no es posible pensar que estas palabras tengan su origen en la tradición eclesial y hayan sido puestas en labios de Jesús por la comunidad (son demasiado *incómodas* y *disfuncionales*). Además, este texto, que pertenece a Q, contiene dichos de Jesús que provienen de los estratos más antiguos de la tradición evangélica.

¿Qué se puede decir de la identidad de Jesús a partir del modo como llama a sus discípulos? ¿Qué podemos deducir del carácter absoluto de su llamada? Estas palabras no pretenden ofender las relaciones familiares, más bien muestran que Jesús se sitúa a sí mismo por sobre los vínculos más sagrados: los vínculos familiares.

Jesús manifiesta que la obediencia a su llamada está por sobre los lazos humana y religiosamente más altos, los de la propia familia. Nuevamente, se destaca la conciencia que Jesús tiene de su propia misión e identidad.

c. *Que los muertos entierren a sus muertos*¹⁷¹

Mt	Lc
8, ¹⁹ Y un escriba se acercó y le dijo: Maestro, te seguiré adondequiera que vayas. ²⁰ Y Jesús le dijo: Las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza. ²¹ Otro de los discípulos le dijo: Señor, déjame primero ir y enterrar a mi padre. ²² Y Jesús le dijo: Sígueme, y deja a los muertos enterrar a sus propios muertos.	9, ⁵⁷ Mientras iban caminando, uno le dijo: Te seguiré adondequiera que vayas. ⁵⁸ Y Jesús le dijo: Las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza. ⁵⁹ A otro le dijo: Sígueme. Y él dijo: Déjame que vaya primero a enterrar a mi padre. ⁶⁰ Y le dijo: y deja a los muertos enterrar a sus propios muertos; tú ve a anunciar el reino de Dios.

Teniendo en cuenta las semejanzas de Mt y Lc, y las tendencias de cada evangelista, se puede reconstruir hipotéticamente el texto de Q, que sirvió de fuente a ambos evangelios:

Uno le dijo: Te seguiré adondequiera que vayas. Y Jesús le dijo: Las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza. Otro le dijo: Señor, déjame que vaya primero a enterrar a mi padre. Y le dijo: Sígueme, y deja a los muertos enterrar a sus propios muertos.

El texto no destaca tanto la eficacia de los llamados de Jesús, como hace Mc, sino la cruda incondicionalidad y radicalidad del seguimiento exigido por Jesús. Este radicalismo y la centralidad de la persona de Jesús son totalmente nuevos en comparación con las vocaciones proféticas. La radicalidad está manifestada por la inseguridad total que se ofrece a los seguidores, por la ausencia

171 Cf. M. Hengel, *Seguimiento y carisma*, pp. 13-30; 99-105 y 126-129.

de lugar para reclinar la cabeza y la primacía del seguimiento de Jesús sobre los vínculos humanos más nobles.

La frase *deja que los muertos entierren a sus muertos* no puede provenir del judaísmo, pues es propio de la ley, la moral y la fibra cordial de la religiosidad judía la preocupación por enterrar a los padres, por ello, Mt 8,22 es el texto en que Jesús se opone de modo más drástico a la Ley¹⁷². Tampoco puede provenir de la comunidad primitiva, pues la afirmación es *eclesialmente incómoda*. Es impensable que un redactor cristiano *invente* estas palabras y las ponga en boca de Jesús, pues son demasiado disfuncionales a la misión. Luego, estas palabras deben provenir de Jesús mismo. Entonces, ¿qué autoconciencia expresa Jesús en estas palabras? ¿Qué convicciones justifican un llamado tan crudamente incondicional y radical? ¿Qué debió haber pensado Jesús acerca de sí mismo para decir: «*Sígueme, y deja que los muertos entierren a sus muertos*»?

La relación entre maestro y discípulo, el llamado a la guerra o la vocación profética no son capaces de fundamentar la cruda incondicionalidad y radicalidad del seguimiento exigido por Jesús, tal como lo expresa Mt 8,22.

La frase debe entenderse metafóricamente: los *muertos* que entierran muertos son aquellos que, por no seguir a Jesús, pierden su vida, es decir, son muertos. Esta sentencia está en continuidad con otras frases en que Jesús afirma «*quien pierda su vida por mí, ése la salvará*» (Lc 9,24). De alguna manera se afirma que el juicio se está realizando ante Jesús.

172 El libro de Tobías es testigo de la importancia que el judaísmo otorga a la obligación de enterrar a los muertos. Esta obligación se extrema en el caso del padre que incluso dispensa de las obligaciones religiosas más sagradas.

Las actividades y palabras de Jesús son expresión de su autoconciencia. Luego, el radicalismo del llamado al seguimiento, frente al cual se juega la vida, expresa la conciencia de Jesús de ser el «*Mesías definitivo*» y lo sostiene para actuar en lugar de Dios. El carácter absoluto de la llamada muestra que Jesús tiene conciencia de que la suerte final del hombre se juega en la actitud frente a él mismo. Jesús, de modo absoluto e incondicional, llama al seguimiento de sí, y no de Dios, como los profetas del Antiguo Testamento. La perfección ya no se centra en los preceptos de la Ley, sino en el seguimiento de Jesús.

Estas palabras son pronunciadas con potestad mesiánica: Jesús se considera a sí mismo como el revelador último y definitivo de Dios, como aquel por medio del cual el Dios único ofrece la única salvación a todos.

E. La pretensión de Jesús ante el Espíritu¹⁷³

Los exorcismos. Las expulsiones de malos espíritus se cuentan entre las actividades históricamente indiscutidas de Jesús. Incluso D.F. Strauss, el más severo crítico de los milagros, mantuvo la historicidad de los exorcismos. La relación de Jesús con el Espíritu se revela en parte en sus expulsiones de demonios.

11,¹⁴ Expulsó un demonio mudo, y una vez expulsado el demonio, el mudo habló, y la gente se quedó admirada.¹⁵ Algunos decían: 'Con el poder de Belcebú, príncipe de los demonios, expulsa los demonios'.¹⁷ Sabiendo lo que pensaban, les dijo: 'Todo reino dividido internamente queda devastado, y toda casa dividida internamente no podrá subsistir.¹⁸ Y si Satanás está dividido internamente, ¿cómo podrá subsistir su reino?'¹⁹ Y si yo expulso los demonios con el poder de Belcebú, vuestros

173 J.D.G. Dunn, *Jesús y el Espíritu. Un estudio de la experiencia religiosa y carismática de Jesús y de los primeros cristianos, tal como aparece en el Nuevo Testamento*, Salamanca 1981, pp. 81-121.

hijos ¿con qué poder los expulsan? Por eso, ellos serán vuestros jueces.
²⁰ *Pero si yo expulso los demonios con el dedo de Dios, entonces, es que el reino de Dios ha llegado a vosotros* (Lc 11,14-15.17-20/Mt 9,32-34; 12,25-28 [Q]).

3,²² *Los escribas que habían bajado de Jerusalén decían: 'Está poseído por Beelzebul' y 'Por el príncipe de los demonios expulsa los demonios'.*
²³ *Él, llamándoles junto a sí, les decía en parábolas: '¿Cómo puede Satanás expulsar a Satanás?'* ²⁴ *Si un reino está dividido contra sí mismo, ese reino no puede subsistir.* ²⁵ *Si una casa está dividida contra sí misma, esa casa no podrá subsistir.* ²⁶ *Y si Satanás se ha alzado contra sí mismo y está dividido, no puede subsistir, pues ha llegado su fin.* ²⁷ *Pero nadie puede entrar en la casa del fuerte y saquear su ajuar, si no ata primero al fuerte; entonces, podrá saquear su casa.*
²⁸ *Yo os aseguro que se perdonará todo a los hijos de los hombres, los pecados y las blasfemias, por muchas que éstas sean.* ²⁹ *Pero el que blasfeme contra el Espíritu Santo, no tendrá perdón nunca, antes bien, será reo de pecado eterno.* ³⁰ *Es que decían: 'Está poseído por un espíritu inmundo'* (Mc 3,22-30).

La escandalosa y eclesialmente incómoda acusación: «*Está poseído por un espíritu inmundo*» (Mc 3,22.30) certifica la historicidad del texto y, por tanto, la historicidad de los exorcismos: incluso sus adversarios contemporáneos estaban convencidos de que Jesús verdaderamente expulsaba demonios, por ello recurrían a la acusación de actuar en nombre del príncipe de los demonios (acusación que la comunidad primitiva jamás hubiera inventado).

Jesús tenía conciencia de expulsar demonios por el poder de Dios. La fuente de la autoridad de Jesús radica en su «*conciencia de que el Espíritu de Dios estaba pronto a actuar a través de él*»¹⁷⁴. Por otra parte, para Jesús, sus propios exorcismos demuestran que ha llegado la plenitud de los tiempos y que, por tanto,

174 J.D.G. Dunn, *Jesús y el Espíritu*, p. 91.

Dios se hace presente en él de un modo totalmente nuevo y definitivo.

La blasfemia aludida por Jesús consiste en atribuir a un espíritu malo la acción del Espíritu de Dios que obra por medio de Jesús. Así, nuevamente, aparece la conciencia de Jesús de que el Espíritu de Dios, prometido para los últimos tiempos, actúa en su propio ministerio. Por ello la blasfemia contra el Espíritu es tan grave, porque atribuye al demonio la acción de Dios, lo que confirma la conciencia de Jesús de actuar en nombre de Dios. «*Rechazar su ministerio era rechazar a Dios, y así se rechazaba también el perdón*»¹⁷⁵.

Jesús, el Ungido de Isaías 61,1. La fiabilidad histórica del contenido de este relato —no de su forma— se muestra en la discontinuidad del discurso de Jesús respecto a lo que se esperaba: de acuerdo con el Antiguo Testamento y a la predicación del Bautista, se esperaba un Mesías que anunciara juicio y desquite, pero Jesús predica un Dios que es Padre antes que Juez¹⁷⁶. Así, Jesús consideró que sus propias acciones marcaban la llegada del tiempo definitivo, y se presentó como el Ungido de Isaías 61,1, pero con soberanía para modificar el mensaje, omitiendo la venganza profetizada por Isaías.

La presencia efectiva del reino definitivo (escatológico) se verifica no sólo por los exorcismos o las curaciones y resurrecciones, sino

175 J.D.G. Dunn, *Jesús y el Espíritu*, p. 100.

176 Si la forma del relato de la predicación de Jesús en la sinagoga de Nazaret es una construcción lucana (Lc 4,18-19), es legítimo preguntarse qué motivó a Lucas a desarrollar esa construcción. En las Bienaventuranzas, texto libre de sospechas críticas, aparece claro que Jesús expresa la convicción de ser el único ungido por el Espíritu de Dios (Isaías 61,1), enviado a proclamar la buena noticia a los pobres. Asimismo se puede argumentar con otra sentencia de Q, Lc 7,18-23 / Mt 11,2-6. Si Jesús se considera a sí mismo como el Ungido de Isaías, se justifica entonces la construcción lucana de Lc 4,18-19.

por la predicación de la Buena Noticia a los pobres. Si se reconoce un *crescendo* en la lista de prodigios en Mt 11,5, entonces, Jesús afirma que la evangelización de los pobres es un signo incluso más elocuente que la resurrección de los muertos.

En el ministerio de Jesús, desde el principio, se vinculan la filiación con la unción del Espíritu. La autoridad de Jesús en su ministerio tiene su fundamento en su conciencia de ser el Hijo único y de ser el Ungido por el Espíritu de Dios. Tomando las conclusiones de J. Dunn, «*Jesús se consideró a sí mismo como Hijo de Dios y como Ungido por el Espíritu escatológico, porque él experimentó en su ministerio un poder para curar que él pudo entender sólo como el poder de la plenitud de los tiempos, y una inspiración para proclamar un mensaje que él pudo comprender sólo como el evangelio de la plenitud de los tiempos*»¹⁷⁷.

F. La pretensión de Jesús y su relación con el Padre¹⁷⁸

La autocomprensión de Jesús se expresa en su relación con Dios, su Papá (*Abbá*). Es importante recordar que la paternidad de Dios no es un concepto muy desarrollado en el Antiguo Testamento. Dios se revela en unos pocos textos como Padre del pueblo o del rey; menos frecuentemente como Padre del individuo (en textos más tardíos), y en ambiente más helenista, se destaca la paternidad universal en estrecha dependencia con la teología de la creación (cf. Isaías 1,2-3; Isaías 63,7-64,11; Oseas 11,1-4). La paternidad expresa su bondad, providencia, protección de

177 J.D.G. Dunn, *Jesús y el Espíritu*, p. 121.

178 La obra fundamental sobre este tema es la de J. Jeremias, *El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1966. Posteriormente ha sido rebatida y completada, pero la tesis central se mantiene. Cf. J. Schlosser, *El Dios de Jesús. Estudio exegético*, Salamanca 1995; J.D.G. Dunn, *Christology in the Making*, pp. 22-33.

Dios, y la filiación significa sometimiento por parte del hombre a su autoridad. La cercanía de Dios se completa con los rasgos maternos que el Antiguo Testamento le atribuye a Dios (cf. Deuteronomio 32,6.18; Oseas 11,1-9; Isaías 49,15; 66,13).

Pero, para adentrarse en la conciencia que el Jesús terreno tuvo de su relación con Dios, es significativo conocer qué términos utilizó para referirse a Dios y para hablar con Dios. Cuando Jesús se dirige a Dios, nunca lo llama «*Dios*» (*Theós*), sino *Papá* (*Abbá*, cf. Mc 14,36), un apelativo casi escandaloso para la oración, por ser demasiado familiar. Estudiamos tres textos muy significativos. El primero proviene de Marcos:

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 ignorancia confesada por el Hijo es señal de la autenticidad de esta frase. En ella, Jesús se autodenomina «*el Hijo*», en absoluto y con artículo, y se sitúa a sí mismo por sobre los ángeles, lo que destaca el carácter único de su relación con el Padre. «*Pertenece a la autoconciencia de Jesús haberse sabido, afirmado y reconocido como 'el Hijo'*»¹⁷⁹. En este mismo sentido se puede citar la parábola de los viñadores homicidas, considerado parte del mensaje histórico de Jesús:

... y también envió a muchos otros, hiriendo a unos, matando a otros. Todavía le quedaba un hijo querido; les envió a éste último, diciendo: 'Respetarán a mi hijo' (Mc 12,5-6).

La parábola, sin duda, tiene una intención cristológica: el dueño de la viña simboliza a Dios, y Jesús compara su propia misión con la del Hijo amado de Dios (todos los demás son siervos)¹⁸⁰: afirma que su ministerio representa el clímax definitivo del

179 Cf. O. González de Cardedal, *Fundamentos de cristología*, vol. II, Madrid 2006, p. 102.

180 J.D.G. Dunn, *Jesus Remembered*, p. 722.

plan de Dios, y manifiesta que su propia filiación respecto de Dios posee un carácter *único* y *definitivo*. El tercer texto, el más significativo, procede de Q:

Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo, sino el Padre, y nadie conoce al Padre, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar (Lc 10,22/Mt 11,27 [Q]).

Es tan densa esta revelación que M. Hengel afirma que encontramos aquí, en las propias palabras de Jesús, las raíces de la cristología del evangelio de Juan¹⁸¹. Tal como señalan algunos importantes comentaristas, la fórmula «*es sobre todo la revelación de una relación interpersonal totalmente inédita*»¹⁸²; «*lo que aquí se dice sobre la filiación propia de Jesús entraña algo único y radicalmente diferente*»¹⁸³. «*Jesús es revelador del Padre en plenitud porque le conoce con exhaustividad, lo mismo que el Padre le conoce a él. El conocimiento que Jesús posee de Dios, como de su Padre, es recíproco o equivalente con el que el Padre tiene de él y por ello perfecto y exhaustivo*»¹⁸⁴. «*Sólo Jesús conoce al Padre con la intimidad que lo autoriza a llamar a Dios Abbá. Esto implica la pretensión de que Jesús es el mediador exclusivo del verdadero conocimiento de Dios o de la sabiduría de Dios*»¹⁸⁵. «*Este sentido de filiación debió ser crucial, incluso central, para la propia autocomprensión de Jesús y la fuente de la inmediatez de la autoridad con la que proclamó el reino de Dios*»¹⁸⁶.

181 Cf. M. Hengel, *Jesus as Messianic Teacher of Wisdom and the Beginnings of Christology*, pp. 88; O. Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento*, p. 370.

182 F. Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, vol. II, Salamanca 1997, p. 100.

183 Cf. J. Fitzmyer, *El Evangelio según San Lucas. Traducción y comentario*, vol. III, Madrid 1987, p. 261.

184 O. González de Cardedal, *Fundamentos de cristología*, vol. II, p. 102.

185 B. Witherington, *The Christology of Jesus*, pp. 227-228.

186 J.D.G. Dunn, *Jesus Remembered*, p. 724.

En estas palabras, entonces, Jesús se presenta como el Hijo único que, por tener una relación exclusiva con el Padre, es el *Único* por medio del cual se revela el Padre a *todos* los hombres¹⁸⁷. En síntesis, «*Jesús se vio a sí mismo como el mediador único de la revelación final de Dios y, así, como el Hijo único de Dios*»¹⁸⁸. De este modo, se vincula la *única* y *exclusiva* filiación divina de Jesús con su función *única* y *universal* de mediación entre Dios y los hombres. Estas palabras vinculan a Jesús de Nazaret con la Sabiduría que ofrece a los hombres entrar en la intimidad de Dios¹⁸⁹.

G. La pretensión de Jesús ante su muerte y vida¹⁹⁰

Las primeras comunidades cristianas otorgaron valor salvífico a la muerte de Jesús (cf. 1Cor 15,3; Rom 3,25; Jn 1,29). Pero, ¿qué fundamento tiene esta afirmación? ¿Qué valor le otorgó Jesús mismo, durante su vida terrena, a su propia muerte? Nos encontramos frente a un tema central en que se juega la continuidad entre el Jesús prepascual y el Cristo que fue predicado por la comunidad postpascual.

a. ¿Previo Jesús su muerte violenta?

El carácter conflictivo del ministerio de Jesús está a la vista desde el inicio de su actividad pública, pasando por diversos conflictos y controversias, hasta llegar a su cumbre en su última

187 Cf. U. Luz, *El Evangelio según San Mateo*, v. II, Salamanca 2001, p. 288.

188 B. Witherington, *The Christology of Jesus*, p. 228.

189 Cf. Job 28,1-27; Eclesiástico 1,6-8; Baruc 3,15-32; Proverbios 8,12; Sabiduría 7,25-27; 8,3-8; 9,4.9.11; B. Witherington, *The Christology of Jesus*, p. 227; U. Luz, *El Evangelio según San Mateo*, vol. II, p. 283; M. Hengel, *Jesus as Messianic Teacher of Wisdom and the Beginnings of Christology*, pp. 87-89.

190 Cf. R. Penna, *I ritratti originali de Gesù il Cristo*, vol. I, pp. 153-166; J.D.G. Dunn, *Jesus Remembered*, pp. 796-824.

subida a Jerusalén¹⁹¹. La muerte violenta de Juan el Bautista, era premonitoria (cf. Mc 9,13/Mt 17,12). Jesús tenía conciencia de la suerte final de los profetas (Mc 6,4; Lc 13,33; cf. Mc 8,34; Mc 8,38; Mc 10,38/Mt 20,22; Mc 12,8; Mc 2,20), y asimismo debió conocer la tradición del sufrimiento del justo/sabio, presente en los Salmos, en especial en Salmo 22 y 69 (ampliamente utilizados en el antiguo relato de la pasión) y en Sabiduría 3,1-10. Desde el punto de vista crítico, hay un texto de *Q* muy seguro y relevante:

‘¡Jerusalén, Jerusalén, la que mata a los profetas y apedrea a los que le son enviados! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina reúne a sus pollos bajo las alas, y no habéis querido!’
(Lc 13,34/Mt 23,37 [*Q*]).

El carácter confiable de la historicidad del texto se deduce del hecho de que Jesús dice que Jerusalén «*apedrea a los que le son enviados*», que no corresponde con la crucifixión. Si se tratara de una elaboración postpascual coincidiría mejor con la descripción evangélica de la pasión. Además, los sinópticos transmiten los anuncios de la pasión que, si bien se puede reconocer la mano de los redactores que adecuaron los anuncios a lo que efectivamente ocurrió, hay que decir que ese mismo proceso muestra que los redactores trabajaron sobre la base de material proveniente de Jesús¹⁹²:

191 Mc 2,1-12: Controversia acerca del perdón de los pecados; 2,15-17: En el convite con los publicanos; 2,18-22: La cuestión del ayuno; 2,23-28: Conflicto por arrancar espigas; 3,1-6: Curación en sábado; 3,20-21: Jesús considerado fuera de sí; 3,22-30: Por las expulsiones de demonios (cumbre de las controversias); 6,1-6a: Rechazado por los de su patria; 7,1-13: El valor de las tradiciones; 8,11-13: Le exigen una señal del cielo; 8,31; 9,31; 10,33: Anuncios de la pasión; 11,12-14.20-21: La higuera estéril; 12,1-12: Los viñadores homicidas.

192 Por otra parte, el lenguaje de Mc no coincide con el *kerigma*: se habla de *tres días después* y no *del tercer día*. Mt y Lc percibieron el problema y adaptaron el texto para hacerlo coincidir con lo que efectivamente sucedió.

Mt 16,21	Mc 8,31	Lc 9,22
Él debía ir a Jerusalén y sufrir mucho de parte de los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, y ser matado y resucitar al tercer día	El Hijo del hombre debía sufrir mucho y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, ser matado y resucitar tres días después	El Hijo del hombre debe sufrir mucho, y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, ser matado y resucitar al tercer día

Todo esto apoya la tesis de que Jesús efectivamente pronunció las palabras que están en la base de esta tradición y que, por tanto, Jesús, en su existencia terrena, previó su muerte violenta.

b. *¿Qué sentido le otorgó a su propia muerte?*

Si Jesús previó su muerte violenta, ¿qué sentido le dio? Hay que recordar que en el judaísmo del siglo I ya había tradiciones que otorgaban valor salvífico a la muerte del justo (cf. Isaías 53; 2 Macabeos 7,33-38). Esto hace plausible que Jesús comprendiera su propia muerte en estos términos.

Si bien la redacción actual de las palabras de la última cena está influenciada por la celebración litúrgica de la eucaristía, las alusiones al Reino y al final de los tiempos hacen pensar que provienen de Jesús mismo. Estas palabras insisten en el carácter salvífico de la muerte: Jesús *muere por todos... para el perdón de los pecados... por nosotros* (cf. Mc 14,24; Mt 26,28; Lc 22,20, el uso de la preposición *hýper*, es significativo). Jesús ve su muerte como parte del plan de Dios y no como un puro accidente histórico (cf. el tema de la muerte violenta de los profetas, la imagen del *bautismo* y de la *copa* ante la pregunta de la madre de los hijos de Zebedeo).

Si no hay afirmaciones explícitas, ¿podríamos buscar algunos elementos implícitos en la vida de Jesús acerca del significado

salvífico de su muerte? Sabemos que en el ambiente judío del siglo I estaba presente la idea de la muerte expiatoria¹⁹³, lo que es una pista. Pero más allá de esto, debemos buscar el carácter consciente del valor salvífico que Jesús otorgó a su propia muerte en algunas de sus actitudes durante su ministerio público.

Si Jesús vivió *para los demás*, entonces, también murió *para los demás* (se muere como se vive). Una vida *en favor de los pecadores* tiene como desenlace una muerte *en favor de los pecadores*. Toda una vida comprendida como servicio a los demás, implica una muerte, también como servicio a los demás. Es lo que H. Schürmann ha llamado la *pro-existencia* de Jesús¹⁹⁴.

Toda la vida de Jesús está marcada por esta orientación hacia afuera (*extra se*), en función de los demás, y en íntima obediencia al Padre. Así, aquel que vivió por nosotros (*pro nobis*), murió también por nosotros (*pro nobis*). Se muestra otro aspecto de la unidad entre la vida terrena de Jesús y la predicación cristológica de la comunidad eclesial. A este respecto Mc 10,45, es el texto fundamental¹⁹⁵:

... porque 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).

Si Jesús, con estas palabras, aludía al *Hijo de hombre* anunciado por Daniel, entonces, estaba corrigiendo las esperanzas mesiánicas de los discípulos, puesto que en Daniel 7,13-14 se dice que *todos los pueblos servirán al Hijo de hombre*, mientras Jesús insiste que

193 Cf. Isaías 53; Zacarías 12,10; Daniel 3,39-40 LXX, además hay algunos textos extracanónicos: 4Q Testamento de Leví, fr. 9,I,2-6; 4 Macabeos 17,21,22; Testamento de Benjamín 3,8

194 Cf. H. Schürmann, *El destino de Jesús: Su vida y su muerte*, Salamanca 2003, en especial las pp. 267-301.

195 Algunos autores discuten su atribución al Jesús prepascual. Pero los *semitismos* son evidentes; además, el carácter genérico de estas palabras dista mucho de ser un producto elaborado a posteriori por la comunidad.

él, en cuanto Hijo del hombre, «*no ha venido a ser servido, sino a servir*»¹⁹⁶. A la luz de este texto, se puede reafirmar el carácter primitivo de las palabras de la Cena: los gestos de Jesús en la última cena no podían sino significar el don de sí en favor de los demás, en el momento del adiós, antes de la muerte en la cruz, enfatizada por el carácter escatológico de las palabras.

En todo caso, Jesús no podía sino atribuir a su propia muerte una intencionalidad profunda, que implicaba un impacto más allá de sí mismo, en favor de los hombres. Esta conclusión, aun siendo modesta, es suficiente para legitimar los desarrollos sucesivos que representan sólo la explicitación del significado de la muerte¹⁹⁷.

c. ¿Previo Jesús su resurrección?

La pregunta es sorprendente, pero es legítima, y su solución no es simple, pues para dar una respuesta completa habría que tener en cuenta la compleja reflexión dogmática acerca de la autoconciencia de Jesús, que sólo se pudo plantear de modo directo una vez que la teología alcanzó una cierta claridad acerca de la unidad de la naturaleza humana y divina en la única persona de Jesucristo (la *unión hipostática*). De todos modos, desde la exégesis bíblica es posible aportar algunos elementos¹⁹⁸.

Por obvio que parezca, hay que recordar que Jesús pertenecía a un ambiente religioso que creía en la resurrección, si bien como un acontecimiento reservado para el final de los tiempos (cf. Mc 12,18-27). Si aceptamos, entonces, que Jesús previó su muerte violenta, comprendida a la luz de la teología del Justo sufriente, y que él mismo otorgó un significado a su

196 Cf. J.D.G. Dunn, *Jesus Remembered*, pp. 814-815.

197 Cf. R. Penna, *I ritratti originali de Gesù il Cristo*, vol. I, p. 166.

198 Cf. R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, vol. I, pp. 173-180.

muerte, entonces, Jesús mismo debió participar al menos de una profunda confianza en la acción divina que reivindica al Justo, aun más allá de la muerte¹⁹⁹.

Por otra parte, hay que reconocer una base histórica en los anuncios que Jesús hace de su pasión y resurrección (Mc 8,31-33; 9,30-32; 10,32-34 y paralelos en Mt y Lc), matizando la opinión de que estos anuncios tienen su origen en la comunidad postpascual. Pues ellos carecen del desarrollo teológico propio de la época de la redacción de los evangelios:

[Jesús] les decía: 'El Hijo del hombre será entregado en manos de los hombres; le matarán y tres días después de haber muerto resucitará' (Mc 9,31).

La ausencia de referencias a la exaltación, al cumplimiento de las Escrituras y al carácter salvífico de la muerte, apoya la historicidad de las predicciones.

Además, las palabras de Jesús en la Cena: «Yo os aseguro que ya no beberé del producto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el Reino de Dios» (Mc 14,25), manifiestan su confianza en que volverá a beber del vino nuevo después de su muerte. De acuerdo con ellas, según Meier, «Jesús cree firmemente que su causa, por ser de Dios, acabará triunfando, como también triunfará él mismo, pese a su fracaso personal y muerte, cuando Dios lo siente en el banquete escatológico a beber de nuevo el vino festivo. La profecía de Mc 14,25 es, pues, un grito final de esperanza»²⁰⁰.

Finalmente, la respuesta de Jesús en el interrogatorio ante el Sumo Sacerdote (Mc 14,62), que es de evidente sabor prepascual,

199 Cf. Isaías 26,19; 53,11; Daniel 12,1-3; Sabiduría 3,19; 5,1-5; 2 Macabeos 7,9.14; Salmo 34,20.

200 J.P. Meier, *Un judío marginal*, vol. II/1, p. 374. Una discusión sobre los aspectos críticos de estas palabras, en: *Ibid.*, pp. 368-376.

presupone también la esperanza en el triunfo del Hijo del Hombre sobre la muerte.

«Si Jesús previó sufrimiento y rechazo para sí y para sus discípulos, entonces, naturalmente, no lo vio como una pura catástrofe, sino como el acceso a la gloria del reino que viene. Y si él se llamó a sí mismo Hijo del hombre y vinculó ese título tanto con su humillación en la tierra como con la gloria que está por venir, entonces, Jesús debió esperar algo como su propia exaltación a la gloria de Dios»²⁰¹.

De este modo, Jesús, sostenido por su conciencia filial y su intimidad única con Dios su *Abbá* y, por ello, confiado en la acción eficaz del Padre, previó y esperó un triunfo sobre la muerte, si bien, a partir sólo de los datos de la exégesis histórica, no se puede determinar cómo pudo articularse esta convicción en la conciencia de Jesús. Esa reflexión, como se dijo más arriba, será abordada posteriormente por la teología dogmática²⁰².

201 E. Schweitzer, *Lordship and Discipleship*, London 1960, p. 36 (citado por J.D.G. Dunn, *Jesus Remembered*, p. 821).

202 Cf. K. Rahner, *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo*, en *Escritos de Teología* V, pp. 232-233; Ch. Schönborn, *Dios ha enviado a su Hijo. Cristología*, Valencia 2006, pp. 148-172; Comisión Teológica Internacional, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión* (1985), *Documentos 1969-1996*, Madrid 2000, pp. 377-391.

4. EL MENSAJE DE JESÚS: ¡PADRE, VENGA TU REINADO!

Muchos afirman que el mensaje central de Jesús es la llegada del reinado de Dios. Otros piensan que es la revelación de la paternidad de Dios. De acuerdo con el modo de comprender el reinado y la paternidad de Dios, ambas afirmaciones pueden armonizarse.

En apretada síntesis, es posible afirmar que la misma presencia de Jesús, con sus hechos y palabras, realiza y revela la impensable cercanía de Dios, que se revela como Padre (*Abbá*) y, por tanto, se inaugura un nuevo modo de relacionarse con Dios y con los demás: el Reino. Así, el *efecto* de la paternidad de Dios es el reinado de Dios. En este sentido, reinado y paternidad son dos modos de anunciar la misma realidad. «*La vivencia del Abbá es claramente la fuente del carácter peculiar del mensaje y la praxis de Jesús, las cuales, si prescindimos de esa vivencia religiosa, pierden su autenticidad, su significado y su contenido*»²⁰³.

El mensaje tiene un carácter escatológico, es decir, definitivo; porque Jesús no sólo anuncia lo que vendrá en el futuro (como los profetas), sino que, en su propia persona, por medio de sus palabras y acciones, hace presente el Reinado y la paternidad de Dios. No hay nada más que esperar para el futuro, sino el pleno desarrollo de lo que ya se ha manifestado en Jesús.

La identificación entre Jesús y el reinado de Dios descansa sobre el hecho de que Jesús no sólo proclama la llegada de este reinado, sino que en él, que es el Hijo, el reinado de Dios se verifica plenamente: para Jesús, Dios es efectivamente Abbá, es decir *Papá*, y, por tanto, en Jesús, Dios ya reina plenamente. Jesús es a la vez Mensajero y Mensaje; es el que anuncia el reinado y es

203 E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, p. 242.

el reinado en persona, según el término acuñado por Orígenes de Alejandría en el siglo III: Cristo es *Autobasileía toû Theoû*, es decir, «*el Reino de Dios en persona*»²⁰⁴.

Dado que la revelación se realiza por *gestos* y *palabras* (*Dei Verbum*, 2), para presentar el mensaje de Jesús, tomaremos algunas de sus *palabras* más significativas, como son el Padrenuestro, las bienaventuranzas y las parábolas; y algunos *gestos* centrales tales como las curaciones milagrosas y los exorcismos. Naturalmente, en esta presentación, por principio, renunciaremos a la exhaustividad. De alguna manera, este recorrido será el modo de explicar qué significa la llegada del reinado de Dios anunciado por Jesús.

A. El Padrenuestro

El *Padrenuestro* debe tener origen en el Jesús histórico²⁰⁵, y nos llega por dos tradiciones evangélicas, la de Mateo y la de Lucas, es decir, proviene del documento *Q*. Es claro que el uso litúrgico en las comunidades cristianas ha influido sobre el texto actual de Lc y sobre todo de Mt. Por ello, los estudiosos han elaborado reconstrucciones hipotéticas, que siguen de cerca el texto de Lucas. Ofrecemos la reconstrucción de J.P. Meier:

*Padre (Abbá), que tu nombre sea santificado; que venga tu reino.
Danos hoy nuestro pan de cada día; y perdónanos nuestras deudas,
como nosotros perdonamos a nuestros deudores;
y no nos llesves a la prueba.*

204 Orígenes, *Comentario al Evangelio de San Mateo*, XIV,7.

205 Hay motivos filológicos que indican que el original del texto está en arameo. Además, el hecho de que los evangelios recuerden el Padrenuestro como la única oración enseñada por Jesús, en circunstancias que las comunidades componen muchos himnos y oraciones que consideran inspirados sin atribuírselos a Jesús, es otro signo de autenticidad. Cf. J.P. Meier, *Un Judío Marginal*, vol. II/1, pp. 355-359.

«*Padre*». Si efectivamente tras el *Patér* del texto griego se encuentra el *Abbá* arameo (*papá*), nos encontramos con algo característico de Jesús, que no puede tener su origen en el judaísmo ni en el cristianismo (la presencia de *Abbá* en arameo en la oración de comunidades de lengua griega fortalece el origen de la invocación en Jesús mismo, cf. Gál 4,6; Rom 8,15). Dirigirse a Dios como *Abbá* es un uso inaugurado por Jesús que expresa lo central de su mensaje.

«*Que tu nombre sea santificado*». Al parecer, no se refiere a que nosotros santifiquemos el nombre de Dios, sino a que Dios mismo santifique su nombre, es decir, se manifieste a Israel y a los gentiles por medio de una poderosa intervención que restaure al pueblo de Israel. Es una acción propia de Dios, pues Israel no cuenta con los méritos para que Dios lo salve²⁰⁶. La oración suplica una manifestación definitiva de Dios con su poder, gloria y santidad.

«*Que venga tu reino*». El reino se refiere a Dios en cuanto reinante, por ello algunos prefieren hablar del *reinado* de Dios. Se pide, entonces, la venida de Dios en cuanto Rey, en conexión de la esperanza en una intervención escatológica de Dios, que viene a someter todo definitivamente. Así, las dos primeras peticiones son casi sinónimas: *Padre, revélate con todo tu poder y gloria (= santificado sea tu nombre) viniendo a reinar (= venga tu reino)*²⁰⁷. Jesús enseña que lo que se suplica para el futuro, en cierto sentido, ya está presente: «*Jesús enseña a sus discípulos a rogar por la ansiada venida de Dios como rey que manifestará su poder y gloria reuniendo a Israel en el tiempo final. Sin embargo, los discípulos se*

206 Un ejemplo es Ezequiel 36,23: «*Yo santificaré mi gran nombre profanado entre las naciones, profanado allí por vosotros. Y las naciones sabrán que yo soy Yahveh -oráculo del Señor Yahveh- cuando yo, por medio de vosotros, manifieste mi santidad a la vista de ellos*».

207 Cf. J.P. Meier, *Un Judío Marginal*, vol. II/1, p. 364.

dirigen a ese rey trascendente y todopoderoso, rey de la creación y de la historia, como a su propio padre... incluso ahora, pueden los discípulos dirigirse como a su propio padre al rey que va a venir»²⁰⁸.

Las tres peticiones siguientes «*danos hoy nuestro pan de cada día; y perdónanos nuestras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores; y no nos llesves a la prueba*», apuntan a la realización concreta de lo que se suplica al inicio de la oración²⁰⁹. Es decir, podríamos afirmar que lo esencial de la oración se reduce a: «*¡Abbá, venga tu reino!*», el resto es la explicitación de lo que significa la venida del reino del Abbá: el pan cotidiano, el perdón y la protección en la prueba.

B. Las bienaventuranzas del reino²¹⁰

En su forma actual, las bienaventuranzas están presentes en Mt y Lc en forma visiblemente diversa y están ausentes en Mc. Esto, naturalmente, nos invita a pensar que las bienaventuranzas estaban presentes en el documento Q. La comparación de los textos de Mt 5,3-12 y Lc 6,20-23 conduce —siguiendo a John Meier— a una reconstrucción de las bienaventuranzas tal como debieron estar en Q, que sirvió de base a la redacción de las versiones que se encuentran en Mt y Lc:

Dichosos los pobres, porque de ellos es el reino de los cielos.

Dichosos los afligidos, porque serán consolados.

Dichosos los hambrientos, porque serán saciados.

La reconstrucción es bastante hipotética y toma en consideración lo común a ambas versiones, excluyendo lo que tiene mayor sabor redaccional de acuerdo con el uso de cada evangelista y

208 Cf. J.P. Meier, *Un Judío Marginal*, vol. II/1, p. 366.

209 Cf. H. Schürmann, *Padre Nostro*, Milano 1982, pp. 47-74.

210 Cf. J.P. Meier, *Un judío marginal*, vol. II/1, pp. 385-409.

dejando fuera, por su extensión, contenido y forma, la última bienaventuranza, la que se refiere a las persecuciones²¹¹.

La historicidad de estas bienaventuranzas es bastante segura. Los criterios que llevan a esta conclusión son el de la discontinuidad y el de la coherencia. Por una parte, a pesar de los paralelismos que se pueden encontrar en la literatura contemporánea, las bienaventuranzas de *Q* representan un mensaje que comporta una discontinuidad tanto con el judaísmo como con el cristianismo primitivo que hace que lo más razonable sea pensar que provienen de labios de Jesús. La estructura: 1) felicitación inicial, 2) designación de los que sufren (sin alusiones a su cualidad moral) y 3) razón escatológica de la felicidad (en que Dios es el agente exclusivo de la felicidad), no se explica como proveniente ni del judaísmo ni del cristianismo primitivo y, por tanto, deben provenir de Jesús mismo. Por otra parte, el contenido de las bienaventuranzas es coherente con la enseñanza propia de Jesús: la idea de la inversión de suerte, de aflicción en alegría, que pone el motivo no en los méritos personales, sino en la acción exclusiva y definitiva (escatológica) de Dios, se encuentra muy presente en las palabras de Jesús.

Las bienaventuranzas cuentan con ciertos antecedentes en el Antiguo Testamento y en la literatura intertestamentaria. En los salmos y en la literatura sapiencial, la bienaventuranza aparece como el modo por el cual el maestro de sabiduría muestra el modo de vida que conduce a la auténtica felicidad. En este tipo de literatura, las consecuencias del modo de comportarse, premio o castigo, se experimentan en esta vida, por ello tienen una función

211 Cf. J.P. Meier, *Un judío marginal*, vol. II/1, pp. 386-392. La última bienaventuranza, la de la persecución, también debió estar presente en *Q*, pero posiblemente no perteneció a la colección original de las otras. Además, refleja más la persecución sufrida por la Iglesia primitiva, lo que lleva a un contexto posterior.

moral, es decir, exhortar a una conducta recta porque conduce a la verdadera felicidad (cf. Salmo 1,1.3; Proverbios 3,13). En el siglo II a.C., cuando Antíoco Epifanés persiguió, torturó y asesinó a los israelitas fieles, la concepción de recompensa en esta vida hizo crisis: era evidente que a los justos les había ido mal y que la felicidad debía proyectarse más allá del mundo presente. Por ello, las bienaventuranzas sapienciales se transforman en bienaventuranzas apocalípticas, es decir, en una exhortación a perseverar en el sufrimiento presente, en este mundo corrupto, con la perspectiva de la recompensa futura. El agente de este cambio será Dios.

Parte del significado de las bienaventuranzas está ya insinuado en lo que se ha dicho. La estructura común de ellas permite la exposición de su significado:

Felicitación inicial y designación de los que sufren. Al inicio de cada frase está la felicitación (en griego *makários*) seguida por la designación de diversos tipos de aflicción. Según la versión de Lc que parece ser la más original, no se dice que estos afligidos sean buenos o virtuosos, sólo se afirma que están en una gran angustia: son pobres, afligidos y hambrientos, insistiendo así en la desproporción entre la situación original y la inmerecida situación final. Al parecer la tradición de Mateo tendió a darle un carácter más moralizante a las bienaventuranzas.

Razón de la felicidad. La segunda parte de cada bienaventuranza es una oración causal que explica el motivo de la felicidad. La primera, la más paradójica, afirma la felicidad actual de los pobres: porque de ellos «es» el reino de los cielos (en presente). Por el contrario, las dos siguientes anuncian un cambio de situación para el futuro (se mezclan aquí la exhortación sapiencial y la promesa escatológica). Esta tensión manifiesta otra más amplia: la tensión entre el carácter presente y futuro del reino.

La felicidad futura se expresa por medio de dos verbos en pasivo: *serán consolados, serán saciados*. Se trata de un «*pasivo divino*»²¹², en que Dios es el complemento agente de los verbos en pasivo y, por tanto, las frases afirman: Dios consolará a los afligidos y Dios saciará a los hambrientos. Todo esto destaca el protagonismo de Dios en el cambio que se promete de aflicción en felicidad. Este cambio supera las posibilidades y los méritos humanos y, por ello, no se destacan las virtudes de los beneficiados, sino solamente su aflicción. «*Es Dios quien actúa en el tiempo final para establecer su reino de justicia y amor*».²¹³ Este anuncio está en total coherencia con el carácter gratuito de la acción de Dios proclamado por Jesús en las parábolas.

Las bienaventuranzas no deben entenderse como una exaltación del sufrimiento, sino como una alabanza a Dios que gratuitamente vuelve felices a los que sufren.

C. Las parábolas: Jesús, Mensajero y Mensaje²¹⁴

El ministerio público de Jesús, según el evangelio de Marcos, se inicia con el anuncio del Reinado de Dios:

Después de que Juan fue entregado, marchó Jesús a Galilea; y proclamaba la Buena Nueva de Dios: 'El tiempo se ha cumplido y el Reinado de Dios se ha acercado; convertíos y creed en la Buena Nueva' (Mc 1,14-15).

212 El pasivo divino es el procedimiento en que, para evitar nombrar a Dios, se usa el verbo en pasivo pero se entiende que Dios es el agente de la acción.

213 J.P. Meier, *Un judío marginal*, vol. II/1, p. 401. J. Meier acentúa de modo unilateral el carácter escatológico del reino, relegando excesivamente la felicidad al futuro y desvalorizando el interés de Jesús por la situación concreta y por la colaboración del hombre.

214 Para esto se puede consultar J. Gnllka, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Barcelona 1995, pp. 109-144.

Según Lc 4,43, Jesús declara: «*También a otras ciudades tengo que anunciar la Buena Nueva del Reino de Dios, porque para esto he sido enviado*». Luego, Jesús ha sido *enviado* a anunciar la Buena Nueva del Reino de Dios. Jesús se vale principalmente de las parábolas para describir el Reinado.

Hay una estrecha relación entre el contenido de las parábolas y la actividad de Jesús. En ocasiones, aun de modo explícito, Jesús recurre a alguna parábola para explicar y justificar su modo de actuar. Si el contenido central de las parábolas es el Reinado de Dios, esta observación conduce a la identificación entre Jesús y el Reinado. El carácter escatológico (definitivo) de la predicación de Jesús se basa en que lo que él anuncia con sus parábolas ya se comenzó a realizar en sí mismo.

Sobre la base de algunas parábolas, sin afán de exhaustividad, es posible identificar algunas constantes que caracterizan lo propio del Reinado predicado por Jesús. Se toma en consideración, en especial, la parábola de los obreros de la undécima hora (Mt 20,1-16), la parábola del deudor inmisericorde (Mt 18,23-35), y la parábola del hijo pródigo (Lc 15,1-2.11-32):

a) Oferta incondicional y gratuita de salvación por parte de Dios, que sobrepasa las categorías anteriores y se basa en la revelación de Dios como *Abbá*. Esta oferta *acontece* en Jesús y, por lo tanto, no es utopía. En esta dinámica, en contraste con la predicación del Bautista, la conversión no es *condición* para la gracia, sino *consecuencia* de la gracia: primero viene el perdón gratuito y luego la conversión como consecuencia (cf. Zaqueo).

b) La nueva relación con Dios conduce a una nueva relación con los demás: el hombre está llamado a ser correalizador de la gracia incondicional de Dios. Este nuevo orden de relaciones se basa en la revelación de Dios como *Abbá*, es decir, Papá.

c) Contraste entre *el viejo orden* y *el nuevo orden* proclamado y realizado en Jesús. Aquí se explica en parte el carácter conflictivo del ministerio de Jesús. Pues, a algunos les parece injusta la bondad de Dios que revela Jesús.

D. Las curaciones y las expulsiones de demonios²¹⁵

Como se ha dicho, es indudable que Jesús fue visto por sus contemporáneos como uno que tenía poderes para sanar y expulsar los demonios. Incluso los adversarios de Jesús están convencidos de que expulsa los demonios, pero lo acusan de expulsarlos en nombre del príncipe de los demonios (cf. Lc 11,15/Mt 12,24, texto presente en *Q*). Esta constatación muestra el carácter ambiguo de todo signo: aun quienes vieron las señales prodigiosas de Jesús y no dudaron de su veracidad podían interpretarlas de modo contradictorio.

Si tomamos como ejemplo el Evangelio de San Marcos, podemos comprobar que es muy abundante el material acerca de las curaciones milagrosas y las expulsiones de demonios realizadas por Jesús: curación de la suegra de Pedro (1,28-31); curación de un leproso (1,40-45); curación de un paralítico (2,1-12); curación del hombre con la mano seca (3,1-6); curación del poseído de Gerasa (5,1-20); curación de la hemorroísa y resurrección de la hija de Jairo (5,21-43); curación de la hija de la sirofenicia (7,24-30); curación del sordomudo (7,31-37); curación del ciego de Betsaida (8,22-26); curación del niño epiléptico (9,14-27); curación del ciego Bartimeo (10,46-52).

215 R. Schnackenburg, *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro evangelios*, Barcelona 1998, pp. 49-54.

A esta lista habría que agregar los sumarios de la actividad de Jesús (Mc 1,32-34; 3,7-12; 6,53-56), que también incluyen sanaciones y exorcismos:

Cuantos padecían dolencias se le echaban encima para tocarle. Y los espíritus inmundos, al verle, se arrojaban a sus pies y gritaban: 'Tú eres el Hijo de Dios'. Pero él les mandaba enérgicamente que no le descubrieran (Mc 3,10-12).

Dondequiera que entraba, en pueblos, ciudades o aldeas, colocaban a los enfermos en las plazas y le pedían que tocaran siquiera la orla de su manto; y cuantos la tocaron quedaban salvados (Mc 6,56).

Este breve recorrido muestra no sólo la abundancia del material evangélico acerca de las curaciones, sino también que las sanaciones milagrosas están presentes en el ministerio de Jesús desde su inicio hasta el final. Ahora cabe preguntarnos por el significado de estas acciones prodigiosas.

¿Cuál es el sentido de las curaciones? La reacción de la gente ante la curación del sordomudo da una interesante pista para comprender el significado de estas acciones prodigiosas:

Y se maravillaban sobremanera y decían: 'Todo lo ha hecho bien; hace oír a los sordos y hablar a los mudos' (Mc 7,37).

En estas palabras, resuenan dos temas presentes en el Antiguo Testamento. Por una parte, la frase «*todo lo ha hecho bien*» recuerda que, al concluir la creación, «*Dios vio todo lo que había hecho y estaba muy bien*» (Génesis 1,31). El otro tema proviene del profeta Isaías que al describir los tiempos mesiánicos afirma: «*Entonces se despegarán los ojos de los ciegos, y las orejas de los sordos se abrirán*» (Isaías 35,5-6). Las correspondencias en el texto en griego son casi literales. De este modo, las curaciones milagrosas realizadas por Jesús manifiestan la llegada de los tiempos mesiánicos que se revelan como una renovación de la bendición original que

Dios había dado a la creación y que había sido oscurecida por el pecado. De acuerdo con Lc 4,18; Mt 11,5 y Lc 7,22, entre los signos de la llegada de los tiempos mesiánicos definitivos, junto a las curaciones milagrosas, se encuentra la proclamación de la Buena Nueva a los pobres.

Otro aspecto se refleja en la respuesta de Jesús a la pregunta de los enviados de Juan el Bautista. En ella se destaca la novedad de la salvación ofrecida por Jesús. El contraste con el Antiguo Testamento se aprecia en las omisiones de la predicación de Jesús, que pueden observarse si se compara este texto evangélico con los del Antiguo Testamento que se transcriben en la nota:

Juan, que en la cárcel había oído hablar de las obras de Cristo, envió a sus discípulos a decirle: '¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?' Jesús les respondió: 'Id y contad a Juan lo que oís y veis: 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; ¡dichoso aquel que no halle escándalo en mí!' (Mt 11,2-6).

En los textos proféticos citados por Jesús ²¹⁶, la oferta de salvación está seguida por el anuncio de la venganza divina, pero la

216 En estos textos proféticos la salvación está unida a la amenaza: Isaías 26,¹⁹ «Revivirán tus muertos, tus cadáveres resurgirán, despertarán y darán gritos de júbilo los moradores del polvo; porque rocío luminoso es tu rocío, y la tierra echará de su seno las sombras...» ²¹ Porque he ahí a Yabveh que sale de su lugar a castigar la culpa de todos los habitantes de la tierra contra él». Isaías 29,¹⁸ «Oirán aquel día los sordos palabras de un libro, y desde la tiniebla y desde la oscuridad los ojos de los ciegos las verán, ¹⁹ los pobres volverán a alegrarse en Yabveh, y los hombres más pobres en el Santo de Israel se regocijarán. ²⁰ Porque se habrán terminado los tiranos, se habrá acabado el hombre burlador, y serán exterminados todos los que desean el mal». Isaías 35,⁴ «¡Ánimo, no temáis! Mirad que vuestro Dios viene como vengador; es la recompensa de Dios, él vendrá y os salvará. ⁵ Entonces se despegarán los ojos de los ciegos, y las orejas de los sordos se abrirán. ⁶ Entonces saltará el cojo como ciervo, y la lengua del mudo lanzará gritos de júbilo». Isaías 61,¹ «El espíritu del Señor Yabveh está sobre mí, por cuanto que me ha ungido Yabveh. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad; ² a pregonar año de gracia de Yabveh, día de venganza de nuestro Dios».

venganza es sistemáticamente omitida por Jesús (así también en Lc 4,16-30). De este modo se destaca el carácter universal, gratuito y misericordioso de la salvación que ofrece Jesús. Hay que recordar que, en algunos ambientes, se esperaba que el Rey Mesías debía venir *«para purificar a Jerusalén de los gentiles que la pisotean, destruyéndola, para expulsar con justa sabiduría a los pecadores... y machacar con vara de hierro todo el ser de los pecadores, para aniquilar a las naciones impías con la palabra de su boca»*²¹⁷.

Ante la oferta gratuita y universal de misericordia y salvación, se comprende mejor la frase *«¡Dichoso el que no se escandalice de mí!»* (Mt 11,6), pues algunos lo rechazan porque esperan un Mesías que viene a castigar con máxima severidad y, contrariamente, el mensaje de Jesús omite la venganza y el castigo a los pecadores y a los gentiles.

217 *Salmo de Salomón*, 17,22-24, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, III, pp. 52-53. Este apócrifo es uno de los principales textos que describe las esperanzas en un Rey Mesías.

5. BALANCE DE LA CRISTOLOGÍA Y DEL MENSAJE DE JESÚS

Este recorrido por algunos textos bíblicos, considerados históricamente seguros para reconstruir las acciones y las palabras propias de Jesús antes de la Pascua, ofrece algunas importantes constataciones.

Jesús se presentó a sí mismo como el Ungido con el Espíritu del final de los tiempos y, por ello, poseedor de autoridad para perdonar los pecados (una función exclusiva de Dios). Esta autoridad la manifiesta no sólo cuando perdona pecados explícitamente, sino también en su cercanía con los pecadores, de modo particular en sus comidas.

En su actitud frente a la Ley, Jesús se revela como alguien que tiene soberanía sobre la Ley, alguien con autoridad para abolir algunos mandatos o para hacer más estrictos otros. En definitiva, Jesús, hablando en primera persona y sin invocar la autoridad de otro, se presenta como quien está por sobre la Ley. Por otra parte, el gesto realizado por Jesús en el Templo muestra que Jesús se concebía a sí mismo como quien, de modo definitivo, actúa en nombre de Dios.

Jesús, en algunos casos, al llamar a su seguimiento, exige tal incondicionalidad y radicalidad, que se sitúa a sí mismo por sobre las obligaciones humanas y religiosas más sagradas (como el deber de sepultar a los padres), y el hecho de seguir o rechazar a Jesús tiene consecuencias absolutas. Es decir, en cierto sentido, el juicio definitivo, *ganar o perder la vida*, se realiza frente a la decisión de seguir o rechazar a Jesús.

Jesús es conciente de actuar con el Espíritu de Dios, y que en sí mismo y por sí mismo se hacen presente los tiempos finales. Jesús se sabe el Hijo amado de Dios, sobre quien reposa el

Espíritu de Dios y, por ello, su cercanía a los pobres manifiesta la cercanía de Dios Padre y es signo de la llegada de los tiempos definitivos.

La relación de Jesús con Dios es central para conocer la *crisología de Jesús*. Con sus palabras, Jesús se manifiesta como «*el Hijo*» que tiene una relación única con Dios, su Padre, a quien llama *Abbá*, *Papá*, y, por ello, distingue entre *mi Padre* y *vuestro Padre*. En la oración, Jesús revela que se sabe poseedor de una familiaridad única e inaudita con Dios, su *Papá*.

Finalmente, Jesús enfrenta su propia muerte con conciencia del carácter salvífico de ella, y su estrecha relación con Dios, su *Abbá*, lo llevó a enfrentar la crucifixión con la esperanza puesta en un triunfo sobre la muerte.

En síntesis, Jesús habló y actuó, antes de la Pascua, como el Hijo único de Dios ungido por el Espíritu, como el Revelador definitivo (escatológico), y, por ello, poseedor de autoridad para perdonar los pecados, con soberanía sobre la Ley y el Templo, y con autoridad para exigir un seguimiento incondicional, ante el cual se juega la suerte definitiva. Jesús concibió su vida como una entrega en favor de los demás, de carácter salvífico, y su estrecha relación con Dios, su *Papá*, lo sostuvo para entregar su vida con una esperanza que va más allá de la muerte. Esto fue captado tanto por sus discípulos, que *dejándolo todo lo siguieron* (cf. Mc 1,18), como por sus adversarios, que buscaban matarlo porque *se hacía igual a Dios* (cf. Jn 5,18).

VI.

CONCLUSIÓN

1. CONCLUSIÓN RETROSPECTIVA:

JESÚS Y LA CRISTOLOGÍA ECLESIAL

Después de este recorrido, debemos volver a la pregunta del inicio: ¿Existe una verdadera continuidad entre lo que la Iglesia cree acerca de Cristo y la persona histórica de Jesús de Nazaret? ¿Hay continuidad entre la enseñanza de la Iglesia y la realidad histórica de Jesús de Nazaret? La cuestión es demasiado amplia. En este libro hemos abordado una pregunta más acotada pero cuya respuesta es decisiva: ¿Hay continuidad entre el contenido de la fe en Cristo de la Iglesia *de los primeros veinte años* y la realidad histórica de Jesús de Nazaret? La comparación entre el balance de *la cristología de la primera comunidad* (pp. 123-126) y el balance de *la cristología de Jesús* (pp. 217-218) nos permite evaluar históricamente esta continuidad. La tarea consiste, entonces, en comprobar si acaso los elementos centrales de la cristología primitiva están ya de algún modo presentes en el Maestro de Galilea, puesto que la legitimidad de la cristología eclesial radica en su continuidad con la revelación histórica de Dios en Jesús de Nazaret.

La superioridad de Jesús respecto de la Ley y el Templo, afirmada por la Iglesia primitiva y proclamada por Esteban, está en continuidad con la actitud de soberanía que Jesús mismo tuvo frente a la Ley (*se os ha dicho... pero, yo os digo*, Mt 5) y la autoridad que manifestó respecto del Templo. Si esta afirmación la iluminamos, por una parte, con el carácter absoluto y radical con que Jesús llamó a su seguimiento, manifestando así que *perder o salvar la vida* depende de la aceptación o rechazo de su persona, y, por otra, con el carácter definitivo del Espíritu que actúa en Jesús, aparece bien apoyada en la vida terrena de Jesús la pretensión sostenida por la primera comunidad que afirma

que la salvación se juega ante el Señor Jesús, que se revela como el referente absoluto y definitivo en lo que concierne a la relación con Dios y a la salvación.

El valor salvífico que la comunidad primitiva atribuyó a la muerte de Jesús y la convicción de que los acontecimientos de la Pascua formaban parte del misterioso plan de Dios, es decir, el «*por nosotros*» y el «*según las Escrituras*», están en continuidad con el valor que Jesús mismo le otorgó, en su vida terrena, a su entrega por los demás: aquel que vivió para los demás, murió también para los demás, comprendiendo su propia entrega *hasta el extremo* como culminación de la historia de la salvación guiada por Dios (cf. Mc 10,45).

La fe eclesial, que declara a Jesús como Hijo de Dios, tiene su apoyo en el modo único con que Jesús terreno se relacionó con Dios su Padre, llamándolo *Papá* en la oración (*Abbá*), manifestando así una relación de familiaridad inaudita y única, que posteriormente tendrá su formulación conceptual en la filiación divina. Si Jesús, después de la resurrección, fue proclamado Hijo de Dios es porque ya antes de la resurrección, en su vida terrena, se comportó como «*el Hijo*», al dirigirse a Dios llamándolo «*Papá*».

Más difícil de fundamentar en la actividad terrena del Maestro de Galilea, tal como hoy se puede reconstruir, es el alcance universal de la obra de Jesús. Los textos evangélicos que refieren la relación de Jesús con los paganos son problemáticos y están influenciados por la situación eclesial posterior a la Pascua²¹⁸. El camino del examen de determinados versículos no se muestra fecundo. Aquí habría que argumentar de otra manera: el modo más razonable de comprender por qué los primeros cristianos (que eran de origen judío), en discontinuidad con el judaísmo,

218 Cf. E.P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, Madrid 2004, pp. 320-324.

emprendieron una misión de alcance universal es suponer que Jesús mismo debió haber dado señales en ese sentido; de otro modo, la misión no se explica (criterio de la explicación necesaria). Esta observación nos permite mirar de un modo nuevo los textos en que Jesús se relaciona con los paganos. En todo caso, la cercanía de Jesús con los pecadores, históricamente segura, ilumina este mismo tema.

Más difícil aún y más decisivo resulta preguntarse si acaso la proclamación de Jesús como el Señor (*Kýrios*) hunde verdaderamente sus raíces en la existencia histórica del Predicador de Galilea. En este punto, el carácter gradual de la revelación ilumina el problema: Jesús no podía proclamarse a sí mismo de manera pública y explícita como el Mesías y el Señor (*Kýrios*). Ni las condiciones sociales y religiosas, ni la estructura pedagógica (gradual) de la revelación lo permitían. Si el Maestro de Galilea, a orillas del lago de Tiberíades, se hubiese explícitamente autoproclamado Señor (*Kýrios*), su anuncio hubiese resultado inaceptable. El único que podía proclamar *Mesías* y *Kýrios* a Jesús era Dios Padre, y fue precisamente eso lo que hizo al resucitar a Jesús de entre los muertos²¹⁹. Por otra parte, una revelación explícita anterior a la muerte de cruz es incapaz de expresar la identidad de Jesús, pues su identidad se manifiesta precisamente en la muerte y la resurrección: Jesús se define como *Aquél que dio su vida por nosotros*, y Dios Padre se define como *Aquél que resucitó a Jesús de entre los muertos*.

Por la resurrección, Dios presentó a Jesús como el Mesías y el *Kýrios*. Así lo afirma Pedro en el discurso de Pentecostés: «*Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Mesías a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado*» (Hech 2,36).

219 Cf. M. Hengel, *Jesus as Messianic Teacher of Wisdom and the Beginnings of Christology*, pp. 108-109.

Es lo que expresa la antigua fórmula cristológica tradicional de la Carta a los Romanos, que afirma que Jesús ha sido «*declarado Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, a partir de la resurrección*» (Rom 1,4). De este modo, la plenitud de la revelación del Hijo de Dios encarnado culmina con la resurrección iluminada por la efusión del Espíritu Santo. Así se comprende mejor que «*la Resurrección de Cristo es la culminación de la Encarnación*»²²⁰.

¿Qué decir de las afirmaciones conceptualmente más densas, proclamadas por la liturgia cristiana de las primeras décadas? ¿Cuál es el origen de los conceptos de *preexistencia*, *mediación de Cristo en la creación y envío*? Pablo habla de ellos como de conceptos bien conocidos y aceptados por sus interlocutores, y, por tanto, tradicionales. ¿Cuál es la lógica interna de este tan temprano desarrollo de la cristología?

El carácter definitivo de la revelación de Jesús, expresado en su vida terrena y confirmada por Dios mediante la resurrección, que lo muestra como el *Kýrios* que comparte los atributos del Dios del Antiguo Testamento, impulsa a los discípulos a vincular a Jesús con la Sabiduría del Antiguo Testamento²²¹, mediadora de la creación y de la salvación (en la teología de Israel, creación y salvación son inseparables).

El recuerdo del Jesús, el Predicador de Galilea, como Maestro de Sabiduría, superior a Salomón y a Jonás, que tiene soberanía por sobre la Ley de Moisés y el Templo, sugirió y justificó la asociación de Jesús exaltado con la Sabiduría preexistente de Dios que, según el Antiguo Testamento, colaboró en la obra de

220 *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 131.

221 En el Antiguo Testamento la Sabiduría es presentada como un ser preexistente, con rasgos personales, que sirve a Dios como ministro para la creación y para el gobierno del mundo.

la creación del mundo²²². La identificación entre el Señor Jesús y la Sabiduría de Dios tiene como consecuencia la transferencia de las características de la Sabiduría divina preexistente, mediadora en la creación y en la salvación, a Jesús, el Señor exaltado.

La salvación universal ofrecida por Dios en Jesús, que tiene por consecuencia una misión universal, tiene su fundamento en la teología de la creación: si Jesús es el Salvador único y universal, es porque debió haber participado en la creación de todo. La mediación en la creación y salvación, y el universalismo misionero se corresponden. De este modo, *«el concepto del envío del Hijo no proviene del mito gnóstico precristiano (que en realidad nunca ha existido), sino que tiene sus raíces en la especulación judía sobre la Sabiduría; la confesión 'Jesús es Señor' no está tomada en préstamo del culto de Atis, Serapis o Isis, sino que es la consecuencia necesaria de la cristología de la exaltación»*²²³.

Además, la aplicación a Jesús de las palabras del Salmo 110,1: *«Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha hasta que ponga a tus enemigos como estrado de tus pies»*, que se verificó en los primerísimos años del cristianismo, debió jugar un papel central en el desarrollo del concepto de la preexistencia, *«pues aquel con quien Dios comparte su trono debe también ser 'igual a Dios' (Flp 2,6), más aún él mismo debe ser Dios (Jn 1,2)»*²²⁴. Lo que se revela en la resurrección, es decir, que Jesús es Señor (Kýrios), da luces acerca de la identidad del mismo Jesús: aquel que por

222 Ya antes de Cristo se había identificado la Sabiduría personal y preexistente con la Ley, que también había recibido rasgos personales.

223 M. Hengel, *Christology and New Testament Chronology*, p. 41.

224 Así concluye el artículo de casi 100 páginas de M. Hengel, *'Setze dich zu meiner Rechten!'* *Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1*, p. 367. Además, *«El problema de la 'preexistencia' surgió, pues, necesariamente, de la vinculación entre las ideas judías sobre la historia, el tiempo y la creación, y la certeza de una plena revelación de Dios realizada en su Mesías, Jesús de Nazaret»*, M. Hengel, *El Hijo de Dios*, p. 100.

la resurrección ha sido exaltado hasta compartir el trono de Dios, debió, desde el principio, ser igual a Dios.

Finalmente, la resurrección no sólo revela la identidad de Jesús, sino también la identidad de Dios: aquel que había sido llamado *Abbá* por Jesús, que por medio de la resurrección ha demostrado ser verdaderamente *el Padre de Nuestro Señor Jesús el Cristo*, se manifiesta no sólo como *aquel que liberó al pueblo de Egipto*, sino como *aquel que resucitó a Jesús*.

Resulta muy significativo destacar la centralidad del culto cristiano en el desarrollo de la doctrina de la Iglesia. El recorrido que hemos hecho nos ha mostrado hasta qué punto la oración, el culto, la liturgia, el martirio y la misión, en términos generales, la vida y la oración de la Iglesia, le lleva la delantera a la reflexión conceptual (*lex orandi lex credendi*). Aún antes de que se enfrentara conceptualmente el tema de la divinidad de Jesús, la joven comunidad cristiana ya le rezaba a Jesús como *Señor*, ya cantaba: «*Al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos*» (Flp 2,10), ya lo proclamaba a todos los pueblos como Salvador universal, y ya estaba dispuesta a confirmar todo esto con el martirio. De este modo, la reflexión conceptual de la Iglesia es clarificación, profundización y explicitación de lo que, de un modo velado, germinal e implícito, ya está presente en la experiencia viva de la comunidad cristiana.

2. CONCLUSIÓN PROSPECTIVA: EL DESARROLLO DE LA CRISTOLOGÍA

A lo largo de este recorrido nos hemos ceñido a los límites que van entre el inicio del ministerio de Jesús (año 28) y el Concilio de Jerusalén (año 48), que casi coincide con el inicio de la actividad epistolar de Pablo (año 50). Dentro de estos límites, nos hemos preguntado acerca de la continuidad entre la cristología más antigua de las comunidades cristianas y la figura de Jesús de Nazaret. Los datos históricos que se pueden reconstruir por medio de las fuentes documentales nos han permitido responder afirmativamente esta decisiva interrogante. Ahora corresponde preguntarse: ¿Podemos afirmar la continuidad de nuestra actual cristología con la cristología de la Iglesia primitiva y, por tanto, con Jesús de Nazaret? Si bien abordar esta interrogante rebasa los límites del presente libro, intentaremos, en esta conclusión prospectiva, al menos bosquejar una respuesta.

La persona de Jesús, cuya identidad se mostró veladamente durante su existencia terrena y se manifestó de modo culminante en la resurrección, fue objeto del culto, el centro de la predicación y el motivo *para perder la vida* en la Iglesia primitiva. Este proceso llevó a la comunidad cristiana a profundizar en la identidad de Jesús: lo que al principio se reveló germinalmente en el Predicador de Galilea se fue ahondando en la vida de la primera comunidad, de modo que el paso del tiempo no fue un factor de deformación, sino de clarificación de la verdad acerca de Jesús. Este deseo, y casi necesidad, de profundizar la experiencia de Jesús, iluminada por la resurrección, fue el origen de la teología, y más concretamente de la cristología.

Se produjo, entonces, un desarrollo legítimo de la cristología, es decir, un desarrollo en continuidad. Y así, las afirmaciones

de la cristología más explícita, que encontramos en los textos tardíos del Nuevo Testamento, tales como el Evangelio de Juan, no son sino la traducción de aquellos elementos que, seminalmente, ya se habían asomado en la vida, en las palabras y en las acciones de Jesús, y que alcanzaron una dimensión, por así decirlo, definitiva cuando Dios resucitó a Jesús de entre los muertos.

El balance de los resultados arroja una serie de afirmaciones que constituyen el fundamento de la cristología que se desarrollará en lo sucesivo. Ahora es el momento de comprobar la continuidad entre esas primeras afirmaciones fundantes, que hemos reconstruido críticamente (cf. balances en pp. 123-126 y 217-218), y el desarrollo posterior de las diversas tradiciones cristianas, que han continuado la profundización en la identidad y significado de Jesús, insertas en distintos ambientes culturales y enfrentadas a desafíos muy diversos.

A. CRISTOLOGÍA DE SAN PABLO²²⁵

Según J. Gnilka, Pablo es el teólogo más decisivo en el Nuevo Testamento. Su aporte consistió en transmitir y profundizar los elementos de la cristología tradicional que él mismo había recibido. Como ya se ha dicho, entre sus primeras y últimas cartas, no se percibe una evolución significativa en su doctrina cristológica, lo que muestra que la cristología de Pablo estaba ya bien establecida antes del año 50, es decir, cuando comenzó a escribir sus cartas.

225 Cf. J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, pp. 163-315; J. Gnilka, *Pablo de Tarso*, Barcelona 1998, pp. 179-193 y 222-230; J.-N. Aletti, *Jesu-Cristo, ¿factor de unidad del Nuevo Testamento?*, Salamanca 2000; J. Maleparampil, *The «Trinitarian» Formulae in St. Paul. An Exegetical Investigation into the Meaning and Function of those Pauline Sayings which compositely make mention of God, Christ and the Holy Spirit*, Frankfurt am Main 1995.

Ya sabemos que antes de Pablo y, por tanto, independientemente de él, la comunidad cristiana reconoció a Jesús como el Señor, el Hijo de Dios, superior a la Ley y al Templo, ante quien debe doblarse *toda rodilla, en el cielo, en la tierra y en el abismo* (Flp 2) y, por ello, el referente universal y definitivo de la salvación. En las cartas de Pablo, estas doctrinas son profundizadas y desarrolladas. El concepto de la preexistencia, afirmado en el cántico de Filipenses (prepaulino), es desarrollado con la teología del envío: «*Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley*» (Gal 4,4, cf. Rom 8,3). La doble condición de Cristo se expresa por su doble filiación: la divinidad se afirma por ser Hijo de Dios, mientras la plenitud de la condición humana es asegurada por ser Hijo de Mujer, es decir, Hijo de María.

Pablo profundiza también la relevancia cósmica del Hijo de Dios, es decir, su colaboración en la obra de la creación (cf. 1Cor 8,6; Col 1,16). De este modo se justifica la repercusión universal de la obra del Hijo en lo que se refiere a la salvación. La misión abierta a todos los pueblos, que encuentra en Pablo su mejor aliado, tiene como fundamento la relación que el Hijo de Dios tiene con toda la creación: nada hay que no tenga algo que ver con Cristo. Y así, el Unigénito de Dios, por ser el modelo del hombre en la creación, es la cabeza de toda la humanidad (cf. Rom 5,14). «*En virtud de la dignidad de la revelación que tuvo lugar por medio de Cristo, el absoluto plenipotenciario de Dios debe ser, al mismo tiempo, el 'plenipotenciario' protológico; en circunstancias que las palabras y acciones de Dios al final y al principio de los tiempos forman una unidad en virtud de la verdad de Dios. Este paso no fue una falsificación gnóstica y sincretística, sino la última consecuencia necesaria del pensamiento cristiano primitivo*»²²⁶.

226 M. Hengel, *Hymns and Christology*, p. 95, cf. M. Hengel, *El Hijo de Dios*, pp. 93-106.

A la luz de su propia experiencia de conversión y de las Escrituras, Pablo profundiza la teología de la gracia y de la cruz, explicitando el valor salvífico de la muerte de Jesús «*por nosotros*» y «*según las Escrituras*». Aporta las metáforas y los conceptos decisivos para la comprensión de la muerte en cruz como acontecimiento de salvación integrado en el plan de Dios.

La vinculación del Señor Jesús con Dios, su Padre, se explicita por medio de la aplicación al Señor de algunos textos que en el Antiguo Testamento se refieren al Dios de Israel (así, por ejemplo, Rom 10,13/Joel 3,5; 1Cor 10,26/Salmo 24,1; 1Cor 2,16/Isaías 40,13). De este modo, Pablo, que recibe de la tradición los grandes temas cristológicos, saca las consecuencias de ellos y desarrolla una síntesis propia.

B. CRISTOLOGÍA DE LOS SINÓPTICOS²²⁷

a. San Marcos

Marcos es el evangelio más antiguo y, por tanto, la primera presentación narrativa acerca de Jesús, de cierta amplitud, que ha llegado hasta nosotros. No es necesario, por tanto, insistir en su importancia.

En la cristología del evangelio, son centrales los títulos que se le otorgan a Jesús: Hijo de Dios, Cristo (*Mesías*) e Hijo del hombre. La estructura misma del evangelio está al servicio de la revelación de la identidad de Jesús. Se trata de desvelar

²²⁷ Cf. J.D. Kingsbury, *Jesus Christ in Matthew, Mark and Luke*, Wipf and Stock Publishers 2002; R. Brown, *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, pp. 133-149; R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, vol. II, pp. 329-385; J. Schlosser, *Jesús, el Profeta de Galilea*, Salamanca 2005; R. Schnackenburg, *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro evangelios*; G. Segalla, *La cristología del Nuovo Testamento*, Brescia 1985.

gradualmente que Jesús es el Hijo de Dios, el Mesías, y, a la vez, de aclarar, entre tantas y tan dispares esperanzas mesiánicas, qué tipo de Mesías es éste. Tanto las acciones (milagros) como las palabras (parábolas) contienen una cristología implícita y tienen la función de revelar gradual y pedagógicamente a Jesús.

El evangelio de Marcos se estructura como un camino de conocimiento de la verdadera identidad de Jesús. Toda la primera parte tiene como tema central *¿Quién es Jesús?* (Mc 1,14-8,26), y son el Padre, los oyentes, los demonios y los discípulos quienes responden. Esta primera sección concluye con la pregunta de Jesús mismo: «*Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?*», a lo que Pedro contesta: «*Tú eres el Mesías*». Una vez establecido que Jesús es el Mesías, entonces la pregunta se vuelve más específica: *¿Qué tipo de Mesías?* (Mc 8,31-16,20).

La subida a Jerusalén y la pasión responden que es un Mesías sufriente, capaz de dar la vida por los hombres. Por ello, todo el ministerio de Jesús está orientado a la cruz, y precisamente en la cruz, es reconocido por el Centurión: «*Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios*» (Mc 15,39). La Pascua es la cumbre de la revelación de la identidad de Jesús, ya que ella corrige y amplía el concepto de Mesías y de Hijo de Dios, puesto que antes de la muerte y resurrección de Jesús no se puede saber con propiedad qué significa ser Mesías y qué significa ser Hijo de Dios. «*El Jesús, descrito por Marcos, es el Hijo de Dios, salvador definitivo y futuro juez como Hijo del hombre; él sigue el camino de la cruz y muere ofreciendo la salvación definitiva e indicando así el camino que también el discípulo debe seguir. La muerte-resurrección es, por tanto, el centro de la misteriosa persona de Jesús, cuyo significado salvífico se abre sólo a quien está concedida la gracia de abrirse al misterio y de vivirlo*»²²⁸.

228 G. Segalla, *La cristología del Nuovo Testamento*, p. 108.

b. San Mateo

El Evangelio de Mateo es el evangelio eclesial. Desarrolla la figura de Jesús como el Señor y Maestro que renueva la Ley, exigiendo una justicia nueva y mayor basada en el amor (las *Bienaventuranzas*)²²⁹, y que está presente en la vida de la Iglesia. Así, las tradiciones históricas de Jesús son meditadas a la luz de la experiencia actual de la comunidad cristiana. Esta comunidad está configurada por el Señor con poder, que envía a la misión universal y promete su presencia activa hasta el fin del mundo (cf. Mt 28,18-20). La relevancia universal y salvífica de la muerte y resurrección del Señor, la necesidad de la misión, la superioridad de Jesús respecto de la Ley y el Templo, etc., adquieren una expresión narrativa en el evangelio de Mateo. La preexistencia del Hijo está sólo insinuada en los dichos en que afirma «*he venido*» (Mt 5,17; 9,13; 10,34) y en su identificación con la Sabiduría (Mt 11,19). Por su parte, las *citaciones-cumplimiento*, es decir, las citas del Antiguo Testamento que alcanzan su cumplimiento en Jesús de Nazaret, son el modo de expresar el *según las Escrituras* del *kerigma* eclesial.

Para Mateo, Jesús es Hijo de Dios en modo único, y así es reconocido por Pedro. La filiación divina se manifiesta en la conciencia de Jesús de tener una relación única con Dios, su Padre, en el hecho de ser conocido plenamente sólo por el Padre, y por la distinción establecida en labios de Jesús entre *mi Padre* y *vuestro Padre* (cf. Mt 11,27; 28,18-20; *et passim*). En Mateo como en Lucas, el origen divino de Jesús es expresado por medio de la concepción virginal. Estos evangelistas debieron tener acceso a tradiciones muy antiguas que inicialmente se mantuvieron en ambiente familiar. La concepción virginal expresa la doble

229 R. Schnackenburg, *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro evangelios*, pp. 174-197.

condición del Salvador: Jesús es Hijo de María y, por tanto, de condición humana, y ha sido concebido virginalmente, lo que manifiesta su condición divina. La solidaridad de Jesús con toda la humanidad es expresada además por la genealogía, que remonta sus raíces hasta Abraham. Todo esto, siglos más tarde, será expresado mediante la doctrina de las dos naturalezas de Cristo.

Pero, ¿en qué sentido Jesús es Hijo de Dios según Mateo?, ¿en sentido funcional o en sentido ontológico? Esta pregunta es ajena a Mateo, que piensa y escribe en categorías narrativas y dinámicas. En todo caso, esta relación única entre Jesús y Dios, justifica el sentido ontológico de la filiación divina de Jesús que afirmó la comunidad cristiana cuando debió expresar su experiencia y su fe cristológicas en categorías griegas. Dicho de otro modo, el pleno poder (*exousía*), que el Señor Jesús recibe del Padre, expresa en términos dinámicos lo que la consubstancialidad expresará en términos ontológicos²³⁰.

c. San Lucas

El Evangelio de Lucas está unido al libro de los Hechos de los Apóstoles. Esta obra en dos volúmenes tiene una especial sensibilidad por el encuadramiento histórico del acontecimiento de Jesús de Nazaret y por la presencia eficaz del Espíritu Santo en la vida de Jesús y de la Iglesia.

La concepción de Jesús, su nacimiento y el inicio de su ministerio están enmarcados en la historia de la salvación y en la historia universal. La vinculación de Jesús con la historia humana está expresada por medio de la genealogía que no sólo se remonta a Abraham, como la de Mateo, sino que alcanza al mismo Adán,

230 Cf. G. Segalla, *La cristología del Nuovo Testamento*, pp. 114-115.

mostrando así la relevancia universal de Jesús. Esta continuidad con el género humano incluye, a la vez, una novedad irreductible, que está expresada por la concepción virginal, que manifiesta la condición divina de Jesús. Tal como en la tradicional fórmula cristológica de Rom 1,3-4, en el relato de la anunciación, Jesús es presentado en su doble condición: como Hijo de María (Hijo de David), según la carne, y como Hijo de Dios, según el Espíritu. Los puntos de contacto entre Rom 1,3-4 y Lc 1,32-35 son notables, por lo que se puede afirmar que el relato de Lucas es una profundización de los elementos cristológicos que ya estaban presentes en la fórmula tradicional de Romanos. La concepción virginal explicita que la filiación divina no es por adopción, sino que le pertenece a Jesús desde el inicio de su existencia terrena, aún si se revela explícitamente sólo después de la resurrección, tal como lo señalan los discursos de Pedro en los Hechos de los Apóstoles.

Otra nota característica de la cristología de Lucas es la apertura a la universalidad, manifestada en la actitud de Jesús respecto de los pecadores (universalismo moral) y en la misión a los paganos emprendida por las primeras comunidades cristianas de los Hechos (universalismo étnico). Esta apertura de Jesús, que incluye a los pecadores y a los marginados, es una revelación del modo de ser de Dios mismo, que es misericordioso y cuya salvación es gratuita. Cuando Jesús es acusado de recibir a los pecadores, responde justificando su modo de actuar en el modo de actuar de Dios, por medio de la parábola del hijo pródigo (Lc 15). Con razón se ha dicho que Jesús es la parábola de Dios²³¹.

231 Es el nombre de un libro de E. Schweitzer, *Jesús parábola de Dios. ¿Qué sabemos realmente de la vida de Jesús?*

C. CRISTOLOGÍA DE SAN JUAN²³²

En el Evangelio de Juan, «*la mirada se desplaza desde el Terreno, desde el Crucificado y luego Resucitado, hasta Aquel que procede de Dios y actúa juntamente con él en el mundo*»²³³. Jesús es *Aquel que vive por el Padre* y por ello es *Aquel que comunica la vida*. La salvación (la vida) depende de la fe en que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios. Se profundiza la relación entre la función salvífica de Jesús y su identidad: «*La persona salvífica y la función salvífica se hallan inseparablemente unidas*»²³⁴. De este modo, en el cuarto evangelio, se relaciona la soteriología con la ontología, es decir, la función salvífica de Jesús con la identidad del ser de Jesús, porque la *función* salvífica de Cristo se fundamenta en el *ser* salvífico de Cristo; y el *ser* de Jesús se define por su origen en Dios (Jn 20,31).

La relación única con Dios que Jesús manifestó en su oración, llamando a Dios *Abbá*, y que se expresó de modo narrativo en los evangelios sinópticos, alcanza una expresión explícita y conceptual en el evangelio de Juan, en que Jesús afirma: «*Yo y el Padre somos uno*» (Jn 10,30). Esta relación única tiene su fundamento en el itinerario que ha recorrido el Unigénito (preexistencia, descenso, exaltación). El Hijo proviene del Padre, bajó al mundo y luego volvió al Padre: «*Salí del Padre y he venido al mundo. Ahora dejo otra vez el mundo y voy al Padre*» (Jn 16,28).

232 Cf. R. Schnackenburg, *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro evangelios*, pp. 319-420; R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, pp. 387-413; L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, cap. 6, pp. 349-407; M.A. Ferrando, *Dios Padre en el Evangelio según San Juan*, Anales de la Facultad de Teología XLVII, Santiago 1996 (especialmente, pp. 19-33).

233 R. Schnackenburg, *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro evangelios*, p. 321.

234 R. Schnackenburg, *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro evangelios*, p. 322.

En el evangelio de Juan, Jesús se presenta como el Nombre de Dios y su Gloria: Dios da su Nombre a Jesús y glorifica su Nombre en Jesús²³⁵. Estas afirmaciones expresan profundas convicciones cristológicas, teniendo en cuenta que en el Antiguo Testamento el Nombre de Dios se identifica con Dios mismo. Este intercambio del Nombre entre Jesús y Dios expresa la relación única entre el Padre y su Unigénito. Jesús es, entonces, la manifestación histórica del Nombre de Dios, pues manifiesta y comparte la Gloria de Dios. En palabras de Larry W. Hurtado, «*en el siglo siguiente y subsiguiente al Evangelio de Juan, los cristianos comenzaron a apropiarse y a adaptar términos y categorías conceptuales de la tradición filosófica griega (así, 'ser' [ousía], 'esencia' [hypóstasis, lat. substantia]). Pero, tal vez, no es excesivo sugerir que el uso joánico de la tradición del Nombre divino es, en sus propios términos, una afirmación radical y directamente equivalente acerca de la vinculación de Jesús a Dios*»²³⁶.

D. CRISTOLOGÍA DE LOS PRIMEROS SIGLOS²³⁷

No es posible en este epílogo un recorrido siquiera sumario por los autores que influyeron en la formulación de la cristología posterior al Nuevo Testamento. Los problemas centrales que

235 Cf. Jn 5,43; 12,13; 12,28; 12,41; 17,6; 17,11-12; 17,22-26.

236 L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, p. 385. Sobre el mismo tema, a propósito del «Señor mío y Dios mío» de Tomás (Jn 20,28), cf. R. Schnackenburg, *El evangelio según San Juan. Versión y comentario*, vol. III, Barcelona 1980, pp. 411-413.

237 Cf. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975; B. Sesboüé, J. Wolinski, *Historia de los dogmas*, vol. I. *El Dios de la Salvación*, Salamanca 1995; A. Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana*, Salamanca 1997; L. Perrone, *De Nicea (325) a Calcedonia (451). Los cuatro primeros concilios ecuménicos. Instituciones, doctrinas, procesos de recepción*, en G. Alberigo (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca 1993.

se enfrentaron fueron dos: la relación entre Jesús y Dios Padre, y la relación entre el componente divino y el componente humano en Cristo.

Las más variadas soluciones fueron ensayadas a tientas, buscando articular de modo coherente la afirmación tanto de la divinidad como de la humanidad del único Jesucristo, es decir, la novedad de la encarnación que ya era proclamada en la liturgia y en la regla de fe.

Muchas veces, se cayó en extremos inaceptables: desde la negación de la entidad personal de Cristo en favor de su unidad con el Padre (*modalismo*), hasta la afirmación de la plena autonomía personal del Hijo en desmedro de su divinidad (*adopcionismo*); desde la negación de la humanidad de Cristo (*docetismo*), hasta la negación de su divinidad (*ebionismo* y *arrianismo*); desde las cristologías que arriesgaban la unidad de la persona de Cristo con tal de afirmar la integridad de sus dos naturalezas (*nestorianismo*), hasta las soluciones contrarias que, para afirmar la unidad del sujeto, debilitaban la naturaleza humana (*apolinarismo* y *monofisismo*). Naturalmente, los grandes autores eclesiásticos buscaban sostener, a veces con formulaciones imprecisas, la integridad de la divinidad y de la humanidad de Jesús, y la unidad del sujeto personal.

Con la paz de Constantino, se darán las condiciones para la celebración de los grandes concilios. En el año 325, el concilio de Nicea proclamará contra Arrio la fe tradicional que sostiene la plena divinidad de Cristo. Luego, el año 381, el primer concilio de Constantinopla, afirmará contra el *apolinarismo* la plena humanidad de Cristo, y en Éfeso, el 431, al definir a María como Madre de Dios (*Theotókos*), el concilio declarará la unidad de la persona de Cristo (*la unión hipostática*).

Así, después de muchas vicisitudes, el año 451, la fórmula cristológica del concilio de Calcedonia, apoyada en la tradición anterior, logrará una síntesis equilibrada que será punto de llegada en la discusión sobre la constitución ontológica del Hijo de Dios y, a la vez, el punto de partida para la reflexión cristológica posterior:

*Siguiendo a los santos padres, todos enseñamos unánimemente que se debe confesar que es un solo y el mismo Hijo Nuestro Señor Jesucristo... consubstancial al Padre, según la divinidad y, el mismo, consubstancial a nosotros, según la humanidad... Antes de los siglos nacido del Padre, según la divinidad y, el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, nacido de María, la Virgen Madre de Dios, según la humanidad*²³⁸.

Esta madura y equilibrada fórmula de Calcedonia, alcanzada después de múltiples polémicas, no es una novedad elaborada por la Iglesia del siglo V, sino la correcta explicitación de la fórmula cristológica, tal vez la más antigua, conservada por Pablo al inicio de la Carta a los Romanos, que proclama al Señor Jesús *Hijo de David, según la carne, e Hijo de Dios, según el Espíritu* (cf. Rom 1,3-4).

En síntesis, el impacto que Jesús de Nazaret produjo en sus seguidores, que culminó con su resurrección, hecho que arrojó nueva luz sobre la vida terrena de Jesús, dio origen a la fe cristológica que inicialmente se expresó en la oración, en la misión y en el martirio. Luego, esa misma fe se formuló de modo narrativo, por medio de colecciones de relatos y dichos de Jesús, que después se recogieron en los evangelios. Posteriormente, la misma fe que en ambiente semita se expresó como narración, en ambiente helenista adquirió una formulación más conceptual, a partir de San Pablo y llegando hasta San Juan. Finalmente, en

los grandes concilios cristológicos, esta formulación conceptual fue encontrando nuevas expresiones a la luz de la ontología del ser. Se pasa de la expresión funcional-narrativa a la ontológica. Según M. Hengel, *«el elemento nuevo en la más tardía cristología del Logos y el desarrollo que condujo a la formación de las doctrinas en la Iglesia primitiva fue que hubo una preocupación por poner de acuerdo 'las funciones divinas' del Hijo de Dios con la conceptualización y los modelos de pensamiento de la metafísica griega del ser»*²³⁹.

De este modo, podemos afirmar que aquella misma fe que en ambiente semita se expresó por medio de la oración y la narración, en ambiente helenístico alcanzó una formulación de acuerdo con los modelos de pensamiento propios del ambiente en que se desarrolló la cristología, es decir, la metafísica del ser.

E. Y EL DESARROLLO CONTINÚA

La cristología siempre debe seguir desarrollándose. Tal como lo recuerda la Pontificia Comisión Bíblica: *«Cuando la predicación evangélica entró en contacto con las distintas doctrinas y religiones helenísticas, los pastores y doctores de la época apostólica adoptaron prudentemente términos e imágenes pertenecientes al modo común de hablar de los griegos, pero dándoles nuevas interpretaciones según las necesidades de la fe [...]. Ellos mismos abrieron así el camino a los teólogos de todos los tiempos, que sintieron la necesidad, y aún la sienten, de encontrar lenguajes auxiliares, para aclarar con su ayuda a los hombres de su propio tiempo el lenguaje peculiar y fundamental de la Sagrada Escritura, en modo que el anuncio íntegro y recto del Evangelio pueda llegar y llegue aún a todos los hombres»*²⁴⁰.

239 M. Hengel, *Christology and New Testament Chronology*, p. 40.

240 Pontificia Comisión Bíblica, *La Sagrada Escritura y la Cristología*, 1984, II,2,2,2,d.

Son, entonces, los autores del Nuevo Testamento los que animan a los teólogos de todos los tiempos a buscar el modo de comprender y transmitir el Evangelio de Jesucristo, para que su anuncio íntegro y recto siga siendo significativo para los hombres de todas las épocas y culturas.

El recorrido de este libro, por motivos metodológicos, ha prescindido de argumentaciones dogmáticas y deductivas, y ha querido avanzar a partir de los datos históricos, con independencia de la enseñanza eclesial. Pero, el mismo recorrido nos enseña que es imposible acceder a Jesús sin recurrir a la comunidad cristiana. En primer lugar porque la misma comunidad eclesial es la que ha redactado, transmitido y otorgado autoridad a los textos del Nuevo Testamento, y, en segundo lugar, porque es la misma Iglesia la que transmitió el impacto de la persona de Jesús aún antes de redactar el Nuevo Testamento. Por ello Ireneo y Tertuliano, durante el siglo II, afirmaron que los apóstoles «*primero proclamaron oralmente el Evangelio y después, por voluntad de Dios, nos lo transmitieron por escrito*»²⁴¹. No se puede, entonces, acceder a Jesús sin confiar en los apóstoles, pues «*su testimonio es anterior a los documentos*»²⁴². Siglos más tarde, con su acostumbrada maestría, Agustín expresará este mismo concepto: «*Yo no creería en el Evangelio si no me moviera a ello la autoridad de la Iglesia Católica*»²⁴³. Dicho en forma positiva: *Creo en el Evangelio porque creo en la Iglesia*.

No existe, entonces, un camino *neutro e independiente* para conocer a Jesús, porque sólo podemos conocerlo por medio del impacto

241 Ireneo, *Adversus haereses*, III,1,1.

242 Tertuliano, *De praescriptione*, 21,3. Cf. R.P.C. Hanson, *Tradition in the Early Church*, London 1962, p. 103.

243 «*Ego vero Evangelio non crederem, nisi me Catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas*», Agustín, *Contra Epistulam Manichaei*, 5.

imborrable que provocó en los que lo siguieron y conformaron la comunidad eclesial.

Esta ruta de acceso a Jesús de Nazaret nos ha mostrado que el acontecimiento histórico de la revelación se verifica entre dificultades de lenguaje, para poder expresar aquello que sucedió con Jesús después de su muerte (pues el acontecimiento de la resurrección supera las capacidades de nuestro lenguaje), entre rupturas con las esperanzas de Israel (pues la realidad manifestada en Jesús supera las esperanzas de Israel) y entre exigencias de modificar la imagen de Dios a partir de la revelación de Jesús (pues la imagen de Dios reflejada en Jesús supera todos los '*moldes*' teológicos anteriores).

Esta triple inadecuación y superación es un indicio de que la fe cristiana no es una mera proyección del ideal humano, sino una verdadera novedad que se realiza en la historia. El Dios revelado por Jesús no es un Dios '*hecho a la medida*', para el hombre: el Dios de Jesús no es una herramienta al servicio de los intereses humanos. No se trata, entonces, de adaptar la persona de Jesús a nuestros intereses y categorías, sino más bien adaptarnos nosotros mismos o, mejor, dejarnos modificar para poder acoger de modo menos inadecuado la verdad de Jesús de Nazaret.

Todo lo anterior es un llamado a salir de nosotros mismos, para dejarnos guiar e iluminar por *Otro* que sale a nuestro encuentro (hay *Alguien* que nos saca de nosotros mismos). Esta dinámica exige un corazón abierto a modificar las propias categorías y renunciar a ser uno mismo el referente último, en modo de ser capaces de acoger la novedad de Jesús.

Novedad sobre Dios, novedad sobre el hombre y novedad sobre la historia. Aceptar o rechazar esta revelación tiene consecuencias

en nuestra visión de la historia, del hombre y de Dios. Por esto, el conocimiento de Jesús no es un conocimiento '*neutral*', meramente intelectual, sino un '*conocimiento comprometedor*' que, de algún modo, exige una *conversión*. Y sólo se puede acceder a este conocimiento *confiando* en aquella comunidad viva que prolonga el impacto que Jesús de Nazaret provocó en aquellos que, *dejándolo todo, lo siguieron*. En definitiva, confiar es más genuinamente humano que desconfiar, y no se puede conocer sin confiar.

En síntesis, «*nadie conoce al Padre, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar*» (Lc 10,22), por ello Jesús dijo: «*Nadie va al Padre, sino por mí*» (Jn 14,6) y cuando Felipe le suplicó «*muéstranos al Padre*», le respondió «*el que me ve a mí, ve al Padre*» y le prometió el don del Espíritu «*que lo enseñará todo*» (Jn 14,8-9.24). De este modo, sólo podemos conocer el verdadero rostro de Dios Padre en el rostro humano de Jesús, instruidos por el Espíritu Santo; y sólo podemos ver el rostro de Jesús, el Hijo de María, reflejado en los ojos de Pedro.

VII.

APÉNDICES

1. ESQUEMA CRONOLÓGICO

A partir de las noticias acerca de Galión, se puede ubicar la estadía de Pablo en Corinto entre el final del año 49 y el verano del 52 (cf. Hech 18,12). Así, el Concilio apostólico debió tener lugar en torno al año 48 (Hech 15), y la conversión de Pablo, con la ayuda de Gál 1,18 y 2,1, se puede fijar entre los años 32 y 34. Una serie de indicaciones señalan que la muerte de Jesús fue el 7 de abril del año 30. La primera carta a los Tesalonicenses, el más antiguo documento del Nuevo Testamento, fue escrita al inicio del año 50, y la última, posiblemente Romanos, el 56 ó 57. Sobre estas fechas hay cierto consenso, y las diferencias giran en torno a un par de años.

¿4 a. de Cristo? Nacimiento de Jesús

28/30 Ministerio de Jesús

30 Pascua de Jesús

31/32 Separación de las comunidades cristianas judías de lengua aramea y de lengua griega en Jerusalén

32/33 Martirio de Esteban y partida de la comunidad judeocristiana de lengua griega. Inicio de la primera misión a los gentiles de los judeocristianos helenistas [y hebreos según L. Hurtado]; en primer lugar entre los prosélitos de Samaria y luego en la región costera de Palestina y Fenicia, y hasta algunas ciudades sirias como Damasco y Antioquía

32/34 Conversión de Saulo (Hech 9)

35/36 Primera visita de Pablo a Jerusalén (Gál 1,18). Discusión acerca de la obligatoriedad de la ley de Moisés para los paganos convertidos. Reconocimiento de la misión de Pablo entre los paganos

36 Caifás cesa de ser Sumo Sacerdote, sustituido por Jonatán

37 Calígula emperador

- 40/45 Pablo en Antioquía como maestro y misionero. ¿Nueva visita a Jerusalén? (Hech 11,30). Primer viaje misionero (Hech 13-14)
- 41 Claudio emperador
- 44 Martirio de Santiago el Mayor
- 48/49 Concilio de Jerusalén (Gál 2,1; Hech 15). O bien el año 51
- 49 Expulsión de los judíos (y judeocristianos) de Roma
- 50/52 Segundo viaje de Pablo. Permanece en Corinto (Hech 18,11). Escribe 1 y 2 Tes y Gál. En el 52, comparece ante Galión
- 52 Pablo visita Jerusalén (Hech 18,22)
- 53/55 Tercer viaje misionero de Pablo. Permanece en Éfeso (Hech 19,10). Escribe 1 y 2 Corintios ¿Filipenses, Colosenses y Filemón?
- 54 Nerón emperador
- 56 Pablo escribe la carta a los Romanos
- 57 Pablo arrestado en Jerusalén (Hech 21,33)
- 57/59 Pablo, prisionero en Cesarea (Hech 28,30)
- 59/60 Pablo es llevado a Roma (Hech 27,1-28,16)
- 60/62 Pablo, en Roma (Hech 28,30). Escribe ¿Filipenses, Colosenses y Filemón?
- 62 Martirio de Santiago el Justo (Obispo de Jerusalén)
- 62/63 ¿Fecha probable de la ejecución de Pablo en Roma, o bien, liberación y un nuevo viaje misionero? ¿Escribe Efesios y las Pastorales?
- 66-69 Revueltas judías y guerra contra los romanos
- 69 Vespasiano emperador
- 70 Caída de Jerusalén en manos del ejército romano de Tito. Dispersión de los judíos y de los judeocristianos.
- 75 (?) Redacción final de los evangelios de Mateo y Lucas
- 79 Tito emperador
- 81 Domiciano emperador

- 90 ¿Primeras persecuciones?
- 92 Clemente, obispo de Roma
- 95 (?) Redacción final del Evangelio de San Juan
- 96 Nerva emperador
- 98 Trajano emperador
- 107 Martirio de San Ignacio de Antioquía
- 112 Correspondencia entre Plinio y Trajano acerca de los cristianos
- 117 Adriano emperador (persecuciones)
- 132 Revuelta judía comandada por Simón Bar Koqbar
- 135 Destrucción de Jerusalén, en su lugar se funda Aelia Capitolina
- 136 El gnóstico Valentín comienza su predicación en Roma. El gnosticismo desprecia el mundo material y, por lo tanto, a su Creador; acepta solo el Nuevo Testamento y enseña un fuerte determinismo en cuanto a la salvación: hay hombres destinados a la salvación y otros a la perdición
- 138 Antonino emperador
- 144 Marción, que contraponía diametralmente el Nuevo Testamento y el Antiguo Testamento, es expulsado de la comunidad cristiana de Roma. Marción enseñaba que el creador de este mundo era un dios de segunda categoría y que la salvación es obra exclusiva del Dios bueno, ajeno a la creación, que era el Padre de Cristo. La comunidad cristiana, marcada por la diversidad, sufre profundas crisis que la llevarán a clarificar su identidad doctrinal.

Cf. M. Hengel, *Christology and New Testament Chronology*, pp. 30-47. Los datos del artículo de M. Hengel se completan con los de *The Cambridge Companion to St. Paul*. Edited by J. Dunn, Cambridge 2003, p. XX, y con algunas observaciones de L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Un esquema cronológico se encuentra en: J.A. Fitzmyer, *Los Hechos de los Apóstoles*, vol. I, pp. 206-208.

2. BIBLIOGRAFÍA SELECTA

- Aguirre, R., *El Jesús histórico después de Bultmann*, Estudios Bíblicos 54 (1996), pp. 433-463.
- Bauckham, R., *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospel as Eyewitness Testimony*, Cambridge 2006.
- Brown, R.E., *El nacimiento del Mesías. Comentarios a los relatos de la infancia*, Madrid 1982.
- Brown, R.E., *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, Paulist Press 1973.
- Cadavid, A., *La investigación sobre la vida de Jesús*, Telogía y Vida, XLIII (2002), pp. 512-540.
- De Santos Otero, A., *Los Evangelios apócrifos. Colección de textos griegos y latinos*, Madrid 1999.
- Dodd, C.H., *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Madrid 1974.
- Dunn, J.D.G., *Jesus Remembered*, Cambridge 2003.
- Dunn, J.D.G., *Jesús y el Espíritu. Un estudio de la experiencia religiosa y carismática de Jesús y de los primeros cristianos, tal como aparece en el Nuevo Testamento*, Salamanca 1981.
- Dunn, J.D.G., *Redescubrir a Jesús de Nazaret. Lo que la investigación sobre Jesús histórico ha olvidado*, Salamanca 2006.
- Dunn, J.D.G., *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Philadelphia 1980.
- Ferrando, M.Á., *Dios Padre en el Evangelio según San Juan*, Anales de la Facultad de Teología XLVII, Santiago 1996.
- Fitzmyer, J.A., *El Evangelio según San Lucas. Traducción y comentario*, Madrid 1987.
- Fitzmyer, J.A., *Los Hechos de los Apóstoles*, Salamanca 2003.
- Fuller, R., *Fundamentos de la cristología neotestamentaria*, Madrid, 1979.

- Fusco, V., *Le comunità cristiane. Tradizione e tendenze nel cristianesimo delle origini*, Bologna 1997.
- Gnilka, J., *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Barcelona 1995.
- Gnilka, J., *Pablo de Tarso*, Barcelona 1998.
- Gnilka, J., *Teología del Nuevo Testamento*, Madrid 1998.
- Guijarro, S., *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al Proto-Evangelio de dichos Q*, Salamanca 2004.
- Hengel, M., *Between Jesus and Paul. Studies in the Earliest History of Christianity*, Minneapolis 1983, en especial, *Christology and New Testament Chronology*, en pp. 30-47.
- Hengel, M., *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenista*, Salamanca 1978.
- Hengel, M., *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Santander 1981.
- Hengel, M., 'Setze dich zu meiner Rechten!' *Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1*, en: M. Hengel, *Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV*, Tübingen 2006, pp. 281-363.
- Hurtado, L.W., *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Cambridge 2003.
- Hurtado, L.W., *One God, one Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, London New York 1998.
- Latourelle, R., Fisichella, R., Pié-Ninot, S. (Eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 1992.
- Léon-Dufour, X., *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Madrid 1983.
- Longenecker, R.N., *Contours of Christology in the New Testament*, Grand Rapids 2005.
- Meier, J.P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, vol. I-III, Navarra 1998-2003.
- Murphy-O'Connor, J., *Paul. A Critical Life*, Oxford 1997.

- Noemi, J., *El mundo creación y promesa de Dios*, Santiago 1996.
- Penna, R., *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, vol. I-II, Milano 1999.
- Preuss, H.D., *Teología del Antiguo Testamento*, Bilbao 1999.
- Robinson, J.M., Hoffmann, P. y Kloppenborg, J.S., *El documento Q en griego y en español. Con paralelos del evangelio de Marcos y del evangelio de Tomás* (ed. S. Guíjarro), Salamanca 2000.
- Sanders, E.P., *Jesús y el judaísmo*, Madrid 2004.
- Schenke, L., *La comunidad primitiva*, Salamanca 1999.
- Schlosser, J., *El Dios de Jesús. Estudio exegético*, Salamanca 1995.
- Schnackenburg, R., *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro evangelios*, Barcelona 1998.
- Schürmann, H., *El destino de Jesús. Su vida y su muerte*, Salamanca 2003.
- Schweitzer, A., *Investigación sobre la vida de Jesús*, Valencia 1990.
- Schweitzer, E., *Jesús parábola de Dios. ¿Qué sabemos realmente de la vida de Jesús?*, Salamanca 2001.
- Vermes, G., *Jesús el judío*, Barcelona 1984.
- Villegas, B., *En busca de Q. La fuente común de Mt y Lc*, en *Teología y Vida*, XLIII (2002), pp. 602-683.
- Waldenfels, H., *Teología fundamental contextual*, Salamanca 1994.
- Witherington, B., *The Christology of Jesus*, Minneapolis 1990.
- Wright, N.T., *El desafío de Jesús*, Bilbao 2003.

3. SIGLAS

a. Libros del Nuevo Testamento

Ap	Apocalipsis
Col	Colosenses
1Cor	1 Corintios
Ef	Efesios
Flp	Filipenses
Gál	Gálatas
Heb	Hebreos
Hech	Hechos
Jn	San Juan
1Jn	1 Juan
Lc	San Lucas
Mc	San Marcos
Mt	San Mateo
1Pe	1 Pedro
2Pe	2 Pedro
Rom	Romanos
1Tes	1 Tesalonicenses
2Tes	2 Tesalonicenses
1Tim	1 Timoteo
2Tim	2 Timoteo

b. Textos magisteriales

DV	Constitución <i>Dei Verbum</i> , Concilio Vaticano II
DH	E. Denzinger - P. Hünermann, <i>El Magisterio de la Iglesia</i> , Barcelona 1999

4. ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS

ANTIGUO	7,9.14: 202	3,19: 202
TESTAMENTO	7,33-38: 200	5,1-5: 202
		7,25-27: 198
Génesis	Job	7,26: 177
1,31: 214	15,7-8: 178	8,3-8: 198
	28,1-27: 198	9,4: 198
Éxodo		9,9.11: 198
20,7: 184	Salmos	12,20: 151
20,13: 184	1,1.3: 210	13,5: 19
20,14: 184	2,7: 120	
21,24: 184	8: 113	Eclesiástico
	22: 115, 199	1,6-8: 198
Levítico	22,8: 116	4,14: 177
19,18: 184	22,19: 116	24: 178
24: 85	22,23-25: 116	
	24,1: 230	Isaías
Números	31,12: 116	1,2-3: 195
30,3: 184	34,20: 202	4,13-28: 178
	35,26-28: 116	7,14: 120
Deuteronomio	69: 199	13,10: 116
4,6-9: 107	69,30-37: 116	24,23: 116
6,4: 129	104,24: 178	25,6: 183
7,1-6: 90, 128	109,25: 116	25,6-7: 128
18,15: 174	110,1: 225, 125, 105	26,2: 128
21,23: 134, 151	110: 113	26,19: 202, 215
23,22: 184		29,18: 215
32,6: 196	Proverbios	35,4: 215
32,18: 196	1,20-33: 178	35,5-6: 154, 214
	3,13: 210	40,13: 230
2 Samuel	3,13-19: 178	44,6: 98
7,14: 120	8,1-31: 178	45,18-25: 128
	8,12: 198	45,22-24: 112
Esdras	8,24: 177	49,15: 196
4: 145	8,22-25: 178	52-53: 145
	8,29-31: 178	53: 201
1 Macabeos		53,2: 200
1,15-22: 98	Sabiduría	53,11: 202
	1-6: 145	53,12: 116
2 Macabeos	2: 202	55,1: 183
3,39: 129	3,1-10: 199	55,4-7: 128

61,1: 194, 215
 61,1-3: 174
 63,11: 195
 63,1-7: 90, 128
 63,7-64: 195
 66,1-2: 84
 66,13: 196

Jeremías
 10,12: 178
 12,16: 128
 51,15: 178

Baruc
 3,9-4: 178
 3,15-32: 198
 4: 178

Ezequiel
 36,23: 207
 47,22: 128

Daniel
 3,39-40: 201
 7,13: 176, 177
 7,13-14: 201
 7,25: 177
 12: 145
 12,1-3: 145, 202

Oseas
 11,1-4: 195
 11,1-9: 196

Joel
 2,2: 116
 2,10: 116
 3,1-5: 97, 126
 3,5: 230

Amós
 8,9: 116

Miqueas
 4,13: 128
 5,1: 36, 154
 5,7: 128

Sofonías
 3,9: 128
 3,19: 90

Zacarías
 12,10: 201

Malaquías
 3,23: 173

NUEVO TESTAMENTO

San Mateo
 1,18: 119
 3,22: 193
 5: 221
 5,3-12: 208
 5,17: 232
 5,18: 33
 5,21-43: 184
 8,22: 191
 8,35: 187
 9,11-13: 67
 9,13: 232
 9,32-34: 193
 10,5: 33
 10,23: 176
 10,32: 101
 10,32-40: 188
 10,34: 232
 10,39: 187
 10,43: 33

11,2-6: 68, 194, 215
 11,5: 195, 215
 11,6: 216
 11,19: 183, 232
 11,27: 175, 197, 232
 12,24: 213
 12,25-28: 193
 12,38: 33
 13,44-46: 68
 16,21: 200
 16,28: 33
 17,12: 199
 18,23-35: 212
 20,1-16: 212
 20,22: 199
 21,11: 174
 21,46: 174
 22,23: 145
 22,30-31: 145
 23,34: 179
 23,37: 199
 25,31: 176
 26,28: 200
 26,60-61: 186
 27,40: 186
 28, 16-20: 148
 28,9-10: 148
 28,18-20: 232

San Marcos
 1,14-15: 211
 1,18: 218
 1,32-34: 214
 2,1-12: 182, 199
 2,5-7: 182
 2,13-17: 183
 2,16: 182
 2,16-17: 67
 2,20: 199
 3,10-12: 214
 3,22: 193
 3,22-30: 193

3,30: 193
 3,7-12: 214
 6,15: 174
 6,4: 174, 199
 6,53-56: 214
 6,56: 214
 7,37: 214
 8,28: 174
 8,29: 175
 8,31: 200
 8,31-33: 203
 8,34: 199
 8,38: 199
 9,13: 199
 9,30-32: 203
 10,15: 222
 10,32-34: 203
 10,38: 199
 10,45: 89, 201
 11,9-10: 78
 12,1-12: 175
 12,5-6: 196
 12,8: 199
 12,18-27: 202
 13,1-2: 186
 13,24: 116
 13,26: 176
 13,32: 170, 175, 196
 14,4: 177
 14,21: 177
 14,24: 200
 14,25: 203
 14,36: 78, 196
 14,53: 115
 14,54: 115
 14,57-58: 84, 186
 14,58: 88
 14,60: 115
 14,61: 115
 14,62: 176, 203
 14,63: 115
 14,66: 115

15,2: 117
 15,9: 117
 15,12: 117
 15,18: 117
 15,24: 116
 15,26: 117
 15,29: 186
 15,31: 117
 15,33: 116
 15,38: 117
 15,39: 231
 16,9-11: 148
 16,12-13: 148

San Lucas

1,1-4: 82
 1,2: 65
 1,2-4: 64
 1,26: 119
 1,32-35: 234
 2,1-2: 20
 3,1-2: 20
 3,22: 120
 4,14: 120
 4,16-30: 216
 4,18: 215
 4,18-19: 194
 4,43: 212
 5,30-32: 67
 6,20-23: 208
 7,18-23: 68, 194
 7,22: 215
 7,34: 182
 7,36-50: 182
 7,47-50: 182
 8,19: 190
 9,22: 200
 9,24: 191
 9,44: 177
 10,22: 197, 242
 10,37: 188
 11,14-15: 193

11,15: 213
 11,17-20: 193
 11,49: 179
 12,49: 188
 13,33: 199
 13,34: 199
 15,1-2: 212
 15,11-13: 69
 15,11-32: 212, 234
 16,25: 187
 17,22: 175
 17,24: 176
 17,26: 176
 17,30: 176
 18,8: 176
 19,7: 182
 21,36: 176
 22,20: 200
 24,13-33: 148
 24,35: 150
 24,43: 150

San Juan

1,1-18: 109
 1,2: 225
 1,3: 107
 1,14: 13, 20
 1,22: 180
 1,29: 198
 1,51: 176
 2,18-22: 186
 4,48: 33
 5,18: 218
 5,43: 236
 8,25: 180
 9,22: 101
 10,30: 235
 12,13: 78, 236
 12,28: 236
 12,41: 236
 14,6: 242
 14,8-9: 242

14,24: 242
 16,28: 235
 17,6: 236
 17,11-12: 236
 17,22-26: 236
 20,11-28: 148
 20,28: 236
 20,31: 169, 235
 21,1-22: 148

Hechos

1,1-2: 63
 1,21-22: 95
 1,3: 135
 1,3: 148
 1,6-11: 148
 2, 14-39: 97
 2,1-41: 34
 2,17: 97
 2,17-18: 126
 2,19: 97
 2,21: 102
 2,24: 100
 2,36: 102
 2,36: 223
 2,38: 102
 2,42-46: 35
 3, 22-23: 174
 3,15: 100
 4,10: 100
 4,8: 126
 5,30: 100
 6,14: 186
 6,1: 81
 6,10: 126
 6,11-14: 84
 6,8: 89
 6,8-10: 83
 7,55: 126
 7,55-58: 84
 7: 185
 8,1: 86

8,3: 89
 8,4-5: 86
 8,5: 90
 9,14: 102
 9,21: 102
 9,29: 81
 9: 245
 10, 37-38: 120
 10,37-41: 61
 10,40: 100
 10,41: 148
 10: 33
 11,19-20: 86
 11,20: 90
 11,30: 246
 11: 33
 13,14: 246
 13,28-31: 95
 13,30: 100
 13,31: 148
 13,33: 120
 15: 245
 18,11: 246
 18,12: 245
 18,22: 246
 18,2-3: 42
 19,10: 246
 21,28: 84
 21,33: 246
 22,16: 102
 24,15: 145
 27,1-28: 246
 27,16: 246
 28,30: 246

Romanos

1,1-4: 78, 104
 1,20: 19
 1,3-4: 120, 175, 234,
 238
 1,4: 224
 3,25: 198

4,24: 100
 5,14: 112, 229
 5,6: 102
 5,8: 102
 6,3: 77
 8,3: 229
 8,11: 100
 8,15: 78, 207
 10,9: 100, 101
 10,12-14: 102
 10,13: 230
 11,2: 77
 14,15: 103

1 Corintios

1,2: 102
 1,23: 89
 2,16: 230
 3,16: 77
 5,6: 77
 6,2-19: 77
 6,14: 100
 8,6: 101, 106, 111, 229
 8,11: 103
 9,13: 77
 9,24: 77
 10,26: 230
 11,23: 77
 11,23-24: 108
 11,26: 103
 12,3: 101
 12,3: 102
 12,3: 126
 14,26: 109
 15,3: 77, 102, 198
 15,3-5: 78
 15,3-7: 94
 15,3-8: 94, 139
 15,5-7: 148
 15,4: 100
 15,9: 88
 15,15: 100

15,22: 112
 15,44-45: 112
 16,20-24: 79
 16,22: 78, 103

Gálatas

1,1: 100
 1,13: 86
 1,18: 245
 1,18-19: 94
 1,23: 88
 2,1: 246
 3,13: 134
 4,4: 118
 4,4-6: 118
 4,6: 78, 207
 5,21: 77
 6,11: 58

Efesios

1,3-14: 79
 1,20: 100
 2,14-16: 109
 5,14: 109
 5,19: 109
 5,19-20: 109, 126
 7,2: 79

Filipenses

2: 111, 229
 2,5-11: 109
 2,6: 225
 2,6-11: 78, 79, 110-113, 125, 229
 2,10: 226
 2,11: 101, 102, 112
 3,4-16: 89
 3,6: 85, 88

Colosenses

1,15-20: 79, 109
 1,16: 107, 229

2,12: 100
 3,16-17: 109, 126

1 Tesalonicenses

3,4: 77
 4,1-6: 77
 5,10: 102

2 Tesalonicenses

3,15: 76

1 Timoteo

3,16: 79

2 Timoteo

2,22: 102

Hebreos

1,2: 107
 1,3: 109
 2,5-9: 112

1 Pedro

1,21: 100
 3,18-22: 109

2 Pedro

3,8: 34

1 Juan

1,1: 20
 4,2-3: 101
 4,15: 101

Apocalipsis

4,8-11: 109
 5,9-10: 109
 6,12-13: 116
 15,3-4: 109
 19,1-6: 78
 22,20: 78, 103

5. ÍNDICE DE AUTORES

- Aguirre, R.: 38.
 Agustín, San: 240.
 Aland, K.: 54.
 Alberigo, G.: 236.
 Aletti, J.-N.: 228.
 Bammel, E.: 86, 165.
 Bauckham, R.: 51, 64, 65, 86, 165.
 Bauer, B.: 152.
 Bousset, W.: 14, 37, 80, 125, 133.
 Bovon F.: 197.
 Bowers W.P.: 127.
 Brown, R.E.: 103, 104, 114, 121, 173, 180, 230.
 Cadavid, A.: 165.
 Cullmann, O.: 197.
 Chadwick, H.: 21.
 De Santos Otero, Á.: 46.
 Denaux, A.: 106.
 Denzinger, E.: 19.
 Díez Macho, A.: 128.
 Dodd, C.H.: 95.
 Dunn, J.D.G.: 62, 99, 106, 115, 135, 139, 147, 153, 155, 156, 158, 170, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 202, 204, 228, 247.
 Dupont, J.: 96.
 Enslin, M.S.: 136.
 Eusebio de Cesarea: 64.
 Fabris, R.: 185.
 Ferrando, M.A.: 235.
 Fitzmyer, J.A.: 83, 84, 197, 247.
 Fuller, R.H.: 135.
 Fusco, V.: 76.
 Gibbs, J.G.: 106, 107.
 Gilbert, M.: 177.
 Gnilka, J.: 57, 97, 102, 114, 126, 211, 228.
 González de Cardedal, O.: 40, 196, 197.
 Grillmeier, A.: 236.
 Guijarro, S.: 61.
 Habermas, G.R.: 139.
 Hanson, R.P.C.: 240.
 Harnack, A.: 23, 166.
 Hengel, M.: 23, 62, 80, 86, 89, 91, 98, 105, 111, 105, 91, 113, 133, 137, 142, 177, 187, 190, 197, 198, 223, 225, 229, 239, 247.
 Hoffmann, P.: 61.
 Hünermann, P.: 19.
 Hurtado, L.W.: 37, 91, 98, 99, 126, 137, 177, 235, 236, 245, 247.
 Ignacio de Antioquia, San: 21, 44, 247.
 Ireneo, San: 64, 240.
 Jeremias, J.: 128, 195, 198.
 Kloppenborg, J.S.: 61.
 Koester, H.: 38.
 Latourelle, R.: 20, 169.
 Légasse, S.: 88, 165.
 Léon-Dufour, X.: 108.
 Longenecker, R.N.: 76.

- Luz, U.: 198.
 Maleparampil, J.: 228.
 Kingsbury, J.D.: 230.
 Meier, J.P.: 135, 168, 169, 173, 183, 203, 206, 207, 208, 209, 211.
 Müller, U.B.: 118, 151.
 Murphy-O'Connor, J.: 85, 94.
 Noemi, J.: 107.
 Orígenes: 21, 31, 206.
 Papías de Hierápolis: 64.
 Penna, R.: 114, 121, 145, 147, 180, 181, 187, 198, 202, 230, 235.
 Perrone, L.: 31, 236.
 Pesce, M.: 120.
 Piñero, Á.: 46.
 Plinio el Joven: 41, 52, 53, 154, 155.
 Porfirio: 32.
 Preuss, H.D.: 128.
 Rahner, K.: 204.
 Reimarus, H. S.: 13, 14, 32-35, 136, 166, 167.
 Robinson, J.M.: 61.
 Sanchez Bosch, J.: 76.
 Sanders, E.P.: 127, 129, 134, 164, 168, 172, 184, 185, 186, 187, 222.
 Schenke, L.: 76.
 Schillebeeckx E.: 173, 174, 205.
 Schlegel, F.: 22.
 Schlosser, J.: 169, 195, 230.
 Schnackenburg, R.: 213, 230, 232, 235, 236.
 Schönborn, Ch.: 204.
 Schürmann, H.: 201, 208.
 Schweitzer, A.: 32, 135, 167, 183.
 Schweitzer, E.: 134, 135, 147, 183, 184, 204, 234.
 Segalla, G.: 230, 231, 233.
 Sesboüé, B.: 236.
 Sierra, Á.: 43.
 Simonetti, M.: 31, 236.
 Strauss, D.F.: 13, 14, 35, 36, 152, 153, 166, 167, 192.
 Suetonio: 42, 53, 57.
 Tácito: 41, 42, 57.
 Tertuliano: 240.
 Tito Livio: 43.
 Trevijano, R.: 40.
 Vanhoye, A.: 118.
 Vargas Machuca, A.: 169.
 Vermes, G.: 136.
 Vielhauer, Ph.: 76.
 Villegas, B.: 61.
 Waldenfels, H.: 146.
 Witherington, B.: 180, 187, 188, 197, 198.
 Wolinski, J.: 236.
 Wright, N.T.: 152.

ÍNDICE GENERAL

I. NUESTRO ITINERARIO HACIA JESÚS	11
1. JUSTIFICACIÓN DE NUESTRO ITINERARIO	13
2. CARÁCTER HISTÓRICO DE LA REVELACIÓN	19
3. CONSIDERACIONES HERMENÉUTICAS Y METODOLÓGICAS	26
 II. LAS FUENTES PARA CONOCER A JESÚS	 29
1. LAS GRANDES OBJECIONES	31
A. Herman Samuel Reimarus: la teoría del engaño	32
B. El Evangelio como mito, según David F. Strauss	35
C. Wilhelm Bousset: la teoría del malentendido	37
D. Objeciones actuales	38
2. FUENTES EXTRABÍBLICAS	40
A. Testimonios de la literatura no cristiana	40
B. Testimonios de la literatura cristiana antigua	43
C. Testimonios de la tradición apócrifa	45
D. ¿Es legítima cualquier interpretación de Jesús?	49
3. EL NUEVO TESTAMENTO	51
A. Valor histórico del Nuevo Testamento	51
B. El texto del Nuevo Testamento	53
C. Formación del Nuevo Testamento	56
a. Las cartas de San Pablo	57
b. Los Evangelios y la cuestión sinóptica	58
c. El documento <i>Q</i>	61
d. El evangelio de Juan	62
e. Formación de los Evangelios	63
f. Ejemplos de la cuestión sinóptica	67
D. El método histórico crítico	69
 III. EL PUNTO DE PARTIDA:	 71
LAS PRIMERAS CONVICCIONES SOBRE JESÚS	71
1. ACCESO A LAS PRIMERAS CONVICCIONES	73
A. Los primeros veinte años del cristianismo	73
B. La cristología implícita en la vida de la Iglesia	74
2. MÉTODO PARA RECONOCER EL MATERIAL TRADICIONAL	76

3. CRISTOLOGÍA IMPLÍCITA EN LA VIDA DE LA COMUNIDAD	80
A. Configuración cultural de la Iglesia naciente	80
B. Descripción de los acontecimientos	82
C. Cristología implícita en estos acontecimientos	87
a. Cristología implícita en el martirio	89
b. Cristología implícita en la misión universal	90
4. CRISTOLOGÍA IMPLÍCITA EN EL <i>KERIGMA</i>	93
A. El anuncio de la resurrección: el <i>kerigma</i>	93
B. Discursos <i>kerigmáticos</i> en los Hechos	95
5. CRISTOLOGÍA IMPLÍCITA EN LA LITURGIA	98
A. Fórmulas y confesiones de fe	99
a. <i>¡Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos!</i>	100
b. <i>¡Jesús es Señor!</i>	101
c. Cristo murió « <i>por nosotros</i> »	102
d. <i>Maranathá</i>	103
e. La cristología <i>según la carne / según el espíritu</i>	104
f. <i>Un solo Dios y un solo Señor</i>	106
B. La Cena del Señor.	108
C. Los himnos en la Iglesia primitiva	108
6. OTROS ELEMENTOS CRISTOLÓGICOS TRADICIONALES	114
A. El antiguo relato de la pasión	114
B. La Madre de Jesús y el inicio de la cristología	117
7. LA CRISTOLOGÍA DE LA PRIMERA COMUNIDAD	123
A. Balance: elementos de cristología	123
B. Significado: la novedosa transformación cristiana	126
 IV. EL FUNDAMENTO DE LAS CONVICCIONES	 131
1. ¿DÓNDE SE FUNDAMENTAN LAS CONVICCIONES?	133
A. ¿Por qué nació el cristianismo?	134
B. ¿Cómo explicar esta transformación?	136
2. LA EXPERIENCIA DE LA RESURRECCIÓN	139
A. Estado actual de la investigación	139
B. La experiencia de la resurrección	140
C. Origen de la fe en la resurrección	142
D. Antecedentes para comprender la resurrección	144
E. El lenguaje de la resurrección	145

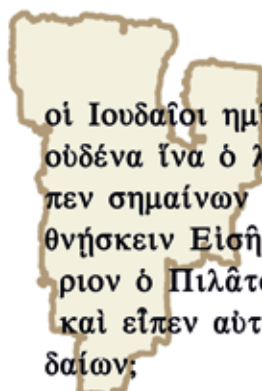
F. La resurrección en los evangelios sinópticos	147
G. Comparación de los relatos de la resurrección	148
H. Significado de la resurrección	150
3. JESÚS TERRENO, FUNDAMENTO DE LA CRISTOLOGÍA	152
A. El impacto que Jesús provocó en los discípulos	153
B. El origen de la fe en Jesús	155
V. JESÚS, EL FUNDAMENTO DE LA FE	161
1. CUESTIONES METODOLÓGICAS	163
A. Elementos de método	164
B. Historia de la investigación sobre Jesús	165
a. La primera investigación: <i>Die Leben Jesu Forschung</i>	166
b. La nueva investigación: <i>The New Quest</i>	167
c. La tercera investigación: <i>The Third Quest</i>	168
C. Criterios de historicidad de los evangelios	168
a. Criterio de la dificultad	170
b. Criterio de la discontinuidad	170
c. Criterio de la coherencia	171
d. Criterio del testimonio múltiple	171
e. Criterio de la explicación necesaria	171
f. Otros criterios menores	172
2. JESÚS A LA LUZ DE LAS ESPERANZAS DE ISRAEL	173
A. El Profeta escatológico	173
B. El Mesías, el Cristo	174
C. El Hijo, o el Hijo de Dios	175
D. El Hijo del hombre	176
E. La Sabiduría de Dios	177
3. LA CRISTOLOGÍA DE JESÚS	180
A. La pretensión de Jesús frente a los pecadores	182
B. La pretensión de Jesús que corrige la Ley	183
C. La pretensión de Jesús frente al Templo	185
D. La pretensión de Jesús que llama al seguimiento	187
a. Ganar o perder la vida	187
b. El que no odia a su padre y a su madre	188
c. Que los muertos entierren a sus muertos	190
E. La pretensión de Jesús ante el Espíritu	192

F. La pretensión de Jesús y su relación con el Padre	195
G. La pretensión de Jesús ante su muerte y su vida	198
a. ¿Previo Jesús su muerte violenta?	198
b. ¿Qué sentido le otorgó a su propia muerte?	200
c. ¿Previo Jesús su resurrección?	202
4. EL MENSAJE DE JESÚS	205
A. El <i>Padrenuestro</i>	206
B. Las bienaventuranzas del reino	208
C. Las parábolas: Jesús, Mensajero y Mensaje	211
D. Las curaciones y las expulsiones de demonios	213
5. BALANCE DE LA CRISTOLOGÍA Y DEL MENSAJE DE JESÚS	217
 VI. CONCLUSIÓN	 219
1. CONCLUSIÓN RETROSPECTIVA	212
2. CONCLUSIÓN PROSPECTIVA	227
A. CRISTOLOGÍA DE SAN PABLO	228
B. CRISTOLOGÍA DE LOS SINÓPTICOS	230
a. San Marcos	230
b. San Mateo	232
c. San Lucas	233
C. CRISTOLOGÍA DE SAN JUAN	235
D. CRISTOLOGÍA DE LOS PRIMEROS SIGLOS	236
E. Y EL DESARROLLO CONTINÚA	239
 VII. APÉNDICES	 243
1. Esquema cronológico	245
2. Bibliografía selecta	249
3. Siglas	252
4. Índice de citas bíblicas	253
5. Índice de autores	259
 VIII. ILUSTRACIONES	 265

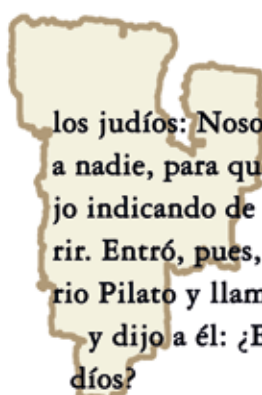
VIII.

ILUSTRACIONES

El papiro 52 es, tal vez, el texto evangélico más antiguo que se conserva, pues está datado en el año 125. Contiene Juan 18,31-33. 37-38. El texto se encuentra en la *John Rylands Library*, en la Universidad de Manchester. El fragmento mide 9 centímetros de alto. Abajo se ofrece la transcripción del texto griego y de la traducción española sobre la silueta del papiro.



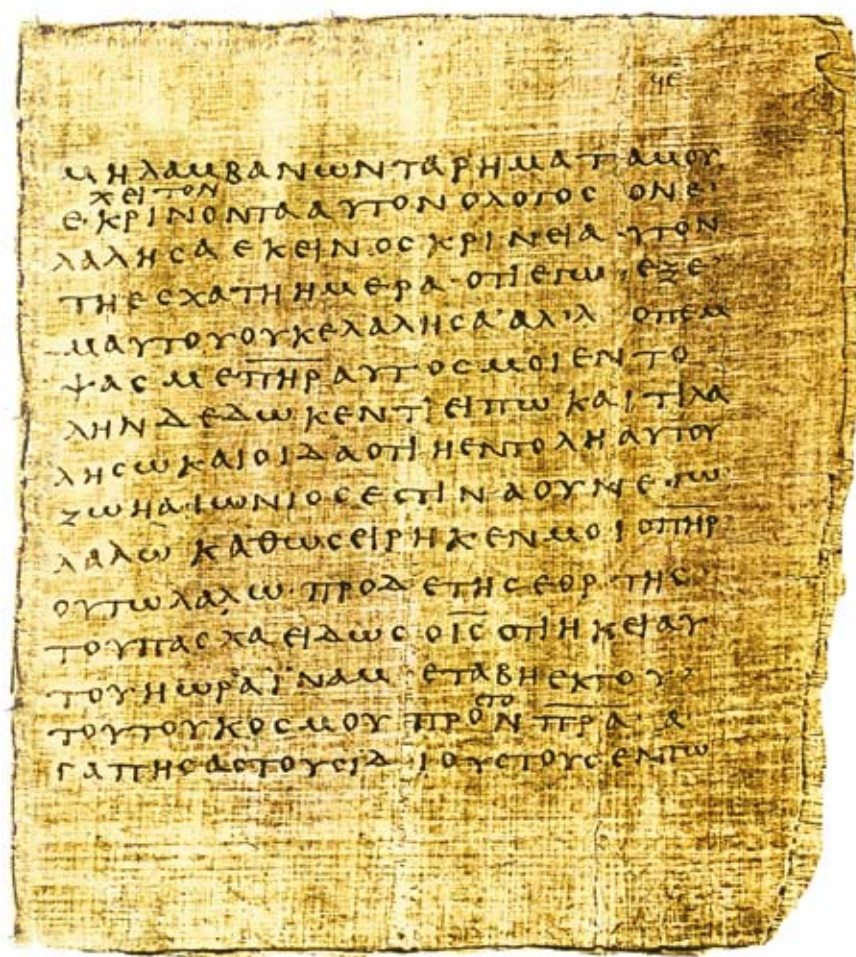
οἱ Ἰουδαῖοι ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτείνειν
οὐδένα ἵνα ὁ λόγος τοῦ Ἰησοῦ πληρωθῇ ὃν εἶ-
πεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀπο-
θνήσκειν Εἰσῆλθεν οὖν πάλιν εἰς τὸ πραιτώ-
ριον ὁ Πιλάτος καὶ ἐφώνησεν τὸν Ἰησοῦν
καὶ εἶπεν αὐτῷ, Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰου-
δαίων;



Jn 18,31-33: Respondieron
los judíos: Nosotros no nos está permitido dar muerte
a nadie, para que la palabra de Jesús se cumpliera que di-
jo indicando de qué muerte iba a mo-
rir. Entró, pues, de nuevo al preto-
rio Pilato y llamó a Jesús
y dijo a él: ¿Eres tú el Rey de los ju-
díos?

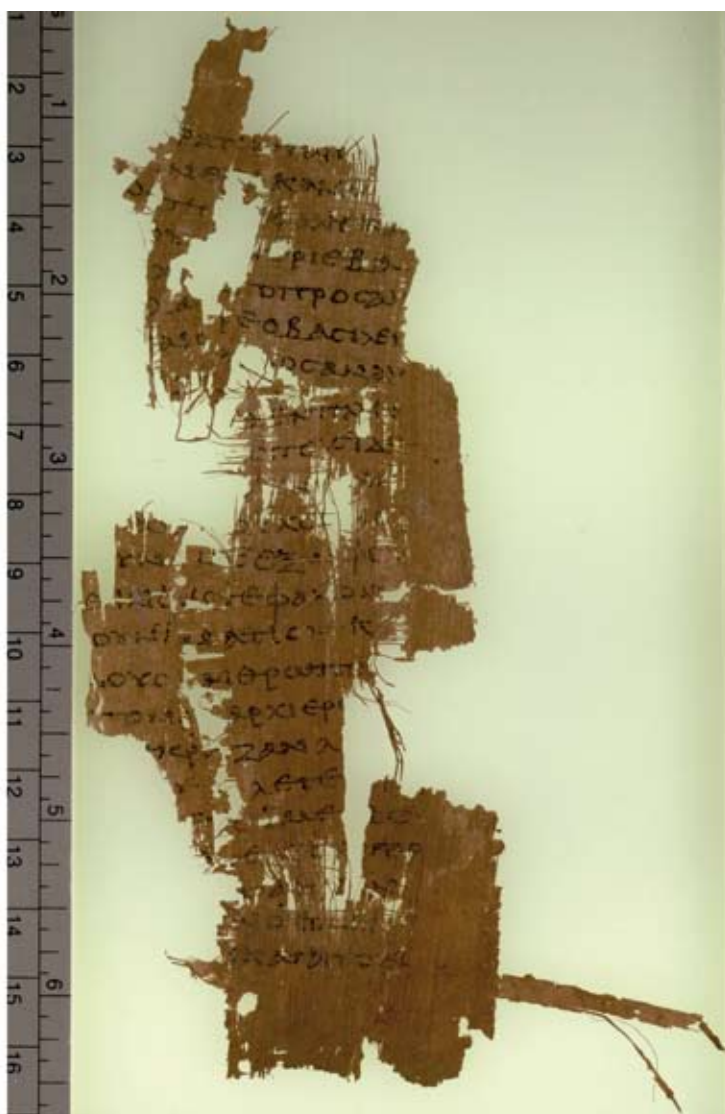


Papiro 52
 John Rylands Library
 Universidad de Manchester



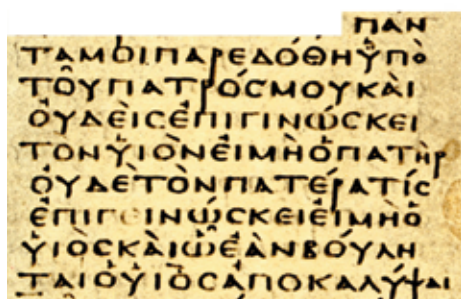
Papiro 66, de la colección Bodmer II

En este papiro se conserva casi todo el Evangelio de San Juan y está datado en torno al año 200. La página que se reproduce contiene Jn 12,48-13,1.



Papiro 90, *Oxyrhynchus* 3523

Este papiro contiene Juan 18,36-19,7. Está datado en el siglo II y se conserva en Oxford. La reproducción de la imagen ha sido autorizada por *The Oxyrhynchus Papyri Project*.



ΠΑΝ-
ΤΑ ΜΟΙ ΠΑΡΕΔΟΘΗ ΥΠΟ
ΤΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΜΟΥ ΚΑΙ
ΟΥΔΕΙΣ ΕΠΙΓΙΝΩΣΚΕΙ
ΤΟΝ ΥΙΟΝ ΕΙ ΜΗ Ο ΠΑΤΗΡ
ΟΥΔΕ ΤΟΝ ΠΑΤΕΡΑ ΤΙΣ
ΕΠΙΓΙΝΩΣΚΕΙ ΕΙ ΜΗ Ο
ΥΙΟΣ ΚΑΙ ὃ ΕΑΝ ΒΟΥΛΗ-
ΤΑΙ Ο ΥΙΟΣ ΑΠΟΚΑΛΥΨΑΙ

Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ
τοῦ πατρὸς μου, καὶ
οὐδεὶς ἐπιγινώσκει
τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ,
οὐδὲ τὸν πατέρα τις
ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ
υἱὸς καὶ ὃ ἐὰν βούληται
ὁ υἱὸς ἀποκαλύψει.

Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ
Todo me ha sido dado por

τοῦ πατρὸς μου, καὶ

el Padre mío, y

οὐδεὶς ἐπιγινώσκει

nadie conoce

τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ,

al Hijo sino el Padre

οὐδὲ τὸν πατέρα τις

ni al Padre alguien

ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ

conoce sino el

υἱὸς καὶ ὃ ἐὰν βούληται

Hijo y al que quisiera

ὁ υἱὸς ἀποκαλύψει.

el Hijo revelar.

Todo me ha sido dado por
mi Padre, y

nadie conoce

al Hijo, sino el Padre,

ni nadie al Padre

conoce, sino el

Hijo y aquel al que el Hijo

[se lo] quisiera revelar

Códice Vaticano Griego 1209, o códice B

El diagrama presenta la reproducción, la transcripción en mayúsculas, la transcripción con acentos y espíritus, la traducción interlineal y la traducción española de Mt 11,27 (que corresponde al trozo destacado en la página opuesta, arriba a la izquierda).



Código Vaticano Griego 1209, o código B

El código, escrito en mayúscula bíblica, está datado a mediados del siglo IV. Contiene el Antiguo Testamento en griego y el Nuevo Testamento casi completo. Sólo le falta la última parte, es decir, desde Heb 9,14 en adelante, las cartas pastorales y el Apocalipsis.