

JESUCRISTO

- I. El problema del Jesús histórico
- II. Las afirmaciones sobre el Jesús histórico
- III. La predicación pospascual acerca de Jesús el Cristo
- IV. Historia de los dogmas

«Si se quiere resumir en una sola palabra el contenido del evangelio, esta palabra es Jesucristo» (G. Friedrich, *Εὐαγγέλιον*: ThW II [1935] 727). Jesús Cristo: este nombre doble indica el misterio, pero también el gran enigma que rodea a esta figura. Al decir *Jesús*, nos referimos a una personalidad que pertenece a la historia y que hace historia; al decir *Cristo*, nos referimos, en cambio, a un título, que expresa su actuación, con la cual ha intervenido Dios en la historia de este mundo para → salvación nuestra (→ historia de la salvación). Con el último nombre tocamos lo suprahistórico, lo misterioso, el enigma difícil de descifrar para la inteligencia humana, enigma que se ha querido hacer comprensible para el hombre unas veces absorbiendo al Jesús en el Cristo (en el denominado monofisismo) y otras separando el Jesús del Cristo y atribuyendo a cada uno su propia existencia personal (en el llamado nestorianismo). En la Edad Moderna esta tendencia se presenta en la forma siguiente: unas veces se admite sólo el Jesús de la historia, y otras, en cambio, al Cristo de la fe o de la predicación. Cada época tiene, con respecto a Jesucristo, sus propias cuestiones, las cuales vienen dictadas por determinados contrastes, y traza desde aquí la imagen de Jesús que responde a aquellas preguntas. Sólo con esta evolución dialéctica podemos aproximarnos a la riqueza inagotable que Jesucristo alberga dentro de sí. El problema que hoy tenemos *nosotros* planteado no es, en primer término, el del Cristo de la fe, sino el del Jesús histórico.

I. El problema del Jesús histórico

¿Es Jesús realmente una figura histórica? Fuera del cristianismo son pocos los testimonios que nos hablan de «Cristo». En vano buscamos el nombre de Jesús, lo cual es una señal de que, ya en las comunidades del siglo II, Cristo se había convertido en el nombre propio de Jesús. El relato de Suetonio, en su *Vida del emperador Claudio* (25,4), está hecho de tal manera que, si dependiéramos únicamente de él, apenas podríamos considerarlo como testimonio del Jesús histórico, pues leemos que Claudio expulsó de Roma a los judíos por promover incesantes alborotos, instigados por «Cristo». Este relato sólo puede decirnos algo si lo vemos en conexión con los demás testimonios. Más consistente es una carta del gobernador del Asia Menor, Plinio, dirigida al emperador Trajano, en la que dice que los cristianos cantan himnos a dos coros celebrando a Cristo como a un dios (*Ep.*, 10,96). A esto se añade una breve alusión a Jesús en el relato que el judío Josefo hace de la lapidación de Santiago, «hermano de Jesús, que es llamado Cristo» (*Ant.*, 20,9,1). En un terreno histórico seguro nos sitúa, en cambio, la explicación que Tácito da del nombre «cristiano». Lo deriva de «Cristo, a quien condenó a muerte Poncio Pilato, procurador durante el reinado del emperador Tiberio» (*Annales*, 15,4). Aquí se nos narra un acontecimiento que pertenece a la historia misma de Roma: la condena a muerte de Jesús por el procurador Poncio Pilato, del cual hablan también los evangelios. Al abordar el problema del Jesús histórico es preciso comenzar por este punto, y a partir de él, ir preguntando hacia atrás. Pues «sin su muerte, Jesús no habría llegado a ser un personaje histórico» (J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlín 1905, 115). Aunque ciertamente los evangelios no son «historias de la pasión, con una introducción extensa» (M. Kähler), sí son, sin embargo, fuentes que nos explican cómo pudo llegarse finalmente a la muerte de Jesús en la cruz. Posiblemente, recomponer ese camino sea la única manera de captar al Jesús histórico (N. A. Dahl, *Kerygma und Dogma* I, 120). Según los relatos coincidentes de los cuatro evangelios, Jesús fue condenado a muerte de cruz por el procurador Poncio Pilato porque pretendía ser rey de los judíos (Mt 27,11.37; Mc 15,2; Lc 23,38; Jn 19,19), o Cristo, el rey de los judíos (Lc 23,2; cf. Mt 27,22). Esto era también lo que daba como *causa poenae* el *titulus* colocado en la cruz. Una confesión en este sentido le fue arrancada a Jesús. No podía eludirla sin poner en duda la validez escatológica de su predicación y actuación mesiánicas (N. A. Dahl, *Der gekreuzigte Messias: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, 167). Tropezamos así con el problema de hasta qué punto podemos considerar esta predicación y actuación como históricamente ciertas. Para ello disponemos, como *fuentes*, de los *evangelios*.

Pero ¿pueden éstos valer como fuentes que llevan hasta el Jesús histórico? Los evangelios escritos, en efecto, y también ya el → evangelio no escrito, anterior a aquéllos, son testimonios de fe, no relatos puramente históricos; son, más bien, una «historia kerigmática de Jesús de Nazaret»

(F. Mussner, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*: BZ 1 [1957] 224).

En el evangelio anterior a los evangelios penetró también indudablemente el *kerigma* de los «doce». No por ello podemos excluir, sin embargo, a «la comunidad» como sostén vivo de la tradición. Pero ¿no resultó falseado con ello el evangelio de Jesús? Podemos asegurar que no: nos encontramos en pleno ambiente semita, y los semitas son extraordinariamente fieles en su transmisión oral. En la Iglesia primitiva esta transmisión no se verificó, naturalmente, de manera mecánica. Por el contrario, las palabras de Jesús fueron insertadas en las situaciones cambiantes de la Iglesia postpascual y acomodadas a ellas. A estos cambios en las palabras de Jesús, condicionados por la historia de la tradición, se añaden los derivados de la historia de la redacción, que configuró los dichos aislados del Señor que corrían de boca en boca para formar con ellos el conjunto de nuestros evangelios sinópticos. Los autores de los evangelios no pretendían dar una descripción fiel del desarrollo histórico de los acontecimientos. Y así, los «al punto» (εὐθύς) de Marcos, los «entonces» (τότε) de Mateo no son indicaciones de una sucesión histórica, sino más bien recursos de redacción. Tenemos que contar con que los fragmentos de tradición fueron acomodados a la concepción básica de cada evangelio, como fácilmente lo muestra una comparación entre Marcos, Lucas y Mateo. La investigación crítica ha conseguido separar de esta manera las diversas corrientes de tradición: tradición de los logia, tradición de Marcos, la tradición especial de Mateo, Lucas, Juan (cf. W. Marxsen, *Anfangsprobleme der Christologie*, Gütersloh 1960, 7), y así hemos llegado hasta el evangelio en su etapa preliteraria, hasta *el evangelio anterior a los evangelios*. Esto no quiere decir, sin embargo, que tales cambios hayan ocultado totalmente a Jesús, tal como fue en realidad. Si apartamos las capas que lo recubren, los evangelios, incluso en su forma actual, nos revelan su personalidad única. Hay en los evangelios «cosas características de Jesús» (N. A. Dahl, *Kerygma und Dogma* I, 117). A través de ellos percibimos *la peculiaridad de la predicación de Jesús*.

Jesús prefiere las sentencias breves y en una forma que las hace fáciles de retener. Tales sentencias se han conservado en nuestros evangelios. Estos ofrecen además, en muchas ocasiones, series de dichos que no muestran ninguna conexión lógica, sino que han sido agrupados uno tras otro sin más elemento común que una *palabra guía*. El hecho de que no se limasen estas asperezas indica que los evangelios se sabían ligados a un fondo de tradición recibido (R. Schnackenburg, *Mk 9,33-50: Synoptische Studien*, homenaje a A. Wikenhauser [ed. por J. Schmid y A. Vögtle], Munich 1953, 240). Incluso frases tan enigmáticas como «hay algunos de los aquí presentes que no gustarán la muerte sin que antes vean el reino de Dios venido en poderío» (Mc 9,1) no sufrieron cambio (F. Mussner). Ciertamente, un maestro de la composición como era Lucas consiguió también agrupar una serie de sentencias aisladas y formar con ellas un relato parabólico coherente.

Tampoco puede decirse que el *kerigma* postpascual de los apóstoles acerca de Cristo haya retocado de tal forma la predicación de Jesús, que ahora re-

sulte imposible entresacar las palabras originales de éste. El retoque cristológico es, por el contrario, relativamente débil (J. Jeremias). Los evangelios ofrecen mucha más tradición auténtica de lo que se quería aceptar hasta hace poco en el terreno de la crítica, especialmente en lo que se refiere a su tradición acerca de la pasión y la pascua (E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*: ZThK 51 [1954] 126).

La situación teológica más reciente muestra con claridad que no se puede hacer comenzar el cristianismo con el kerigma pascual de los discípulos de Jesús ni considerar la predicación de Jesús únicamente como presupuesto de tal kerigma, situando a Jesús y su predicación dentro del judaísmo tardío. Contra esto hablan las fuentes de que disponemos. Estas muestran que el origen del cristianismo no hay que buscarlo en las experiencias pascuales de los discípulos y en su predicación, en la mera idea de «Cristo», sino en un *acontecimiento histórico*: la aparición de Jesús de Nazaret y su mensaje. Es cierto que los relatos que los evangelios nos ofrecen acerca de Jesús no son relatos puramente históricos; se hallan al servicio del testimonio de la fe de la Iglesia primitiva y, en consecuencia, no permiten escribir una «vida de Jesús». Por otro lado, es una exageración inmensa pensar que *todo* en ellos está retocado por el kerigma. Los evangelios, en efecto, nos ofrecen a cada paso frases que aluden indudablemente a la situación anterior a pascua. También el kerigma de la Iglesia primitiva acerca de Cristo apunta, por encima de sí mismo, hacia los acontecimientos anteriores a pascua. Este kerigma se refiere a un hecho histórico, a algo acaecido en la historia: a la → revelación de Dios en Jesús. Por ello, junto al kerigma aparece la διδαχή, es decir, el relato acerca de la actuación terrena de Jesús antes de pascua (J. Jeremias). Es conocida la tesis de la escuela de Bultmann: en el NT no se puede buscar a Jesús más que como *objeto* de la predicación; por tanto, se debe absorber al Jesús histórico en la predicación apostólica y excluir su predicación. Contra esta tesis, W. Kümmel observa que en *la más antigua* tradición de la predicación de Jesús encontramos a Jesús mismo. Sólo ella justifica la predicación apostólica (posterior a pascua). Por eso, la investigación de esa tradición más antigua es no sólo una tarea histórica, sino también una tarea teológicamente insoslayable (W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, Zurich, 1953, 98 A 1). No hay ninguna razón para el escepticismo, afirma G. Bornkamm, pues los evangelios «hacen... aparecer ante nosotros la figura histórica en su dimensión inmediata» (*Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956, 21-22).

II. Las afirmaciones sobre el Jesús histórico

1. *Jesús, el hombre*. El dogma cristiano salió en defensa de la humanidad plena, íntegra de Jesús (Concilio de Calcedonia). Pero la → encarnación no significa sólo que Jesús asumiera la naturaleza humana en general. La afirmación «el Verbo se hizo carne» quiere decir «mucho más: que se hizo un hombre en su individualidad concreta y en su historia concreta» (N. A. Dahl, *Kerygma und Dogma I*, 124). En Jesús tenemos un hombre completo,

verdadero; un hombre sometido al crecimiento corporal y espiritual, que con la edad aumenta en sabiduría y goza del aprecio de sus semejantes (Lc 2,52). En Nazaret nadie notó en él nada extraordinario antes de su aparición pública. Esta resultó, desde luego, tan sorprendente para su madre y su familia, que quisieron hacerle volver a casa (Mt 12,47; Mc 3,22; Lc 8,20). Así, en Nazaret tampoco encontrará eco su predicación (Mt 13,53-58; Mc 6,1-6; Lc 4,16-30). Nada humano le es extraño. También a él se le acerca → Satán, el tentador (Mt 4,1-11; 16,23.26; Mc 1,12.13; Lc 4,1-13). El peso del día le cansa tanto, que se queda dormido (Mc 4,37.38). Tiene hambre (Mt 4,2; Lc 4,2) y sed (Jn 19,28). Ante la vista de la ciudad de Jerusalén, cuando la muerte de su amigo Lázaro, prorrumpe en lágrimas (Lc 19,4; Jn 11,35). Siente tristeza y abatimiento (Mt 26,37). Su alma está triste hasta la muerte (Mt 26,38). Sufre angustias de muerte (Lc 22,44).

Jesús no es un asceta sombrío. Adopta una actitud abierta frente a las alegrías del mundo. Con frecuencia le vemos asistir a banquetes en casas hospitalarias. Ojos insidiosos le motejan, por ello, de comedor y bebedor (Mt 11,19; Lc 7,34). Tiene personas que están más cerca de él, como Lázaro y sus hermanas Marta y María (Lc 10,38-42; Jn 11,3). A diferencia de los rabinos, no rechaza la compañía de mujeres, que se ocupan de sus necesidades humanas (Lc 8,3).

2. *Jesús, el judío.* Jesús es judío en el pleno sentido de la palabra (O. Michel, *Der «historische Jesus» und das theologische Wissen: EvTh 15 [1955] 348-349*). Sólo la crítica influida por la ideología racista ha intentado presentarlo como ario (H. St. Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, Munich 1900, 210ss; cf. también M. Goguel, *Das Leben Jesu*, Zurich 1934, 152ss, 444-445). Su patria es la semipagana, despreciada Galilea; su ciudad natal, Nazaret. Su padre es José el carpintero y su madre es María. Conocemos también a sus «hermanos» Santiago, José, Judas y Simón (Mc 6,3); éstos, tras una incredulidad inicial (Mc 3,21; Jn 7,5), formarán parte de la primitiva comunidad de Jerusalén y de sus misioneros (Hch 1,14; 1 Cor 15,5ss). También se nos habla de «hermanas» de Jesús (Mc 6,3; Mt 13,56). Esta familia pertenece al sector de la población galilea que, desde la época de los Macabeos, siguió aferrado, más firmemente aún, al templo de Jerusalén y a la Torah. Es de la tribu de David y le gusta acudir al templo (Lc 2,41). Jesús habla el arameo de Galilea, que se diferencia claramente del arameo hablado en Jerusalén (Mt 26,73). Los evangelios nos han conservado palabras de Jesús en su idioma materno. El «amén», que inicia sus dichos, es una palabra totalmente peculiar de Jesús, «de la que no hay paralelo alguno ni en toda la literatura ni en el resto del NT» (J. Jeremias, *Kennzeichen der «ipsissima vox» Jesu: Synoptische Studien, o. c., 89-90*). Lo mismo ocurre con la palabra «Abba, invocación familiar a Dios, expresión enteramente nueva que a la vez refleja una nueva relación con Dios, que llega hasta las últimas profundidades» (*ibid.*, 89). También son del mismo género las expresiones *talitha kum* («Niña, levántate», Mc 5,41) y *Eloi, Eloi lama sabachthani* («Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?», Mc 15,34).

A veces, el original arameo se trasluce con tal claridad en la traducción griega, que resulta posible retraducirlo al arameo (por ejemplo, Mt 16,16ss). Sin embargo, como rabí judío Jesús conocía sin duda la lengua de la Biblia: el hebreo. En Jesús, el hombre celoso del conocimiento de Dios y del cumplimiento de su voluntad, el hombre lleno de amor que se entrega a Dios y al prójimo, la herencia de los «hasidim» («los piadosos de Israel»), aparece en una forma nueva. Su mensaje acerca del reino de Dios, que tiene una orientación rigurosamente escatológica, se halla emparentado con el pensamiento escatológico de los esenios y otras ramas de la apocalíptica judía. El problema de la voluntad de Dios y su cumplimiento ocupa el centro de su piedad, lo cual es también un signo de auténtico judaísmo. Y si el celo de la casa de Dios le devora (Jn 2,17), el «celo santo» era también un rasgo fundamental del hasidismo y de sus grupos tardíos (O. Michel, *Jesus der Jude: Der historische Jesus und der kerigmatische Christus*, 312).

3. *Jesús sobrepasa las fronteras del judaísmo.* Jesús pertenece al mundo del judaísmo, del judaísmo tardío, y no se le puede entender sin él. A pesar de ello, no se le puede explicar históricamente del todo a base de este mundo. Al enfrentarse con la figura histórica de Jesús, con la forma de su aparición, de su actuación, de su mensaje, el historiador llega pronto al límite en el cual no existe ya ninguna explicación, en el cual surge, por el contrario, el → misterio insondable (G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, 51). El pueblo veía en él un profeta (Mc 8,28; Mt 21,46). Cuando hace su entrada en Jerusalén, las muchedumbres del pueblo le aclaman: éste es el profeta de Nazaret de Galilea (Mt 21,11). Jesús es → *profeta*, pero esto no explica totalmente su actuación. El profeta, en efecto, sigue estando sometido a la autoridad de Moisés. Jesús, en cambio, se sitúa por encima de él (E. Käsemann). Tampoco legitima su misión al modo de los profetas, aludiendo, por ejemplo, a la llamada de Yahvé. En vano buscamos en él la fórmula con que los profetas introducen sus palabras: «Así dice Yahvé» (Am 6,8.14; Os 2,15; 11,1; Is 1,24). En su lugar aparece en Jesús el «amén», palabra que alude a la plena autoridad con que Jesús habla y que es expresión de una certeza suprema e inmediata. Los sinópticos nos lo presentan también bajo el aspecto de vidente *apocalíptico* (cf. el apocalipsis sinóptico: Mt 24,4-44; Mc 12,38-13,37; Lc 21,8-34). Y, sin embargo, Jesús no es lo que se entiende comúnmente por un apocalíptico. Nada vemos en él de arrebatos, visiones y revelaciones que se le concedan, como en el caso de los apocalípticos del judaísmo tardío y el vidente del Apocalipsis. Jesús es un *rabí* que interpreta la voluntad de Dios encerrada en la Ley. También enseña al modo de los rabís en las sinagogas, y el pueblo se maravilla de la gracia que tienen las palabras que salen de su boca (Lc 4,22), se asombra de su doctrina (Mc 1,22). Pero muy pronto percibe también una diferencia entre él y los otros maestros: «Enseña como quien tiene autoridad, y no como los escribas» (Mc 1,22). Su modo de actuar es también distinto. No limita su enseñanza al área de la sinagoga, como hacen aquéllos. Es un rabí peregrino que recorre Galilea, enseña en las orillas del lago Genesaret, en los campos. Nada rabínica es la gente que le

rodea: publicanos y pecadores, mujeres y niños. Tampoco lo es su forma de enseñar. Puede hacerlo, ciertamente, igual que los rabinos, utilizando un texto de la Escritura (Lc 4,18.19). Mas su enseñanza no se limita a la interpretación de un texto dado. En sus palabras habla directamente la autoridad de la voluntad de Dios, su autoridad está incluso por encima de la de la → Ley (Mt 5,21-48). Lo que le importa es entrar inmediatamente en contacto con sus oyentes; por eso no apela a la letra muerta, sino a las experiencias vivas de la naturaleza y de la vida cotidiana de los hombres, experiencia que cada uno de sus oyentes ha tenido o puede tener fácilmente. Sus sentencias de estilo sapiencial son sencillas y gráficas (Mt 5,13; 14,16; 6,27; 6,34), e igualmente gráficas son también sus *parábolas*; por ello resultan tan accesibles. Jesús elige para su predicación la forma didáctica de la parábola. También los escribas hacen esto, pero sólo para aclarar el sentido de un pasaje de la Escritura. No así Jesús. Para él, los pasajes de la Escritura tienen su significación y valor propios. Las parábolas son el medio de que se vale para hacer ver a sus oyentes qué es el → reino de Dios. En ellas intervienen la esencia y la vida de la creación, así como toda la riqueza de la experiencia humana. El rabí Jesús entra de este modo en contacto inmediato con sus oyentes. Por eso, desde el comienzo mismo, puede interesarlos en su predicación mediante preguntas directas: ¿quién hay entre vosotros? (τίς ἔσται ἐξ ὑμῶν: Mt 12,11), ¿quién de vosotros? (Lc 15,4), ¿qué os parece? (Mt 18,12; 21,28). Esta rica experiencia, esta sabiduría de la vida, ha de servirle como recurso para su predicación. Y lo singular de sus parábolas es que con ellas presenta al mismo tiempo ante los ojos de sus oyentes el destino de su mensaje y su propio destino.

4. *La predicación de Jesús sobre sí mismo.* Jesús nos habla de sí a través de las parábolas del crecimiento. En la del sembrador, éste no tiene, ciertamente, más que un papel introductorio. El puesto central lo ocupa el destino de la semilla derramada. Pero el destino de la semilla simboliza el destino del reino de Dios predicado por Jesús. Si sólo una pequeña parte de la semilla lanzada da fruto, esto quiere decir que sólo pocos hombres prestarán oído al mensaje del reino de Dios, y de ellos, muchos desertarán más tarde. Con el destino de esta semilla Jesús anuncia su propio destino. Algo parecido ocurre con la parábola de la semilla que crece (Mc 4,26-29). El Mesías rechaza aquí una actividad humana errada, que no le corresponde a él, como predicador del reino de Dios. La parábola muestra gráficamente el misterio de este reino, su oculta presencia, que por sí sola, sin ayudas humanas, pero con la intervención de Dios, lleva a la → gloria manifiesta. Con esta parábola Jesús ilustró a la vez su propio misterio mesiánico (R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Friburgo 1959, 105-106). La exposición de este misterio se completa en las parábolas de la cizaña en medio del trigo y de la red (Mt 13,24-30). En ellas señala Jesús cómo el reinado escatológico de Dios ha irrumpido ya con él mismo, con su palabra y su obra, pero no está consumado todavía. En la parábola del banquete (Mt 22,1-14; Lc 14,15-24), en cambio, Jesús dibuja ante los ojos de sus oyentes su propio destino junto

al de la predicación del reino de Dios: rechazar ésta es rechazar a Jesús mismo, y el éxito universal que alcanzará aquélla al fin es también su éxito universal entre los judíos y los paganos. Con la parábola de los viñadores (Mt 21,33-44; Mc 12,1-12; Lc 20,9-19), Jesús se presenta como Mesías, y a la vez proclama el misterio mesiánico de su pasión (F. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund 1955, 171); con la del hijo pródigo (Lc 15,11-32) ilustra su propio comportamiento con los extraviados. Jesús explica aquí la voluntad de Dios con una parábola que refleja su propio comportamiento. Jesús se atreve así a hacer valer la voluntad de Dios, como si éste mismo estuviese en su lugar. Hay, pues, motivos para decir que Jesús habla de sí mismo (como Cristo) (cf. A. Diem, *Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens*, Tubinga 1957). La predicación de Jesús trata de Dios y de su reino, que el hombre ha de esperar. El hombre no puede hacer por sí mismo nada para provocarlo (Mc 4,26.29), no puede hacer otra cosa que orar para que llegue: «Venga tu reino» (Mt 6,10); pero tiene que estar preparado (Mt 15,1-13), no debe dejarse desconcertar porque comience de modo insignificante (Mc 4,30-32; Mt 13,31-33) ni escandalizarse (→ escándalo) de que el reino de Dios acoja a personas pecadoras y no santas (Mt 13,24-30). Porque el hombre tiene todos los motivos para esperar: el reino de Dios se ha aproximado (Mt 3,2; 4,17 par.), está cerca (Lc 21,31), llega (Mc 11,10), aparecerá pronto (Lc 19,11), está en medio de nosotros (Lc 17,21), ha llegado (Mt 12,28; Lc 11,20). Sería equivocado, sin embargo, deducir de estas palabras que el reino de Dios se ha realizado ya (como piensa C. Dodd); por el contrario, es ahora cuando comienza a realizarse. Pero está tan estrechamente vinculado con Jesús, que éste puede identificarse a sí mismo con él (Mt 19,29; Lc 18,29), especialmente cuando habla del Hijo de hombre: el Hijo de hombre viene en y con su reino (Mt 16,28). Jesús y el reino de Dios son una misma cosa. Así lo vio bien Marción: «In evangelio est Dei regnum Christus ipse» (Tertuliano, *Adv. Marc.* IV, 33). Esta identificación entre Jesús y reino de Dios la enuncia Orígenes con la expresiva fórmula que habla de Jesús como el *αὐτοβασίλεια* (cf. K. L. Schmidt, *Βασιλεία*: ThW I [1933] 579-592).

¿Esperaba también Jesús la *consumación próxima* del reino de Dios en la parusía del Hijo de hombre? Mc 13,30 (Lc 21,32) así parece insinuarlo: en verdad os digo que no pasará esta generación (ἡ γενεὰ αὕτη) sin que todas estas cosas se hayan cumplido. Ahora bien: «esta generación» no puede entenderse en sentido histórico-biológico; es preciso entenderla en sentido escatológico. Esta generación es la de los últimos tiempos escatológicos, que han comenzado con la aparición de Jesús, pero cuyo final no puede divisarse (K. H. Schelkle). Esta frase no expresa, pues, un final inmediato, pero tampoco queda éste excluido. Pues el día y la hora no los conoce nadie, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre (Mt 24,36; Mc 9,1). Mc 9,1 no habla, en cambio, de la venida del Hijo de hombre en *gloria*, sino de la venida del reino de Dios en poder, con lo cual se alude sin duda a la poderosa propagación del evangelio. Al anunciar el reino de Dios, Jesús reclama para sí una asombrosa plenitud de poder.

5. *La soberanía de Jesús y su plenitud de poder.* Con la expresión: «Pero yo os digo» (Mt 5,21), Jesús reivindica una autoridad comparable a la de Moisés, e incluso superior. En el mundo judío esto es algo que carece de paralelo. Esta plenitud de poder se manifiesta también en su curación de los posesos, la cual es indiscutible: «Y si en virtud del Espíritu de Dios arrojo yo los demonios, señal es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt 12,28; cf. Mc 3,27). Incluso aquel que piense que todos los títulos mesiánicos que encontramos en los evangelios sinópticos han sido introducidos en ellos por el kerigma pospascual de la comunidad primitiva, tiene que conceder que la Iglesia pospascual ha expresado apropiadamente con tales títulos la peculiaridad de la plenitud de poder que se atribuye Jesús (E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus: ZThK* 51 [1954] 150). Aquí tendríamos, pues, lo que podríamos llamar una interpretación auténtica de la actuación de Jesús y de su reivindicación de pleno poder. Con ello se ha dado expresión al carácter mesiánico de la persona de Jesús, de su predicación, de su actuación, de la inmediatez de su aparición histórica. En la actitud independiente que Jesús adopta frente al mandamiento del sábado (Mc 2, 23.28; 3,1-6; Lc 13,10-17; 14,1-10) no podemos ver un ataque contra este mandamiento, sino sólo contra la casuística quisquillosa de los fariseos (G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*). Pero no ocurre lo mismo en su afirmación: «El sábado fue instituido para el hombre, no el hombre para el sábado» (Mc 2,27). Aquí aparece la posición soberana de Jesús con respecto a la Ley, posición que le muestra realmente como «señor también del sábado» (Mc 2,28). A sus discípulos, que comen sin haberse lavado antes las manos (Mc 7,2), Jesús los defiende contra los fariseos (Mc 7,15). Lo que para él tiene importancia no es la impureza externa, corporal, sino la interna, la del alma: los malos pensamientos, las fornicaciones, hurtos, homicidios, adulterios, codicias, maldades, dolo, libertinaje, envidia, maledicencia, soberbia, privación del sentido moral (Mc 7,21-22). Con esto se refiere Jesús no sólo a la casuística judía, sino a la misma Ley, situándose por encima de la autoridad de Moisés. En la misma línea está la actitud de Jesús con respecto a la ley mosaica sobre el divorcio (Dt 24,1). En contraposición a ella, Jesús predica la indisolubilidad del → matrimonio (Mc 10,9-12). Esta actitud de soberanía frente a la ley de Moisés no podría adoptarla un rabino, ni siquiera un profeta. Pero aquí tenemos más que un profeta (Mt 11,9).

Muy pronto, sin embargo, cambia la situación. Ya no se trata de saber qué quiere decir Jesús con su predicación, sino *quién* es él, que de tal manera anuncia el reino de Dios. Porque el pueblo se da cuenta muy pronto de la diferencia que existe entre la enseñanza de Jesús y la de los escribas (Mc 1,22). «¿Qué es esto? ¿Una doctrina nueva dada con autoridad?» (Mc 1,27). Las personas competentes, los sumos sacerdotes, los ancianos y escribas le preguntan con qué potestad enseña en el templo (Mt 21,23; Mc 11, 28; Lc 20,2).

Con sus acciones Jesús suscitó frecuentemente en el pueblo el sentimiento de lo «inquietante», de lo *tremendum*. Los evangelios se refieren con una frecuencia sorprendente a este sentimiento del pueblo: ¿Quién es éste, que in-

cluso perdona los pecados? (Lc 7,49). ¿Quién es éste, que manda a los vientos y al agua, y le obedecen? (Lc 8,25). La gente se asombra de su enseñanza (Mc 1,22), queda fuera de sí (Mc 2,12; 5,42; 6,51; 9,15; Lc 4,22; 8,56; 9,43). Los discípulos son presa de gran miedo, y se dicen unos a otros: «¿Quién es éste, que incluso el viento y el mar le obedecen?». Las gentes se maravillan (Mt 8,27), son presas del miedo (Lc 7,16; 8,37). Tienen miedo de él (Mc 5,16; Mt 9,8), se asombran (Mc 5,20; 6,37; Lc 5,9.26; Mt 9,32). Después de haber curado Jesús a los dos posesos, los gerasenos le ruegan (impulsados por un miedo misterioso) que abandone el país (Mt 8,34). Más claros son aún los espíritus impuros que hablan por boca de los posesos: «Sé quién eres: el Santo de Dios» (Mc 1,24; Lc 4,34). «Tú eres el Hijo de Dios» (Mt 8,29; Mc 3,12; Lc 4,41).

6. *Los títulos mesiánicos.* A pesar de lo dicho hasta ahora, cabe preguntarse: ¿afirmó Jesús expresamente que él era el Mesías, como lo daba a entender a través de su actividad y su predicación? ¿Se aplicó en particular determinados títulos mesiánicos que aparecen en los profetas del AT? La escuela de Bultmann lo niega y considera todos esos títulos como interpolaciones que el kerigma pospascual de la Iglesia primitiva incluyó más tarde en los evangelios. ¿Puede afirmarse esto de todos los títulos sin excepción? Es extraordinariamente difícil contestar a esta pregunta; en algunos casos la cuestión parece casi insoluble. Nuestros evangelios son, en efecto, la redacción escrita de una tradición oral anterior, efectuada por la Iglesia pospascual. Esta dio a Cristo, después de pascua, determinados títulos mesiánicos. Sin embargo, esta misma tradición de la Iglesia pospascual nos ha transmitido también títulos, como el de «Hijo de hombre», que Jesús debió aplicarse a sí mismo y que la Iglesia a su vez aplicó a Jesús. ¿Existe un criterio que nos permita estar seguros de que no es la Iglesia pospascual la que presenta a Jesús como el que se da a sí mismo el título de «Hijo de hombre»? La dificultad consiste en que es el mismo testigo el que otorga a Jesús títulos mesiánicos y el que, por otro lado, atestigua que también Jesús se dio a sí mismo tales títulos. ¿Fue la Iglesia primitiva la que hizo a Jesús llamarse a sí mismo «Hijo de hombre»? Debemos plantear esta cuestión con toda seriedad, pues pretendemos llegar al Jesús *histórico*. ¿Dónde tenemos el criterio seguro para distinguir entre lo que realmente Jesús dijo de sí y lo que le atribuyen los evangelios?

a) *Jesús, el Hijo de hombre.* El título de Hijo de hombre (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) aparece en los evangelios unas setenta veces. Parece que ya muy pronto se dejó de concebir este título como una expresión del carácter mesiánico de Jesús, viéndose en él tan sólo la expresión de su humanidad. Así, para Ignacio de Antioquía, Jesús es υἱὸς ἀνθρώπου καὶ υἱὸς θεοῦ (IgnEf 20,2). Contrapuesto a «Hijo de Dios», «Hijo de hombre» sólo puede querer significar el *ser humano* de Jesús. Según la *Carta de Bernabé* (12,60), Jesús es οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου ἀλλὰ υἱὸς θεοῦ. De este modo, frente a la mera humanidad de Jesús, se insiste en que éste es Hijo de Dios.

Observamos también que el empleo del título «Hijo de hombre» es más frecuente dentro de la tradición sinóptica y que este título mesiánico sustituye al pronombre personal «yo», aunque también ocurre lo contrario (cf. Mt 5, 11; 16,13.21; Mc 8,27.31; Lc 6,22). Ahora bien, es poco verosímil que el título de Hijo de hombre lo introdujese en los evangelios, en todos los casos sin excepción, el kerigma pascual. En el judaísmo tardío la expresión «Hijo de hombre» no era una calificación corriente para designar al Esperado. Por otra parte, en el libro de Henoc el Hijo de hombre aparece como una figura expresamente grandiosa. Así ve también al Hijo de hombre el helenista Esteban, que contempla la gloria de Dios, y a Jesús a la derecha de éste, y exclama: «Veo al Hijo de hombre de pie a la diestra de Dios» (Hch 7,56). Semejante concepción del Hijo de hombre le vino evidentemente al helenista Esteban del mundo que le rodeaba. ¿Cómo pudo convertir de repente la comunidad de Jerusalén este Hijo de hombre glorioso en el Hijo de hombre humillado, que sufre pasión y muerte? ¿Cómo explicar además que, en los evangelios sinópticos, ninguno de sus interlocutores se dirija a Jesús llamándole «Hijo de hombre»? Llama la atención el hecho de que en los evangelios la expresión «Hijo de hombre» aparece siempre, sin excepción, en palabras de Jesús, y que sólo Jesús habla del Hijo de hombre (W. Bauer, *Yiðs: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum NT*, 1516s; O. Cullmann, *Christologie des NT*, 158). Todo esto nos lleva a la siguiente conclusión: «Tuvo que haber un núcleo de palabras auténticas de Jesús en que él se llamaba 'Hijo de hombre', que, transmitidas por la tradición, sirvieron de punto de partida para presentar a Jesús llamándose a sí mismo 'hombre'» (N. A. Dahl, *Der gekreuzigte Messias: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, 52). Pero hay otro hecho que conviene señalar: Jesús habla de una manera especial cuando se refiere al Hijo de hombre. Siempre, en efecto, habla de él en tercera persona, de manera más bien alusiva, velada, como ocurre también cuando se presenta como el Mesías. A la vez que se presenta como el Hijo de hombre, Jesús expresa abiertamente su soberanía, su poder de perdonar los pecados (Mc 2,10); dice que es señor del sábado (Mc 2,28), que un día estará sentado a la derecha de Dios y volverá sobre las nubes del cielo como juez del mundo (Mc 8,38; 13,26; 14,62; Mt 24,27.37.39.44). Pero el título «Hijo de hombre» entraña también una vida de humillación. El Hijo de hombre no tiene dónde reposar su cabeza (Mt 8,20); es más pobre que las raposas, que tienen sus guaridas, y que los pájaros, que poseen sus nidos (Lc 9,58). No ha venido a ser servido (Mt 20,28), ha de sufrir mucho, le darán muerte (Mt 16,21), tiene que padecer a causa de los escribas (Mt 17,12), es entregado en manos de los hombres (Lc 9,44). Al unir estrechamente su pasión con este título, Jesús indica a sus discípulos en qué consiste su misión mesiánica. Lo original cuando Jesús se aplica a sí mismo este título es que, a la grandiosidad del Hijo de hombre como futuro juez del mundo, une la figura humillada del Hijo de hombre que sufre pasión y se sacrifica.

b) *Jesús, el Siervo de Dios*. El Jesús histórico no se aplica a sí mismo expresamente el título mesiánico «Siervo de Dios»: se lo da la Iglesia pascual. Pero cuando, en la última cena, Jesús dice que su sangre es «derra-

mada por todos» (Mc 14,24), alude indirectamente al Siervo de Dios anunciado en Is 53,12 (J. Betz, *Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem NT*, Friburgo 1961, 137; O. Cullmann, *Die Christologie des NT*, Tubinga 1958, 64). Probablemente, ya en el bautismo de Jesús se hace alusión al título de Siervo de Dios, con la cita de Is 42,1 (O. Cullmann, *o. c.*, 65-67).

c) *Jesús, el Sumo Sacerdote*. El Jesús que nos presentan los sinópticos revela también rasgos característicos de los sumos sacerdotes. Especialmente al bendecir el cáliz en la cena, Jesús se muestra en posesión de la potestad sacerdotal (J. Betz, *o. c.*, 203). Acaso el poseso (Mc 1,24), al llamar a Jesús «el Santo de Dios», le califica de Sumo Sacerdote mesiánico (G. Friedrich, *o. c.*, 227), tema que, en el kerigma postpascual, será desarrollado por la epístola a los Hebreos.

d) *Jesús, el Hijo de Dios*. Jesús afirma que es Hijo de Dios; pero no sólo en el sentido en que los pacíficos son llamados hijos de Dios, o los que aman a sus enemigos son llamados hijos del Padre celestial (Mt 5,45). Jesús se halla en una relación única con Dios Padre, como lo demuestra el hecho de que siempre le llama «mi Padre» (Mt 7,21; 10,32.33; 11,27; 12,50; Lc 2,49; 22,29; 24,49), y distingue claramente su propia relación con el Padre de la que tienen los demás hombres, a propósito de los cuales habla de «vuestro Padre», «vuestro Padre celestial». Jesús es el Hijo único de Dios (Mc 12,1-12). El hombre Jesús, en cuanto Hijo, no tiene igual entre los hombres: está con su sabiduría por encima de los ángeles y sólo es sobrepasado por el Padre (Mc 13,32), es más grande que Salomón (Mt 12,41.42; Lc 11,32.33), que el templo (Mt 12,6) y que los ángeles del cielo, que son sus servidores (Mt 13,41; Mc 8,38; 13,27). Jesús se proclama Hijo de Dios en su modo de obrar al arrogarse el derecho de perdonar pecados (Mt 9,2; Mc 2,5; Lc 5,20). Así lo perciben los escribas al verle actuar: «¿Quién puede perdonar pecados sino Dios?» (Mc 2,7; Lc 5,21). El carácter singular de esta relación entre el Padre y el Hijo se expresa en el logion de Mt 11,27; Lc 10,22: «Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo». El misterio del Hijo es, por tanto, tal que sólo el Padre puede conocerlo de manera exhaustiva; e igualmente el misterio del Padre es tal que sólo el Hijo puede penetrar en él. El conocimiento del Hijo es igual al del Padre. Y, sin embargo, el conocimiento de Jesús, el hombre, tiene sus límites: tampoco él conoce la hora de la parusía, sino sólo el Padre (Mc 13,32), que, en su poder, ha fijado el tiempo y la hora (Hch 1,7). El Padre es el rey del reino futuro (Mt 6,10; 13,43; Mc 14,25). Únicamente él dispone el reino para los elegidos, y el fuego eterno para Satanás y sus seguidores (Mt 25,34.41); únicamente él otorga, según su voluntad, el reino al pequeño rebaño (Lc 13,32), distribuye los lugares en aquél (Mc 10,40) y lo pone a disposición del Hijo (Lc 22,29). El Hijo está sentado a la diestra del Poder, es decir, del Padre (Mc 14,62); es el Señor al lado de su Señor (Mc 12,36); viene, para celebrar el juicio, en la gloria de su Padre (Mc 8,38); separa, con poder divino, los elegidos de los reprobados (Mt 25,31ss). El reino definitivo es también el reino del Hijo (Lc 22,29). Pero el Hijo está

por debajo del Padre. Sometido a él, es $\pi\alpha\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, Hijo de Dios y Siervo de Dios.

Algunos se han escandalizado de que el Hijo afirme que no conoce la hora de la parusía, y han querido interpretar esto en el sentido de que sí la conoce, pero la conoce como una hora que no le es permitido revelar. Dejemos esta afirmación tal como Jesús la pronunció —Jesús no conoce realmente la hora— e intentemos comprenderla teológicamente. Jesús es plena e íntegramente hombre; ciertamente, posee la naturaleza humana unida en unión hipostática con la naturaleza divina del Logos, pero inconfusa con esta última. Su naturaleza humana hace que su saber como hombre sea y permanezca siempre finito, lo mismo que su naturaleza. Con lo cual, por naturaleza, su saber tiene límites cuando el Logos, que está unido con su naturaleza humana, no le notifica cosas que no es capaz de conocer por sí mismo. Y esto es lo que ocurre —según las palabras de Jesús— con la hora de la parusía.

e) *Jesús, el Mesías*. Jesús es sorprendentemente reservado con respecto al título de Mesías; y, sin embargo, el kerigma pospascual haría de este título —en su traducción griega $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ — el nombre propio de Jesús. Durante su ministerio público, Jesús jamás se atribuyó expresamente el título de Mesías ni se denominó así nunca. Y, sin embargo, sobre la historia de Jesús se cierne «un resplandor mesiánico, una elección y santidad mesiánicas» (O. Michel, *Jesus der Jude: Der Historische Jesus und der kerygmatische Christus*, 113). El carácter mesiánico de su persona se manifiesta en su predicación, en su actuación, en la inmediatez de su aparición histórica (G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, 163). Es sorprendente que el AT no conozca en absoluto el título מָשִׁיחַ (= Mesías) como título escatológico; en el AT es más bien hacia el rey hacia quien se orienta la esperanza de Israel. La esperanza de Israel no se concreta en el Mesías hasta el siglo I a. C., en los Salmos de Salomón (17 y 18). En ellos se llama $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ al rey que ha de venir, un descendiente de David. Pero este $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ tiene únicamente la misión política de purificar de gentiles a Jerusalén y de gobernar con justicia al pueblo santo. En el apocalipsis de Esdras (4 Esd 11-12; 7,27ss) y en el de Baruc (72ss) se destaca más claramente aún el carácter político del rey-mesías, llamándole aniquilador de los enemigos de Israel. En el Documento de Damasco, en los Testamentos de los Doce Patriarcas, en los escritos de Qumrán, junto a este Mesías político aparece un segundo Mesías sacerdotal.

Tal es la expectación del ambiente judío en que Jesús anuncia la irrupción del reino de Dios, libera a los posesos de los demonios, sana enfermos, resucita muertos y perdona pecados. Su actuación es claramente mesiánica. Sin embargo, durante toda su actuación pública nunca se proclamó Jesús expresamente Mesías. Cuando aparece este título es en boca de otros; por ejemplo, de Pedro (Mt 16,16; Lc 9,20). Pero Jesús reacciona prohibiendo rotundamente hablar de ello, pues teme con razón que así podrían suscitarse en el pueblo esperanzas de índole política, a las que no es totalmente ajeno el mismo → Pedro, el cual se niega a admitir un Hijo de hombre que haya de padecer y morir. Estas esperanzas políticas aparecen también en el pueblo cuando quiere hacer rey a Jesús (Jn 6,15), así como en la entrada de Jesús

en Jerusalén. Para los judíos el Jesús que entra en Jerusalén es el rey que viene a tomar posesión de Sión (Mc 11,10; Lc 19,38). En contraposición a esto, Jesús presenta su concepción del Mesías como el Hijo de hombre que sufre (Mc 8,31; Lc 9,22). La primera vez que Jesús afirma abiertamente ser el Mesías es ante el tribunal del Sanedrín: a la pregunta de Caifás sobre si él es el Mesías, el Hijo del Bendito responde: «Yo soy» (Mc 14,61.62), o «Tú lo dices» (Mt 26,64) y «Vosotros decís que lo soy» (Lc 22,70). Acusado ante Poncio Pilato de ser un agitador del pueblo y de presentarse como el Rey-Mesías, Jesús responde a la pregunta de Pilato de si él es el Rey de los judíos: «Tú lo dices» (Mc 15,2; Mt 27,11; Lc 23,3), o «Tú lo dices. Yo soy rey» (Jn 18,37). Es considerado reo de muerte por el Sanedrín y condenado a la crucifixión como agitador político por el procurador Pilato, escarnecido como rey (Mt 27,29), clavado en la cruz; y ésta lleva una inscripción en la que se indica la causa de la condena: «Este es Jesús, el rey de los judíos» (Mt 27,37; Lc 23,38), o «El rey de los judíos» (Mc 15,26), o «Jesús de Nazaret, rey de los judíos» (Jn 19,19).

Y así hemos llegado al punto de donde partimos al preguntarnos por el Jesús histórico. Mirando desde la cruz, vemos claramente que Jesús, en sus parábolas, se arrogaba una plenitud de poder: «Jesús habla en parábolas y... fue ejecutado. Estos dos hechos se hallan relacionados entre sí, y debemos comprender su relación interna» (C. W. Smith, *The Jesus of Parables*, Filadelfia 1948, 17).

III. *La predicación postpascual acerca de Jesús el Cristo*

Los evangelios sinópticos quieren trazar una imagen del Jesús prepascual y de su historia, de su actuación, de su destino, de su persona rodeada de misterio. El punto decisivo no es la muerte de Jesús, sino el hecho de que esta muerte no representa el final de la «historia», pues a ella sigue la resurrección. No vamos a tratar aquí del carácter «histórico» de este acontecimiento; sólo podemos decir que no se le puede atribuir tal carácter, pues nadie participó en tal *acontecimiento* (→ resurrección de Jesús). Pero las experiencias que tuvieron los «Doce», a quienes se apareció el Resucitado, son estrictamente históricas (*geschichtlich-historisch*). De ellas nos hablan, y testifican y predicán a Jesús como resucitado. ¿Surgió con estas experiencias de la resurrección una situación completamente nueva también en la predicación, y apareció con ésta algo totalmente nuevo que no tiene ya nada que ver con la imagen de Jesús que nos ofrecen los evangelios? ¿O el kerigma postpascual de los «Doce» será simplemente una continuación de la predicación del Jesús prepascual, terreno, histórico, aunque bajo otro signo? Como se ve nos referimos al problema de si el Jesús que predica y el Cristo predicado, el Jesús histórico y el Cristo del kerigma postpascual son dos realidades distintas o una sola. Eso es lo que quieren demostrar los evangelios: la identidad del Jesús terreno, histórico —visto como el Hijo de hombre y el Siervo de Yahvé humillado y doliente—, con el Resucitado y Exaltado; y esto

mismo intenta hacer el primitivo kerigma pospascual de los apóstoles (G. Bornkamm, *Glaube und Geschichte in den Evangelien: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, 284; F. Mussner, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens: BZ 1* [1957] 224-252).

1. *Jesús, realización del plan de Dios.* Los discursos de los apóstoles en el libro de los Hechos, en los que se elabora un material anterior, que podría remontarse a la primitiva comunidad de Jerusalén, insisten en que, cuando predicán a Cristo, se refieren a «Jesús de Nazaret, varón acreditado con milagros, prodigios y señales», «entregado dentro del plan prefijado y de la previsión de Dios, clavado en la cruz y muerto por manos de hombres inicuos»; a Jesús de Nazaret, «al cual Dios resucitó y que, exaltado a la diestra del Padre, ha derramado el Espíritu Santo prometido por el Padre; el Jesús crucificado, a quien Dios ha constituido ahora Señor y Mesías» (Hch 2,22-36). Sin este kerigma no habría habido tampoco evangelios. El kerigma, en efecto, el mensaje acerca del Crucificado y Resucitado, es el presupuesto y la fuerza propulsora de la tradición evangélica. Ahora bien, también en el kerigma pospascual tiene la vida terrena de Jesús, como preludeo ineludible, un lugar propio (C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, Londres ²1944, 21.48). El fundamento del kerigma pospascual es también el Jesús terreno, histórico, por medio del cual realiza Dios su plan salvífico. Lo que los «Doce», y sobre todo Pedro, pretenden es εὐαγγελίζεσθαι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν (Hch 5,42). Lo que intenta la predicación de Pedro es poner de relieve la significación de Jesús, de su persona, de su obra y de los acontecimientos más salientes de su vida, otorgando al hombre Jesús un lugar especial en la historia de la salvación, mostrando cómo en él actúa Dios, cómo en él se han cumplido las promesas veterotestamentarias de la salvación futura. «Y así, el acontecimiento histórico del hombre Jesús es una obra de la misericordia de Dios, que quiere cumplir sus antiguas promesas y establecer de nuevo su reino en el mundo alejado de él» (J. Gewiess, *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte*, Breslau 1939, 9). Según esta predicación, la llegada de los últimos tiempos está ligada a la personalidad escatológica que Dios envía como → mediador suyo para salvación. Esto determina la estructura fundamental del primitivo kerigma apostólico acerca del Mesías Jesús. Mediante la vida y la obra de éste, Dios interviene en la historia. Con ello queda suprimido en el kerigma pospascual el escándalo del incomprensible desarrollo de la vida y la obra de Jesús, escándalo que encontramos en el relato prepascual de los evangelios sinópticos. Aquí el hombre Jesús aparece como portador de una misión divina. A ello aluden ya los títulos que se le adjudican en el kerigma de los «Doce». El hombre Jesús es el Ungido del Señor (ὁ χριστός: Hch 2,36; 3,18.20; 4,26.27; 5,42), el Siervo de Dios (παῖς θεοῦ: Hch 3,13.26; 4,27.30). No apareció por propia iniciativa ni con pretensiones propias. Dios ha suscitado y enviado en él a su Siervo (Hch 3,26; 13,23), ungido con el santo Pneuma y con poder (Hch 10,38.39). Los milagros de Jesús tienen su origen en Dios, el cual ha acreditado con ellos ante el pueblo a su Ungido (Hch 2,22) y por medio de Jesucristo

Dios anuncia la paz a los hijos de Israel (Hch 10,36). Dios actúa también en la pasión y muerte de Jesús: por medio de ellas realiza su eterno decreto y su plan de salvación (Hch 2,23; 3,18). Dios actúa asimismo en acontecimientos salvíficos que tienen lugar en y con el hombre Jesús. Jesús no resucitó de entre los muertos por su propia fuerza y poder; fue Dios el que lo resucitó (Hch 2,24.32; 3,15; 4,10; 5,30; 10,40). Si el Resucitado se apareció a los «Doce» es porque Dios le otorgó el manifestarse visiblemente (Hch 10,40).

Esto revela una mentalidad típica del AT, según la cual la actuación salvífica de Jesús está rigurosamente sometida a la causalidad omnímota de Dios. El Resucitado no asciende tampoco al cielo por su propio poder: Dios lo ha elevado al cielo (Hch 1,2.9.22), lo ha exaltado a su diestra, lo ha constituido Señor y Mesías (Hch 2,23-36). Y si Jesús conduce a la vida y salva es porque Dios lo ha exaltado para esto (Hch 5,31). También es Dios el que lo enviará al final, para que traiga los tiempos de refrigerio (Hch 3,20). Tampoco es Jesús juez de los últimos tiempos por propio poder; ha sido Dios el que lo ha constituido juez de vivos y muertos (Hch 10,42). El Padre es el que, con su poder, ha fijado los tiempos y el *καρπός* (es decir, la hora de la salvación) en que establecerá el reino del pueblo de Dios (Hch 1,6.7). Dios es también el que continuará la obra comenzada en Jesús. Los → apóstoles son los testigos de la resurrección de Jesús, elegidos de antemano por Dios (Hch 10,41). Lo que ellos predicán es palabra de Dios (Hch 4,31; 6,2.7; 8,14; 11,1). Si realizan signos y milagros, no son ellos los que los realizan, sino el Dios todopoderoso a través de ellos (Hch 3,6.12.13; 4,29.30; 15,12). Dios actúa también en la Iglesia naciente. Y así el Dios que interviene en la historia de los pueblos es el que respalda cada una de las afirmaciones que los «Doce» hacen en su kerigma acerca de Jesús el Cristo. En este kerigma, el testimonio sobre el Jesús histórico ocupa un gran espacio. Jesús es el *profeta*. Las características que Pedro atribuye a Jesús en Hch 2,22: «varón acreditado de parte de Dios ante vosotros con milagros, prodigios y señales, que Dios obró por él en medio de vosotros», son las de un profeta (W. Staerk, *Soter. Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem*, Gütersloh 1933, 122). Pero Jesús no es simplemente un profeta, como lo fueron los demás, sino *el* profeta, es decir, el profeta en sentido exclusivo (R. Koch, *Geist und Messias*, Viena 1950, 108), anunciado por Moisés (Hch 3,22.23), tema este que recoge luego la teología de san Juan (Jn 6,14; 7,40).

2. *Jesús, el Santo*. El kerigma apostólico llama también a Jesús *el Santo*. Así hace Pedro en Hch 3,14 y Jn 6,68.69: ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ; la denominación es muy antigua (O. Procksch, "ἅγιος: ThW I, 102; E. Stauffer, *Theologie des NT*, Gütersloh 1948, 93) y está llena de resonancias litúrgicas del AT (W. Staerk, *Soter*, 123). El sentido de este título se revela en Mc 1,24; Lc 4,34, donde el poseso le califica de ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, que quiere significar portador del Espíritu Santo, dotado por Dios con fuerza y poder para quebrantar el poderío de Satán, lo cual es una confesión de la vocación mesiá-

nica de Jesús y de que está provisto de plenos poderes divinos (R. Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum*, Stuttgart 1939, 74-75). Jesús es el Santo de Dios porque está ungido con el Espíritu Santo (Is 42,1; 61,1; K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des NT*, Heidelberg 1949, 116). Este es también el sentido del ἅγιος de Hch 3,14, tanto más cuanto que aquí aparece en conexión con el título «Siervo de Dios» (Hch 3,13). El ἅγιος καὶ δίκαιος (Hch 3,14) es sólo otra perífrasis para designar al Siervo de Dios (Hch 3,13). Con ello coincide la oración de la comunidad, que denomina a Jesús Siervo de Dios, a quien éste ha ungido (Hch 4,27.30). De esta manera Jesús queda sustraído, en su vida, obra y pasión, a la esfera profana, y es visto totalmente al servicio de Dios, el cual inicia la historia de la salvación con la elección del pueblo de Israel y la consuma con este «Santo». «Santo» significa aquí la separación y elección por Dios para una tarea especial y la entrega de los dones necesarios para llevarla a cabo. «Santo» es aquí un predicado sacerdotal-cultural, pero que se complementa con su sentido ético. La predicación de Pedro, en efecto, contraponen el «Santo» al homicida (Barrabás). Por ello, el sentido pleno del ὁ ἅγιος es éste: Jesús es el Mesías que realizó la obra de Dios y, en cuanto tal, fue también perfecto moralmente, pues su vida y su obra coincidieron con la voluntad de Dios, y, por tanto, correspondió a lo que el judaísmo tardío esperaba del Mesías: que estuviese libre de pecado (SalSl 17,41; TestLev 18; TestJud 18; R. Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum*, o. c., 113-114). Así viene a confirmarlo el hecho de que en Hch 3,14 «santo» aparezca unido con el predicado «justo».

3. *Jesús, el Justo.* En la predicación de Pedro, δίκαιος es un predicado mesiánico. Según Hch 7,52, en efecto, con él se pretende designar al anunciado por los profetas (W. Staerk, *Soter*, Stuttgart 1933, 124). Pero este vocablo, «ya en los últimos libros del AT (SalSl 17,35), y más frecuentemente luego en la sinagoga, cuyos targumim refieren al Mesías Justo pasajes como Jr 23,5.6; 33,15; Zac 9,9, y en la literatura apocalíptica (Hen[et] 38,2; 53,6) es un título mesiánico, o mejor, un nombre del Mesías» (K. H. Schelkle, o. c., 116-118; E. Stauffer, o. c., 93; W. Staerk, o. c., 82-83; G. Schrenk, Δίκαιος: ThW II [1935] 188-191). Cuando Ananías llama a Jesús el Justo (Hch 22,14) quiere decir que la vida y el ser de Jesús, en cuanto vida y ser del Mesías en sentido único, correspondían a la voluntad de Dios. En Hch 3,14 resuena además el motivo de la pasión. El tema de la pasión de Hch 3,13-15 se ha concretado aquí en el predicado especial de Jesús «el Justo», el cual es perseguido por su pueblo con todo el odio contra Dios propio de los apóstatas. Jesús es el Justo, pues el culpable de su muerte se convierte en homicida y traidor (Hch 7,52); es decir, Jesús es el que sufre y muere sin ninguna culpa, del cual el mismo Judas confiesa haber entregado sangre inocente (Mt 27,4). Con el título «el Justo» está relacionado el de «Cordero (de Dios)».

4. *Jesús, el Cordero de Dios.* En la evangelización de Felipe se describe a Jesús, aludiendo a Is 53,7.8, como el Cordero mudo, indefenso. Si bien

con esto no se llama expresamente a Jesús «Cordero de Dios», sin embargo hemos de ver ya en el primitivo kerigma apostólico la fuente de este posterior título de Jesús (Jn 1,29.36; 1 Pe 1,18.19) (K. H. Schelkle, *o. c.*, 105-106, 117). Jesús recibe además en el primitivo kerigma apostólico el título de *Mesías* (Cristo).

5. *Jesús, el Mesías.* «Cristo» no es todavía aquí un nombre propio, sino un predicado que señala a Jesús como la personalidad salvadora, prometida por Dios, de los últimos tiempos (J. Gewiess, *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte*, Breslau 1939, 38); así, cuando Pedro dice que Dios le ha constituido Cristo (Hch 2,36), que Dios enviará a Jesús como el Cristo predestinado (Hch 3,20), que incluso en su pasión Jesús es el Cristo de Dios predestinado por éste (Hch 3,18), que David habló de la resurrección τοῦ Χριστοῦ (Hch 2,31.32). Los reyes y príncipes se conjuran κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ (Hch 4,26). Los «Doce» anuncian la buena nueva de Jesús como Cristo (Hch 5,42). Una interpretación más precisa del título de Mesías nos dan los Hechos cuando llaman a Jesús «caudillo de la vida» (ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς: Hch 3,15), es decir, autor de la vida que viene de Dios y guía hacia la vida en Dios (G. Dellings, Ἀρχηγός: ThW I [1933] 485-486). Este mismo sentido tiene también el simple ἀρχηγός (Hch 5,31). Del Jesús glorificado dimanan las energías creadoras de la nueva vida de los fieles. En cuanto ἀρχηγός, Jesús es el iniciador y fundador de una vida de orden superior, como el antepasado de la nueva humanidad, al igual que en el discurso de Esteban Moisés es denominado ἄρχων καὶ λυτρωτής (Hch 7,35).

6. *Jesús, el Hijo de hombre.* En la predicación pospascual aparece también (Hch 7,55.56) el título *Hijo de hombre*. Mientras en los evangelios sinópticos sólo Jesús se aplica a sí mismo el título «Hijo de hombre», en los Hechos Esteban habla de Jesús como el «Hijo de hombre». Esteban, en su discurso, exclama: He aquí que contemplo los cielos abiertos y al Hijo de hombre (τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου) de pie a la diestra de Dios. El Hijo de hombre no es ya, por tanto, el Siervo de Dios que padece, sino un título de soberanía. Pero este título no penetró en el kerigma pospascual.

7. *Jesús, el vástago de la estirpe de David.* Pedro llama a Jesús (Hch 2,30) fruto de las entrañas de David. Este es un título mesiánico de soberanía. El Mesías es hijo de David, según SalSl 17,21; Oración de los dieciocho 14 (cf. Mt 21,9; Jn 7,42). Mas con ello se califica al Mesías únicamente de sucesor de David. En cambio, en el kerigma de Pedro la relación con David no se entiende meramente en sentido sucesorio, sino en sentido genético: el Mesías tiene una relación de estirpe con David; es, pues, davídico. Y así tenemos ya en el primitivo kerigma apostólico el punto de arranque originario para la historia del nacimiento y la infancia que nos narran los evangelios, y para la idea del origen davídico de Jesús que sirve de base a sus genealogías (Mt 1,1 y 16; Lc 1,27; 3,23; J. R. Geiselmann, *Der Glaube an Jesus Christus - Mythos oder Geschichte*: ThQ 121 [1949] 424).

8. *Jesús, el Siervo de Dios.* En el sermón de Pedro en el templo (Hch 3,13.26), y en la oración de la comunidad (Hch 4,27.30), se llama también a Jesús *Siervo de Dios*. Este título se halla envuelto en la santidad de la liturgia: «Esta locución parece estar como santificada por las palabras 'tu siervo' Jesús» (E. Lohmeyer, *Gottesknecht und Davidsohn*, Västervik 1945, 6). En este título tenemos la explicación más antigua del misterio de la persona y de la obra de Jesús. Su sentido hay que deducirlo del contexto. La oración de la comunidad (Hch 4,25-30) lo aplica en primer lugar a David. Este es el Siervo de Dios (Hch 4,25), porque en él nos habla Dios por medio del Espíritu Santo (Hch 4,25). Siervo de Dios designa aquí, por tanto, al que es objeto de una elección y misión especial de Dios. Al igual que el antepasado David, también su descendiente Jesús es Siervo de Dios; más aún, es el Siervo santo de Dios, a quien éste ha ungido (ὄν ἔχρισας) (Hch 4,27). Pero este título aparece en conexión con Sal 2,1.2, donde se habla de la confabulación de los reyes contra el Señor y Ungido (κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ: Hch 4,26). Por ello, παῖς θεοῦ (4,27) es sólo otra forma de decir ὁ Χριστός τοῦ θεοῦ (4,26). Ahora bien, el punto de arranque de esta teología del Siervo de Dios no es Is 53, sino Is 42,2 y 61,1: «El Espíritu del Señor vino sobre mí, porque el Señor me ha ungido». Siervo de Dios no tiene aquí «otro sentido que el de Mesías» (R. Bultmann, *Theologie des NT*, Tubinga 21954, 51). Hasta tal punto no se habla aquí del Siervo de Dios que *padece*, que se invoca a Jesús como Siervo de Dios en su gloria, dominio y poder; pues por medio de él han de obrarse señales y prodigios (4,30). Algo semejante ocurre con el título de Siervo de Dios que aparece en el discurso de Pedro en el templo (cf. también Hch 3,26; E. Lohmeyer, *o. c.*, 10-11; J. R. Geiselman, *Jesus der Christus*, Stuttgart 1950, 120-122).

9. *Jesús, el Señor.* El primitivo kerigma apostólico distingue también a Jesús con el título de Señor (κύριος). En el cristianismo helenístico, κύριος llegó a ser un título favorito para designar a Jesús. Pero Kyrios no es una corona de laurel quitada a otros dioses y colocada sobre la cabeza de Jesús. Kyrios es el nombre solemne del Dios de la alianza del AT que se otorga ahora a Jesús (cf. W. Förster, *Herr ist Jesus*, Gütersloh 1924, 12). Ciertamente, la primitiva fe palestinense en el Kyrios se enriqueció con nuevos aspectos en el cristianismo helenístico y en él siguió desarrollándose. En Hch 2,47 se denomina Kyrios a Jesús: «Alababan a Dios (αἰνοῦντες τὸν θεόν)... y el Señor (ὁ δὲ κύριος) hacía aumentar cada día el número de los que habían de salvarse». La contraposición θεός-κύριος revela que Jesús es el Señor exaltado. Se acepta la fe en el κύριος (Hch 5,14), se bautiza en el nombre del κύριος Ἰησοῦς, los apóstoles dan testimonio de la resurrección τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (Hch 4,32-35).

Pablo nos ha transmitido la invocación aramea μαρναθά (1 Cor 16,22), cuyo sentido es: «Ven, Señor nuestro» (petición de la parusía), o «Nuestro Señor ha venido (al mundo)», o «Nuestro Señor está ahora presente» (en la celebración litúrgica, sobre todo de la cena del Señor; cf. K. F. Kuhn, *Μαρναθά*: ThW IV [1942] 470-475; O. Cullmann, *Die Christologie des*

NT, 215-219). Esta invocación constituye una fórmula litúrgica que las comunidades helenísticas tomaron en su texto arameo, como el amén y el hosanna. Su lugar de origen no puede ser otro que la primitiva comunidad de Palestina (K. G. Kuhn, *ibíd.*). En ella hemos de buscar el origen del título de Señor. ¿Qué significa este título? Esta invocación expresa la dignidad soberana. El *μαρναθά* de la comunidad primitiva quiere ser, pues, expresión de la nueva situación soberana del Señor, exaltado al cielo, ensalzado a la diestra del Padre. Pero según el sermón de Pedro el día de Pentecostés, al Jesús ensalzado a su diestra Dios lo ha constituido *καὶ κύριον καὶ Χριστόν* (Hch 2,36), esto es, Señor-Mesías. Kyrios expresa aquí algo del hombre Jesús: su exaltación a la categoría de soberano que guía y gobierna a su comunidad. Y todavía se sigue distinguiendo entre el *κύριος ὁ θεός* (Hch 2,39) y el *κύριος Ἰησοῦς* (Hch 2,36). Pero tenía que plantearse la cuestión de quién es ése a quien Dios ha constituido Señor del todo. Tal cuestión fue activada por los helenistas de la comunidad primitiva. La fe en el Kyrios del helenista Esteban ha dado ya un paso adelante. Para él, el Señor Jesús desempeña ya la función de Dios: ha de recibir el espíritu de Esteban y perdonar los pecados. Las invocaciones del diácono moribundo traen espontáneamente a la memoria las de Jesús en la cruz. Jesús dice: «Padre, perdónalos, pues no saben lo que hacen» (Lc 23,34). Esteban pide al Señor Jesús: «Señor, no les imputes este pecado» (Hch 7,60). Jesús dice: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46), y Esteban: «Señor Jesús, recibe mi espíritu» (Hch 7,60). El Kyrios Jesús supera así la simple perspectiva de la historia de la salvación, iniciándose el camino que llevará al *κύριος-θεός*. Esto es comprensible, pues Esteban piensa y siente como helenista. Al Kyrios Jesús se le atribuye ya en estas invocaciones el papel de Dios. Los LXX, en efecto, usan corrientemente la palabra Kyrios para designar a Dios. Los helenistas dispersados por el martirio de Esteban difundieron esta fe en el Kyrios. En la predicación a los gentiles, Kyrios se convirtió en el título central de Jesús. La predicación del evangelio del Mesías Jesús se transforma en la buena nueva del Señor Jesús (Hch 11,20). Y, sin duda, no es casual el que en Damasco Pablo predique en el nombre de Jesús, y en Jerusalén, en cambio, en el círculo de los helenistas, lo haga en nombre del Señor (Hch 9,27-29). Creer en Jesús se transforma ahora en convertirse al Kyrios (Hch 11,21), ser poseído por la doctrina del *κύριος* (Hch 13,12), creer en el Kyrios (Hch 14,23). Antes se hablaba de conservar la fe en que Jesús es el Cristo, ahora se habla de permanecer junto al Kyrios; antes las gentes acudían (Hch 2,4), ahora son agregadas al Señor (Hch 11,24).

10. *La cristología de → Pablo.* ¿Conoce Pablo sólo a Cristo e ignora a Jesús (R. Bultmann)? Pablo relata, como tradición recibida, el acontecimiento histórico de la cena del Señor con sus discípulos, la cual se celebró «la noche en que fue entregado» (1 Cor 11,23). Habla de la crucifixión de Jesús (Gál 1,3), no quiere conocer otra cosa que a Jesús, el Crucificado (1 Cor 2,2); en 1 Cor 15,3-5 menciona como tradición que él ha recibido los acontecimientos históricos de la muerte de Jesús y su sepultura, las experiencias

de Pedro y de los «Doce» después de la muerte del Señor, las apariciones del Resucitado. Para Pablo, el Hijo de Dios «nació de mujer», es decir, es hombre, judío, se halla sometido a la Ley (Gál 4,4). En Rom 1,3-4 utiliza una fórmula consagrada ya en la tradición judeo-cristiana: Jesucristo, «el que nació de la estirpe de David según la carne, fue constituido Hijo de Dios según el espíritu, con poder, en virtud de la resurrección de entre los muertos» (O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Gotinga 1957, 32). El discurso de Pablo que encontramos en Hch 13,26-27 coincide con 1 Cor 15,3-5. El esquema de la composición es el mismo en ambos casos: pasión y muerte según las Escrituras-enterramiento (simple afirmación del hecho, sin referencia a las Sagradas Escrituras)-resurrección de Jesús según las Escrituras-aparición de Jesús a sus discípulos (también simple enunciado del hecho). Llama la atención aquí el que la teología paulina de la glorificación se ensanche hacia adelante con una teología de la humillación del que existe en la forma de Dios (ἐν μορφῇ θεοῦ: Flp 2,6.7). Con esto no se quiere afirmar que, según su esencia, el preexistente sea Dios, como en la antigua cristología cristiana. Tampoco trata este himno de la identidad de una persona en diversos períodos, sino de un acontecimiento histórico-salvífico, de las distintas fases dentro de un acontecimiento único y de su continuidad. En su preexistencia, Jesús no utilizó en provecho propio su ser idéntico a Dios, sino que se anonada voluntariamente en la forma de siervo y se humilla, es decir, asume el papel del Siervo de Dios que sufre, de que habla Is 53,7.8, por su obediencia hasta la muerte; más aún, hasta la muerte de cruz (Flp 2,8). A la humillación sigue la glorificación, que comprende tres actos: subida al trono, proclamación del nombre nuevo y proskínesis y aclamación. Con la glorificación, Dios no sólo le ha hecho existir de nuevo en la μορφῇ θεοῦ, sino que le ha exaltado a la dignidad de Kyrios (cf. el υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει: Rom 1,4), dándole el nombre sobre todo nombre, Kyrios, expresión de su dignidad y poder soberanos, y constituyéndole así Señor de todo el cosmos. Confesar al κύριος Ἰησοῦς (Rom 10,9) es, por tanto, la forma originaria de confesar la fe cristiana. Nadie, en efecto, puede decir κύριος Ἰησοῦς sino por el Espíritu Santo (1 Cor 12,3). En el fondo, también en Flp 2,5-11 se habla del hombre Jesús, de su existencia como Siervo de Dios que sufre; su humillación se acrecienta por el hecho de que a su voluntaria humillación asumiendo la condición de hombre antecede la preexistencia en condición de igualdad con Dios, pero su elevación a Kyrios lo transforma en παντοκράτωρ. Del παντοκράτωρ, que es el Kyrios Jesucristo, se pasa a Cristo Señor de vivos y muertos (Rom 14,9), y, por tanto, futuro Juez de vivos y muertos (2 Tím 4,1). Dios ha señalado un día en el cual juzgará en justicia al mundo por medio de un hombre a quien ha predestinado para ello (Hch 17,31), el cual ha sido elegido por Dios para juez de vivos y muertos (Hch 10,42).

11. *Jesús, el σωτήρ*. Jesús recibe también el título de *Salvador*. La idea de salvador no es exclusiva del AT o del cristianismo: aparece en todas las religiones. Así lo muestra el tan difundido mito del σωτήρ (W. Staerk, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen II*, Stuttgart 1938, 145-

176). El judaísmo y el cristianismo tomaron estas concepciones míticas, pero las despojaron de su carácter mítico, las desmitizaron, y el cristianismo aprovechó esta figura del salvador para poder hablar de la personalidad histórica de Jesús. «Salvador» (σωτήρ) es en el judaísmo tardío un título mesiánico (Billerbeck, I, 68-69; M. Dibelius-H. Conzelmann, *Die Pastoralbriefe*, Tübinga 1955, 61; W. Staerk, *Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem*, Gütersloh 1933, 97). En Hch 5,31 Pedro aplica al Señor glorificado el título de σωτήρ, en conexión con el de Soberano: ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα. En su discurso de Antioquía, Pablo dice que Dios hizo nacer en Jesús un Salvador (σωτῆρα) de la estirpe de David (Hch 13, 23). Según Pablo, nosotros esperamos del cielo σωτῆρα κύριον Χριστόν (Flp 3,20). Este título no es exclusivo de Pablo, quien lo ha tomado de otros. Según Ef 5,23, Cristo es σωτήρ τοῦ σώματος, esto es, de la Iglesia. El autor de la primera epístola de san Juan afirma que el Padre ha enviado a su Hijo como σωτῆρα τοῦ κόσμου (1 Jn 4,14). El autor de la epístola a Tito se dirige «a su hijo verdadero según la fe común», y le desea «gracia y paz de parte de Dios Padre y de Cristo Jesús τοῦ σωτῆρος ἡμῶν» (Tit 1,4; 2,13; 3,6). Según 2 Tim 1,10, la gracia de Dios se nos ha revelado por la aparición τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Unido a θεός, el vocablo σωτήρ se convierte luego en una fórmula favorita. 2 Pe 1,1 habla de la fe recibida en la justicia de nuestro Dios καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ (cf. 1, 11; 2,20; 3,2.18).

Es natural que esta repetición del título de σωτήρ llame la atención. En ella se esconde una antítesis: se quiere contraponer a Jesucristo, como Salvador único y verdadero, a otras presuntas figuras de salvador, como las de los cultos místéricos o las de los emperadores romanos (K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Friburgo-Basilea-Viena 1961, 33-34).

12. *Jesús, el Hijo de Dios.* En el kerigma pospascual Jesús recibe el título de *Hijo de Dios*. El ministro etíope «cree que Jesucristo es el Hijo de Dios» (Hch 8,37), y ésta es sin duda una fórmula muy antigua de la liturgia bautismal; también 1 Jn 4,15: «Quien *confesare* que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él, y él en Dios», procede de un antiguo credo (cf. 1 Jn 2,23). Asimismo, Heb 4,14 exhorta a mantenerse firmes en la → *confesión* del Hijo de Dios. Lucas presenta como tema fundamental de los discursos apostólicos de Pablo: «Jesús es el Hijo de Dios» (Hch 9,20; cf. 13, 33). Esto lo confirman las epístolas de Pablo: Dios ha enviado a su Hijo (Gál 4,4), no le ha perdonado (Rom 8,32), y así nosotros estamos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo (Rom 5,10), aguardamos de los cielos a su Hijo (1 Tes 1,10). Según Rom 1,4 y Hch 13,33, Jesús es constituido Hijo de Dios por la resurrección, cristología muy antigua que concibe este título en el sentido del AT y del judaísmo y ve expresada en él la más íntima relación de Jesús con el Padre, relación que se basa únicamente en la voluntad de éste. Ser constituido Hijo de Dios significa que en ese momento comienza la actuación del Hijo *como Rey*, no que antes no fuera Hijo (J. Bienek, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker*, Zurich 1951, 59;

E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zurich 1955, 86). En los escritos posteriores, esta interpretación del título «Hijo de Dios» dentro del marco de la historia de la salvación se amplía con la pregunta sobre su esencia. El Jesús del Evangelio de Juan confiesa: «Yo y el Padre somos uno» (Jn 10,30), «el Padre está en mí, yo estoy en el Padre» (Jn 10,38), afirmaciones que pueden compararse con el pasaje «joánico» de Mt 11,27, en que se equipara el conocimiento del Hijo con el del Padre. Cuando Jesús dice que él es Hijo de Dios, los judíos deducen que se hace igual a Dios: «Tú que eres un hombre, te haces Dios» (Jn 10,33).

En cambio, Rom 9,5 no es un testimonio inequívoco en favor de este título divino. Tras enumerar los privilegios de que pueden gloriarse los israelitas, Pablo acaba con esta observación final: ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. La frase última, «Dios bendito por los siglos, Amén», se puede entender también como una doxología final. En ese caso se diría de Cristo: De quienes (los israelitas) desciende Cristo según la carne, quien está sobre todas las cosas. De todos modos, Cristo sería aquí la cumbre de los privilegios otorgados por Dios al pueblo de Israel. Si se entiende el conjunto como una sola frase, en ella se alaba a Cristo como Dios por los siglos, de igual manera que también la antigua Iglesia ve en Rom 9,5 «un claro testimonio apostólico en favor de la divinidad de Cristo» (K. H. Schelkle, *Paulus der Lehrer der Väter*, Düsseldorf 1956, 331-334). Esta interpretación viene apoyada por el hecho de que Pablo pudo dirigir su oración a Cristo. Esto muestra «que, llegado el caso, podía llamar realmente θεός a Jesús» (O. Cullmann, *Christologie des NT*, l. c., 320). Además, en Flp 2,5-11 distingue a Cristo con el nombre de Kyrios, el nombre sobre todo nombre. Pero aquí Kyrios se justifica como apelativo divino por el cumplimiento de Is 45,23. Kyrios equivale a יְהוָה (J. R. Geiselman, *Jesus der Christus*, l. c., 145). Si en Col 2,2 se puede admitir como segura la lectura: «τοῦ θεοῦ Χριστοῦ en el que están encerrados todos los tesoros de la sabiduría», el pasaje constituiría una nueva profesión de fe en la divinidad de Cristo. En este sentido apuntaría también la estrecha relación existente entre θεός y σωτήρ en Tit 2,13: ἐπιφανεία τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ, y en 2 Pe 1,1: ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Precisamente este último pasaje expresa de un modo especialmente claro la dignidad divina de Jesucristo (K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe und der Judasbrief*, l. c., 185). Pero también las otras dos citas contienen «la afirmación explícita de que Cristo es Dios» (*ibid.*).

La divinidad del Hijo está claramente expresada en la *epístola a los Hebreos*: El Hijo está por encima de todo ser creado, incluso de los ángeles; es el creador del mundo, puso al comienzo los cimientos de la tierra, los cielos son obra de sus manos; éstos pasarán y envejecerán como un vestido, el Hijo los enrollará como un manto y serán cambiados; él, en cambio, permanece, es eternamente el mismo, sus años no tendrán fin (Heb 1,10-12). El es el destello de la gloria del Padre, la impronta de su sustancia; sustenta todas las cosas con su palabra poderosa (Heb 1,3), y el Padre le dice: Tu

trono, oh Dios, perdurará por los siglos de los siglos (Heb 1,8). Con ello se llama expresamente Dios al Hijo, y se dice con palabras lo que en el kerigma pascual se expresaba por medio de títulos. En el Evangelio de Juan, el Logos tiene una existencia preterrena y es Dios (θεός: Jn 1,1), Dios unigénito (μονογενής θεός: 1,18). Juan confiesa que el Jesús resucitado es ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (Jn 20,28). La epístola de Juan termina con esta confesión: ὁ θεός ἀληθινός καὶ ζωὴ αἰώνιος, Dios verdadero y vida eterna (1 Jn 5,20).

IV. *Historia de los dogmas*

No podemos exponer aquí con todo detalle los esfuerzos que el entendimiento humano, tras aceptar la fe, realizó durante cuatrocientos años para comprender de manera más precisa cómo Jesús es el Cristo, el Señor, el Hijo de Dios, Dios mismo. Hemos preferido presentar las *cuestiones* que plantea el dogma de Jesucristo. Para esto es fundamental distinguir entre la → palabra de Dios de un lado y el → dogma de Jesucristo de otro. La primera es divina; el dogma es humano: el resultado que, en su esfuerzo por comprender la palabra de Dios acerca de Jesucristo, ha ido logrando el entendimiento del hombre y presentando como algo que hay que creer (→ teología). Aquélla, la palabra de Dios, es absoluta. El dogma representa una comprensión humana importante, pues por la acción del Espíritu Santo es infalible. Pero no es más que una comprensión relativa, limitada, que está abierta siempre a una comprensión más amplia, más nueva, más profunda. Tres son los problemas que a propósito de Jesucristo se le plantean al entendimiento humano y que éste tiene que resolver: 1) ¿Qué hemos de entender por *Cristo*? 2) ¿Qué hemos de entender por el *Hombre Jesús*? 3) ¿Cómo hemos de entender la *unidad* de Jesús y Cristo? Estas cuestiones son las que agitan al entendimiento creyente. Al decir entendimiento creyente no nos referimos al entendimiento en sentido abstracto, sino al pensar concreto del hombre concreto, histórico. En la historia, este entendimiento aborda de dos formas el → misterio de Jesucristo. Tenemos, en primer término, la forma especial de pensar que se expresa en la variada multiplicidad de corrientes espirituales del *Próximo Oriente*, la cual nos lleva hasta el lugar de Mesopotamia en que Abrahán escuchó la llamada de Dios y abandonó su patria. Y tenemos, por otro lado, el entendimiento que aparece en la historia de *Occidente*, el pensar específicamente occidental, tal como se estructuró finalmente en el helenismo, configurando el pensar de la *ecumene helenística*. Estas dos formas distintas de pensar se enfrentan con las cuestiones que plantea Jesucristo.

1. A la primera pregunta: ¿Qué hemos de entender por *Cristo*?, responden los círculos judeo-cristianos desde su monoteísmo riguroso. Para ellos, Dios es el Dios único, personal. También para la Iglesia es Dios esto. La diferencia entre el pensamiento judeo-cristiano y el cristiano-helenístico

consiste, sin embargo, en que el primero concibe al Dios único, personal, como Dios *unipersonal*, mientras el segundo lo concibe como Dios *tripersonal* (Padre, Hijo, Espíritu Santo) (→ Trinidad). Para el pensamiento judeo-cristiano, el Dios único es también el Monarca único. Por eso a este pensamiento se le da el nombre de *monarquianismo*. Se presenta en dos formas: un monarquianismo *dinamista* y un monarquianismo *modalista*. La forma más antigua del monarquianismo dinamista fue la de los ebionitas (es decir, los pobres). Según ellos, Jesús fue únicamente un hombre (aunque, sin duda, un hombre agraciado por Dios con una especial *δύναμις* [fuerza]), al cual Dios tomó por Hijo, *adoptó*; el sector moderado de los ebionitas admitía el nacimiento milagroso de Jesús, hijo de María la Virgen, gracias a la *δύναμις* del Espíritu Santo; el sector más riguroso lo negaba. En Occidente, esta concepción es defendida en Roma por los dos Teodotos (Teodoto el Curtidor y su discípulo Teodoto el Banquero) y por Asclepiodoto. Según Teodoto el Curtidor, Cristo es mero hombre (*ψιλὸς ἄνθρωπος*), pero al ser bautizado en el Jordán se le otorgan fuerzas (*δυνάμεις*) divinas, y Dios lo adopta como Hijo. Estas tendencias dinamistas influyen en Pablo de Samosata, en Luciano de Antioquía y sus discípulos, los llamados siluquianistas. De esta escuela procede Arrio, y así se explica el carácter dinamista de su Logos creado, con el cual irrumpió en la cristología la idea de Logos propia de la Estoa, idea que aún había de influir en la escuela alejandrina (Atanasio, Cirilo). Cristo significa, pues, aquí una fuerza divina, o una realidad creada, el Logos, que ocupa el lugar del *νοῦς* en el hombre (→ Dios; → Espíritu Santo; → encarnación).

Mayor importancia ha tenido el denominado monarquianismo modalista. Con él llegamos a *la auténtica cuestión de qué hemos de entender por Cristo*. También el monarquianismo modalista parte del Dios unipersonal. Pero mientras el monarquianismo dinamista defiende la trascendencia absoluta de Dios, el cual comunica a Jesús sólo una fuerza divina, los representantes de la segunda dirección atribuyen también a Dios (Padre) una inmanencia en el mundo. Novaciano (*De Trinit.*, 30) distinguió con toda claridad ambas formas: *Cum animadvertenterent... quod unus sit Deus, non aliter putaverunt istam tenere se posse sententiam, nisi ante hominem tantum Christum* (monarquianismo dinamista) *aut certe deum patrem putarent esse credendum* (monarquianismo modalista). Si el monarquianismo dinamista sólo hace justicia a lo humano de Cristo, el modalista sólo la hace a lo divino. Pero como también la segunda corriente afirma que Dios es unipersonal, esta persona única del Padre se ha unido con el hombre Jesús. Así interpretan ellos Jn 14,9 («El que me ve a mí, ve al Padre») en el sentido de que «a mí» significa «al Padre», y que en consecuencia Jesús y el Padre son una misma persona. Con ello quedaba salvada la monarquía divina y la plena divinidad de Cristo. Pero así el Padre ha asumido en Cristo la función terrena especial de ser Revelador, Verbo, Logos. Logos designa, por tanto, al Padre en cuanto, apareciendo en Jesucristo, ejerce la función de revelador. El Logos de Juan es interpretado aquí con ayuda de la doctrina estoica sobre el Logos; según ella, el Dios *único*, que es inmanente al mundo y lo penetra, es designado

con diversos nombres según el modo de manifestarse (Diógenes Laercio, *De Vita Philosophorum* VII, 68.72.135.147; cf. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, Leipzig ³1920, 571). Según Hipólito, la monarquía de los modalistas ha de entenderse en el sentido de que al hablar de Padre e Hijo hablamos de una misma cosa; son designados con nombres diferentes sólo porque sus formas de aparición son temporalmente distintas (*κατὰ χρόνων τροπήν*; cf. Hipólito de Roma, *Refut.* IX, 10.11.12). Este monarquianismo modalista adopta las dos formas distintas, la de Práxeas y la de Sabelio. Lo divino de Cristo es, según esto, Dios mío, es decir, Dios Padre.

Como una forma atenuada de monarquianismo podemos calificar la teología del Logos de los apologistas y escritores eclesiásticos de los siglos II y III. Lo que preocupaba a estos teólogos era el problema de cómo se puede conciliar la divinidad del Hijo con la unidad de Dios. Intentaron darle solución con ayuda de la filosofía del judío alejandrino Filón. Al afirmar que el Hijo era el Logos, distinguían éste del Logos encerrado desde la eternidad en el seno de Dios (*λόγος ἐνδιάθετος*), que identificaban con el entendimiento eterno del Padre. Según esto, el *λόγος* no tendría una subsistencia propia desde la eternidad, sino que la adquirió cuando el Padre le hizo brotar de su seno y lo engendró como creador y soberano del mundo (cf. Justino, *2 Apol.*, 6; Hipólito de Roma, *Refut.* X, 33; Tertuliano, *Adv. Prax.*, 6,7; Orígenes, *De Princ.* I, 3,5; *Contr. Cels.* III, 34; VIII, 15; *In Io.* II, 2). La generación del Logos no se concibe, pues, como un acto vital eterno, necesario, intratrinitario, sino como un acto voluntario, libre, temporal, del Padre. Con ello, el Hijo quedaba subordinado al Padre y se afirmaba la temporalidad de la subsistencia personal del Logos. Esta teología, por tanto, encierra también una concepción subordinacionista del Hijo.

Estrechamente vinculado con el monarquianismo modalista está el llamado *docetismo*, es decir, la opinión según la cual lo divino de Jesús padeció sólo de modo aparente. La idea de que los sufrimientos de Cristo son sólo aparentes la defiende ya a finales del siglo I, en su judaísmo extremo, Cerinto, el cual se muestra ya abierto a las ideas gnósticas (\rightarrow gnosis). Para él, Dios es absolutamente trascendente al mundo, con el cual no tiene relación de ningún orden; para relacionarse con él se sirve de seres intermedios. Y así, un \rightarrow ángel es el creador del mundo. De esta trascendencia radical de Dios con respecto al mundo se deduce, para él, que tampoco Jesús puede ser Dios. Jesús es un simple hombre sobre el que, en el bautismo del Jordán, descendió en figura de paloma el ser intermedio celestial Cristo, y cuya misión consistió en predicar a los hombres el Dios Padre desconocido y corroborar este mensaje con milagros. Mas esta unión de Jesús y Cristo era sólo accidental, estaba limitada temporalmente, y por ello se disolvió cuando el Cristo celestial abandonó a Jesús antes de su pasión. El sufrimiento de Cristo, por tanto, fue sólo aparente (primera forma del docetismo). Contra esta doctrina escribió (según Ireneo, *Adv. Haer.* III, 11,1) el apóstol Juan su Evangelio.

Tras las discusiones acerca de la tripersonalidad de Dios se logra esclarecer, sin embargo, la divinidad del Logos frente a todo dinamismo y arrianismo, así como la distinción de \rightarrow persona en el Logos y el Padre frente al

modalismo y el docetismo. Para la explicación del misterio de Jesucristo, esto tuvo como consecuencia el que se concibiese a Cristo como la segunda persona divina, distinta del Padre (Nicea, 325; Constantinopla, 381), y en el símbolo con que se concluyó el Concilio de Calcedonia se afirmase de él que es Θεὸς ἀληθῶς, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι, πρὸ αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα.

2. El segundo problema que preocupa a la cristología es el siguiente: ¿Qué hemos de entender por *el hombre Jesús*? En la imagen *arriana* de Cristo, el Logos creado es tan predominante que el alma humana de Jesús no desempeña papel alguno. Pero el que no hablen de ella no significa todavía que nieguen alma a Jesús. De todos modos, parece que hubo arrianos que pasaron del silencio a la negación del alma humana. De lo contrario, no podría entenderse la pregunta del obispo Eustatio de Antioquía: «¿Por qué se esfuerzan en mostrar que Cristo asumió un cuerpo sin alma (σῶμα ἀψυχον)?» (cf. PG 18,689). Asimismo, según el Pseudo-Atanasio (*Contra Apollinarium*), Arrio afirma que la carne es sólo envoltura de la divinidad. El lugar de nuestro hombre interior lo ocupó, en Jesús, el Logos. «Hombre interior» es una fórmula arriana y significa que el Logos es el principio de toda la vida psíquico-vital y espiritual (cf. Teodoro de Mopsuestia, *Hom. Catech.*, 5,17-19). El arriano Eunomio subraya en su Credo (838) que el Logos único no asumió un hombre compuesto de cuerpo y *alma* (Mansi 3, 648 C); Eudocio, obispo de Antioquía (360-369), cree «en el Hijo, que se hizo carne, pero no hombre»; no cree que haya dos naturalezas en Cristo, pues no hay en él un hombre perfecto, sino que el lugar del alma lo ocupó, en la carne, el Logos; el todo es, según él, una → naturaleza compuesta (μία τὸ ὅλον κατὰ σύνθεσιν φύσις). Igualmente, Apolinar de Laodicea ve sólo en el hombre Jesús la naturaleza corpórea humana sin el alma (νοῦς), con la cual se ha unido el Logos para formar *una* unidad esencial, μία φύσις, *un* Logos-carne (*Apodeixis Fr.*, 69). Tampoco los cristólogos que intentan solucionar el problema de Cristo con la fórmula λόγος-σάρξ consiguen entenderse con el hombre Jesús. Así, Atanasio no sabe qué hacer con el alma de Cristo. No es seguro todavía si únicamente la silencia o si la niega. Sólo la escuela de Antioquía, con su distinción de naturalezas en Cristo y su fórmula Logos-hombre, introduce claridad en este problema. El hombre completo, compuesto de σάρξ y νοῦς, no se impone hasta ella, hasta que el símbolo de Calcedonia (451) confiesa su fe en el ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος.

3. La tercera cuestión se refiere a cómo hay que entender la → *unidad de Jesús y Cristo*, de Dios y hombre. A este problema se le dan dos soluciones diferentes, una de las cuales, la *tendencia alejandrina*, llega a una unidad real (ἔνωσις) de Dios y el hombre en Cristo, pero la concibe de manera tan estrecha, que existe el peligro de que se convierta en *una* sola naturaleza. Atanasio marcha ya por este camino cuando Cirilo de Alejandría acuña la fórmula μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, la cual podía ser entendida

todavía en sentido ortodoxo; en cambio, el archimandrita Eutiques dice ciertamente que Cristo se compone *de* dos naturalezas (ἐκ δύο φύσεων), pero que tras su unión sólo subsiste la naturaleza *única* (μία φύσις) del Logos hecho carne (monofisismo). La *tendencia antioquena*, por el contrario, reconoce las dos naturalezas, pero no consigue cimentar bien la unidad del Encarnado. Su representante más destacado, Nestorio, no llega más que a la conjunción (συνάφεια) de los dos πρόσωπα del Logos y del ἄνθρωπος, es decir, a una unidad moral.

El *símbolo de Calcedonia* logra una síntesis de estas dos soluciones contrapuestas. Este quiere ser expresión de «la fe transmitida a los santos de una vez para siempre» (Jds 3). El símbolo comienza con estas palabras: «Siguiendo a los santos Padres», y esto no es una frase vacía, sino que nos revela la intención y el tono fundamental que lo animan. El símbolo pretende ser una profesión de fe en la → tradición. Siguiéndola, el símbolo confiesa que el Hijo, nuestro Señor Jesucristo, es uno y el mismo (ἓνα καὶ τὸν αὐτόν, v. 2). Este αὐτόν, o el ἓνα καὶ αὐτόν, más categórico, que se repiten una y otra vez en el símbolo, van dirigidos contra toda disolución nestoriana de la unidad del Dios-hombre en la dualidad de la persona del Dios-Logos por una parte y la persona del hombre Jesús por otra, y no quiere ser otra cosa que una interpretación de Jn 1,14 por la tradición. Así, en la fórmula de Calcedonia aparece de nuevo la cristología de Ignacio de Antioquía con sus antítesis de Dios y hombre, revive la fórmula acuñada por Ireneo en su lucha contra el dualismo gnóstico. La fórmula de Calcedonia es una interpretación —determinada por las nuevas contraposiciones— de la fórmula cristológica del símbolo de Nicea, que hablaba de *un* Hijo unigénito, nacido de Dios Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, que por nosotros y por nuestra salvación bajó del cielo y se hizo carne, esto es, hombre. Así, pues, contra el *nestorianismo* que separa en Cristo a Dios del hombre distinguiendo dos personas, el símbolo de Calcedonia subraya la unidad de Dios y el hombre en Cristo mediante la fórmula «uno y el mismo» (ἓνα καὶ τὸν αὐτόν), confesando que es *uno y el mismo*: el Hijo unigénito, el Señor (v. 16), el Dios-Logos, el Señor Jesucristo (v. 23.24).

Con este «uno y el mismo» el símbolo se opone a la teología alejandrina, preocupada de manera especial por la unidad de Cristo, como se manifiesta en su fórmula μία-φύσις. Esta fórmula, que no fue ya posible después de la aparición del monofisismo de Eutiques y Dioscuro, queda neutralizada por el εἷς καὶ αὐτός, de manera que la teología antioquena no se escandalizó de ella y pudo aceptar la nueva fórmula. Ahora bien: este εἷς καὶ αὐτός queda más exactamente precisado, en cuanto a lo divino y en cuanto a lo humano, por el símbolo antioqueno de 431/433; este «uno y el mismo» es definido como perfecto o completo en su divinidad y humanidad, o como dice Teodoreto de Ciro (*Ep.*, 151: PG 83,1424): es verdadero Dios y verdadero hombre (v. 5-7). El ἀληθῶς ἄνθρωπος significa aquí que el hombre consta de un alma racional y de un cuerpo. Con ello el símbolo rechaza toda cristología del λόγος-σάρξ que niega el alma racional al hombre Cristo, sustituyéndola por el Logos (arrianismo, apolinarismo), o que concibe el αὐτός ἐν

θεότητι y ἐν ἀνθρωπότητι como unión del Logos con la simple σάρξ sin ψυχή, es decir, sin alma racional. Esto lo rechazó ya el Concilio de Constantinopla al condenar a todos aquellos *qui pro hominis anima rationabili et intelligibili dicunt Dei Verbum in humana carne versatum* (Mansi 3,481). Además, la fórmula del símbolo de Calcedonia, en los v. 9 y 10, expresa una vez más la perfección de la naturaleza divina y humana de Cristo; esta fórmula había sido ya preparada en parte por la teología dirigida contra los *apolinaristas*. Los vv. 9 y 10 confiesan que Jesucristo es de igual naturaleza (ὁμοούσιος) que el Padre en cuanto a su divinidad, y de igual naturaleza que nosotros en cuanto a su humanidad. Entre la naturaleza humana de Cristo y la nuestra no hay, pues, ninguna diferencia *esencial*. Sólo en una cosa se distingue el hombre Cristo de nosotros: en la cuestión del → pecado. El no tiene pecado (v. 11; cf. Heb 4,15). Estas precisiones están tomadas casi a la letra del símbolo antioqueno de 431/433. Teodoreto de Ciro, en su explicación de 1 Cor 11,3, había elaborado ya antes una fórmula muy semejante: κατὰ ταύτην (naturaleza humana) γάρ ἐστὶν ἡμῖν ὁμοούσιος καὶ ἐστὶν ὁ αὐτός κατὰ μὲν τὴν θεότητα τῷ Πατρὶ ὁμοούσιος (PG 82,312). Y el patriarca Flaviano de Constantinopla, en el sínodo endémico de Constantinopla de 448, había hecho ya del ὁμοούσιος la piedra de toque de la ortodoxia contra Eutiques. Los versículos 12-16 del símbolo de Calcedonia están tomados a su vez del símbolo antioqueno de 431/433 y hablan del doble nacimiento del Hijo de Dios: el nacimiento eterno del Hijo al ser engendrado por el Padre, en cuanto a su divinidad, y su nacimiento temporal, según su humanidad, de → María la Virgen, madre de Dios (ésta es la primera vez que aparece en un símbolo el título de Θεοτόκος).

Como acabamos de mostrar, en la exposición de la unidad y la dualidad el símbolo calcedonense se mueve hasta aquí dentro de los cauces tradicionales. Cosa distinta ocurre con los versículos 16-24, que nos ofrecen la fórmula de fe propiamente calcedonense, en la que se dice cómo Cristo es a la vez uno y dos. El Concilio se enfrenta aquí con la cuestión que no pudo explicar suficientemente. Es claro de antemano que la unidad y la dualidad de Cristo sólo podían expresarse desde puntos de vista distintos. Pero ¿cómo hacerlo? En la última discusión anterior al Concilio se pudo solucionar este problema empleando φύσις como fórmula de unificación, tal como lo había realizado la cristología alejandrina, la cual habla de la μία φύσις σεσαρκωμένη. Pero esta fórmula quedaba descartada por el simple hecho de que precisamente la cristología de Eutiques, contra la que se dirigía el Concilio de Calcedonia, afirmaba la μία φύσις del Hijo de Dios hecho hombre. En contraposición a Eutiques, φύσις debe servir ahora para expresar la dualidad de naturalezas en Cristo; φύσις no significa, pues, ya aquí la *naturaleza* concreta que subsiste sola de por sí, sino la naturaleza en sí, que prescinde de esa existencia individual concreta (naturaleza en sentido abstracto: ὑπόστασις οὐ πρόσωπον); pero, en contraposición a las dos naturalezas, sólo podía expresar el principio único de las dos naturalezas en la *persona* del Dios-Logos. Sin embargo, el Concilio no delimitó rigurosamente ambos conceptos (no dio una definición). Esto tendría conse-

cuencias posteriormente. El Concilio se limitó a confesar un Cristo único y el mismo, el Hijo Unigénito, el Señor, integrado por dos naturalezas, sin mezcla, sin división, sin cambio y sin separación; aquí la unión (ἔνωσις) no suprime en modo alguno la distinción de las dos naturalezas: éstas se unen para formar una persona (πρόσωπον) y un «ser para sí» (μίαν ὑπόστασιν), no estando divididas en dos personas. Así, pues, las dos φύσεις (naturalezas) son ciertamente distintas de la ὑπόστασις única (el único «ser para sí»); pero no se precisó ulteriormente la diferencia entre lo personal-hipostático y las dos «naturalezas». Al menos se debería haber subrayado el nuevo sentido abstracto que ahora tenía φύσις, a diferencia del sentido concreto que tenía hasta entonces, significando la naturaleza individual existente en sí. Por ello no todos los Padres vieron con claridad esta distinción. En esta ambigüedad está la fuente de las prolongadas discusiones posteriores en torno a la fórmula calcedonense. Esta indica, sin embargo, en qué dirección hay que buscar la unidad en Cristo (en la persona) y la dualidad (en las dos naturalezas).

En el símbolo de Calcedonia se encuentra resumido todo lo que, con ayuda de la doctrina estoica sobre el Logos y de las ideas platónicas y aristotélicas, pudo averiguar el pensamiento humano acerca del misterio inagotable de Jesucristo. Es una interpretación occidental de Cristo, una interpretación realmente correcta y también —por la acción del Espíritu Santo en el magisterio de la → Iglesia, que es el que adopta la decisión definitiva— infalible, pero a pesar de ello relativa. No puede decirse que la cosecha, tras una disputa de cuatro siglos, sea extraordinariamente rica. Acerca de la relación de ambas naturalezas sólo se indica cómo *no* hemos de concebirla. Mas ¿cómo hay que expresarla positivamente? Llegamos con ello al límite del esfuerzo humano, más allá del cual se encuentra el misterio de Jesucristo, que únicamente podemos afirmar en la fe. Lo que aquí tenemos —y no deberíamos engañarnos acerca de esto— es sólo la interpretación específicamente occidental de Jesucristo. Acaso cuando el sentimiento y el pensamiento orientales, asiáticos, investiguen el misterio de Cristo se nos manifiesten nuevos aspectos de Cristo y se revelen profundidades nuevas, no accesibles a los occidentales.

J. Gewiess, *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte*, Breslau 1939; F. Braun, *Jésus. Histoire et critique*, Tournai 1947; R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zurich 1949; M. Dibelius, *Jesus*, Berlín 1949; K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments*, Heidelberg 1949; H. Bacht-A. Grillmeier, *Das Konzil von Chalkedon*, 3 vols., Wurzburg 1951; J. Bieneck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker*, Zurich 1951; R. Bultmann, *Jesus*, Tubinga 1951; J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, Berlín 1952; W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, Zurich 1953; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zurich 1955; L. Cerfaux, *Jesucristo en San Pablo*, Bilbao 1955; O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tubinga 1958; H. W. Surkau-S. Schulz, *Jesus Christus-Jesusprädikate: EKL II* (1958) 274-286; B. Rigaux, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente: RB* 65 (1958) 481-522; K. Adam, *El Cristo de nuestra fe*, Barcelona 1958; H. Conzelmann, *Jesus: RGG III* (1959), 619-653; H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh 1959; J. Blinzler, *El proceso de Jesús*, Barcelona 1959;

A. Grillmeier, *Jesus Christus (Die nachbiblische Christologie)*: LThK V (1960) 942-953 (bibliografía); J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus*, Zurich 1960; R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Christologie*: LThK V (1960) 932-940; J. Guittou, *El problema de Jesús*, Madrid 1960; A. Vögtle, *Jesus Christus nach den geschichtlichen Quellen*: LThK V (1960) 922-932; K. Adam, *Jesucristo*, Barcelona 1961; *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (ed. por H. Ristow y K. Matthiae), Berlín 1961; B. M. F. Iersel, «Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten. *Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu?*, Leiden 1961; M. Schmaus, *Teología dogmática III*, Madrid 1961; F. Hahn-W. Lohff-G. Bornkamm, *Die Frage nach dem historischen Jesus*, Gotinga 1962; E. Jünger, *Paulus und Jesus*, Tubinga 1962; K. Schubert (ed.), *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens. Eine katholische Auseinandersetzung mit den Folgen der Entmythologisierungstheorie*, Viena 1962; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Gotinga 1963; K. Schubert (ed.), *Vom Messias zum Christus*, Viena 1964; H. Schürmann, *Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu*: Rahner GW I (Friburgo 1964) 579-607; J. Carmichael, *Leben und Tod des Jesus von Nazareth*, Munich 1965; J. R. Geiselman, *Jesus der Christus I*, Munich 1965; F. Mussner, *Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus*, Friburgo 1965; J. Willemse, *Jesús primera y última palabra de Dios*: Concilium 10 (1965) 81-98; J. Bourke, *El Jesús de la historia y el Cristo del kerygma*: Concilium 11 (1966) 29-50; Y. Congar, *Cristo en la economía salvífica y en nuestros tratados*: ibíd., 5-28; J. M. González Ruiz, *Redención y resurrección*: ibíd., 72-94; F. Gogarten, *Jesus Christus Wende der Welt*, Tubinga 1966; X. Léon-Dufour, *Los evangelios y la historia de Jesús*, Barcelona 1966; A. Strobel, *Die moderne Jesusforschung*, Stuttgart 1966; W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Darmstadt 1967; R. Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi*, Gotinga 1967; J. Blank, *Paulus und Jesus*, Munich 1968; W. Breuning, *Jesus Christus der Erlöser*, Maguncia 1968; K. Rahner, *Ich glaube an Jesus Christus*, Einsiedeln 1968; J. Crossan, *La presencia del amor de Dios en el poder de las obras de Jesús*: Concilium 50 (1969) 539-553; J. I. González Faus, *Carne de Dios*, Barcelona 1969; U. Luz, *La imagen de Dios en Cristo y en el hombre según el NT*: Concilium 50 (1969) 554-565; S. Lyonnet, *Presencia de Cristo y de su Espíritu en el hombre*: ibíd., 566-578; W. G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus-Paulus-Johannes*, Gotinga 1969; W. Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona 1970; S. Sabugal, *XPICTOS. Investigación histórica sobre la cristología joanea*, Barcelona 1972; J. Blank, *Jesús de Nazaret*, Ed. Cristiandad, Madrid 1973; H. Küng, *La encarnación de Dios*, Barcelona 1973; H. Zimmermann, *Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung*, Stuttgart 1973; C. H. Dodd, *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Madrid 1974; J. I. González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, 2 vols., Madrid 1974; E. Troeme, *Jesús de Nazaret visto por los testigos de su vida*, Barcelona 1974; G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1975; J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie*, Lovaina 1975; O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret*, Madrid 1975; T. W. Manson, *Cristo en la teología de Pablo y Juan*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975; K. Rahner-W. Thüsing, *Cristología. Estudio teológico y exegetico*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975; F. Lambiasi, *L'autenticità storica dei Vangeli*, Bolonia 1976; C. H. Dodd, *El fundador de la religión*, Barcelona 1977; H. Küng, *Ser cristiano*, Ed. Cristiandad, Madrid 1977, 145-587; J. Feiner-M. Löhrer, *Mysterium Salutis III: El acontecimiento Cristo*, Ed. Cristiandad, Madrid 1979; C. Palacio, *Jesucristo. Historia e interpretación*, Ed. Cristiandad, Madrid 1979.

J. R. GEISELMANN