

# EL DIOS DE LOS PRIMEROS CRISTIANOS

Lección Inaugural en la Solemne Apertura del  
Curso Académico 2015/2016

PROF. DR. D. SANTIAGO GUIJARRO OPORTO  
*Catedrático de Nuevo Testamento*



UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA  
Salamanca, 2015

Depósito Legal: S. XXX-2015

Imprime:  
Imprenta KADMOS  
Salamanca, 2015

## 1. DIOS, ¿UN EXTRAÑO EN NUESTRA CASA?

Durante el último siglo, Europa se ha ido desvinculando progresivamente de sus raíces cristianas. No es mi intención hoy analizar las causas de tan complejo fenómeno, y mucho menos predecir cuáles pueden ser las consecuencias de este importante giro histórico. La constatación de que Europa se ha convertido en una sociedad postcristiana tan solo me servirá de marco para situar el tema de esta lección. En ella voy a hablar sobre Dios. Más concretamente, sobre el Dios de los primeros cristianos.<sup>1</sup> Pero antes de hacerlo quisiera mostrar que se trata de una cuestión relevante para nosotros hoy.

Una consecuencia importante del profundo cambio que está experimentando Europa en relación con su tradición religiosa es que Dios está desapareciendo del horizonte vital de la mayoría de nuestros conciudadanos y de nuestra sociedad en general. La pregunta que hace unos años se planteaba

<sup>1</sup> Soy consciente de que la expresión ‘Dios de los primeros cristianos’, como cualquier otra en que el nombre de Dios esté determinado por un adjetivo u otro determinante, no es apropiada en el discurso teológico. La teología cristiana habla de Dios sin adjetivos ni determinantes, pues confiesa la existencia de un único Dios, mientras que este tipo de expresiones no excluyen la posibilidad de la existencia de otros dioses. Al hablar del ‘Dios de los primeros cristianos’ me refiero a la comprensión que estos llegaron a tener del único Dios verdadero en un momento particular de la historia del cristianismo, y doy por sentado que esta comprensión se fue ampliando y completando en los siglos posteriores.

un grupo de teólogos alemanes: “¿Es Dios un extraño en nuestra casa?” habría que responderla hoy afirmativamente.<sup>2</sup> Ahora bien, si esto es así: ¿Qué sentido tiene seguir hablando sobre él? ¿No deberíamos, más bien, certificar su defunción y olvidarnos definitivamente de Dios?

Personalmente, creo que sería un tremendo error, porque con ello estaríamos renunciando con demasiada facilidad a las raíces de lo que hemos venido a ser como individuos y como sociedad. En todo caso, antes de hacer algo así, deberíamos preguntarnos si este Dios que se ha convertido en un extraño para nosotros es realmente el Dios cristiano, es decir, el Dios que se nos reveló en Jesús de Nazaret y el Dios en quien creyeron los primeros cristianos. Antes de descartar definitivamente la cuestión de Dios, deberíamos aclarar de qué Dios estamos hablando.

Porque, aunque parezca extraño, la imagen de Dios más común entre nosotros, la que se ha ido configurando a lo largo de siglos, ha incorporado elementos que no proceden de la revelación cristiana. Este Dios explica la existencia del mundo y su orden; es un Dios omnipotente e inmutable, un Dios vuelto sobre sí mismo que no necesita al hombre.<sup>3</sup> El cristianismo ha identificado a este Dios con la realidad que lo determina todo, haciendo de él un Dios universalmente reconocible, el Dios de la “religión” cristiana.<sup>4</sup> Esta es la imagen de Dios frente a la que se han definido los ateísmos modernos: un Dios frente al cual –como dice Adolphe Gesché– “se comprende perfectamente que uno se haga ateo”.<sup>5</sup>

2 Peter Hünermann (ed.), *Gott - ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa*, Freiburg Br. 1996.

3 Esta es la imagen de Dios que suele presuponer la teodicea: Richard Swinburne, *¿Hay un Dios?*, Salamanca 2012.

4 Thomas Ruster, *El Dios falsificado. Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión*, Salamanca 2011, 15-22.

5 Adolphe Gesché, *Jesucristo*, Salamanca 2002, 33.

Ahora bien, esta imagen a la que nos remitimos espontáneamente cuando hablamos de Dios hace que el Dios de la revelación cristiana sea en cierto modo un “Dios extranjero” para nosotros. El Dios cristiano es –como rezaba la nota que llevaba cosida a sus vestidos Blaise Pascal– el Dios de Abraham, el Dios de Moisés, el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo.<sup>6</sup> Este Dios no tiene como horizonte el cosmos ni los problemas que plantea su existencia, sino al ser humano concreto. Es el Dios de la alianza, que sale al encuentro del hombre de forma imprevisible en los avatares de la historia para conversar con él y ofrecerle su salvación.<sup>7</sup>

Así pues, como ha afirmado recientemente el teólogo alemán Thomas Ruster, “hay que distinguir entre... el Dios consabido de la tradición cristiana, que asumió los predicados de la realidad que lo determina todo..., y el Dios de Abraham, el Dios de Moisés, el Dios de Jesucristo, el Dios bíblico que hoy se está redescubriendo”.<sup>8</sup> Redescubrir al Dios de la revelación es, en efecto, una tarea fundamental de la teología hoy y esto, al menos, por dos razones. En primer lugar, porque la necesidad de un diálogo interreligioso y el fenómeno del ateísmo han colocado en primer plano la cuestión de Dios. Y en segundo lugar, porque la descristianización de

6 Peter Hünemann, “Der fremde Gott . Verheissung für das europäische Haus”, en: P. Hünemann (ed.), *Gott - ein Fremder in unserem Haus?...*, 203-222, pp. 212-215.

7 La constitución dogmática *Dei Verbum* entiende la revelación como una autocomunicación de Dios que sale al encuentro del hombre para conversar con él: “Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina. En consecuencia, por esta revelación, Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a conversar con él y recibirlos en su compañía” (nº 2).

8 Thomas Ruster, *El Dios falsificado...* 28. Véase también: Adolphe Gesché, “Le Dieu de la révélation et le Dieu de la philosophie”, *Revue Théologique de Louvain* 13 (1972) 249-283.

Europa a la que me refería antes nos invita urgentemente a purificar nuestra imagen de Dios.

La visión de Dios es, de hecho, el aspecto más determinante del cristianismo, porque la nueva forma de vida y el nuevo horizonte existencial que ha configurado la cultura de Occidente tienen su origen en una nueva imagen de Dios. Hemos de ser bien conscientes, sin embargo, de que esta nueva imagen de Dios se ha ido revelando progresivamente en la historia. Por eso, al abordar la tarea de redescubrir al Dios cristiano, debemos tener presente el carácter histórico de esta revelación.

En esta revelación del Dios cristiano hay un momento decisivo, pues este Dios, que se había dado a conocer de formas diversas a través de acontecimientos históricos y por medio de sus enviados, al llegar la plenitud de los tiempos se nos reveló plenamente en Jesucristo (Hebr 1,1-4). Aunque la comprensión plena y ulterior formulación de la nueva imagen de Dios requirió varios siglos de experiencia, reflexión y debate, ya en los inicios del movimiento cristiano encontramos sus rasgos fundamentales. Por esta razón, si queremos redescubrir al Dios de la revelación, es necesario, en primer lugar, redescubrir al Dios de los primeros cristianos.

Este momento clave en el proceso de la revelación del rostro de Dios ha sido objeto de una especial atención en los estudios recientes sobre los orígenes del cristianismo. En ellos, el paso del monoteísmo judío al monoteísmo cristiano se ha explicado de formas diversas.<sup>9</sup> Para algunos, se trataría de una evolución dentro de los límites del judaísmo. Otros lo describen

9 Soy consciente de que en estos primeros estadios del movimiento de Jesús resulta anacrónico utilizar el adjetivo "cristiano", pues el "cristianismo" aún no se había configurado como una religión diferente al judaísmo. Sin embargo, para evitar complicados circunloquios, que serían sin duda más precisos, utilizaré a veces el adjetivo "cristiano" y el sustantivo "cristianismo" tratando de precisarlo cuando sea posible.

como una verdadera ‘mutación’, que sobrepasó dichos límites. Para otros en fin, este paso habría sido el resultado de un proceso de ‘asimilación’ al ambiente religioso pagano.<sup>10</sup>

La visión que voy a presentar de este proceso se ha ido configurando en diálogo con estos excelentes estudios que nos están ayudando a redescubrir un momento crucial de la revelación cristiana. Creo, sin embargo, que en ellos no se ha subrayado suficientemente el impacto de Jesús, ampliamente testimoniado en los evangelios. Por eso, sin restar importancia a la crucial mutación que se dio al situar a Jesús junto a Dios después de su resurrección, en mi reconstrucción de cómo se configuró inicialmente la imagen de Dios en cristianismo naciente me gustaría resaltar la estrecha relación que existe entre este acontecimiento y la vivencia terrena de Jesús, que constituye, a mi modo de ver, el impulso fundamental de todo el proceso.

En estas páginas intentaré mostrar cómo el Dios de Israel se convirtió en el Dios de los primeros cristianos. En lo fundamental, esta evolución se dio en un espacio de tiempo muy breve (veinte o treinta años). El punto de partida de este proceso es la fe de Israel en un solo Dios, que Jesús y sus discípulos compartían. La visión particular que Jesús tuvo de este Dios, así como la relación única que estableció con él, constituyen el segundo momento. Posteriormente, estimulados por la experiencia de la resurrección, sus discípulos dieron un paso más al situar a Jesús junto a Dios, iniciando así una mutación que culminaría con la confesión del Dios trinitario.

10 La primera opinión, que es mayoritaria entre los estudiosos, está bien representada en los estudios de Larry W. Hurtado, sobre todo en su obra programática: *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, London 1988. Sobre la segunda explicación, véase: Maurice Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology*, Lousville 1991. En realidad, el espectro de las diversas interpretaciones es más amplio. Para una visión más completa del mismo, véase: James McGrath, *The Only True God. Early Christian Monotheism in Its Jewish Context*, Urbana and Chicago 2009, 1-22.

## 2. EL ÚNICO DIOS VERDADERO

Jesús compartió plenamente la fe de su pueblo en un solo Dios. Esta fe, que Israel confesaba en sus credos, celebraba en sus ritos y practicaba en la vida cotidiana, constituye el punto de partida y el fundamento de la vivencia que Jesús tuvo de Dios y es, por tanto, el punto de partida para entender del proceso a través del cual se configuró la imagen de Dios entre sus discípulos.

Al intentar precisar la naturaleza y el contenido de la fe de Israel en un solo Dios, es importante tener en cuenta que dicha fe se fue formulando progresivamente a partir de las diversas intervenciones de este Dios en la historia. En la experiencia del éxodo, por ejemplo, los israelitas descubrieron a Yahweh como un Dios providente, que los había liberado de la esclavitud de Egipto, los había constituido como pueblo, había sellado un pacto con ellos durante la larga travesía por el desierto y les había dado en heredad una tierra para que pudieran vivir en ella según su ley. La evocación constante en la vida cotidiana y en los ritos comunitarios de recuerdos como estos configuró la fe del pueblo judío.<sup>11</sup>

Ahora bien, este marcado carácter histórico de la fe de Israel tiene una consecuencia importante a la hora de precisar los rasgos de su imagen de Dios. Esta, en efecto, se fue profundizando y matizando en diálogo con los acontecimientos y, consecuentemente, fue cambiando con el tiempo. En el marco del presente estudio, cuyo objetivo es rastrear el proceso a través del cual se fue configurando una nueva imagen de Dios en el seno del naciente movimiento cristiano, nos interesa sobre todo aclarar en qué medida los judíos del siglo primero creían en un solo Dios.

<sup>11</sup> Sobre la visión de Dios en la fe de Israel véanse los artículos reunidos en: Robert Gordon (ed.), *The God of Israel*, Cambridge 2007.



La definición y caracterización del monoteísmo judío es, de hecho, una cuestión decisiva a la hora de determinar la novedad de la imagen cristiana de Dios. Por eso, los estudios recientes a los que me he referido más arriba se centran en esta cuestión. Si el judaísmo era una religión estrictamente monoteísta, la confesión y adoración de Jesús como Dios habría supuesto una ruptura radical con la visión que Israel tenía del único Dios verdadero. Sin embargo, no es del todo evidente que esto fuera así y, de hecho, los estudios recientes sobre la religión judía han matizado esta visión estricta del monoteísmo, llamando la atención sobre la existencia de otras figuras que ocupaban un lugar de preferencia junto a este único Dios.

No es necesario abordar aquí la cuestión de los orígenes del monoteísmo judío, que algunos sitúan en tiempos de Moisés y en relación con la teología egipcia.<sup>12</sup> Para nuestro propósito será suficiente tener en cuenta que la fe de Israel en un solo Dios, tal como era confesada en tiempos de Jesús, comenzó a fraguarse con la reforma deuteronomista,<sup>13</sup> se consolidó en la época del exilio en diálogo con la teología babilónica,<sup>14</sup> y se desarrolló posteriormente durante el

12 Jan Assmann ha formulado esta tesis en diversos trabajos; véanse, sobre todo: *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, London 2008; *The Price of Monotheism*, Stantford 2009.

13 Nathan Macdonald, *Deuteronomy and the Meaning of "Monotheism"*, Tübingen 2003. Sobre el origen del 'monoteísmo histórico' véanse las observaciones de Richard Bauckham, *Jesus and the God of Israel. 'God Crucified' and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Milton Keynes 2008, 70-82.

14 De hecho, la afirmación de que solo existe un Dios (monoteísmo exclusivo) se encuentra por primera vez en el Segundo Isaías (Is 45,5); véase: Martin Leuenberger, *"Ich bin Jhwh und keiner sonst": der exklusive Monotheismus des Kyros-Orakels Jes 45,1-7*, Stuttgart 2010. El énfasis en la unicidad de Dios que aparece por primera vez en el Deuteroisaias (Is 40-55) tuvo un amplio eco en la literatura judía posterior, como afirma Richard Bauckham, *Jesus and the God of Israel...*, 9-10.

periodo helenístico.<sup>15</sup> La imagen de Dios tenía, por tanto, unos rasgos propios en el judaísmo del segundo templo. Esta visión de Dios es la que nos interesa conocer, pues es en ella donde se encuentran las raíces de la fe en Dios que compartían Jesús y sus primeros seguidores.

Con todo, antes de intentar precisar la naturaleza del monoteísmo judío en la época del segundo templo, es necesario caer en la cuenta del peligro de anacronismo que acecha a esta tarea. El interés por definir qué es lo que significaba exactamente entonces la fe en un único Dios verdadero está necesariamente determinado por nuestra propia visión del “único Dios verdadero”. Sin embargo, la definición moderna del monoteísmo, configurada a lo largo de siglos, y precisada desde una conciencia y vivencia distinta a la de aquellos judíos del siglo primero, no puede utilizarse como punto de partida para definir el monoteísmo judío que compartían Jesús y sus discípulos.

Paula Fredriksen ha llegado a afirmar que “en la antigüedad todos los monoteístas eran politeístas”<sup>16</sup> Esta afirmación puede parecer demasiado radical, pero es un buen antídoto para conjurar cualquier visión anacrónica del antiguo monoteísmo judío. Fredriksen sugiere, incluso, que este término debería ser ‘jubilado’ de los estudios sobre el judaísmo antiguo y sobre el cristianismo naciente.<sup>17</sup> Sin

15 Es probable que el interés de los gobernantes asmoneos por recuperar la tradición judía haya influido notablemente en la configuración de la fe monoteísta del judaísmo palestinese, como sugiere James McGrath, *The Only True God...*, 34-35. En este época, el judaísmo de la diáspora desarrolló también un nuevo lenguaje para hablar de Dios, como ha mostrado: Natalio Fernández Marcos, “El nuevo lenguaje religioso del judaísmo helenístico”, en: Carmen Bernabé (ed.), *Los rostros de Dios en la Biblia*, Estella 2013, 109-122.

16 Paula Fredriksen, “Gods and the One God”, *Bible Review* (February 2003) 12, 49.

17 Paula Fredriksen, “Mandatory Retirement: Ideas in the Study of Christian Origins Whose Time Has Come to Go,” *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 35 (2006) 231-246, esp. 241-243.

embargo, por razones prácticas, y también porque nuestra concepción del monoteísmo no es extraña a la de aquellos judíos del siglo I, lo seguiremos usando con la precaución de no proyectar sobre él nuestra propia visión del Dios único.

Una primera forma de definir los contornos del monoteísmo judío en esta época consiste en observar cuál era la percepción que tenían sobre él los no judíos. Con frecuencia, los rasgos comunes de un grupo y sus creencias se perciben mejor desde fuera que desde dentro, donde la confrontación entre diversas tendencias y visiones puede magnificar las diferencias. Desde esta perspectiva, se constata que los judíos eran vistos como un pueblo que tenía una visión peculiar de Dios. En su estudio sobre la religión judía durante el periodo del segundo templo, Lester Grabbe resume así esta visión: “Los escritores griegos y romanos proclaman unánimemente el culto judío a un solo Dios. Aunque a veces identifican a este Dios con Júpiter... o incluso con Dionisos..., las fuentes siempre subrayan cuán diferentes eran los judíos de otros pueblos, y se muestran especialmente sorprendidas por la ausencia de imágenes en el culto judío.”<sup>18</sup> El culto a un solo Dios y la ausencia de imágenes eran, desde el punto de vista de los de fuera, los rasgos distintivos del monoteísmo judío.

Desde dentro, la fe en un solo Dios, tal como era vivida por los judíos en la Tierra de Israel y en la diáspora, se revela como un fenómeno más complejo. En un estudio sobre el monoteísmo judío y cristiano en Palestina durante el periodo herodiano (ca. 50 a.C. – 100 d.C.), William Horbury ha propuesto una distinción que puede resultar útil para comprender esta compleja visión. Sugiere que es necesario distinguir entre monoteísmo ‘exclusivo’ y monoteísmo ‘inclusivo’. El primero, el exclusivo, negaría la existencia

18 Lester Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, London 2008, 218.

de cualquier otro ser divino, mientras que el segundo, el inclusivo, admitiría la existencia de otros seres divinos junto al Dios supremo.<sup>19</sup> Después de un examen detallado de los datos literarios y epigráficos, este autor concluye que “la interpretación del judaísmo como un monoteísmo ‘exclusivo’ que niega la existencia de otros seres divinos, no hace justicia a la importancia que tenían las tendencias místicas y mesiánicas en la época herodiana. Estas, de hecho, se hallan con frecuencia vinculadas a un monoteísmo ‘inclusivo’, en el que la divinidad suprema se situaba por encima, pero estaba relacionada con otros espíritus y poderes.”<sup>20</sup> Según Horbury, ambas formas de monoteísmo convivieron en la Palestina del siglo I.

Al establecer esta distinción, Horbury ha identificado un criterio clave para determinar si la visión cristiana de Dios desarrolló aspectos que ya estaban presentes en el monoteísmo judío o si, por el contrario, dicha visión supone una radical novedad. Si el monoteísmo judío era ‘inclusivo’ y, por tanto, admitía la existencia de otras figuras divinas junto al Dios supremo, entonces el reconocimiento de la condición divina de Jesús podría explicarse como una evolución natural de la imagen judía de Dios. Por el contrario, si el monoteísmo judío era ‘exclusivo’, tal reconocimiento habría supuesto un importante cambio en la visión de Dios.

En un estudio pionero, Larry Hurtado trató de responder ya hace unos años a esta pregunta.<sup>21</sup> Hurtado centró su investigación en una serie de figuras que poseen una especial relación con Dios: los atributos divinos personificados, los patriarcas exaltados y los ángeles principales. La

19 William Horbury, “Jewish and Christian Monotheism in the Herodian Age”, en: Loren Stuckenbruck and Wendy North (eds.), *Early Jewish and Christian Monotheism*, London 2004, 16-44.

20 William Horbury, “Jewish and Christian Monotheism...”, 17.

21 Larry W. Hurtado, *One God, One Lord...* passim.

proliferación de estas figuras en la literatura del segundo templo es un hecho significativo que afecta a la visión de Dios en el judaísmo en esta época. Según Hurtado, estas diversas figuras intermedias pueden agruparse bajo la categoría de “gerencia divina” (*divine agency*), pues, a pesar de sus evidentes diferencias, todas ellas gozaban de una posición cercana a Dios en honor y poder, y todas ellas actuaban en nombre de Dios como intermediarios suyos.

Detrás de esta visión de la divinidad parece estar la imagen de la corte oriental, tan difundida en el mundo antiguo. En dicha corte, el rey estaba rodeado siempre de sus cortesanos. Estos estaban cerca de él y participaban por delegación de su poder y autoridad. Entre ellos, había siempre un visir, un representante que actuaba en nombre del rey. Si este último quería proponer condiciones de paz a su adversario, no se dirigía a él personalmente, sino que enviaba a su visir; si alguien quería hacer una petición al rey, no podía hacerlo personalmente, sino que debía dirigirse a sus funcionarios. Esta imagen es la que encontramos, por ejemplo, en la visión del trono celeste del libro del Apocalipsis (Ap 4). En ella, en efecto, Dios aparece como un monarca oriental, sentado en su trono y rodeado de su corte (los cuatro vivientes, los veinticuatro ancianos, los mensajeros que cumplen sus órdenes), una corte que le aclama y cumple su voluntad.

La tesis de Hurtado es que la existencia de esta ‘gerencia divina’ proporcionó al naciente cristianismo una categoría conceptual clave para integrar la exaltación de Jesús a la derecha de Dios. Hurtado reconoce, no obstante, que dicha exaltación no puede explicarse solo como un desarrollo lineal de tal categoría, pues supone una novedad que implica una ‘mutación’ con respecto a la imagen judía de Dios. El origen y la causa de esta ‘mutación’ hay que buscarlos en el ministerio de Jesús y en las experiencias religiosas de

carácter revelatorio que legitimaron el reconocimiento de su condición divina.<sup>22</sup>

Así pues, los estudiosos reconocen que estas figuras tenían un papel activo en la relación del hombre con Dios. El problema consiste en determinar en qué medida participaban de la condición divina; o, dicho de otra forma, si formaban parte de la divinidad, o no. Siguiendo con la imagen de la corte oriental, el hecho de que el visir y los demás cortesanos estuvieran muy cercanos al monarca no implicaba necesariamente que compartieran con él su condición regia.

A falta de un concepto adecuado que refleje la diferencia entre el Dios único y estas otras figuras intermedias, pues no es apropiado utilizar categorías filosóficas como la de 'naturaleza' para hablar de Dios en aquella época, tal diferencia puede establecerse a partir de la forma en que los israelitas se relacionaban con uno y con otras. Desde esta perspectiva, en efecto, se observa que en el judaísmo los actos de culto (la adoración y, sobre todo, los sacrificios) estaban reservados a Dios. Este culto tributado de forma exclusiva al único Dios verdadero expresaba la convicción de que existía una radical diferencia entre él y esas otras figuras intermedias. De hecho, este era, como hemos visto, el rasgo que los autores griegos y romanos reconocían como principal característica de la religión judía.<sup>23</sup>

22 "La tradición judía aportó el lenguaje y los modelos conceptuales para formular la exaltación de Jesús por Dios como principal agente de la voluntad divina. Pero el impacto del ministerio de Jesús y las experiencias religiosas del cristianismo naciente fueron las que impulsaron esa convicción" Larry W. Hurtado, *One God, One Lord...*, 68. Según Hurtado, este proceso se dio de forma rápida en el naciente cristianismo y es visible ya en las primeras manifestaciones de fe de los discípulos del resucitado; véanse pp. 91-124.

23 Larry W. Hurtado, *One God, One Lord...*, 35-39; James McGrath, *The Only True God...*, 28-37, quien precisa que lo verdaderamente distintivo era el sacrificio, la única práctica verdaderamente reservada al Dios único.



En todo caso, aunque la existencia de estas figuras intermedias que ocupan un lugar de preferencia junto al Dios único es un dato incontestable, un examen detallado de los textos judíos antiguos sugiere que su importancia a la hora de definir la imagen de Dios debería relativizarse. Richard Bauckham ha llamado la atención sobre este hecho. Según él, en algunos estudios “la mayor parte de los datos sobre la forma en que el judaísmo del segundo templo entendió la unicidad de Dios han sido descartados a favor de una serie de datos escasos y muy discutibles.” Se refiere, evidentemente, a los datos que hablan de estas figuras intermedias, las cuales, en su opinión “no son en absoluto características de la literatura del judaísmo del segundo templo.”<sup>24</sup>

Los textos judíos del segundo templo reconocen de forma unánime y reiterada la existencia de un único Dios. La unicidad de Dios era confesada por los judíos cada día en la recitación del *shemá*: “Escucha Israel, Yahveh, nuestro Dios, es uno. Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas” (Dt 6,4-6); y esta confesión de fe era reforzada por los dos primeros mandamientos del Decálogo, que prohibían dar culto a otros dioses (Ex 20,2-6; Dt 5,6-10). Los israelitas devotos tenían plena conciencia de que la confesión de fe en el único Dios tenía consecuencias para su vida diaria, la más importante de las cuales era, sin duda, la prohibición de dar culto a otros dioses.

Este Dios, que los israelitas reconocían como el único Dios no era para ellos una realidad abstracta, sino un ser personal, que se les había dado a conocer a través de su actuación en la historia: en la llamada a Abrahán, en los acontecimientos del éxodo, a través de los profetas, en la reconstrucción del pueblo después del exilio... En estos acontecimientos, narrados en los textos sagrados, Dios había revelado su ‘identidad’ que los creyentes judíos conocían y

24 Richard Bauckham, *Jesus and the God of Israel...*, 5.

recordaban constantemente.<sup>25</sup> Este Dios, que los creyentes judíos confesaban y adoraban como el Dios único, era, ante todo, el Dios creador. Este hecho, junto con la convicción de que, en cuanto creador, sería también el único juez al final de los tiempos, establecía una clara distinción entre él y todo lo demás. El monoteísmo judío puede ser definido así, según Bauckham, no solo como un monoteísmo cúlrico, sino también como un monoteísmo creacional y escatológico.<sup>26</sup>

Las figuras intermedias de las que hablan algunos textos judíos de la época, sobre todo los patriarcas exaltados y los ángeles principales, eran criaturas de Dios y estaban a su servicio. Los atributos divinos personificados (la Sabiduría, la Palabra, el Espíritu) pertenecían, sin embargo, a la divinidad. No eran seres divinos subordinados, sino que formaban parte de la única identidad divina.<sup>27</sup>

Así pues, el Dios de Israel en la época del segundo templo era fundamentalmente el Dios de la tradición bíblica. Aunque aún no existía un canon de los escritos sagrados que sancionara esta imagen, la memoria del pueblo conservaba y transmitía los recuerdos de su actuación salvadora

25 Richard Bauckham, *Jesus and the God of Israel...*, 6-7, propone utilizar el término 'identidad' para evitar otras categorías claramente ajenas a la concepción judía de Dios. Toma el término de algunos estudios que aplican la teoría de la identidad al discurso sobre Dios (Frei, Vanhoozer). La definición del término podría desarrollarse y enriquecerse recurriendo a la categoría de "identidad narrativa" propuesta por Paul Ricoeur. Según Ricoeur, la identidad personal, definida como "si mismo" tiene dos dimensiones, una tiene que ver con el hecho de que la persona tiene rasgos que le son propios (el "si"), y la otra con el dato de que en la diversidad del tiempo se pueden reconocer tales rasgos como perteneciente a la misma persona (el "mismo") Esta segunda dimensión, de carácter diacrónico, vincula acontecimientos diversos vividos por la misma persona. El relato realiza esta función a través de la construcción de una "identidad narrativa". Véase: Paul Ricoeur, «L'identité personnelle et l'identité narrative», en Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 137-166.

26 Richard Bauckham, *Jesus and the God of Israel...*, 182-184.

27 Richard Bauckham, *Jesus and the God of Israel...*, 14-17.



en la historia, y actualizaba estos recuerdos en los ritos y fiestas que se celebraban regularmente. A pesar de que en los ambientes populares y, sobre todo, en algunos círculos cultos se reconocía la existencia de figuras que tenían una relación muy estrecha con el Dios único y actuaban como intermediarios suyos, los creyentes judíos nunca percibieron que tales figuras afectaran al reconocimiento del único Dios verdadero, un reconocimiento que se expresaba en el culto que solo a él le tributaban. Ni siquiera la personificación de algunos atributos divinos, que también parece haberse desarrollado en esta época, fue percibida como una amenaza a la confesión del único Dios verdadero. El Dios de Israel era el Dios único que los israelitas confesaban cada día en el *shemá*; el Dios único al que daban culto en el templo de Jerusalén.

### 3. EL DIOS DE JESÚS

Los estudios recientes sobre el paso del monoteísmo judío al monoteísmo cristiano han subrayado con razón la importancia que tuvo en este proceso la fe pascual. La convicción de que Dios había resucitado a Jesús de entre los muertos otorgándole un lugar de preferencia junto a él fue decisiva en el reconocimiento de su condición divina.

Esta convicción, de hecho, dio lugar a una nueva confesión de fe en la que, junto al único Dios verdadero, creador de todo, se reconocía a Jesús como único Señor, por quien todo había sido creado (1Cor 8,6). Ahora bien, entre la fe judía en un solo Dios verdadero y esta nueva forma de monoteísmo que reconocía a un solo Señor junto al único Dios, hay que situar necesariamente la vivencia histórica de Jesús de Nazaret. El paso del monoteísmo judío al monoteísmo cristiano no se puede explicar, de hecho, sin tener en cuenta dos aspectos decisivos de esta vivencia: la imagen que Jesús tenía de Dios, y la relación que estableció con él.

En primer lugar, es necesario conocer la visión que Jesús tenía de Dios. Su Dios era, ciertamente, el Dios de Israel, pero la forma en que hablaba de él y con él revela que tenía una visión propia. Sorprendentemente, los estudios recientes sobre el Jesús histórico y sobre los orígenes del cristianismo han descuidado este aspecto tan decisivo para explicar la imagen de Dios que tenían los primeros cristianos.<sup>28</sup>

En segundo lugar, es necesario conocer cómo fue la relación que Jesús tuvo con Dios. El hecho de que sus discípulos reconocieran su condición divina asociándole al único Dios verdadero de la forma que acabamos de ver no puede explicarse solo como resultado de las experiencias religiosas vividas en el periodo postpascual. Hay que considerar también el impacto que causó en este proceso la especial relación que el mismo Jesús tenía con Dios. Tampoco este aspecto se ha tenido suficientemente en cuenta en los estudios recientes sobre el Jesús histórico,<sup>29</sup> aunque afortunadamente ha sido estudiado en el campo de la cristología al tratar de la 'cristología implícita' de Jesús.<sup>30</sup>

La llamativa ausencia de una consideración más detenida del influjo del 'Dios de Jesús' en la formulación del 'monoteísmo cristiano' exige que abordemos con cierto detalle esta cuestión, tratando de aclarar en qué medida la visión que Jesús tuvo de Dios y la relación que estableció con él impulsaron el proceso a través del cual se fue configurando

28 El tema de la experiencia religiosa está llamativamente ausente en los estudios sobre el Jesús histórico de los últimos años. Es una excepción el magnífico estudio de James Dunn, *Jesús y el Espíritu. Un estudio de la experiencia religiosa y carismática de Jesús y de los primeros cristianos, tal como aparece en el Nuevo Testamento*, Salamanca 1981.

29 Larry W. Hurtado, *One God, One Lord...*, 115-116, le dedica apenas página y media, aunque reconoce que fue una de las causas de la mutación cristiana de la imagen de Dios.

30 Véase, por ejemplo, Romano Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. Vol I: Gli inizi*, Cini-sello Balsamo 2010, 15-20.

una nueva visión de Dios. Para ello, tenemos que comenzar preguntándonos cómo fue la experiencia religiosa de Jesús.

#### A) LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DE JESÚS

La visión que Jesús tuvo de Dios se fue fraguando en su propia vivencia religiosa. Esta se dio en una cultura y en una tradición concretas, pero también se nutrió de una particular experiencia de contacto con él. Por eso, en su visión de Dios encontramos, al mismo tiempo, elementos de continuidad con la fe de Israel y rasgos que revelan una cierta novedad con respecto a ella.

El Dios de Jesús era el Dios de Israel: el Dios que había creado el mundo, había llamado a Abrahán, había liberado a su pueblo de la esclavitud de Egipto... Para su pueblo, como ya hemos visto, este era el único Dios verdadero. Por eso, cuando un maestro de la ley le pregunta cuál es el mandamiento principal, él responde recitando el *shemá*: “El Señor, nuestro Dios, es el único Señor” (Mc 12,28-34). Aunque conocía la existencia de ángeles protectores que velaban por los seres humanos en el cielo (Mt 18,10), y es muy probable incluso que reconociera el papel que habrían de desempeñar en los últimos tiempos otros seres celestes, como el Hijo del hombre del que hablaba el libro de Daniel (Dn 7; Mc 13,26-27), todas estas figuras estaban subordinadas al único Dios verdadero.

El contexto social en que creció Jesús explica, en parte, este marcado acento monoteísta de su fe en Dios. Tal como sugieren los nombres de sus parientes (Mc 6,3), había nacido en el seno de una familia judía. Más aún, es muy probable que sus antepasados procedieran de Judea como presuponen los relatos de la infancia (Mt 1-2; Lc 1-2). Estos pudieron haber emigrado a Galilea cuando los gobernantes asmoneos conquistaron dicha región a finales del siglo II a.C. y la repoblaron con colonos procedentes de Judea. El hecho de la familia de Jesús viviera en Nazaret, una pequeña población

cuyos habitantes eran mayoritariamente judíos, apoya esta hipótesis.

Ahora bien, sabemos que los gobernantes asmoneos impulsaron una vuelta al judaísmo tradicional, que incluía la recuperación de un monoteísmo exclusivo. Este monoteísmo más estricto, junto con las prácticas del judaísmo tradicional, se conservaron en los pequeños enclaves judíos de Galilea. Nazaret era uno de ellos. Allí se conservó lo que algunos autores denominan “judaísmo común”, una forma de judaísmo más tradicional en muchos aspectos que la de otros grupos, como los fariseos, a los que estos judíos tradicionales pudieron ver como una corriente innovadora.<sup>31</sup>

Las palabras y la actuación de Jesús presuponen este ambiente en el que se reconocía y confesaba la existencia de un solo Dios verdadero. Pero, al mismo tiempo, reflejan una intensa vivencia espiritual que modeló su propia visión de Dios.<sup>32</sup> En el comienzo de su actividad pública, tal como la relatan los evangelios, encontramos un ejemplo del tipo de experiencias que pudieron haber configurado dicha visión. Nada más ser bautizado por Juan, Jesús tiene una visión, en la que los cielos se rasgan, permitiendo así el contacto entre Dios y el hombre (Is 64,1; Ez 1,1). Desde los cielos desciende sobre él el Espíritu y se oye una voz que le reconoce como el “Hijo amado”. El relato de las tentaciones que viene a continuación corrobora esta visión, pues en él Jesús no actúa ya por su cuenta, sino movido por el Espíritu. Aunque la

31 Sobre el judaísmo común (*common Judaism*), véase el excelente estudio de Ed Parrish Sanders, *Judaism. Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, London 1994, 45-303. Daniel Boyarin, *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*, New York 2012, 102-128, sugiere que en la discusión acerca de los alimentos puros e impuros (Mc 7,1-21), la posición que sostiene Jesús es más tradicional que la propugnada por los fariseos.

32 Retomo aquí algunos aspectos de una exposición más amplia sobre la experiencia religiosa de Jesús: Santiago Guijarro, *Jesús y el comienzo de los evangelios*, Estella 2006, **00-00 ¿¿???**.

formulación de estos episodios está influida por la fe postpascual, en ellos se conserva el recuerdo de una experiencia de contacto con Dios vivida por Jesús en un momento crucial de su vida.

La victoria sobre Satanás de la que hablan los relatos de las tentaciones, es también el objeto de otra visión de Jesús descrita en un enigmático dicho suyo conservado sólo por Lucas: “He visto a Satanás cayendo del cielo como un rayo” (Lc 10,18). Este dicho, que apenas tiene relación con el contexto literario en que se encuentra, procede muy probablemente de Jesús. Es el único caso en que él mismo refiere una visión. Gracias a ella, Jesús supo que la intervención de Dios en la historia no tendría lugar en un momento futuro, sino que había comenzado ya con la victoria sobre Satanás que se estaba haciendo patente a través de sus exorcismos y sanaciones.<sup>33</sup>

La singular vivencia religiosa que reflejan estas visiones fue cultivada por Jesús en el ámbito de una práctica constante de oración. Esta, en efecto, desempeñó un papel decisivo en su vida, como demuestra la asiduidad con que la practicaba. Los evangelios, de hecho, nos muestran a Jesús orando en los lugares y momentos más insospechados: madruga para retirarse a orar en un lugar apartado, después de una larga jornada de actividad (Mc 1,35); se retira a orar durante toda la noche antes de convocar al grupo de los Doce (Lc 6,12); ora también en presencia de sus discípulos (Mt 11,25-27), o después de enviarlos a la otra orilla del lago (Mc 6,46).<sup>34</sup>

La novedad de la forma de orar de Jesús se pone de manifiesto también en su enseñanza sobre la oración. En ella, Jesús transmitió a sus discípulos la certeza de que serían

33 Sobre este intrigante dicho de Jesús, puede verse el excelente estudio de Joel Marcus, “Jesus’ Baptismal Vision”, *New Testament Studies* 41 (1995) 512-521.

34 Joachim Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1974, 220-225.

escuchados por Dios: “Todo lo que pidáis en vuestra oración, lo obtendréis si tenéis fe en que vais a recibirlo” (Mc 11,24), y les invitó a dirigirse a Dios sin ostentación y sin utilizar preámbulos innecesarios (Mt 6,5.7). Pero no solo instruyó a sus discípulos sobre cómo debían orar, sino que les enseñó una oración que refleja de forma admirable su propia experiencia de Dios: el Padrenuestro.

Fue en la confluencia de estos dos factores, la fe tradicional de Israel en un solo Dios y una intensa vivencia religiosa cultivada en la oración, donde Jesús descubrió una nueva imagen de Dios, y donde se fue fraguando una especial relación con él.

#### B) UN PADRE CUYO REINADO HA COMENZADO A LLEGAR

La imagen que Jesús tenía de Dios y la especial relación que estableció con él fueron madurando poco a poco en el clima de una vivencia espiritual como la que acabamos de esbozar. No todo estaba claro desde el principio. Su experiencia vital, la situación de su pueblo y los momentos especiales de encuentro con él en la oración fueron configurando su visión acerca de Dios y de su proyecto.

Esta visión era, como ya hemos dicho, muy similar a la que tenían otros judíos. Sin embargo, su forma de hablar de él y de dirigirse a él revela algunos matices particulares. Dos de ellos son especialmente significativos: el hecho de que hablara de Dios y se dirigiera a él como a un padre, y la insistencia en que su reinado estaba comenzando a llegar a este mundo. Para hablar de Dios, Jesús utilizó dos metáforas que estaban muy arraigadas en su cultura y en la historia de su pueblo. La primera (‘padre’) pertenecía al ámbito doméstico y expresaba el modo de ser de Dios; la segunda (‘reino’) procedía del ámbito político y hablaba de su proyecto.

En su manera de hablar y de orar, lo mismo que en su forma de actuar, Jesús expresó la convicción de que el Dios



de Israel era 'el Padre'. Para referirse a él utilizó con frecuencia una palabra tomada del lenguaje familiar que también se usaba como título de respeto (*abbâ*). En los dichos que con más seguridad pueden atribuirse a él, Dios se revela, en efecto, como un padre bondadoso y misericordioso que perdona, un Dios que hace salir el sol sobre buenos y malos (Mc 11,25; Lc 6,36; Mt 5,45); como un padre solícito que está pendiente de lo que necesitan sus hijos y les revela sus designios más secretos (Lc 11,13; 12,6. 30; Lc 12,32; Lc 10,21); y también como un padre que reclama obediencia, respeto y reconocimiento de su dignidad (Mc 14,36; Lc 11,2; Mt 23,9).<sup>35</sup>

Estos rasgos corresponden, en parte, a los que definían la imagen del padre en la cultura mediterránea tradicional. En aquella cultura, en efecto, el padre tenía la obligación de proveer a su hijo el sustento necesario, ofrecerle un techo donde cobijarse, protegerle y ayudarle en todo. El padre también debía educar e instruir a su hijo, y se esperaba de él que tratara a su hijo con severidad, imponiéndole su autoridad incluso con castigos.<sup>36</sup>

Estos dichos de Jesús revelan que Dios actúa como un padre: cuida de sus hijos, les proporciona sustento y abrigo, los instruye, y los educa con severidad. Sin embargo, el Dios del que habla Jesús no se comporta siempre como un padre terreno. Lo que define su forma de tratar a sus hijos no es la autoridad, sino el perdón y la compasión; y lo que define su actitud hacia los de fuera no es la exclusión, sino la acogida.

Los dichos y oraciones en que Jesús habla de Dios como Padre nos muestran cómo era el Dios de Jesús. Sin embargo,

35 Retomo aquí algunas consideraciones formuladas en un trabajo precedente: Santiago Guijarro Oporto, "El Dios de Jesús", en: Juan de Dios Martín Velasco (ed.), *Vivir en Dios. Hablar de Dios, hoy*, Estella 2004, 139-173.

36 Una exposición más detallada de estas obligaciones puede verse en: Santiago Guijarro Oporto, "Dios Padre en la actuación de Jesús", *Estudios Trinitarios* 34 (2000) 33-69, esp. 41-52.

la idea que él tenía de Dios no se agota con esta imagen, pues este Dios que es Padre, tenía un proyecto. Este proyecto, que constituye el mensaje fundamental de la predicación y de la actuación de Jesús, consiste en instaurar su reinado en el mundo (Mc 1,15). Aunque Jesús no habló nunca de Dios como rey, el Dios al que se dirige como Padre era el Dios del reino. La vinculación entre lo que Dios era (Padre) y su proyecto (el reino) es decisiva para comprender la visión que Jesús tenía de Dios. Para entenderla es necesario tener presente la realidad social de aquellos a los que Jesús se dirigía.

Un Dios cercano y accesible que se preocupa de las necesidades cotidianas de sus hijos y cuida de ellos era, ante todo, una buena noticia para ‘el pueblo de la tierra’, que es como los judíos llamaban a los estratos más bajos de la población. Un Dios que perdona y acoge a todos es una buena noticia para los excluidos. Mendigos, desarraigados, enfermos, pecadores, marginados, mujeres y extranjeros fueron, de hecho, los principales destinatarios de la actuación de Jesús. La llegada de la soberanía de Dios fue la respuesta a la situación que vivían estas personas a las que Jesús se refería como ‘los pobres’, y por eso ellos fueron sus primeros destinatarios.

Ahora bien, la llegada de la soberanía de Dios no es sólo una solución puntual a una situación concreta, sino que afecta a sus causas profundas. Por eso, el anuncio de la llegada del reinado de Dios contenía la propuesta de unos valores alternativos que cuestionaban los valores vigentes en aquella sociedad. Con todo, este no era todavía su nivel más profundo, pues detrás de esta situación social Jesús descubría fuerzas que el hombre no controla. La raíz más profunda de la situación que el reinado de Dios venía a cambiar no eran las estructuras sociales, sino la de un mundo dominado por Satanás. Este es un aspecto que a nosotros nos resulta extraño, pero que está muy presente en los recuerdos más antiguos sobre Jesús. Los exorcismos y las polémicas que suscitaron dan testimonio de la importancia de esta



actividad, que Jesús relacionaó con la llegada de la soberanía de Dios.<sup>37</sup>

Así pues, la imagen que Jesús tenía de Dios incorporó dos metáforas que revelaban su forma de ser y su proyecto. Aunque Jesús habló de Dios como Padre, su proyecto no estaba restringido al ámbito de lo privado, pues este Dios había comenzado a implantar su reinado. Estos dos aspectos, la imagen paterna de Dios y el anuncio de la irrupción de su reinado, aparecen unidos de forma admirable en la oración del Padrenuestro. Los dos pilares de esta oración son, en efecto, la invocación inicial: “¡Padre!”; y la petición central: “¡Venga tu reino!” Hay una íntima relación entre estas dos súplicas del Padrenuestro, pues la convicción de que Dios es un padre cercano y solícito hace brotar el deseo de que comience a ejercer pronto su soberanía.

### C) LA RELACIÓN DE JESÚS CON DIOS

La imagen que Jesús tenía de Dios comporta, como acabamos de ver, una cierta novedad con respecto a la visión que el judaísmo tradicional tenía de él. Esta novedad reside, por un lado, en la cercanía e inmediatez que revela el término *Abbá* que Jesús utilizaba para dirigirse a él y hablar de él, y por otro lado en la certeza de que finalmente este Dios había comenzado a implantar su reinado en el mundo. Jesús compartió con sus discípulos y seguidores esta visión de Dios. De hecho, estos dos aspectos fueron el motivo central de su predicación y de su enseñanza. Por eso, es razonable pensar que la visión que él tenía influyó decisivamente en la imagen de Dios que sus discípulos llegaron a tener después de su resurrección.

37 Santiago Guijarro Oporto, “La dimensión política de los exorcismos de Jesús. La controversia de Belcebú desde la perspectiva de las ciencias sociales”, *Estudios Bíblicos* 58 (2000) 51-77.

Sin embargo, dado que esta nueva imagen de Dios descubierta y formulada en el periodo postpascual incluía no solo a un solo Dios Padre creador de todo, sino también a un solo Señor, Jesucristo, por quien todo había sido creado (1Cor 8,6), es necesario preguntarse si esta vinculación de Jesús con Dios confesada y formulada por sus seguidores tiene algún fundamento en la relación que mantuvo con él durante su vida terrena. Este es, como hemos visto, un rasgo característico de la experiencia de Dios que revelan las palabras y las acciones de Jesús.

Llegamos así a una cuestión de la que se ha ocupado tradicionalmente la teología: la de la 'cristología implícita' de Jesús. En síntesis, la pregunta que se formula en ella es si existen indicios de que Jesús se haya manifestado como alguien 'más que humano', o incluso 'divino' durante su vida terrena. Los estudiosos de la cristología son conscientes de que la confesión de la condición divina de Jesús es postpascual, pero se preguntan si ya durante su vida pueden encontrarse indicios que apunten en esta dirección.<sup>38</sup>

Para responder a esta pregunta, los estudiosos han explorado tres cuestiones. La primera de ellas está relacionada con la imagen paterna de Dios de la que ya hemos hablado en el apartado precedente, y trata de averiguar cómo entendió y vivió Jesús su relación con él. La segunda, vinculada al anuncio del reinado de Dios, trata de aclarar cómo entendió Jesús su función en este reinado que estaba comenzando a llegar. Por último, para determinar si existió esta cristología implícita, hay que preguntarse si Jesús utilizó o aceptó de otros alguno de los títulos honoríficos con los que más tarde fue conocido.

38 Sobre el lugar de la cristología implícita en el contexto de la cristología en general, véanse las observaciones y la bibliografía citada por Romano Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo...*, 11-20.

Respeto a la primera cuestión, la de la relación filial con Dios, ya hemos visto que se caracteriza, ante todo, por la cercanía y la confianza. En lugar de dirigirse a Dios con los complicados preámbulos de las oraciones oficiales, Jesús le invocaba con una palabra tomada del lenguaje común: *Abbâ*. Era una palabra que utilizaban los niños pequeños para dirigirse a sus padres, aunque también la usaban los jóvenes y los adultos para dirigirse a personas respetables. Esta era la invocación con que Jesús comenzaba sus oraciones, y es también la prueba más clara de que su relación con Dios era tan cercana y cotidiana como la de un hijo con su padre. Esta cercanía se advierte también en el hecho de que se dirigía a él en cualquier lugar y en cualquier momento.<sup>39</sup>

La relación cercana y confiada de Jesús con el Padre se tradujo en su caso en un estilo de vida que trataba de imitar el modo de actuar de Dios. La imitación del padre era la actitud que mejor caracterizaba e identificaba a un hijo en la cultura de su tiempo. Jesús, de hecho, justificó algunas de sus actuaciones más controvertidas explicando que él actuaba así porque era así como actuaba su Padre del cielo. Su modelo no era un padre terreno, sino su *Abbâ* del cielo.<sup>40</sup> Como ha señalado con acierto Geza Vermes, el núcleo básico de la religión de Jesús no fue la observancia de la *Torá*, ni una búsqueda de pureza ritual o ética, ni la santificación del individuo a través del culto, sino la imitación del modo de actuar

39 El estudio de referencia sobre la invocación *abbâ* es el de Joachim Jeremias, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981, 19-73, que ha sido corroborado y, en cierto modo, también matizado por otros trabajos posteriores: Georg Schelbert, "Sprachgeschichtliches zu «abba»", en: Pierre Casetti - Otto Keel - Adrian Schenker (ed.), *Mélanges Dominique Barthélemy*, Göttingen 1981, 395-447; Joseph A. Fitzmyer, "Abba and Jesus' Relation to God", en: R. Refoulé (ed.), *À cause de l'évangile*, Paris 1985, 15-38; James Barr, "Abbâ isn't «Dady»", *Journal of Theological Studies* 39 (1988) 28-47.

40 Sobre el comportamiento filial de Jesús véase: S. Guijarro Oporto, "Dios Padre en la actuación de Jesús...", 52-67.

de Dios.<sup>41</sup> En esta especial relación con Dios, que determina su actuación, Jesús se reveló a sí mismo como 'el Hijo'.<sup>42</sup>

Respecto a la segunda cuestión, la del lugar de Jesús en el plan de Dios, los datos de la tradición evangélica muestran de forma unánime que se entendió a sí mismo no solo como el heraldo del reinado de Dios, sino, ante todo, como el mediador de dicho reinado. Esta convicción, como señala Raymond Brown, da un sentido muy particular a las acciones portentosas realizadas por él. De hecho, los milagros de Jesús no eran solo signos de la llegada de este reinado, sino el medio a través del cual dicho reinado estaba comenzando a llegar. En este sentido, Jesús no fue un profeta como Moisés, o como Elías, que eran recordados por sus acciones portentosas, pues los milagros de Jesús se sitúan en un horizonte escatológico del que carecen los signos realizados por estos taumaturgos; dichos milagros expresaban la conciencia que él tenía de desempeñar un papel esencial en la intervención definitiva de Dios en la historia.<sup>43</sup>

Esta conciencia tiene que ver con la convicción de actuar movido por el Espíritu de Dios, que se manifiesta, sobre todo, en sus exorcismos. Esta certeza, que según los evangelios se manifiesta ya en su experiencia inicial de Dios, se fue confirmando a lo largo de su actuación pública. En ella, en efecto, Jesús fue confirmando que sus sanaciones y exorcismos eran el signo inequívoco de que había sido quebrantado finalmente

41 Geza Vermes, *La religión de Jesús el judío*, Madrid 1996, 236-244.

42 Como afirma Romano Penna: "Jesús no predicó un nuevo Dios, pero reconoce y vive una relación especialísima con el Dios de Israel que adquiere todo su valor en el contexto del anuncio escatológico: la irrupción del reinado de Dios en la predicación y actuación de Jesús da sentido y realza su modo incomparable de dirigirse a él como Padre. Es en este contexto donde puede entreverse la profundidad de su naturaleza personal" (*I ritratti originali di Gesù...*, 123-124).

43 Raymond Brown, *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, Salamanca 2001, 73-83.

el dominio de Satanás.<sup>44</sup> Hay un dicho suyo que refleja con especial claridad esta convicción. Cuando sus adversarios le acusan de expulsar los demonios con el poder del Príncipe de los demonios, Jesús les responde diciendo: “Si yo expulso los demonios con el poder de Belcebú, vuestros hijos, ¿con qué poder los expulsan? Por eso ellos mismos serán vuestros jueces. Pero si yo expulso los demonios con el dedo (Mt: Espíritu) de Dios, entonces es que el reino de Dios ha llegado a vosotros” (Lc 11,19-20 par.). Este dicho revela que Jesús estaba convencido de que el poder del Espíritu actuaba en él, y también de que, a través de los exorcismos que realizaba, el reinado de Dios estaba comenzando a hacerse presente.<sup>45</sup>

La conciencia de ejercer un papel único en el plan de Dios se manifiesta, por último, en algunas actuaciones suyas que revelan una autoridad poco común. La forma en que llamó a sus discípulos y las exigencias que les impuso en algunos casos, llegando incluso a pedirles una renuncia radical a los lazos y obligaciones familiares, es quizás el ejemplo más llamativo, pues nadie antes en su entorno había impuesto tales demandas a sus seguidores.<sup>46</sup> Pero su autoridad se manifestó también en la libertad que demostraba frente a las prescripciones de la Ley y frente a quienes la transgredían, o en la osadía de anunciar la destrucción del templo de Jerusalén, el lugar más sagrado del judaísmo.<sup>47</sup>

44 Sobre la experiencia que tuvo Jesús del Espíritu, véase: James Dunn, *Jesús y el Espíritu...*, 81-121, y Marcus Borg, *Jesus. A New Vision. Spirit, Culture, and the Life of Discipleship*, San Francisco 1987, 42-31.

45 Véase: Santiago Guijarro Oporto, “El Espíritu Santo en la vida de Jesús y de los primeros cristianos”, *Cuestiones Filosóficas y Teológicas* 72 (2002) 295-318, esp. 301-305.

46 Sobre este aspecto, puede verse mi estudio: *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Salamanca 1998.

47 Romano Penna, *I ritratti originali di Gesù...*, 40-91, estudia todos estos gestos que denotan una autoridad única de Jesús y revelan cómo entendió su función en la irrupción del reinado de Dios.

La estrecha relación con Dios que se percibe en la actitud filial de Jesús, así como el papel que ejerció como mediador de su reinado, hace que no sea aventurado preguntarse si Jesús se atribuyó a sí mismo, o aceptó de otros, alguno de los títulos de honor que recibiría más tarde, después de su resurrección. Tras un estudio detenido de los datos que proporcionan los evangelios, Raymond Brown y Romano Penna han llegado, de forma independiente, a conclusiones muy parecidas respecto a esta cuestión.<sup>48</sup>

Es posible que durante su ministerio algunos afirmaran que Jesús era el Mesías esperado por Israel, pero parece que él mismo no dio demasiada importancia a este título. Por otro lado, teniendo en cuenta la especial relación con Dios que manifiesta en sus enseñanzas, en su oración y en su comportamiento, es muy probable que hablara y pensara de sí mismo como “el Hijo”, aunque no consta que utilizara el título “Hijo de Dios” referido a sí mismo. Finalmente, resulta altamente verosímil que Jesús se refiriera a sí mismo como el “Hijo del hombre”, evocando así la figura humana de origen celestial de la que hablaban el libro de Daniel (Dn 7) y otros escritos judíos de la época (*1Hen* 37-71). De este modo, expresaba la convicción de que tendría un especial papel en la implantación del reinado de Dios y en el juicio escatológico.

Todos estos indicios muestran que la cristología desarrollada por los seguidores de Jesús después de la pascua hunde sus raíces en la estrecha relación que él mantuvo con Dios y en la conciencia de desempeñar un papel único en la irrupción de su reinado.<sup>49</sup> Es evidente que fue este desarrollo posterior de la cristología el que provocó la transformación

48 Raymond Brown, *Introducción a la cristología...*117; Romano Penna, *I ritratti originali di Gesù...*,124-160.

49 En palabras de Larry Hurtado: “la posición exaltada del Jesús crucificado en la fe de los primeros cristianos no puede entenderse adecuadamente sin tener en cuenta el impacto que causó en ellos su propio ministerio” (*One God, One Lord...*, 116).



radical de la imagen de Dios en el naciente cristianismo, pues gracias al reconocimiento de Jesús como único Señor junto al único Dios verdadero, el monoteísmo judío quedó transformado y comenzó a formularse una nueva imagen del Dios. Sin embargo, en mi opinión, esta mutación final no puede entenderse sin tener en cuenta la visión de Dios que tenía Jesús y la especial relación que estableció con él. Por eso, me he detenido a analizar con algún detalle esta fase del proceso antes de pasar a la siguiente, en la que todos estos elementos fraguarán dando lugar a una nueva visión del Dios único.

#### 4. EL DIOS DE LOS SEGUIDORES DE JESÚS

Sin la experiencia pascual, la relación que Jesús había tenido con Dios no habría dado lugar a una nueva visión del único Dios verdadero. Si sus discípulos no hubieran tenido la convicción de que Dios lo había resucitado de entre los muertos y lo había exaltado a su derecha, tal 'mutación' no se habría producido. Por eso, aunque la vivencia religiosa de Jesús es muy importante para comprender el surgimiento de la imagen cristiana de Dios, dicha imagen solo se puede explicar, en última instancia, como fruto de las experiencias que sus discípulos tuvieron después de la pascua.

Para analizar esta fase del proceso, y poder así comprender cómo se fue configurando poco a poco la nueva visión de Dios, tenemos que considerar tres cuestiones. En primer lugar, hemos que preguntarnos en qué consistió la experiencia pascual y cómo influyó en la nueva visión del Dios único. En segundo lugar, debemos analizar las formas en que se expresó dicha experiencia pascual y cómo estas primeras expresiones de la fe pascual determinaron algunos de los rasgos de esta nueva visión de Dios. Por último, tendremos que definir esta nueva imagen de Dios surgida como consecuencia de la fe pascual.

## A) LA EXPERIENCIA PASCUAL

La vida de Jesús terminó de una forma sorprendente para la mayoría de sus seguidores. Su actuación y el anuncio de la llegada del reinado de Dios habían ido generando en ellos unas expectativas en las que difícilmente encajaba el trágico final de una muerte vergonzante. De hecho, los evangelios han conservado numerosos vestigios del desconcierto que provocó en ellos dicho final. En los tres sinópticos, por ejemplo, el camino hacia Jerusalén está jalonado por la reiterada incomprensión de sus discípulos más cercanos cuando Jesús les anuncia su inminente pasión y muerte (Mc 8,31-33; 9,30-37; 10,32-45 par.).<sup>50</sup>

El hecho de que Jesús muriera como un malhechor, como un enemigo del orden público, acrecentó la sorpresa y el desconcierto que experimentaron sus seguidores, pues la muerte en cruz no era solo un suplicio horrible, sino también un ritual de degradación, cuya principal finalidad era redefinir la identidad del reo, situándolo al margen de la vida social como un desviado e indeseable.<sup>51</sup> Por eso, quienes habían creído el anuncio de Jesús y le habían seguido experimentaron una profunda decepción. La confianza de los discípulos de Emaús al caminante que se les une mientras se alejan de Jerusalén expresa bien aquel desencanto y resignación: “Se trata de Jesús el Nazareno, que fue un profeta poderoso en obras y palabras ante Dios y ante todo el pueblo. ¿No sabes que los jefes de los sacerdotes y nuestras autoridades

50 Aunque el autor del Evangelio de Marcos convierte esta incomprensión de los discípulos en un motivo literario para subrayar el fracaso de los Doce (Santiago Guijarro, *El camino del discípulo. Seguir a Jesús según el Evangelio de Marcos*, Salamanca 2015, 62-69), tal reacción tiene un fundamento histórico.

51 Martin Hengel, *La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix*, Paris 1981. Sobre la crucifixión como ‘ritual de degradación de estatus’ véase : Bruce J. Malina and Jerome H. Neyrey, *Calling Jesus Names. The Social Value of Labels in Matthew*, Sonoma 1988, 88-90.



lo entregaron para que lo condenaran a muerte, y lo crucificaron? Nosotros esperábamos que él fuera el libertador de Israel. Y sin embargo, ya hace tres días que ocurrió esto.” (Lc 24,19-21).

Es en este ambiente de decepción y desencanto donde acontecieron las primeras experiencias pascuales. En las tradiciones que recogen los escritos del Nuevo Testamento, dichas experiencias están vinculadas a dos circunstancias concretas: el descubrimiento de la tumba vacía y los encuentros con el resucitado. Ninguna de las dos narra directamente el acontecimiento de la resurrección, pero las dos se refieren a los efectos que este tuvo en los seguidores de Jesús.

Los cuatro evangelios relatan el hallazgo de la tumba vacía (Mc 16,1-8 par.). Aunque existen algunas diferencias entre los diversos relatos, todos ellos coinciden en que fueron unas mujeres cercanas a Jesús quienes, al ir a cumplir los ritos funerarios, descubrieron que su cuerpo ya no estaba allí y conocieron, gracias a una visión, la buena noticia de que había resucitado de entre los muertos. El hecho de que las protagonistas de estos relatos sean unas mujeres y de que sea a ellas a quienes se confía en primer lugar el encargo de dar a conocer la noticia, hace pensar que detrás de estos relatos hay un sólido recuerdo histórico, pues en aquella cultura nadie habría inventado una historia en la que la noticia de la resurrección dependiera del testimonio de unas mujeres. Estos relatos, además, relacionan la experiencia pascual con los ritos funerarios en los que las mujeres tenían un especial protagonismo, y no es aventurado pensar que fue en este contexto de duelo donde inicialmente comenzaron a circular las primeras noticias de la resurrección, tal como afirman los relatos evangélicos.<sup>52</sup>

52 Carmen Bernabé, “Duelo y género en los relatos de la visita a la tumba”, en: Carmen Bernabé y Carlos Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Estella 2008, 307-371

Todos los evangelios, excepto el de Marcos, relatan también diversos encuentros con el Resucitado (Mt 28,8-10. 16-20; Lc 24,13-32. 36-49; Jn 20-21), y el libro de los Hechos de los apóstoles afirma que Jesús se manifestó a sus discípulos numerosas veces durante cuarenta días (Hch 1,3). Estos relatos de apariciones son muy variados, pues no solo tienen como destinatarios a personas diversas, sino que acontecen en distintos lugares, principalmente Jerusalén y Galilea.<sup>53</sup> Con todo, la variedad de formas que adquirió esta experiencia de encuentro con el Resucitado en la tradición narrativa no puede ser utilizada como un argumento en contra de su fiabilidad, pues San Pablo, escribiendo a los corintios a comienzos de los años cincuenta, la cita ya como parte de una tradición que dice haber recibido (1Cor 15,5-8). Tanto en las tradiciones narrativas, como en la fórmula que utiliza San Pablo, se usa con frecuencia la forma pasiva del verbo “ver”, que podría traducirse como “fue visto”, o mejor todavía como “se dejó ver”. Pero estos relatos insisten en que Jesús no era fácilmente reconocible, subrayando así que el encuentro con él requirió una particular forma de ver.

Los relatos de la tumba vacía y de los encuentros con el Resucitado evocan el contenido fundamental de la experiencia pascual. En ellos, en efecto, no solo se subraya el hecho de que Jesús había abandonado el reino de la muerte, sino que se manifiesta la certeza de que estaba vivo de otra forma, y por eso no siempre resultaba fácil reconocerlo.

Estos testimonios iniciales de la experiencia pascual ocupan un lugar privilegiado en los textos cristianos más antiguos, pero no agotan las formas de la experiencia pascual. Esos mismos textos, de hecho, dan fe de una verdadera eclosión de vivencias religiosas, tanto a nivel personal como comunitario,

<sup>53</sup> Xavier Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca 1973, 131-165, distingue dos modelos de relato anteriores a los evangelios: el “tipo Jerusalén” (Lc 24,36-53; Jn 20,19-29) y el “tipo Galilea” (Mt 28,16-20).

que los seguidores de Jesús explicaban como el resultado de la acción del Espíritu y, en algunos casos, como el efecto de la presencia del Señor en medio de ellos.<sup>54</sup> Estas vivencias tuvieron una expresión mucho más amplia y dilatada en el periodo postpascual,<sup>55</sup> pero conviene no olvidar que hundieron sus raíces en la vivencia terrena de Jesús, el cual no solo tuvo una intensa experiencia de contacto con lo divino, sino que también inició a sus discípulos en este tipo de vivencias, como muestra el episodio de la transfiguración (Mc 9,2-9).<sup>56</sup>

Las vivencias religiosas que emergen en la primera generación de discípulos asociadas a la experiencia pascual, es decir, a la percepción individual y grupal de que Dios había resucitado a Jesús de entre los muertos y le había hecho partícipe de su misma dignidad (gloria), desempeñaron un papel decisivo en el reconocimiento de la condición divina de Jesús entre sus primeros seguidores.

Durante el último siglo, los estudiosos han tratado de identificar los mecanismos y los tiempos que pautaron este proceso. En los inicios de esta investigación se difundió la idea de que había sido un proceso lento, determinado por

54 Un ejemplo de este tipo de experiencias es el de los profetas que hablaban en nombre de Jesús: Eugene Boring, *The Continuing Voice of Jesus. Christian Prophecy and the Gospel Tradition*, Louisville 1991.

55 Estas experiencias no han recibido aún la atención que merecen en los estudios sobre los orígenes del cristianismo. Después del estudio pionero ya citado de James C. G. Dunn, *Jesús y el Espíritu...*, Luke T. Johnson subrayó esta carencia en el título de su libro: *Religious Experience in Earliest Christianity: A Missing Dimension of New Testament Studies*, Minneapolis 1998. Afortunadamente, algunas publicaciones recientes están tratando de llenar este vacío: Frances Flannery et al. (eds.), *Experientia, Volume 1: Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Early Christianity*, Atlanta 2008; Colleen Shantz and Rodney A. Verline (eds.), *Experientia, Volume 2: Linking Text and Experience*, Atlanta 2012.

56 Adriana Destro and Mauro Pesce, "Continuity or Discontinuity between Jesus and Groups of his Followers? Practices of Contact with the Supernatural", en Santiago Guijarro (ed.), *Los comienzos del cristianismo*, Salamanca 2006, 53-70.

causas externas, principalmente el entorno religioso de la época.<sup>57</sup> Sin embargo, hoy la mayoría piensa que el reconocimiento de la condición divina de Jesús tuvo lugar en época muy temprana y fue motivado por causas internas, principalmente las experiencias religiosas vividas en los grupos de sus seguidores.<sup>58</sup> Tales experiencias son importantes no solo porque testimoniaban de diversas formas que Dios lo había resucitado de entre los muertos, sino sobre todo porque legitimaban una nueva visión de Dios.

Esta capacidad legitimadora de las experiencias religiosas de carácter revelatorio explica por qué, en muchos casos, experiencias de este tipo están en el origen de nuevos movimientos religiosos, o de profundas reformas de los ya existentes. La revelación de Dios a Moisés en el Sinaí, por ejemplo, sentó las bases de una profunda reforma de la religión judía, del mismo modo que la revelación de Dios a Mahoma está en el origen de la religión islámica. La explicación de este fenómeno es relativamente sencilla. Las creencias y las prácticas religiosas suelen ser muy estables porque quienes las profesan están convencidos de que tienen un origen divino. Resulta, por tanto, muy difícil modificarlas o crear otras nuevas, a no ser que dicha modificación o creación esté legitimada por la autoridad divina.

Las vivencias religiosas de los primeros discípulos de Jesús, sobre todo aquellas en las que directa o indirectamente se revelaba su nueva condición, cumplieron esta

57 Esta posición está representada por la famosa obra de Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen 1967, 6 ed.

58 Es la tesis que ha expuesto con numerosos argumentos Larry W. Hurtado, *Señor Jesucristo: la devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Salamanca 2008. M. Hengel, "Christology and New Testament Chronology. A Problem in the History of Earliest Christianity"; en M. Hengel, *Between Jesus and Paul*, Philadelphia 1983, 30-47, llegó incluso a afirmar que "en aquellos pocos años la cristología progresó más que en los siguientes siete siglos de la historia de la iglesia" (39-40).

función con respecto a la nueva comprensión del único Dios verdadero.<sup>59</sup> Para el monoteísmo judío, incluso teniendo en cuenta que pudo no haber sido tan estricto como a veces lo hemos imaginado, el reconocimiento de la condición divina de Jesús era algo inasumible. Sin embargo, las experiencias de encuentro con él después de su muerte, y las que testimoniaban que seguía vivo, legitimaban esta nueva convicción. Sobre ellas podía asentarse una nueva visión del único Dios verdadero, una nueva visión en la que Jesús aparecía como el único Señor junto al único Dios (1Cor 8,6).

Para precisar en qué medida estas experiencias legitimaron de forma eficaz una ‘mutación’ tan significativa en la visión judía del único Dios verdadero, es necesario preguntarse si los primeros cristianos dieron culto a Jesús. El culto al único Dios era, como hemos visto más arriba, el rasgo más distintivo del monoteísmo judío, tanto para quienes lo contemplaban desde fuera, como para los mismos judíos. Por eso, los estudios recientes sobre el surgimiento del monoteísmo cristiano han abordado este tema desde diversas perspectivas. James Dunn lo ha estudiado en un trabajo monográfico que lleva precisamente este título: ¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos?<sup>60</sup> La conclusión a la que llega Dunn es que Jesús fue el mediador necesario del Dios que se reveló en él y a través de él, y por eso participó del nuevo culto que sus discípulos tributan a Dios en sus oraciones, himnos y adoración.

Con ligeros matices esta conclusión es hoy aceptada por otros estudiosos.<sup>61</sup> El resultado del reconocimiento de la

59 Esta tesis ha sido magníficamente expuesta por: Larry W. Hurtado, “Religious Experience and Religious Innovation in the New Testament” *Journal of Religion* 80 (2000) 183-205.

60 James D. G. Dunn, *Did the First Christians Worship Jesus? The New Testament Evidence*, London 2010.

61 Véase, por ejemplo, Larry W. Hurtado. *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios? Cuestiones históricas sobre la primitiva devoción a Jesús*, Salamanca 2013, 82-96, quien utiliza el término ‘devoción’ para describir la actitud reverencial que supone el reconocimiento de la condición exaltada de Jesús.

condición exaltada de Jesús fue su asociación a Dios. No una asociación exterior o parcial como la que tenían los agentes divinos, sino una asociación profunda que redefinía la imagen de Dios sin atentar contra el monoteísmo judío. La fórmula acuñada por San Pablo “un solo Dios... un solo Señor” (1Cor 8,6), que ya hemos citado varias veces, expresa perfectamente esta convicción, que redefine también el principal rasgo de las praxis religiosa judía: el culto al único Dios verdadero. Ese culto se le tributa ahora ‘por’ Jesús y ‘en’ Jesús, el cual pasa a ser objeto de la actitud reverencial que dicho culto expresa.

Así pues, la experiencia pascual, que propició el reconocimiento de la condición exaltada de Jesús después de su muerte, fue no solo el punto de partida, sino también el principio legitimador de la profunda mutación que supuso la redefinición del monoteísmo judío entre los seguidores de Jesús. Esta redefinición no se dio, sin embargo, de forma brusca, sino que se fue fraguando a medida que se clarificaba la nueva condición de Jesús. Por eso, antes de preguntarnos cómo quedó redefinida la imagen de Dios tras este proceso, debemos examinar cómo se expresó la fe pascual.

## B) LAS EXPRESIONES DE LA FE PASCUAL

La fe pascual se expresó de formas diversas. En el contexto de la liturgia se manifestó, ante todo, como fe cantada. En la vida comunitaria adquirió la forma de la fe confesada. En el ámbito de la catequesis, en fin, se expresó como fe narrada. La fe cantada es la que encontramos en los himnos, aclamaciones, doxologías y otras expresiones de alabanza. En este formato, la fe se expresa con mayor libertad, incluso con una cierta exageración, de una manera un poco hiperbólica. La fe confesada es la que aparece en los credos, que son fórmulas más matizadas y precisas. Debido a ello, desde el comienzo, estas fórmulas de fe sirvieron como elemento identificador de las nuevas comunidades de discípulos. Por



último, la fe narrada conservó los recuerdos sobre Jesús que más tarde dieron lugar a los grandes relatos de la fe cristiana que son los evangelios.

Las primeras expresiones de la fe contienen ya una visión muy elaborada del Jesús exaltado. Sin embargo, no todas ellas explican su exaltación de la misma forma. De hecho, en los inicios de la fe pascual nos encontramos con dos cristologías: la cristología de la segunda venida, que es minoritaria, y la cristología de la resurrección, que es la que más aparece en los textos del Nuevo Testamento.<sup>62</sup>

La cristología de la segunda venida es una explicación muy judía de la exaltación de Jesús, que ha dejado pocos rastros en los textos cristianos. Se trata, probablemente, de una cristología muy temprana que se desarrolló en los ambientes palestinos. Su expresión más característica es la invocación ¡*Maranatha!*, es decir: ‘¡Ven, Señor!’ (1Cor 16,22). Pero aparece también en algunas fórmulas como la que se ha conservado en uno de los discursos de Pedro en el libro de los Hechos:

“Por tanto, arrepentíos y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados. Llegarán así tiempos de consuelo de parte del Señor y os enviará al Mesías que os estaba destinado, a Jesús, a quien el cielo debe retener hasta que lleguen los tiempos en que todo sea restaurado, como anunció Dios por boca de los santos profetas en el pasado.” (Hch 3, 19-21).

En este texto la afirmación fundamental es que la muerte no ha sido la última palabra sobre Jesús; Dios ha reivindicado su causa elevándole al cielo desde donde regresará. En esta fórmula se expresa la convicción de que Jesús había ascendido al cielo junto a Dios y volvería para restaurarlo todo implantando el reinado mesiánico.

62 R. Brown, *Introducción a la cristología ...*, 127-132.

La cristología de la resurrección, por su parte, ha dejado un rastro mucho más visible en el Nuevo Testamento, sobre todo en las confesiones de fe que Pablo recibió de las comunidades palestinenses y cita luego en sus cartas. Estos credos expresan convicciones acerca de Jesús que fueron madurando en los grupos de discípulos como resultado de las experiencias de las que he hablado en el apartado precedente. Analizándolas con detenimiento pueden identificarse las principales etapas de este proceso en el que se fue dando una comprensión cada vez más profunda de lo que había supuesto la resurrección.<sup>63</sup>

La expresión más antigua de la fe pascual tuvo, probablemente, la forma de una ‘bendición pascual’ y decía así: “Bendito sea Dios que ha resucitado a Jesús de entre los muertos” (Rom 4,17; 2Cor 1,9). Esta forma revela que, en aquel primer momento, el objeto principal de la fe no era tanto el hecho de la resurrección, ni siquiera la persona de Jesús, sino la afirmación de la potencia de Dios, que puede resucitar a los muertos. Este es el Dios del que Jesús había hablado, un Dios que es rey y que puede implantar su soberanía.

Esto significa que la resurrección de Jesús motivó en aquellos primeros discípulos, ante todo, una convicción acerca de Dios; un Dios a quien se bendice al contemplar su poder, manifestado en el acontecimiento concreto de la resurrección de Jesús. Esta bendición puede considerarse un nexo de unión entre la fe de los discípulos antes y después de la pascua, pues en ambos casos se confiesa el poder y la soberanía de Dios manifestados en Jesús.

63 En esta exposición sigo la tipología propuesta en un excelente estudio de Senén Vidal, *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, Salamanca 1982. Para el estudio de las primeras expresiones de la fe pascual puede consultarse también: K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh 1972; y: D. Häusser, *Christusbekenntnis und Jesusüberlieferung bei Paulus*, Tübingen 2006.



La mayor parte de las fórmulas de fe que se originaron a partir de esta afirmación inicial son de tipo narrativo y están centradas en el acontecimiento de la resurrección. De ella, en efecto, deriva, en primer lugar, una fórmula teológica (centrada en Dios): “Dios resucitó a Jesús de entre los muertos” (Rm 10,9); pero también una fórmula cristológica (centrada en Cristo): “Jesús murió y resucitó” (1 Tes 4,14).

La fórmula teológica tiene todavía como protagonista a Dios. Está muy cercana a la bendición pascual, pues afirma: “Creo que Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos”. En la fórmula cristológica, sin embargo, al acontecimiento de la resurrección se añade el de la muerte, y el sujeto es Jesús: “Creo que Jesús ha muerto y ha resucitado”. Estas fórmulas son la base de los credos más desarrollados que Pablo recoge en sus cartas. Tres de ellos son especialmente representativos pues resumen los principales contenidos de la fe pascual.

El primero y, probablemente, también el más antiguo es un credo narrativo. Se encuentra en la Primera carta a los corintios (1Cor 15,3-5), escrita a comienzos de los años cincuenta, pero recoge una tradición anterior, pues el apóstol afirma que la “ha recibido”, utilizando para ello un término que los maestros de la ley usaban para referirse a una tradición fielmente transmitida. Este credo resume el contenido de su *euaggelion*, es decir, de la buena noticia que él había predicado a los corintios:

“Os recuerdo, hermanos, el evangelio que os anuncié, que recibisteis y en el que habéis perseverado. Es el evangelio que os está salvando, si lo retenéis tal y como os lo anuncié; de no ser así habríais creído en vano. Porque yo os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí:

que Cristo *murió* por nuestros pecados según las Escrituras;  
que fue sepultado  
que *resucitó* al tercer día según las Escrituras;  
que se apareció a Pedro...”

A la escueta fórmula cristológica, “Cristo murió y resucitó”, se añaden en este credo tres elementos importantes. En primer lugar, cada una de las dos afirmaciones centrales se corrobora con un acontecimiento histórico que más tarde desarrollarán los relatos evangélicos (“fue sepultado” y “se apareció”). Estos añadidos reflejan una ampliación que trata de dar consistencia a las afirmaciones fundamentales de la fe: “Jesús murió” y tenemos certeza de ello porque sabemos que “fue sepultado”; “Jesús resucitó” y tenemos certeza de ello porque sabemos que “se apareció”. En segundo lugar, se afirma que ambos acontecimientos responden a lo anunciado en las Escrituras; tenemos aquí ya una incipiente exégesis cristológica, que buscaba descubrir el sentido profundo de estos acontecimientos con ayuda de los textos sagrados. Por último, se subraya el sentido redentor de la muerte: “por nuestros pecados”, añadiendo así una importante connotación salvífica que explica el sentido de la muerte.

En este credo se pasa de la bendición pascual, que es sustancialmente una afirmación sobre Dios, a una confesión de fe centrada en Jesús. Es un paso que supone una reflexión, una profundización en el sentido y el alcance de su resurrección.

El segundo credo que voy a examinar no tiene carácter narrativo como el anterior, sino que es, más bien, un credo personal. No relata acontecimientos, sino que se centra en la identidad de Jesús, subrayando el impacto que en ella tuvo su resurrección y exaltación. Se encuentra en el saludo inicial de la Carta a los romanos (Rom 1,3-4), y los estudiosos piensan que representa una confesión de fe compartida por la mayoría de los grupos de discípulos de la primera generación. Dice así:

“Pablo, siervo de Cristo Jesús, llamado a ser apóstol y destinado a proclamar el evangelio de Dios prometido por medio de sus profetas en las Escrituras santas acerca de su Hijo,

nacido *de la estirpe de David* según la carne, y  
constituido *Hijo de Dios* con poder según el Espíritu santificador,  
a partir de la resurrección de  
entre los muertos.

La fórmula de fe está articulada sobre dos afirmaciones. La primera asevera que Jesús procede “de la estirpe de David”. Esto equivale a afirmar que Jesús, como descendiente de David, es el Mesías prometido por Dios. Pero esta primera afirmación que, según los evangelios, desempeñó un papel muy importante en la vida de Jesús, es solo parte de su identidad; se refiere, sobre todo, a su identidad terrena: “nacido... según la carne”.

De ahí la segunda afirmación, en la que se define a Jesús como “Hijo de Dios”. Esta es la declaración más importante. En el credo viene calificada de tres formas. En primer lugar se dice que ha sido “constituido hijo de Dios”, es decir, se explica que esta condición no depende de su nacimiento, como su pertenencia a la estirpe de David, sino que es el fruto de una acción creadora de Dios. En segundo lugar, se especifica el ámbito de esta nueva condición de Jesús: no “según la carne”, sino “según el espíritu santificador”, aludiendo así al ámbito de vivencia espiritual en que sus primeros discípulos habían descubierto que seguía vivo después de su muerte. Finalmente, se añade una precisión temporal: “a partir de la resurrección de entre los muertos” para indicar el momento a partir del cual Jesús fue constituido Hijo de Dios.<sup>64</sup>

Hay detalles de esta confesión, como el hecho de que en ella se afirme que Jesús ha sido ‘constituido’ Hijo de Dios a

64 En el trasfondo de esta fórmula hay una elaborada interpretación de una serie de textos del Antiguo Testamento: 2Sam 7 donde Dios promete suscitar un descendiente a David –que será el Mesías–, o el salmo 2,7 en el que Dios, dirigiéndose al nuevo rey, descendiente de David, le dice: “Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy” (Sal 2,7). Para un análisis más detallado véase: S. Guijarro Oporto, “La tradición sobre Jesús y la formación de la cristología”, *Revista Catalana de Teología* 38 (2013) 49-73, 52-58.

partir de la resurrección de los muertos, que hoy resultan llamativos porque expresan una visión incompleta de la fe cristiana. Sin embargo, no debemos olvidar que dicha fe estaba aún en proceso de configuración. No se había llegado todavía a la fe cristiana plena, pues estamos aún en los primeros estadios de la fe pascual. Lo importante de esta fórmula es que, a partir de la experiencia de la resurrección, se descubre que Jesús no solo es el Mesías prometido por Dios, sino también el Hijo de Dios, lo cual supone un avance cualitativo con respecto a la forma de entender la identidad de Jesús.

Por último, examinaré brevemente una tercera confesión de fe en la que Jesús recibe el título honorífico de 'Señor'. Se encuentra también en la Carta a los romanos (Rm 10,9) y es interesante porque relaciona de forma espontánea esta confesión con la certeza de que Dios lo ha resucitado de entre los muertos:

“Porque si proclamas con tu boca que ‘Jesús es el Señor’ y crees con tu corazón que Dios lo ha resucitado de entre los muertos, te salvarás.”

La confesión es una afirmación sobre Jesús, pero el fundamento de esa confesión que se proclama con la boca es una convicción de fe que se da en el corazón, una convicción que, por cierto, tiene como protagonista a Dios.

La afirmación de que Jesús es Señor se encuentra también en un conocido himno que Pablo cita en la Carta a los Filipenses. Lo más probable es que se trate de un himno aprendido en las comunidades de Siria, y que ahora evoca como fundamento del nuevo estilo de vida que propone a los creyentes de Filipos.<sup>65</sup> Este himno, después de describir poéticamente la humillación de Jesús (su encarnación, o su

<sup>65</sup> Véase el estudio de Sergio Rosell, *La nueva identidad de los cristianos. El himno a Cristo de la Carta a los Filipenses*, Salamanca 2010, 79-97.

condición humana), se centra en su exaltación, que describe con estas palabras:

“Por eso Dios lo exaltó y le dio el nombre que está por encima de todo nombre, para que ante el nombre de Jesús doble la rodilla todo lo que hay en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua proclame: *Jesús, Mesías, es Señor* para gloria de Dios Padre.” (Flp 2,9-11)

La confesión de Jesús como Señor (*Kyrios*) tenía en el siglo primero diversas connotaciones, pues este era el nombre que los judíos de habla griega daban al Dios de Israel, y también un título honorífico con el que los ciudadanos del Imperio romano se dirigían al emperador. Al afirmar que Jesús había sido constituido ‘Señor’, aquellos primeros discípulos eran conscientes de las resonancias que tal afirmación tenía en su contexto. Es muy probable que el himno citado por Pablo haya nacido en un ámbito judío, en cuyo caso, la afirmación de que Jesús es ‘Señor’ habría implicado un reconocimiento de su condición divina.

Una confesión de fe como esta, fundada en la convicción de que Dios lo había resucitado de entre los muertos, facilitó a los primeros cristianos una formulación que, matizando el estricto monoteísmo judío, reconocía a Jesús como único Señor junto al único Dios verdadero (1Cor 8,6).

Este breve recorrido por algunas de las principales expresiones de la fe pascual nos ha permitido rastrear el proceso en el que se fue descubriendo la condición divina de Jesús. En los primeros momentos, las experiencias de encuentro con él y la convicción de que Dios lo había resucitado de entre los muertos dieron lugar a una ‘bendición pascual’ en la que se reconocía, ante todo, el poder de Dios. Sin embargo, más adelante, esta afirmación centrada en Dios, fue propiciando un reconocimiento cada vez más explícito de la nueva condición de Jesús, el cual había sido constituido ‘Hijo de Dios’ y era confesado como ‘Señor’. Esta nueva condición situaba a Jesús en una estrecha relación con él, junto a él,

indisolublemente unido a él. Esta íntima unión del Resucitado con Dios, que hunde sus raíces en la experiencia del Jesús terreno, explica la transformación de la imagen de Dios que se produjo en el seno de naciente movimiento cristiano.

### C) LA NUEVA IMAGEN DE DIOS

La experiencia pascual de la que venimos hablando, así como los credos analizados en el apartado precedente, reflejan las convicciones de fe que tenían los seguidores de Jesús en una época muy temprana. Todas ellas son, con certeza, anteriores al año 50, pues Pablo las cita en sus cartas, que fueron escritas algo después de esa fecha. La 'mutación' fundamental de la imagen de Dios tuvo lugar en estos años inmediatamente posteriores a la pascua, pero en aquel breve periodo de tiempo no pudo darse el desarrollo completo de lo que implicaba dicha mutación. La comprensión de la nueva imagen de Dios ha sido una tarea permanente del cristianismo, el cual, a lo largo de su historia, no solo ha buscado entender a Dios, sino también descifrar las implicaciones prácticas de su fe.

En los años inmediatamente posteriores a esta 'mutación' inicial, es decir, durante la segunda generación cristiana, asistimos a una primera 'sedimentación' de las convicciones que se habían ido formulando durante la primera. Fue en esta segunda generación, que hay que situar cronológicamente entre el año 70 y el 110 d.C., cuando se escribió la mayor parte de los textos del Nuevo Testamento, y es en ellos donde encontramos los rastros de esta primera sedimentación. En este proceso, la imagen tradicional de Dios quedó enriquecida, ante todo, con la incorporación del Jesús exaltado, pero también con la convicción de que el Espíritu, tan presente en la actuación de Jesús y en la vida de sus primeros discípulos, participaba de la condición divina.

Por lo que se refiere a Jesús, como ya hemos visto, las experiencias pascales habían convencido a sus discípulos



de que era algo más que el ‘Mesías’, el descendiente de David prometido por Dios. Esta afirmación se refería, como en el credo citado por Pablo, a su condición humana. Para ellos, sin embargo, Jesús era también el ‘Hijo de Dios’, el ‘Señor’. Estos dos últimos títulos están vinculados directamente a la experiencia pascual en los primitivos credos cristianos y suponen una novedad en el contexto del judaísmo, que no esperaba la llegada de un ‘Mesías Hijo de Dios’.<sup>66</sup> Este título postpascual de Jesús, que los evangelistas retrotraen hasta el momento de su bautismo (Mc 1,9-11), o incluso de su encarnación (Mt 1,20, Lc 1,30), tiene su origen, muy probablemente, en la experiencia filial de Jesús de la que hemos hablado más arriba.<sup>67</sup> Es decir, Jesús fue reconocido como Hijo de Dios después de su resurrección, porque durante su vida terrena se había manifestado como tal. La experiencia pascual operó así una recuperación creativa de los recuerdos sobre Jesús, los cuales, a la luz de dicha experiencia, despliegan todo su sentido.

Sea como fuere, lo cierto es que veinte años después de su muerte encontramos ya, en los escritos de Pablo, una afirmación de fe en la que Jesús aparece junto al único Dios, compartiendo su misma condición:

“Existen, en verdad, quienes reciben el nombre de dioses, tanto en el cielo como en la tierra, y ciertamente son muchos esos dioses y señores. Sin embargo, para nosotros:

Solo hay *un Dios*: el Padre, de quien proceden todas las cosas y para quien nosotros existimos.

Y *un Señor*: Jesús Mesías, por quien han sido creadas todas las cosas y por quien también nosotros existimos.” (1Cor 8,5-6)

Esta afirmación sorprendente se encuentra en el contexto en el que se planteaba una cuestión que era frecuente

66 John J. Collins, *The Scepter and the Star. Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids 2010, 2<sup>nd</sup> ed., 186.

67 Martin Hengel, *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*, Salamanca 1978, 89.

en el judaísmo de la diáspora: ¿Cómo vivir la fe en el único Dios verdadero en un ambiente politeísta? La respuesta de Pablo comienza reafirmando la posición tradicional del judaísmo: solo existe un Dios, que es el creador de todas las cosas. Sin embargo, a renglón seguido reconoce que, junto a él, existe también un único Señor, Jesús, que es el mediador de dicha creación. Sin comprometer en absoluto el monoteísmo judío (“un solo Dios”), este queda radicalmente definido por la convicción de que Jesús goza de la condición divina (“un único Señor”).<sup>68</sup>

Los evangelios y los demás escritos del Nuevo Testamento fueron compuestos desde esta convicción y, por eso, al recuperar las palabras y las acciones de Jesús conservadas en los diversos grupos de discípulos, no pudieron evitar descubrir en ellas un anticipo de lo que más tarde pondría de manifiesto la resurrección.<sup>69</sup> El Evangelio de Juan representa el último estadio de este proceso. Por eso, en él encontramos enriquecida y profundizada la convicción que se expresa en la fórmula paulina. Al comienzo de dicho evangelio, en el himno que le sirve de pórtico, se afirma:

En el principio existía la Palabra,  
y la Palabra estaba junto a Dios,  
y la Palabra era Dios....  
Todo se hizo por medio de ella  
y nada de lo que existe se hizo sin ella” (Jn 1,1-3)

Esta ‘Palabra’, que existía desde el principio, que vivía en el seno divino y que tuvo un papel activo en la creación, se hizo carne y habitó entre nosotros en el hombre Jesús (Jn

68 Este es, probablemente, el texto en que mejor se expresa la convicción del cristianismo paulino y, tal vez también de otros grupos de discípulos al final de la primera generación; véase: Larry W. Hurtado, *Señor Jesucristo...*, 153-155.

69 Sobre este proceso, véase Santiago Guijarro, *Los cuatro evangelios*, Salamanca 2012, 2ª ed., 123-144.

1,14). El Evangelio de Juan afirma aquí básicamente lo mismo que Pablo en el pasaje antes mencionado: que Jesús participaba de la condición divina y que tuvo un papel mediador en la creación. Sin embargo, ambas afirmaciones, que en Pablo están solo inicialmente enunciadas, en el Evangelio de Juan tienen ya la solidez de una convicción sedimentada. Este, en efecto, contempla la situación de Jesús no como el resultado de un proceso de exaltación, sino como una realidad previa a su encarnación y, por tanto, independiente de su peripecia histórica. Más aún, al establecer una relación entre la Palabra creadora y el hombre Jesús, la situación previa de la Palabra se convierte en la clave para comprender el sentido de la vida de Jesús.<sup>70</sup> De hecho, la identificación de esta ‘Palabra’ preexistente con el hombre Jesús es el rasgo más característicamente cristiano del prólogo, el cual muy bien pudo haber sido en sus inicios una composición judía, en la que la palabra creadora de la que se habla en Gén 1 aparecía personificada.<sup>71</sup>

En estos dos pasajes, que expresan las convicciones de dos generaciones de discípulos y reflejan dos sensibilidades muy diferentes, el monoteísmo judío aparece ya redefinido. En el primero de una forma inicial e intuitiva. En el segundo, de manera más sólida y reflexiva. La evolución que se percibe entre estos dos textos nos permite entrever cómo las

70 Santiago Guijarro Oporto, “La relectura joánica de la tradición sobre Jesús”, en: A. Rodríguez Carmona (ed.), “*Como yo os he amado*” (Jn 13,34). *Miscelánea sobre escritos joánicos. Homenaje a Francisco Contreras Molina CMF*, Estella: Verbo Divino 2011, 373-391, p. 385.

71 Esta es la tesis propuesta por Daniel Boyarin, “The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John”, *Harvard Theological Review* 94 (2001) 243-284, quien afirma: “Yo diría que lo que define la novedad del Cuarto evangelio en la historia del judaísmo no hay que buscarlo en su teología del ‘Logos’, sino en su cristología encarnacionista, y esa novedad histórica, o más bien su advenimiento, está irónicamente simbolizada en la misma narración. Cuando el texto anuncia en el v. 14 que ‘la Palabra se hizo carne’, ese anuncio es como un icono del momento en que el relato cristiano comienza a separarse del judaísmo común y forma su propio *kerygma* naciente” (261)

convicciones de los primeros discípulos acerca de Jesús, motivadas por la experiencia pascual, se fueron sedimentando durante la segunda generación, y cómo la ‘mutación’ inicial se fue consolidando a lo largo de aquellos años.

Ahora bien, la nueva imagen de Dios que se estaba configurando en los grupos de discípulos no solo incluía al Jesús exaltado, sino que también, aunque de forma más velada, fue incorporando al Espíritu Santo. Al final de la segunda generación, en el envío misionero con que concluye el Evangelio de Mateo, el Resucitado confía a los Once el encargo de hacer discípulos “bautizándolos en el nombre de Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (Mt 28,19). En esta fórmula trinitaria, junto al Padre y al Hijo, y en igualdad de condiciones, aparece también el Espíritu Santo. Por eso, aunque sea más brevemente, porque los datos son más escasos, debemos preguntarnos cómo comenzó a incorporarse la figura del Espíritu Santo a la nueva imagen de Dios.

En la tradición de Israel y en sus Escrituras sagradas, el Espíritu de Dios ocupa un lugar destacado. En el principio, cuando Dios estaba creando el mundo, su Espíritu se cernía sobre las aguas. Este mismo Espíritu fue el que animó y guio a los jueces y, sobre todo, el que inspiró a los profetas para que hablaran en nombre de Dios. La fe de Israel, en la que Jesús había crecido, tenía una viva conciencia de que Dios actuaba a través de su Espíritu.

La actividad de Jesús, según los evangelios, estuvo animada desde sus mismos inicios por este mismo Espíritu (Mc 1,10 par.), y, como ya se ha dicho más arriba, el mismo Jesús expresó la convicción de que el Espíritu de Dios actuaba en él sobre todo en sus exorcismos y sanaciones: “Si yo expulso los demonios con el Espíritu de Dios, entonces es que el reinado de Dios ha comenzado a llegar a vosotros” (Mt 12,28). Esta convicción determinó la conciencia que Jesús tenía no solo de su propia misión, sino también de su propia identidad como mediador del reinado de Dios que estaba comenzando

a llegar.<sup>72</sup> Al igual que ocurre con su experiencia de Dios, su experiencia del Espíritu está determinada por la vivencia de su propia misión.

Los seguidores de Jesús tuvieron también una dilatada experiencia del Espíritu.<sup>73</sup> La mayoría de los testimonios que han llegado hasta nosotros sobre las experiencias espirituales de aquellos primeros discípulos relacionan estas vivencias con la acción del Espíritu de Dios, es decir, con la acción del mismo Espíritu que había actuado en los profetas y en Jesús. Los seguidores de Jesús estaban convencidos de que Dios había derramado sobre ellos el Espíritu prometido para los últimos tiempos:

“Se ha cumplido lo que dijo el profeta Joel: En los últimos días, dice Dios, *derramaré mi Espíritu sobre todo hombre, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, vuestros jóvenes tendrán visiones, y vuestros ancianos, sueños; sobre mis siervos y mis siervas, derramaré mi Espíritu en aquellos días, y profetizarán.*” (Hch 2,16-18, citando Jl 3,1-2)

La acción de este Espíritu fue la que les permitió reconocer a Jesús como Señor, pues, como reconocía San Pablo escribiendo a los discípulos de Corinto: “nadie puede decir ‘Jesús es Señor’ si no es movido por el Espíritu Santo” (1Cor 12,3). La experiencia del Espíritu estaba vinculada así al reconocimiento de Jesús como Señor, que, como hemos visto, se basa en la convicción de que Dios lo ha resucitado de entre los muertos.

Este tipo de experiencias y la convicción de que el Espíritu tenía un papel clave en el reconocimiento de Jesús como Señor, fueron ayudando a los discípulos de la primera generación a descubrir que dicho Espíritu formaba parte de la nueva imagen de Dios que se estaba revelando.

72 James D. G. Dunn, *Jesús y el Espíritu...*, 80-121.

73 El estudio más completo sobre este tema sigue siendo el ya citado de James D. G. Dunn, *Jesús y el Espíritu...*, 161-553.

Esta intuición se hizo más explícita en algunos grupos, que percibieron una relación particular entre Jesús y el Espíritu. En algunos pasajes de las cartas paulinas, en efecto, el Espíritu se vincula especialmente a Jesús, de tal modo que ya no se habla del 'Espíritu de Dios', sino del "Espíritu de Jesús".<sup>74</sup> Esta forma de definir al Espíritu revela una nueva visión del Espíritu, que tiene dos acentos particulares. Por un lado, el hecho de vincular el Espíritu a Jesús supone que Jesús asume un papel propio de Dios. Por otro, al establecerse esta relación, el Espíritu queda definido con los rasgos de Jesús, permitiendo así discernir qué experiencias espirituales son propiamente cristianas.<sup>75</sup>

A final de la segunda generación, esta relación entre Jesús y el Espíritu había sido pensada y contrastada. Es, de nuevo, el Evangelio según Juan el que nos ofrece un punto de referencia para observar cómo estas primeras intuiciones de la fe cristiana se fueron sedimentando poco a poco. En este evangelio, en efecto, el Espíritu es un don del Resucitado (Jn 20,22-23) y, por eso, antes de la glorificación de Jesús no hay Espíritu (Jn 7,39). Este Espíritu, aunque procede de Dios, es un don que los creyentes reciben a través de Jesús, pues él lo posee sin medida (Jn 3,34). Por eso, el Padre envía el Espíritu en nombre del Hijo (Jn 14,26), o bien, el Hijo lo envía desde el Padre (Jn 15,26).

Aunque la convicción de que el Espíritu participaba de la condición divina no se llegó a formular tan claramente como en el caso de Jesús, parece evidente que tanto la particular experiencia de su acción que tuvieron las primeras comunidades, como esta peculiar vinculación de Jesús con el Espíritu de Dios, hicieron inevitable la posterior reflexión

74 Con diversas formulaciones: el 'Espíritu que ungió a Jesús' (2Cor 1,21); el 'Espíritu del Hijo de Dios' (Gál 4,6), el 'Espíritu de Cristo' (Rom 8,9), o el 'Espíritu de Jesucristo' (Flp 1,19).

75 Larry W. Hurtado, *God in New Testament Theology*, Nashville 2010, 86-93. Véase también: James D. G. Dunn, *Jesús y el Espíritu...*, 515-528.



que llevó a definir el rostro trinitario de Dios.<sup>76</sup> En la primera generación, que ha sido el objeto de este estudio, este rostro quedó solo esbozado, pues lo que en ella aparece más claramente es que, con el reconocimiento de Jesús como el único Señor, el monoteísmo judío quedó abierto a una nueva definición, que se irá precisando en los siglos posteriores, siempre bajo el impulso de la revelación acontecida en Jesús.

## 5. LA NOVEDAD DEL DIOS 'EXTRANJERO'

Al llegar al final de este recorrido por las diversas fases del proceso que definió inicialmente en el cristianismo la imagen de Dios, me gustaría volver sobre las preguntas planteadas al comienzo, y hacer una breve reflexión acerca de la relevancia que pudiera tener hoy este estudio sobre los orígenes de nuestra fe.

He afirmado, al comienzo, que Dios se está convirtiendo en 'un extraño' en nuestra casa; es decir, en esta casa común que es Europa, cuna de la civilización occidental tal como hoy la conocemos. He afirmado, también, que esta nueva circunstancia encierra una invitación a prescindir de él; invitación que, por cierto, muchos de nuestros contemporáneos han aceptado ya de manera espontánea. Motivado por esta situación, me he preguntado si el Dios del que estamos prescindiendo es, en realidad, el Dios de la revelación, y no un Dios que nosotros mismos nos hemos ido forjando. Estos son el marco y la pregunta vital en los que se sitúa la presente indagación sobre el Dios de los primeros cristianos.

He querido remontarme a aquel momento originario en que se produjo la redefinición del monoteísmo judío, porque

76 Larry W. Hurtado, *God in New Testament Theology...*, 100, afirma: "las discusiones posteriores se hicieron inevitables... debido a la anterior forma triádica del discurso sobre Dios, que encontramos ya ampliamente atestiguado en los textos del Nuevo Testamento".

fue entonces cuando se forjó la visión cristiana de Dios. Deseo aclarar, no obstante, que el término ‘redefinición’, lo mismo que el de ‘mutación’, que he usado con frecuencia a lo largo de mi exposición, revela un punto de vista particular: el del historiador que observa cómo el proceso se despliega en el tiempo. Desde otro punto de vista, este mismo fenómeno podría describirse como la ‘manifestación’, o la ‘revelación’ del misterio de Dios. Estos son, de hecho, los términos que utilizaron quienes observaron el proceso de forma participante, quienes lo vivieron en primera persona (Gál 1,15-16).

En cualquier caso, tanto si lo definimos en términos de ‘mutación’, como si lo entendemos en clave de ‘revelación’, lo decisivo es averiguar qué es lo que se manifestó acerca de Dios en aquel momento originario y fundante para la fe cristiana. El cristianismo ha tenido siempre una enorme capacidad para volver críticamente sobre sus orígenes y dejarse interpelar por ellos. Lo ha hecho convencido de que la revelación de Dios no es arbitraria ni caprichosa, sino que tiene un ‘logos’. Como afirmó Benedicto XVI en el famoso discurso pronunciado en la Universidad de Ratisbona, Dios actúa “con *logos*”.<sup>77</sup> Esta convicción fue también la que permitió al teólogo alemán Karl Rahner proponer el llamado ‘axioma fundamental’, según el cual la ‘trinidad inmanente’, es decir, lo que Dios es en sí, se ha revelado en la ‘trinidad económica’, es decir, en sus manifestaciones históricas.<sup>78</sup>

Pero, ¿qué fue lo que se reveló acerca de Dios en este proceso de redefinición del monoteísmo judío que tuvo lugar en los inicios del cristianismo? Para responder a esta pregunta, tendríamos que fijarnos en lo nuevo, es decir, en lo característico de la ‘mutación’, o de la ‘revelación’ que

77 Discurso fue pronunciado el 12 de septiembre de 2006. Texto en: <http://w2.vatican.va>. (Consultado el 12 de agosto de 2015).

78 Karl Rahner, *Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en: J. Feiner - M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis*. Vol II, Madrid 1992, 269-338, pp. 277-284.

entonces tuvo lugar. Desde esta clave, hay dos aspectos que merecen ser resaltados.

El primero de ellos es que la nueva imagen de Dios se revela, sobre todo, a través de la experiencia de Jesús. Por eso, los discípulos de las primeras generaciones hablaban del 'Dios y Padre de Jesús' (2Cor 11,31), o del 'Dios de nuestro Señor Jesucristo' (Ef 1,17). Como hemos tenido ocasión de ver, Jesús utilizó dos metáforas muy comunes en su cultura para hablar de Dios. La primera, tomada del ámbito doméstico, describía a Dios como un padre providente, que se preocupa por sus hijos y no los abandona. La segunda, tomada del ámbito de la vida pública, hablaba de su reinado que había comenzado a implantarse en el mundo. En la conjunción de estas dos imágenes se revela un Dios que toma en serio al ser humano, no solo para proporcionarle un apoyo complaciente, sino también para invitarle a trascender su propia limitación al abrir para él un proyecto de futuro. Este nuevo rostro de Dios, que se reveló en la experiencia de Jesús, es la clave desde la cual el cristianismo recuperó e integró el monoteísmo judío.

El segundo aspecto novedoso de la revelación de Dios en los inicios del cristianismo nos introduce en el misterio de su ser. Tiene que ver con el reconocimiento de la condición divina de Jesús y del Espíritu, que los primeros discípulos fueron descubriendo progresivamente. Este reconocimiento no solo puso las bases para la posterior definición del dogma trinitario, sino que reveló el ser más profundo de Dios, que tiene importantes consecuencias para quienes creen en él. No es posible enumerar aquí todas ellas, pero valga como muestra, esta breve referencia a una de ellas. Si Jesús es Señor y todo fue creado por medio de él, entonces es que la Palabra eterna de Dios se ha hecho carne en él y ha acampado entre nosotros, como confiesa el prólogo del Evangelio según Juan. Ahora bien, este hecho muestra hasta qué punto Dios se ha comprometido con el ser humano, pues, además de haberlo creado a su imagen y semejanza, ha asumido su

propia condición, mostrando así que nada de lo suyo le es ajeno.

No puedo extenderme más en esta conclusión. Estas breves pinceladas bastan para mostrar que el Dios de la revelación es entre nosotros un Dios 'extranjero', porque no se ajusta a la imagen que comúnmente se tiene de la divinidad. El Dios de la revelación no posee los atributos del ser inmutable y lejano que todo lo determina, sino que es un Dios cercano al hombre, que se compromete con él y le abre con su promesa un nuevo horizonte. Este Dios sigue interpelando a los hombres y mujeres de hoy. Basta con que se lo mostremos tal cual es.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Jan Assmann, *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, London 2008.
- *The Price of Monotheism*, Stanford 2009.
- Richard Bauckham, *Jesus and the God of Israel. 'God Crucified' and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Milton Keynes 2008.
- James Barr, "Abbâ isn't «Dady»", *Journal of Theological Studies* 39 (1988) 28-47.
- Carmen Bernabé, "Duelo y género en los relatos de la visita a la tumba", en: Carmen Bernabé y Carlos Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Estella 2008, 307-371
- Marcus Borg, *Jesus. A New Vision. Spirit, Culture, and the Life of Discipleship*, San Francisco 1987.
- Eugene Boring, *The Continuing Voice of Jesus. Christian Prophecy and the Gospel Tradition*, Louisville 1991.
- Daniel Boyarin, "The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John", *Harvard Theological Review* 94 (2001) 243-284.
- *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*, New York 2012.
- Raymond Brown, *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, Salamanca 2001.
- Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen 1967, 6 ed.
- Maurice Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology*, Louisville 1991.
- John J. Collins, *The Scepter and the Star. Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids 2010, 2<sup>nd</sup> ed.

- Adriana Destro and Mauro Pesce, "Continuity or Discontinuity between Jesus and Groups of his Followers? Practices of Contact with the Supernatural", en Santiago Guijarro (ed.), *Los comienzos del cristianismo*, Salamanca 2006, 53-70.
- James D. G. Dunn, *Jesús y el Espíritu. Un estudio de la experiencia religiosa y carismática de Jesús y de los primeros cristianos, tal como aparece en el Nuevo Testamento*, Salamanca 1981.
- *Did the First Christians Worship Jesus? The New Testament Evidence*, London 2010.
- Natalio Fernández Marcos, "El nuevo lenguaje religioso del judaísmo helenístico", en: Carmen Bernabé (ed.), *Los rostros de Dios en la Biblia*, Estella 2013, 109-122.
- Joseph A. Fitzmyer, "Abba and Jesus' Relation to God", en: R. Refoulé (ed.), *À cause de l'évangile*, Paris 1985, 15-38.
- Frances Flannery et al. (eds.), *Experientia, Volume 1: Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Early Christianity*, Atlanta 2008.
- Paula Fredriksen, "Gods and the One God", *Bible Review* (February 2003) 12, 49.
- "Mandatory Retirement: Ideas in the Study of Christian Origins Whose Time Has Come to Go," *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 35 (2006) 231-246.
- Robert Gordon (ed.), *The God of Israel*, Cambridge 2007.
- Adolphe Gesché, *Jesucristo*, Salamanca 2002.
- "Le Dieu de la révélation et le Dieu de la philosophie", *Revue Théologique de Louvain* 13 (1972) 249-283.
- Santiago Guijarro, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Salamanca 1998.



- “Dios Padre en la actuación de Jesús”, *Estudios Trinitarios* 34 (2000) 33-69.
  - “La dimensión política de los exorcismos de Jesús. La controversia de Belcebú desde la perspectiva de las ciencias sociales” *Estudios Bíblicos* 58 (2000) 51-77.
  - “El Espíritu Santo en la vida de Jesús y de los primeros cristianos”, *Cuestiones Filosóficas y Teológicas* 72 (2002) 295-318.
  - “El Dios de Jesús”, en: Juan de Dios Martín Velasco (ed.), *Vivir en Dios. Hablar de Dios, hoy*, Estella 2004, 139-173.
  - *Jesús y el comienzo de los evangelios*, Estella 2006.
  - “La relectura joánica de la tradición sobre Jesús”, en: A. Rodríguez Carmona (ed.), “Como yo os he amado” (*Jn 13,34*). *Miscelánea sobre escritos joánicos. Homenaje a Francisco Contreras Molina CMF*, Estella: Verbo Divino 2011, 373-391.
  - *Los cuatro evangelios*, Salamanca 2012, 2ª ed.
  - “La tradición sobre Jesús y la formación de la cristología”, *Revista Catalana de Teología* 38 (2013) 49-73, 52-58.
  - *El camino del discípulo. Seguir a Jesús según el Evangelio de Marcos*, Salamanca 2015.
- D. Häusser, *Christusbekennntnis und Jesusüberlieferung bei Paulus*, Tübingen 2006.
- Martin Hengel, *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*, Salamanca 1978.
- *La crucifixion dans l’antiquité et la folie du message de la croix*, Paris 1981.
  - “Christology and New Testament Chronology. A Problem in the History of Earliest Christianity”; en M. Hengel, *Between Jesus and Paul*, Philadelphia 1983, 30-47.
- William Horbury, “Jewish and Christian Monotheism in the Herodian Age”, en: Loren Stuckenbruck and Wendy

- North (eds.), *Early Jewish and Christian Monotheism*, London 2004. 16-44.
- Peter Hünemann (ed.), *Gott - ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa*, Freiburg Br. 1996.
- “Der fremde Gott. Verheissung für das europäische Haus”, en: P. Hünemann (ed.), *Gott - ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa*, Freiburg Br. 1996, 203-222.
- Larry W. Hurtado, *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, London 1988.
- “Religious Experience and Religious Innovation in the New Testament” *Journal of Religion* 80 (2000) 183-205.
- *Señor Jesucristo: la devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Salamanca 2008.
- *God in New Testament Theology*, Nashville 2010.
- ¿Cómo llego Jesús a ser Dios Cuestiones históricas sobre la primitiva devoción a Jesús, Salamanca 2013.
- Joachim Jeremias, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981.
- Luke T. Johnson, *Religious Experience in Earliest Christianity: A Missing Dimension of New Testament Studies*, Minneapolis 1998.
- Bruce J. Malina and Jerome H. Neyrey, *Calling Jesus Names. The Social Value of Labels in Matthew*, Sonoma 1988.
- Xavier Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pas-cual*, Salamanca 1973.
- Martin Leuenberger, “Ich bin Jhwh und keiner sonst”: *der exklusive Monotheismus des Kyros-Orakels Jes 45,1-7*, Stuttgart 2010.
- Romano Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. Vol I: Gli inizi*, Cinisello Balsamo 2010.

- Nathan Macdonald, *Deuteronomy and the Meaning of "Monotheism"*, Tübingen 2003.
- Joel Marcus, "Jesus' Baptismal Vision", *New Testament Studies* 41 (1995) 512-521.
- James McGrath, *The Only True God. Early Christian Monotheism in Its Jewish Context*, Urbana and Chicago 2009.
- Karl Rahner, *Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en: J. Feiner - M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis*. Vol II, Madrid 1992, 269-338
- Paul Ricoeur, «L'identité personnelle et l'identité narrative», en Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990.
- Sergio Rosell, *La nueva identidad de los cristianos. El himno a Cristo de la Carta a los Filipenses*, Salamanca 2010, 79-97.
- Thomas Ruster, *El Dios falsificado. Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión*, Salamanca 2011.
- Ed Parrish Sanders, *Judaism. Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, London 1994, 45-303. Lester Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, London 2008.
- Georg Schelbert, "Sprachgeschichliches zu «abba»", en: Pierre Casetti - Otto Keel - Adrian Schenker (ed.), *Mélanges Dominique Barthélemy*, Göttingen 1981, 395-447.
- Colleen Shantz and Rodney A. Verline (eds.), *Experientia, Volume 2: Linking Text and Experience*, Atlanta 2012.
- Richard Swinburne, *¿Hay un Dios?*, Salamanca 2012.
- Geza Vermes, *La religión de Jesús el judío*, Madrid 1996.
- Senén Vidal, *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, Salamanca 1982.
- K. Wengst, *Christologische Formeln un Lieder des Urchristentums*, Gütersloh 1972.