

## LA TRADICIÓN SOBRE JESÚS Y LA FORMACIÓN DE LA CRISTOLOGÍA

Santiago GUIJARRO OPORTO

**Adreça:** Universidad Pontificia de Salamanca  
Compañía, 5  
37002 SALAMANCA  
**e-mail:** sguijarroop@upsa.es

### Resum

L'objectiu d'aquest estudi és explorar de quina manera la tradició sobre Jesús va contribuir a la formació de la cristologia. Prenem com a punt de partida un dels credos cristians més antics (Rm 1,3b-4a). Aquí es tracta d'esbrinar en quina mesura aquesta fórmula de fe va ser configurada per la tradició sobre Jesús, i com l'afirmació del messianisme davídic de Jesús, que apareix en aquest credo, va ser reformulada en la tradició posterior, i com fou més tard assumida per l'Evangeli de Marc. Així, doncs, queda palès com la tradició dels records sobre Jesús i els primers credos s'influïren mútuament en el procés de formació de la cristologia.

**Paraules clau:** Tradició oral, credos primitius, Evangeli de Marc, Messies, Fill de David, Fill de Déu.

### Abstract

*The purpose of this study is to explore how the Jesus tradition contributed to the formation of Christology. Taking as a starting point one of the earliest Christian creeds (Rom 1,3b-4a), it seeks to establish to what extent this declaration was shaped by the tradition about Jesus, and how the affirmation of Jesus' Davidic messianism which appears within it was reformulated in the Jesus tradition, and was later taken over by the Gospel of Mark. In the process, this study reveals how the tradition of the memories of Jesus and the early creeds influenced each other in the process of the formation of Christology.*

**Keywords:** Oral tradition, earliest creeds, Gospel of Mark, Messiah, Son of David, Son of God.

El estudio sistemático de la tradición sobre Jesús comenzó hace noventa años con los trabajos de la llamada Escuela de la Historia de las formas. Una de las principales tareas llevadas a cabo por sus autores más representativos, Martin Dibelius y Rudolf Bultmann, consistió en identificar y clasificar las tradiciones orales recogidas en los evangelios.<sup>1</sup> Fue un trabajo minucioso, que puso las bases para un estudio diacrónico de los recuerdos sobre Jesús, gracias al cual hemos podido observar cómo evolucionaron dichos recuerdos en el proceso de recepción y transmisión que tuvo lugar en las primeras comunidades cristianas.

Hoy, después de casi un siglo de investigación, conocemos mucho mejor este proceso y las variadas formas que fue adquiriendo dicha tradición. Los estudios sobre las culturas orales nos han ayudado a valorar esta forma de comunicación que sigue pautas muy diferentes a las que rigen la comunicación escrita. Por otro lado, los trabajos sobre la memoria social nos han revelado que los recuerdos de un grupo desempeñan un papel muy importante en la definición de su identidad. Finalmente, los estudios sobre la antigua retórica nos han abierto caminos para comprender mejor los procesos de composición que transformaron los recuerdos sobre Jesús en obras literarias.<sup>2</sup>

Todos estos factores influyeron en el proceso de recepción y transmisión de los recuerdos sobre Jesús y explican, en parte, las modificaciones que experimentaron. Sin embargo, ninguno de ellos permite identificar el impulso fundamental que determinó la evolución de dicha tradición, pues ese impulso reside en el creciente interés de las comunidades cristianas por Jesús, de quien procedían las palabras y los dichos que recordaban. Este interés, que se percibe ya en la formulación de las tradiciones orales más antiguas y se hace más evidente en las composiciones preevangélicas, explica que estas tradiciones adquirieran finalmente la forma de un relato biográfico, pues en el relato biográfico la pregunta a la que se trata de responder no es ya: ¿qué hizo Jesús? o ¿qué dijo Jesús?; sino: ¿quién fue Jesús?<sup>3</sup>

1. M. DIBELIUS, *La historia de las formas evangélicas*, Valencia: Edicep 1984 (alem. 1919); R. BULTMANN, *Historia de la Tradición Sinóptica*, Salamanca: Sígueme 2000 (alem. 1921).
2. W. H. KELBER, *The Oral and the Written Gospel. Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*, Philadelphia: Fortress Press 1983; A. KIRK – T. THATCHER (eds.), *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity*, Leiden: Brill 2005.
3. He estudiado algunos aspectos de este proceso en: S. GUIJARRO OPORTO, «La orientación cristológica de la tradición sobre Jesús», *Estudios Eclesiásticos* 85 (2010) 287-308. Sobre la relación entre el género biográfico y la cristología, véase: R. A. BURRIDGE, «Gospel Genre, Christological Controversy and the Absence of Rabbinic Biography: Some Implications of the Biographical

El desarrollo de la tradición sobre Jesús y la formación de la cristología están, pues, estrechamente relacionados entre sí. Las convicciones que los primeros cristianos fueron expresando acerca de Jesús, principalmente la certeza de que Dios lo había resucitado de entre los muertos, fueron la clave para comprender el sentido más profundo de los recuerdos conservados sobre él. Pero, al mismo tiempo, estos recuerdos fundamentaron y orientaron el desarrollo y la formulación de las convicciones acerca de Jesús.

Ahora bien, al estudiar esta relación, es necesario tener en cuenta que los primeros desarrollos de la cristología se dieron en el contexto las vivencias religiosas comunitarias.<sup>4</sup> Fue en ese ámbito, en efecto, donde se acuñaron las primeras expresiones de la fe en Jesús: las aclamaciones que reconocían su señorío, los himnos que cantaban su exaltación, o los credos que confesaban su resurrección y le reconocían como Señor e Hijo de Dios. Esta cristología, inicialmente formulada en el ámbito de la celebración a partir de los recuerdos sobre Jesús, fue la que determinó la posterior evolución de la tradición sobre él.<sup>5</sup>

Por eso, para comprender este complejo proceso, es necesario analizar la relación de ida y vuelta que se da entre la cristología que se expresa en los himnos y credos, por un lado, y la que se va formulado en la tradición sobre Jesús, por otro. La indagación debe comenzar preguntando en qué medida los recuerdos sobre Jesús influyeron en la formulación de los primitivos himnos y credos cristianos. En un segundo momento habrá que preguntarse en qué medida estas primeras expresiones de la fe pascual influyeron en el desarrollo de la tradición sobre Jesús durante el proceso de transmisión y reelaboración de los recuerdos sobre él. Por último, habrá que averiguar cuál fue la aportación de los evangelios a este proceso de formación de la cristología. Cabría seguir la indagación investigando cómo influyeron los evangelios en la formulación posterior de la fe en Jesús, pero esto nos llevaría ya fuera de nuestro objetivo.

---

Hypothesis», en D. G. HORRELL – C. M. TUCKETT (eds.), *Christology, Controversy and Community. New Testament Essays in Honor of David R. Catchpole*, Leiden: Brill 2000, 137-156.

4. Véase: L. W. HURTADO, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el primitivo cristianismo*, Salamanca: Sígueme 2008, 88-99. Sobre el influjo de los primitivos himnos cristianos en la cristología: M. HENGEL, «Hymns and Christology»; en M. HENGEL, *Between Jesus and Paul*, Philadelphia: Fortress Press 1983, 78-96.
5. D. HÄUSSER, *Christusbekennntnis und Jesuüberlieferung bei Paulus*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, resume bien esta relación cuando afirma que: «in den urchristlichen Bekenntnissen wurden offebar Jesus-Erzählungen un Jesus-Worte zusammengefasst, die später auch in den kanonischen Evangelien verarbeitet werden» (p. 364).

Teniendo como marco estos interrogantes, voy a abordar la relación entre la tradición sobre Jesús y las primeras fórmulas cristológicas, examinando una trayectoria concreta que tiene dos puntos firmes de referencia: el credo que Pablo cita al comienzo de la carta a los Romanos (Rom 1,3b-4a) y el Evangelio de Marcos. Tanto la primitiva confesión de fe como el relato evangélico afirman que Jesús es Mesías e Hijo de Dios, pero entre ellas se ha dado una evolución que revela de forma significativa cómo la primitiva confesión de fe influyó en la evolución de la tradición sobre Jesús, y cómo esta, a su vez, contribuyó a formular con más precisión el significado de estas afirmaciones sobre Jesús.

### 1. EL Credo PERSONAL DE ROM 1,3b-4a

El credo citado por Pablo en el comienzo de la Carta a los romanos es un punto de partida adecuado para esta indagación por varias razones. En primer lugar, porque se trata de un credo personal, es decir de una fórmula de fe centrada en la identidad de Jesús. Los primitivos credos pascales adquirieron básicamente dos formas: la narrativa y la personal. La fórmula narrativa, que era la más común, se centraba en los acontecimientos relacionados con la resurrección (1Cor 15,3b-5), mientras que la fórmula de fe personal expresaba lo que aquel acontecimiento revelaba acerca de Jesús.<sup>6</sup> La fórmula de fe personal supone, en cierto modo, una evolución con respecto a la fórmula narrativa, pues, partiendo de la resurrección, hace una afirmación sobre la identidad de Jesús. Ambas fórmulas de fe influyeron en el desarrollo de la tradición sobre Jesús, pero los credos personales tuvieron un mayor influjo, pues en ella se comenzó a desarrollar una cristología titular que más tarde pasó a los evangelios.<sup>7</sup> De hecho, la pregunta a la que trataban de responder los credos personales era en el fondo la misma a la que intentaron responder los evangelios en cuanto biografías de Jesús, pues tanto unos como otros se preguntaban por la identidad de Jesús.

6. S. VIDAL, *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo. Análisis de las tradiciones*, Salamanca: Sígueme: 1982, 81-240 utiliza esta terminología; K. WENGST, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1972, 55-129, habla, sin embargo, de «fórmulas soteriológicas» y «fórmulas personales».
7. E. K. BROADHEAD, *Naming Jesus: Titular Christology in the Gospel of Mark*, Sheffield: Academic Press 1999, 170-172, ha subrayado la relación entre la cristología titular tradicional y los relatos evangélicos.

Una segunda razón para tomar como punto de partida el credo de Rom 1, 3b-4a es que representaba la fe de un amplio espectro de comunidades y grupos en los años cincuenta, que es cuando Pablo lo cita. A favor de esta suposición habla el hecho de que el apóstol tenga tanto interés en incluirlo en el proemio de una carta que dirige a una comunidad que no había sido fundada por él y que estaba compuesta, muy probablemente, por grupos diversos. La ubicación en el proemio es del todo peculiar y, de hecho, modifica sustancialmente el saludo epistolar tal como aparece en sus otras cartas. Es evidente que Pablo quiso colocarlo aquí para establecer desde el principio un clima de confianza con sus destinatarios citando una confesión conocida y reconocida por ellos.<sup>8</sup>

Por último, Rom 1,3b-4a es un buen punto de partida para nuestra indagación porque es un credo muy antiguo. Pablo lo conoció muy probablemente en Palestina, tal vez en la comunidad de Jerusalén, mucho antes de comenzar su actividad apostólica.<sup>9</sup> Se trata, ciertamente, de una fórmula muy antigua que fue elaborada en círculos judeocristianos a partir de una reflexión sobre textos mesiánicos de la Escritura. El hecho de que Pablo pueda citarla años más tarde escribiendo a los romanos confirma que podemos considerarla representativa de la fe común de las comunidades de la primera generación tanto en Palestina como en Roma y, por tanto, como un elemento clave de la visión de Jesús compartida por las comunidades cristianas en que se transmitieron los recuerdos sobre él.

La formulación del credo tradicional pudo haber sido básicamente la que encontramos en la Carta a los romanos. Es posible que la contraposición *κατὰ σάρκα* – *κατὰ πνεῦμα*, tan característica del vocabulario paulino, haya sido introducida por el apóstol, lo mismo que la expresión *ἐν δυνάμει*, que explicaría por qué Jesús, que para Pablo era Hijo de Dios preexistente (Rom 1,3a: *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*), reforzó esta filiación en el momento de la resurrección. Sin embargo, también es posible que Pablo, dada su intención al evocar esta fórmula de fe al comienzo de su carta, la haya citado sin apenas modificar-

8. D. HÄUSSER, *Christusbekennnis...*, 214-216: «Paulus im Römerbrief die Inhalte des Bekenntnisses offenbar als weitgehendes christliches Allgemeingut voraussetzen kann» (214). R. PENNA, *Lettera ai Romani: I Rm 1-5*, Bologna: Dehoniane 2005, 93, señala que la inclusión de esta fórmula tradicional rompe la estructura retórica del proemio: «I vv 3b-4a, al interno del loro contesto epistolare, presentano una collocazione piuttosto sorprendente».

9. D. HÄUSSER, *Christusbekennnis...*, 213-214. Sobre la temprana cronología de las primeras formulas de fe, véase: M. HENGEL, «Christology and New Testament Chronology. A Problem in the History of Earliest Christianity», en M. HENGEL, *Between Jesus and Paul*, 30-47, aunque tal vez sea exagerada la afirmación de que «more happened in Christology within these few years than in the whole subsequent seven hundred years of church history» (39-40).

la.<sup>10</sup> Teniendo en cuenta que las modificaciones que pudo hacer fueron en todo caso mínimas y que no cambiaron el sentido de la fórmula, tomaremos como punto de partida el credo tal como él lo cita:

|                                |                      |   |
|--------------------------------|----------------------|---|
| [πιστεύω εἰς Ἰησοῦν (Χριστόν)] |                      |   |
| τὸν γενομένον                  | ἐκ σπέρματος Δαυὶδ   | κατὰ σάρκα,                                   |
| τὸν ὀρισθέντα                  | υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει | κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης<br>ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν |

|                             |                        |   |
|-----------------------------|------------------------|---|
| [Creo en Jesús (el Mesías)] |                        |   |
| que fue                     | de la estirpe de David | según la carne  |
| constituido                 | Hijo de Dios con poder | según el espíritu de santidad<br>desde (por) la resurrección<br>de entre los muertos. |

En esta confesión de fe se hacen dos afirmaciones sobre Jesús. La primera se refiere a su condición humana: «que fue de la estirpe de David». La segunda, a su condición gloriosa: «que fue constituido Hijo de Dios con poder a partir (por) la resurrección de entre los muertos». Este es, seguramente, uno de los textos más estudiados del Nuevo Testamento y, de hecho, los autores han discutido todas las formas posibles de entender la relación entre estas dos afirmaciones sobre Jesús. Aquí nos interesa tan solo tomar nota de algunos detalles que ayudan a aclarar la relación de esta fórmula de fe con la tradición sobre Jesús.

Es evidente que este credo tiene un trasfondo veterotestamentario, pues las dos afirmaciones sobre Jesús presuponen una reflexión sobre la promesa mesiánica al descendiente de David: «yo seré un padre para él y él será un hijo para mí» (2Sam 7,14); y sobre la fórmula de entronización del nuevo rey: «tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» (Sal 2,7). Esta tradición mesiánica del rey descendiente de David es la que está detrás de la afirmación de que Jesús, de la estirpe de David, fue constituido Hijo de Dios a partir de la resurrección.<sup>11</sup>

10. Las reconstrucciones que se proponen de la fórmula tradicional, aunque bien argumentadas, son hipotéticas; véase, por ejemplo: F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966, 251-259; K. WENGST, *Christologische Formeln*, 112-114; S. VIDAL, *La resurrección de Jesús*, 210-219. Por su parte, R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 95-96 sugiere que Pablo tuvo interés en reflejar fielmente la fórmula tradicional.

11. Véase el análisis de: S. VIDAL, *La resurrección de Jesús*, 222-231.

Ahora bien, la interpretación de estos pasajes que subyace al credo de Rom 1,3b-4a no era muy común en el judaísmo del siglo I. Dichos pasajes se utilizaban, pero no siempre se deducía de ellos que el Mesías davídico sería considerado Hijo de Dios. Así, en los *Salmos de Salomón*, uno de los textos en los que se habla más claramente acerca del reinado mesiánico de un descendiente de David, no se aplica el título de «Hijo de Dios» al Mesías (*SalSal* 17,21: «suscítale un rey, un hijo de David»), sino al pueblo (*SalSal* 17,27: «todos son hijos de Dios»).

La referencia a un Mesías descendiente de David a quien se considera Hijo de Dios aparece, no obstante, en otros textos vinculados a grupos marginales dentro del judaísmo. A esta concepción del Mesías parece referirse el *Cuarto libro de Esdras* cuando pone en boca de Dios la expresión «mi hijo» en un contexto en el que se alude al Sal 2 (*4 Esd* 13, 37).<sup>12</sup>

También en los documentos de Qumrán encontramos esta concepción del Mesías davídico como Hijo de Dios, sobre todo en un pasaje de *4QFlor* (*4Q174*), donde se comenta 2 Sam 7,14 en estos términos: «Yo haré alzarse tu semilla detrás de ti y estableceré el trono de su reino [por siem]pre. Yo será para él un padre y él será para mí un hijo». Esto (se refiere al) “retoño de David” que se alzarán con el Intérprete de la ley que [surgirá] en Sión en los últimos días» (*4QFlor* 10-12).<sup>13</sup> En otro texto de dudosa interpretación (*4QpsDanA* [*4Q246*]), se encuentra también la expresión «Hijo de Dios», que podría referirse al rey mesiánico.<sup>14</sup> Y todavía otro pasaje podría aludir al hecho de que Dios hizo nacer al Mesías (*IQSa*).<sup>15</sup>

12. Este texto, sin embargo, no puede tomarse como un fundamento sólido de tal uso, pues no se ha conservado el original, y solo tenemos de él dos traducciones, una al etiópico y otra al latín, las cuales no permiten precisar si la palabra empleada en estos pasajes era, efectivamente, «hijo». Por otro lado, cabe la posibilidad de que haya sufrido una revisión cristiana, en cuyo caso, la alusión al Mesías como Hijo de Dios habría que atribuirle a dicha revisión. Véase: D. MUÑOZ LEÓN, «Libro IV de Esdras», en A. Díez Macho – A. Piñero (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Tomo VI, Madrid: Cristiandad 2009, 301-487, 455; véase también: J. J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, 186-188.

13. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán*, Madrid: Trotta 1992, 184

14. Se trata de una expresión muy cercana a la de Lc 1,32: «Será llamado Hijo de Dios y le llamarán Hijo del Altísimo». Sin embargo, no resulta fácil precisar a quién se refiere esta afirmación debido a la falta de contexto. A. Y. COLLINS, «Mark and his Readers: The Son of God among Jews», *Harvard Theological Review* 92 (1999) 393-408, 403-404, sugiere que podría referirse al rey mesiánico. En un estudio detallado de este pasaje, J. J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, 171-190, corrobora esta opinión. Sin embargo, G. VERMES, *La religión de Jesús el Judío*, Madrid: Mario Muchnik 1996, 296-297, nota 193, afirma rotundamente que no se refiere al Mesías, sino a un usurpador.

15. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, 286, lo considera un texto mesiánico, pero J. J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, 185, considera que el texto es incierto.

En cualquier caso, aunque los textos veterotestamentarios antes citados apuntaban claramente a una interpretación mesiánica como la que aparece en el credo de Rom 1, 3b-4a, la concepción del Mesías davídico como Hijo de Dios no parece haber sido tan importante en el judaísmo del segundo templo como lo fue después en el cristianismo.<sup>16</sup>

Por otro lado, la resurrección, que es el acontecimiento sobre el que se asienta la afirmación de que Jesús es Hijo de Dios en el credo de Rom 1, 3b-4a, suele estar vinculada en los primitivos himnos y credos cristianos a la confesión de Jesús como Señor, no como «Hijo de Dios». En el himno de Filipenses, a la exaltación de Jesús, toda lengua debe responder con la confesión: «Jesús, el Mesías, es Señor» (Flp 2,11), y, según Pablo, el reconocimiento de que Dios lo ha resucitado debe llevar a la confesión de que «Jesús es el Señor» (Rom 10,9). Más aún, como conclusión del credo en el que acaba de afirmar que Jesús ha sido constituido Hijo de Dios a partir de (por) de la resurrección, Pablo añade espontáneamente que todo ello se refiere a «Jesús, el Mesías, nuestro Señor» (Rom 1,4b).<sup>17</sup>

Estas dos observaciones permiten afirmar que la exégesis cristiana de los textos veterotestamentarios antes mencionados, es decir, aquella interpretación que llegó a la conclusión de que Jesús, el Mesías descendiente de David, había sido constituido Hijo de Dios por la resurrección, no pudo inspirarse en la interpretación judía más común de dichos textos, ni tampoco en la visión cristiana según la cual Jesús había sido constituido Señor a partir de la resurrección. Esta exégesis mesiánica del todo particular debió tener necesariamente otra fuente de inspiración, y no se encuentra otra más directa y

16. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, reconoce que esta identificación es discutida: «ob die Gottessohnbezeichnung für den königlichen Messias im Spätjudentum überhaupt gebräuchlich war... ist mit gewichtigen Gründen bestritten worden» (284). Y lo mismo opina J. J. COLLINS, *The Scepter and the Star. Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids: Eerdmans 2010: «the attestation of the "Son of God" as a messianic title is Jewish text of the Hellenistic and Roman period is not extensive» (186). Aunque ambos terminan reconociendo que la idea del Mesías como Hijo de Dios estaba enraizada en el Judaísmo (F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, 287; J. J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, 190). En este sentido resulta exagerada la afirmación de H.-J. STEICHELE, *Der leidende Sohn Gottes: eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums*, Regensburg: Pustet 1980, 141-146, según el cual no hay en el Judaísmo referencias al Mesías como hijo de Dios (p. 144).
17. Esta confesión de Jesús como Kyrios está vinculada a una exégesis mesiánica del Sl 110, que describe la entronización del Rey-Mesías a la derecha de Dios; véase: F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, 112-125; D. M. HAY, *Glory at the Right Hand. Psalm 110 in Early Christianity*, Nashville: Abingdon Press 1973, 104-108.



más evidente que la tradición de Jesús en la que aparece de una forma prominente su relación filial con Dios.<sup>18</sup>

Jesús se refirió a Dios como Padre en sus oraciones y cuando hablaba de él a sus discípulos con una palabra aramea tomada del lenguaje familiar, *abbâ* (papá), que se conservó incluso en las comunidades de lengua griega (Rom 8,15; Gal 4,4). Esta peculiar relación con Dios, que constituye uno de los rasgos más característicos de su vivencia religiosa, ha quedado reflejada en la tradición de los dichos, que conservó y transmitió una serie de palabras cuyas referidas a Dios como Padre.<sup>19</sup> Más aún, la relación filial de Jesús con Dios quedó también reflejada en algunos rasgos característicos de su forma de actuar, que él mismo explicó aludiendo a una actitud propia del hijo en la cultura de su tiempo: la imitación de padre.<sup>20</sup>

La relación filial de Jesús con Dios aparece así como uno de los elementos más característicos de la tradición sobre él. Los dichos en que quedó reflejada proceden de fuentes muy diversas,<sup>21</sup> la mayoría de ellas vinculadas geográficamente a Palestina, que es también el contexto geográfico en el que muy probablemente se formuló el credo que Pablo cita en la Carta a los romanos. Todos estos datos hacen muy plausible que la peculiar exégesis cristológica que dio lugar a esta confesión se haya inspirado en el recuerdo de la relación filial que Jesús mantuvo con Dios. Esta hipótesis explicaría el interés de sus discípulos por aplicarle el título de «Hijo de Dios», al que el judaísmo de la época era tan reacio.<sup>22</sup>

Si esta explicación de la formación del credo de Rom 1,3b-4a es acertada, puede que hayamos identificado una primera relación entre la tradición sobre Jesús y la elaboración de la cristología que reflejan las primitivas fórmulas de fe. Este ejemplo mostraría, entonces, cómo los recuerdos sobre

18. Esta sugerencia se encuentra ya esbozada en: M. HENGEL, *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeohelenística*, Salamanca: Sígueme 1978, 89.

19. J. JEREMIAS, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme 1981, 37-73.

20. S. GUILJARRO OPORTO, «El comportamiento filial de Jesús», en S. GUILJARRO OPORTO, *Jesús y sus primeros discípulos*, Estella: Verbo Divino 2007, 65-95.

21. Marcos: Mc 11, 25; 14, 36; el Documento Q: Q 6,36; 10,21; 11,2.13; 12,6.30; Q/Mt 5,45; y el material propio de Lucas y Mateo: Lc 12,32; Mt 23,9; véase: J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús*, Salamanca: Sígueme 1995.

22. R. BROWN, *Introducción a la cristología*, 99-104, después de examinar las referencias de Jesús a Dios como Padre y las referencias a sí mismo como Hijo, concluye que, aunque Jesús nunca utilizó el título de Hijo de Dios para referirse a sí mismo, «es probable que hablara y pensara de sí mismo como “el Hijo”, implicando una relación muy especial con Dios, que es parte de su identidad y condición» (104).

Jesús pudieron contribuir a formular incluso los credos en los que se expresa la cristología más temprana.

## 2. LAS TRADICIONES SOBRE EL «HIJO DE DAVID»

Podemos dar un paso más, examinando ahora algunas tradiciones sobre Jesús que se refieren al Mesías como Hijo de David. Este título está directamente relacionado con los textos mesiánicos antes citados, y se halla implícito en la afirmación del credo de Rom 1,3b-4a, que identifica a Jesús como descendiente de David (ἐκ σπέρματος Δαυὶδ).

La identificación de Jesús como descendiente de David o «Hijo de David» se encuentra en algunas tradiciones antiguas, como la que subyace al relato de la anunciación a María en el Evangelio de Lucas (Lc 1,32-33). En este anuncio, en efecto, Jesús es presentado con los rasgos del Mesías davídico:

οὗτος (Ἰησοῦς) ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται  
καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ,  
καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ εἰς τοὺς αἰῶνας  
καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος.

Este (Jesús) será grande y será llamado Hijo del Altísimo,  
y el Señor Dios le dará el trono de David su padre,  
y reinará sobre la casa de Jacob por los siglos,  
y su reino no tendrá fin

Este anuncio, al igual que otros elementos tradicionales del relato lucano de la infancia, procede probablemente de la comunidad judeocristiana de Jerusalén.<sup>23</sup> En él se hacen dos afirmaciones acerca de Jesús que coinciden con las que encontramos en el credo de Rom 1,3b-4a: que «Jesús será llamado (Rom 1,4a: «constituido») Hijo del Altísimo»; y que «El Señor Dios le dará el trono de David su padre (Rom 1,3b «de la estirpe de David»). Sin embargo, las afirmaciones se hacen en distinto orden, y la que se explica con más detalle y aparece más resaltada no es la que se refiere a su condición de Hijo de Dios, como en Rom, sino la segunda, que se refiere a su condición de Mesías davídico según la promesa de 2 Sam 7,12-17.

23. R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia*, Madrid: Cristiandad: 1982, 364-369.

Esta cristología que colocaba en primer plano la descendencia davídica de Jesús, y que respondía a las expectativas judías (*SalSal* 17; *Jn* 7,42), fue aceptada pacíficamente por la mayoría de los grupos cristianos de la generación apostólica y pervivió tanto en Palestina (*Mt* 1,1: «Genealogía de Je-sús, Mesías hijo de David, hijo de Abrahán»), como en la diáspora (*2Tim* 2,8: «Acuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos, de la estirpe de David»).<sup>24</sup> Más aún, la fórmula de *Rom* 1,3b-4a seguía siendo la base de la confesión de fe en la comunidad de Antioquía a comienzos del siglo II, como testimonian las cartas de Ignacio de Antioquía (*Smir* 1, 1: «Nuestro Señor, que es en verdad de la estirpe de David según la carne, Hijo de Dios por la voluntad y el poder de Dios...»; *Ef* 20,2: «Jesucristo, de la estirpe de David según la carne, el Hijo del hombre e Hijo de Dios»).<sup>25</sup>

En esta visión de Jesús, los títulos Hijo de David e Hijo de Dios se entendían como complementarios. Sin embargo, no todos los grupos de discípulos compartían esta cristología. De hecho, en la tradición sobre Jesús se transmitió el recuerdo de un episodio en el que se cuestionaba la caracterización del Mesías como Hijo de David, rompiendo así el equilibrio de la fórmula tradicional. Marcos asumió esta tradición y la convirtió en un elemento clave de su relato sobre Jesús. Merece la pena que la examinemos con detalle, porque en ella podríamos encontrar otro eslabón que revela la relación entre la tradición sobre Jesús y el proceso de formación de la cristología.

En Marcos, esta tradición tiene la forma de una controversia, pero dicha forma depende del marco redaccional que hay que atribuir al evangelista

24. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, 242-251, menciona como tradiciones más antiguas sobre el título «Hijo de David», además de estos pasajes, la referencia de *Ap* 5,5 al «león de la tribu de Judá, la raíz de David». Por otro lado, según una noticia de Julio Africano recogida por Eusebio de Cesarea, los *desposynoi* (los parientes galileos de Jesús) recorrían la tierra de Israel explicando la genealogía (Eusebio, *Hist. Ecl.* 1,7,14), y los parientes de Jesús que presidieron la iglesia de Jerusalén en los primeros siglos eran considerados «descendientes de David» (Eusebio, *Hist. Ecl.* 3,19,1-3; 3,20,7). Véase R. BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesús in the Early Church*, Edinburg: T&T Clark 1990, 60-70 y 126-128.

25. En las confesiones de Ignacio se observa una tendencia a ampliar la primera afirmación del Credo de *Rom* 1,3b-4a introduciendo elementos de la vida de Jesús, como su nacimiento de María, su pasión bajo Poncio Pilato, etc (además de los textos anteriores: *Trall* 9,1-2); véase K. WENGST, *Christologische Formeln*, 120-124.

(Mc 12, 35-37 par.).<sup>26</sup> La versión que él conoció tenía, probablemente, la forma de una discusión midráshica, Decía así:<sup>27</sup>

[Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἔλεγεν διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ,]  
 Πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι ὁ Χριστὸς υἱὸς Δαυὶδ ἐστίν;  
 αὐτὸς Δαυὶδ εἶπεν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ,  
     Ἐἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου·  
     Κάθου ἐκ δεξιῶν μου,  
     ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου.  
 αὐτὸς Δαυὶδ λέγει αὐτὸν κύριον,  
 καὶ πῶθεν αὐτοῦ ἐστίν υἱός;  
 [καὶ [ὁ] πολλὸς ὄχλος ἤκουεν αὐτοῦ ἠδέως.]

[Y, respondiendo Jesús, dijo enseñando en el templo:]  
 ¿Cómo dicen los escribas que el Mesías es Hijo de David?  
 El mismo David dijo en el Espíritu Santo:  
     *Dijo el Señor a mi señor:*  
     *Siéntate a mi derecha*  
     *Hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies*  
 El mismo David le llama «señor.»  
 ¿Cómo, entonces, (puede) ser hijo suyo?  
 [Y la multitud le escuchaba con agrado]

Se trata ciertamente de un recuerdo tradicional sobre Jesús, del cual existe otra versión independiente en la Carta de Bernabé (*Bern 12,10-11*).<sup>28</sup> También en este caso, la introducción ha sido reelaborada por el redactor, pero el núcleo de la tradición sigue siendo el mismo:

[Ἐπεὶ οὖν μέλλουσιν] λέγειν, ὅτι Χριστὸς υἱὸς Δαυεὶδ ἐστίν,  
 αὐτὸς προφητεύει Δαυεὶδ, [φοβούμενος καὶ συνίων τὴν πλάνην τῶν ἁμαρτωλῶν,]

26. El vocabulario de este marco redaccional es claramente marquiano, mientras que el de la controversia no lo es; véase: J. MARCUS, *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, Edinburg: T&T Clark 1992, 130-132.

27. El texto entre corchetes, en este texto y en el siguiente, corresponde a la introducción y conclusión introducidas por el redactor.

28. Aunque la formulación de la controversia es muy parecida, la versión *Bern 12,10-11* difiere de la de Marcos en detalles importantes: el marco redaccional es diferente; hay una ligera diferencia en la cita del Sl 110 (Marcos: «ponga a tus enemigos debajo de tus pies»; Bernabé: «ponga a tus enemigos como estrado de tus pies»); y *Bern* combina la cita de Sl 110 con otra de Is 45,1. Además, no hay indicios de que la Carta de Bernabé conociera o utilizara el Evangelio de Marcos; véase: D. M. HAY, *Glory at the Right Hand*, 118-119.

*Εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου  
Κάθου ἐκ δεξιῶν μου,  
ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.*

[Cita de Is 45,1...]

[Ἰδοὺ, πῶς Δαυεὶδ λέγει αὐτὸν κύριον, καὶ υἱὸν οὐ λέγει.]<sup>29</sup>

[Así pues, puesto que iban a] decir que el Mesías es Hijo de David, el mismo David profetiza, [temiendo y entendiendo el error de los pecadores:]

*Dijo el Señor a mi señor:*

*Siéntate a mi derecha*

*Hasta que ponga a tus enemigos como escabel de tus pies*

[Cita de Is 45,1...]

[Fíjate cómo David le llama «señor» y no dice «hijo»]

Estas dos tradiciones independientes testimonian una discusión sobre si es correcto asignar al Mesías el título de «Hijo de David». El argumento esgrimido es sencillo. Partiendo del supuesto de que los salmos fueron compuestos por David, las palabras del Sl 110 se atribuyen a él. Ahora bien, en ese salmo David llama «mi señor» al Mesías que va a ser entronizado a la derecha de Dios, de donde se deduce que no puede ser su hijo, porque un padre no se dirige a su hijo con un título honorífico.

En realidad, detrás de este argumento basado en una exégesis literal del salmo subyace una exégesis mesiánica del Sl 110 que aparece también en otros textos del Nuevo Testamento (Hch 2,33-36; 1Cor 15,25; Heb 1,13, etc). Según esta exégesis, la entronización de Jesús «a la derecha de Dios» implicaba un reconocimiento de su señorío, pero, desde la perspectiva de quienes conservaron y transmitieron esta tradición, dicho señorío no quedaba suficientemente expresado y reconocido cuando se afirmaba de él que era «Hijo de David».<sup>30</sup>

Es difícil precisar si esta discusión midráshica procede de Jesús o fue formulada después de la pascua en el contexto de la reflexión cristológica propiciada por la experiencia de la resurrección. Si procediera de Jesús, esta sería la única tradición en la que se habría conservado su visión sobre el Mesías.<sup>31</sup> Sin embargo, el recurso al Salmo 110, tan utilizado en la exégesis

29. K. LAKE (ed.), *Apostolic Fathers I*, London: Loeb 1977, 386.

30. D. M. HAY, *Glory at the Right Hand*, 110-113.

31. B. D. CHILTON, «Jesus ben David: Reflections on the Davidsohnfrage», *Journal for the Study of the New Testament* 14 (1982) 88-112, piensa que la tradición de la pregunta sobre el Hijo de David procede de Jesús y refleja una estrategia para rechazar las pretensiones mesiánicas que podían desprenderse de algunas de sus actuaciones (entrada en Jerusalén, ocupación del templo, discusión con las autoridades).

crisológica hace pensar, más bien, que se trata de una elaboración postpasual. En cualquier caso, se trata de una tradición anterior a Marcos en la que se cuestiona lo que afirmaba el credo de Rom 1,3b-4a.<sup>32</sup> En este último, en efecto, la filiación davídica (“de la estirpe de David») y la filiación divina («Hijo de Dios») son complementarias, mientras que en la discusión midrástica se cuestiona que el Mesías sea «hijo de David», dando a entender que es «Señor» e «Hijo de Dios». Esta segunda parte del argumento está claramente explicitada en la versión de la Carta de Bernabé, pero se haya implícita en la de Marcos.<sup>33</sup>

Ahora bien, si el credo de Rom 1,3b-4a fue formulado en Palestina y puede considerarse representativo de la fe de un amplio espectro de comunidades y grupos de la generación apostólica, cabría pensar que la discusión midrástica que cuestionaba la atribución a Jesús del título «Hijo de David» cuestionaba la cristología tradicional reflejada en dicho credo. Esta hipótesis encuentra apoyo no solo en el hecho de que la disputa midrástica haya tenido una cierta difusión (se encuentra en Marcos y en la Carta de Bernabé independientemente), sino también en la constatación de que Marcos le otorgó un lugar privilegiado en su relato acerca de Jesús.

La cuestión que se plantea en ella es la identidad del Mesías. En esto, la versión de Marcos coincide con la de la Carta de Bernabé. Lo que afirman los escribas (Mc) y los pecadores (*EpBern*) es que «el Mesías es Hijo de David». No está en juego, por tanto, la afirmación de que Jesús sea o no «el Mesías», sino lo que implica esta afirmación. La tradición que ambos conocieron dejaba abierta la respuesta, aunque con solo plantear la pregunta se estaba cuestionando una comprensión del mesianismo que tenía una honda raíz en el judaísmo (2 Sam 47,14; Sal 2,7; *SalSal* 17,21, etc.) y había sido asumida por los grupos de discípulos de Jesús (Rom 1,3b; Lc 1,33; Ap 5,5, etc.). Ahora bien, para precisar el impacto que produjo este interrogante en el proceso de formación de la cristología tenemos que analizar cómo fue recogida esta tradición en el relato de Marcos.

32. D. HAÜSSER, *Christusbekennntnis*, 185-189, afirma que esta tradición, que él asigna a Jesús, pudo haber influido en la formulación del credo de Rom 1,3b-4a, pues tanto en una como en otro la confesión de Jesús como «Hijo/descendiente de David» se considera insuficiente. Sin embargo, entre estas dos tradiciones existe un contraste, pues mientras el credo de Rom 1,3b-4a considera aceptable afirmar que Jesús es «de la estirpe de David», la disputa de Mc 12,35-37 niega que tal cosa se pueda afirmar de él.
33. J. MARCUS, *The Way of the Lord*, 141-143. Mateo, de hecho, formula la pregunta inicial de la controversia de tal forma que se puede presuponer que el Mesías, si no es hijo de David, debe ser hijo de otro: «¿Qué pensáis acerca del Mesías? ¿De quién es hijo?» (Mt 22, 42); sobre la versión de Mateo, véase: D. M. HAY, *Glory at the Right Hand*, 116-118.

### 3. JESÚS «MESÍAS HIJO DE DAVID» EN EL RELATO DE MARCOS

Los títulos de «Mesías» e «Hijo de Dios» ocupan un lugar central en el Evangelio de Marcos. Ello se debe, probablemente, a que durante la generación apostólica ambos títulos llegaron a expresar de forma adecuada la fe en Jesús de un amplio grupo de comunidades.<sup>34</sup> Pero, en el relato de Marcos, Jesús es reconocido y confesado también con otros títulos (Profeta, Rey, Maestro, Señor, etc). Entre ellos se encuentra el de «Hijo de David», que aparece en un momento muy preciso del relato (Mc 10,47-48; 11,9-10 indirectamente; y 12,35-37).

Para apreciar adecuadamente cómo esta tradición ha influido en la visión que Marcos propone de Jesús, es necesario tener presente que los diversos títulos atribuidos a él se encuentran ahora dentro de una narración. En este nuevo marco literario, los títulos son solo uno de los recursos que el narrador utiliza para caracterizar a los personajes. Por eso, al acercarnos al Evangelio de Marcos, tendremos que observar cómo se va manifestando Jesús, no solo a través de lo que otros dicen acerca sobre él, sino también a través de lo que hacen y de lo que él mismo hace o dice. Pero, sobre todo, tendremos que leer (o escuchar) el relato desde el punto de vista del narrador, el cual propone una forma particular de entender la identidad de Jesús.<sup>35</sup>

El punto de vista del narrador acerca de Jesús se expresa de forma programática en el comienzo del relato (Mc 1,1-13). En estos versículos iniciales, que cumplen la función de presentar al protagonista (una función asignada habitualmente a la primera parte de las biografías antiguas),<sup>36</sup> el

34. Además del credo Rom 1,3b-4a y de otras tradiciones elaboradas a partir de la exégesis mesiánica de los textos citados más arriba, un testimonio de la centralidad de estos títulos lo ofrece la «Fuente de los signos», compuesta probablemente en Judea, y utilizada más tarde por Juan en la composición de su evangelio. En su conclusión se ofrecía esta clave de lectura: «Muchos otros signos hizo Jesús en presencia de sus discípulos que no están escritos en este libro. Estos se han escrito para que creáis que Jesús es el Mesías Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20,30-31); véase: R. T. FORTNA, *The Fourth Gospel and Its Predecessor: From Narrative Source to Present Gospel*, Edinburg: T&T Clark 1989, 201-204.

35. Sobre el personaje en el relato, véase: M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco. Narratologia e cristologia*, Bologna: Dehoniane 2003, 19-30. Sobre la caracterización: D. RHOADS *et al.*, *Marcos como relato*, Salamanca: Sígueme 2002, 138-144; E. S. MALBON, *Mark's Jesus. Characterization as Narrative Christology*, Waco: Baylor University Press 2009, 1-19. Sobre el narrador y su relación con el lector: D. RHOADS *et al.*, *Marcos como relato*, 59-68. Sobre los títulos como parte del relato: E. K. BROADHEAD, *Naming Jesus*, 27-30.

36. Aunque la primera parte de su relato no se ajusta del todo al modelo de las biografías antiguas, el Evangelio de Marcos es una «vida» de Jesús y cumple esta función; véase: S. GUIJARRO,

narrador le ofrece al lector (o al que escucha) una información acerca de Jesús que los personajes del relato desconocen. Aunque es todavía una información inicial, que tendrá que ir precisando a medida que avanza la trama, el lector puede servirse de ella para ir evaluando lo que Jesús hace y dice y lo que los demás personajes del relato dicen o hacen con respecto a él.<sup>37</sup>

El relato comienza con una rotunda afirmación sobre Jesús: «Comienzo de la buena noticia de Jesús, Mesías [Hijo de Dios]» (Mc 1,1).<sup>38</sup> Antes, sin embargo, de abandonar esta parte del relato, de la que solo el lector es testigo, el narrador le ofrece otra clave fundamental para comprender quién es Jesús. En este caso, se trata de una opinión autorizada porque la pronuncia una voz venida del cielo que declara: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco» (Mc 1,11). Esta segunda afirmación sobre Jesús debe entenderse como complementaria de la primera. Al lector se le invita así a introducirse en el relato adoptando este punto de vista sobre Jesús. Deberá ir comprobando qué tipo de Mesías es Jesús y si efectivamente se va manifestando como Hijo de Dios.

En la segunda parte del relato (Mc 1,14–13,37), la identidad de Jesús se va desvelando en su actuación pública, pero los personajes del relato no siempre son capaces de percibirla.<sup>39</sup> De hecho, aunque en dicha actuación se manifiesta abiertamente como quien tiene poder sobre los espíritus inmundos

---

«Why Does the Gospel of Mark Begin as it Does?», *Biblical Theology Bulletin* 33 (2003) 28-38.

37. F. J. MATERA, «The Prologue as the Interpretative Key to Mark's Gospel», *Journal for the Study of the New Testament* 55 (1988) 3-20: «As in all good narratives, the narrator does not reveal everything to the readers at the beginning. The information given... must be supplemented by what is told in the rest of the narrative.» (p. 4).
38. El título «Hijo de Dios» falta en el código Sinaítico y en otros testimonios antiguos, lo cual ha hecho pensar a la mayoría que fue añadido posteriormente; véase: J. MARCUS, *El evangelio según Marcos (Mc 1-8)*, Salamanca 2010, 148. Sin embargo, un examen de los testimonios patrísticos muestra que solo lo omiten algunos autores de una determinada área geográfica, mientras que la lectura larga está mucho más difundida; véase: A. GLOBE, «The Caesarean Omission of the Phrase "Son of God" in Mark 1:1», *The Harvard Theological Review* 75 (1982) 209-218. Por otro lado, la cantidad de variantes textuales que ofrece este comienzo, junto con su carácter tan peculiar, ha hecho pensar a algunos que no pertenece al texto original de Marcos, sino que fue añadido por un escriba del siglo II para señalar el comienzo del evangelio, cuyas primeras líneas o páginas se habrían perdido; véase: N. C. CROY, «Where the Gospel Text Begins: A Non-Theological Interpretation of Mark 1:1», *Novum Testamentum* 43 (2001) 105-127. Con todo, este comienzo está estrechamente vinculado al relato que sigue y debe considerarse parte del texto original del evangelio; véase: M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 40-41.
39. Las biografías antiguas solían tener tres partes: nacimiento y educación (noble origen); actuación pública (nobles acciones) y final de la vida (noble muerte); sobre esta estructura tripartita, véase: D. FRICKENSCHMIDT, *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rah-*



dos (Mc 1,21-28; 5,1-20), porque actúa con la fuerza del Espíritu (3,28-30); o como quien tiene autoridad para perdonar los pecados, algo que solo Dios puede hacer (Mc 2,1-12); o como señor del sábado (Mc 2,23-28); y aunque estas y otras acciones suscitan la admiración y hacen que la gente se pregunte cómo es que «el viento y el mar le obedecen» (Mc 4,41), o de dónde le viene «la sabiduría y el poder para realizar tales signos» (Mc 6,2), la gente que le rodea no es capaz de descubrir su verdadera identidad (Mc 6,14-16). El lector participa en el drama narrado observando cómo todos estos personajes son incapaces de descubrir que Jesús es el Hijo de Dios.

Al final de la primera etapa de su actuación pública, en un pasaje que trata de recapitular qué es lo que los personajes del relato han logrado comprender acerca de Jesús, la conclusión a la que llega la gente es que es un profeta como Juan Bautista, Elías o Jeremías. Los discípulos, sin embargo, por boca de Pedro, pueden afirmar: «Tú eres el Mesías» (Mc 8,27-30). Sorprendentemente, este título, que es clave para Marcos, no ha aparecido en el relato después de que fuera pronunciado por el narrador al comienzo (Mc 1, 1). La reacción de Jesús, que increpa a Pedro y a los demás para que no hablen a nadie acerca de él resulta sorprendente, pero no implica un rechazo de dicho título, sino que es una advertencia para hacerles caer en la cuenta de que necesita ser precisado. El lector sabe que este título no define del todo la identidad del protagonista, pues lo que Marcos trata de aclarar en su relato es, precisamente, qué tipo de Mesías es Jesús.<sup>40</sup>

A partir de la confesión de Pedro, el relato se orienta, en efecto, a aclarar el sentido de esta afirmación. Inmediatamente, comienza una instrucción que se prolongará en los capítulos siguientes sobre el destino de sufrimiento y de muerte que le aguarda en Jerusalén (Mc 8,30-10,52). La revelación de Jesús en estos capítulos, que tan difícil de aceptar les resulta a sus discípulos, es también algo nuevo y difícil de asumir para los lectores del evangelio, que apenas han podido intuir este final de Jesús en algunas de sus palabras (Mc 2,20: «vendrán días en que el novio les será arrebatado»), o en la reacción que provocaron sus controversias (Mc 3,6: «los fariseos, junto con los herodianos, se confabularon para acabar con él»), o en la suerte de Juan Bautista, su precursor (Mt 6,17-29). Por eso, inmediata-

---

*men antiker Erzählkunst*, Tübingen: Francke 1997, 240-250; sobre la estructura tripartita de Marcos, 251-414.

40. Sobre la importancia de esta escena en el desarrollo de la trama narrativa de Marcos y en el proceso de revelación de la identidad de Jesús, véase, p. e.: J. D. KINGSBURY, *The Christology of Mark's Gospel*, Philadelphia: Fortress Press 1983, 91-92.

mente después del primer anuncio de la pasión, el narrador introduce el episodio de la transfiguración, en el que de nuevo una voz del cielo asevera, refiriéndose a Jesús: «Este es mi hijo amado, escuchadle» (Mc 9,7). La afirmación de la voz del cielo precisa la confesión de Pedro, lo mismo que la voz del cielo en el bautismo había precisado la afirmación «Jesús es el Mesías» enunciada al comienzo del relato (Mc 1,1.11). Pero ahora, entre la primera y la segunda afirmación se encuentra el anuncio de la pasión que tanto los discípulos como los lectores del evangelio deben integrar en su visión acerca de Jesús.<sup>41</sup>

Es en esta fase del relato donde Marcos ha incorporado la discusión sobre el Mesías como Hijo de David que hemos examinado más arriba (Mc 12, 35-37). En su nuevo contexto, dicha escena está relacionada con otras dos en las aparece o se supone esta misma afirmación sobre Jesús: la curación del ciego Bartimeo (Mc 10,46-52), en la que dicho título se menciona expresamente; y la entrada de Jesús en Jerusalén (Mt 11,1-10), en la que se presupone. El título Hijo de David aparece así vinculado en el relato de Marcos a la actividad de Jesús en Jerusalén, la ciudad en la que la expectativa de un rey davídico era más viva.

Aunque la valoración que el narrador hace de estas afirmaciones no es evidente a primera vista,<sup>42</sup> trataremos de precisar si este es un título aceptable en el relato de Marcos, porque solo así podremos averiguar cuál es su posición con respecto a la fe tradicional que se expresa en Rom 1,3b-4a. Para ello tendremos que observar con atención como se integran en la narración estos pasajes y, sobre todo, la discusión midráshica sobre el Mesías Hijo de David.

El título «Hijo de David» aparece por primera vez en el relato al final de una sección en que Jesús instruye a sus discípulos y a la gente acerca de la necesidad de su pasión (Mc 8,30–10,52). La escena de la curación de Bartimeo se encuentra, en efecto, al final de los tres anuncios de la pasión y tiene un cierto valor simbólico, pues evoca la actitud de Pedro y de los demás discípulos que no comprenden a Jesús (Mc 8,27-33). Al igual que ellos, Barti-

41. J. D. KINGSBURY, *The Christology of Mark's Gospel*, 98-101.

42. Esta aparente ambigüedad del narrador con respecto al título «Hijo de David» se refleja bien en la valoración que hacen de ella los estudiosos. Para J. D. KINGSBURY, *The Christology of Mark's Gospel*, 102-114, se trata de una opinión adecuada, pero incompleta. V. K. ROBBINS, «The Healing of Blind Bartimaeus (10:46-52) in the Marcan Theology», *Journal of Biblical Literature* 92 (1973) 224-243, piensa que Marcos acepta dicha confesión. E. K. BROADHEAD, *Naming Jesus*, 113-115, opina que es una descripción de Jesús ambivalente e incierta. J. MARCUS, *The Way of the Lord*, 139-145, en fin, piensa que es inadecuada.

meo está ciego y es incapaz de seguirle por el camino. Su forma de dirigirse a Jesús: «Hijo de David, ten compasión de mí» (Mc 10,47.48) evoca, en cierto modo, la confesión de Pedro: «Tú eres el Mesías». Jesús no rechaza esta invocación, pero el lector tiene la impresión de que es inadecuada, porque quien la pronuncia está ciego.<sup>43</sup> Por otro lado, en esta invocación, el título «Hijo de David» no está vinculado a las expectativas propias del mesianismo davídico (la liberación del pueblo, la implantación del reinado de Dios, etc), sino a una acción terapéutica. Como ha señalado Dennis Duling, la identificación de Jesús como Hijo de David en este pasaje evoca, más bien, una tradición que atribuía a Salomón, el hijo de David, poderes taumatúrgicos y terapéuticos.<sup>44</sup> Es muy significativo que el título de Hijo de David haga su aparición en el relato de Marcos en un contexto tan ambiguo.

En la escena que viene inmediatamente después, el título «Hijo de David» no aparece expresamente, pero los que vitorean a Jesús mientras hace su entrada en Jerusalén lo aclaman diciendo: «¡Hosannah! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! ¡Bendito el reino que viene de nuestro Padre David!» (Mc 11,10). Esta aclamación y la forma en que Jesús hace su entrada en la ciudad, tienen connotaciones mesiánicas (Zac 9,9; 1Re 1,33-48), pero estas no son tan claras en el relato de Marcos como en el de Mateo. La misma fórmula «el reino que viene de *nuestro padre* David» hace que el título Hijo de David no se aplique solo a Jesús, sino a todos los que lo aclaman.<sup>45</sup> Jesús tampoco reacciona ante esta aclamación, pero su actuación en el templo en los días posteriores y el rechazo de los jefes de los sacerdotes (Mc 11,12-33) hacen pensar que tal aclamación no refleja bien su identidad. De hecho, en su respuesta a los jefes de los sacerdotes que le preguntan con qué autoridad actúa así, Jesús cuenta la parábola de los viñadores homicidas, en la cual se pone de manifiesto que su autoridad no procede de su ascendencia davídica, sino de su condición de Hijo (sufriente) de Dios (Mc 12,1-12).<sup>46</sup>

43. Sobre la relación de esta escena con las precedentes y las siguientes, véase: R. AGUIRRE, «La curación del ciego Bartimeo: Estudio histórico-crítico», en R. AGUIRRE (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Estella: Verbo Divino 2002, 211-229, espec. 224-229; véase también J. MARCUS, *El evangelio según Marcos (Mc 8-16)*, Salamanca: Sígueme 2011, 876-881.

44. D. C. DULING, «Solomon, Exorcism, and the Son of David», *The Harvard Theological Review* 68 (1975) 235-252

45. S. H. SMITH «The Function of the Son of David Tradition in Mark's Gospel», *New Testament Studies* 42 (1996) 523-539, p. 528-532, observa, a propósito de este pasaje, la ambigüedad de Marcos a la hora de reconocer el mesianismo davídico de Jesús.

46. La caracterización del hijo del dueño como «hijo amado» (Mc 12, 6: υἱὸν ἀγαπητόν) reproduce literalmente la expresión que utiliza la voz del cielo en el bautismo y en la transfiguración

La discusión midráshica sobre el Mesías como Hijo de David (Mc 12, 35-37) se encuentra después de las controversias que siguen a esta respuesta de Jesús, y debe leerse en el contexto de estos dos episodios en los que Jesús es invocado y aclamado como Hijo de David. En este marco, la escena deja de ser una discusión genérica sobre el Mesías, y se convierte en una declaración explícita de que el título «Hijo de David» no expresa adecuadamente el sentido del mesianismo de Jesús. Marcos no niega que Jesús sea el Mesías, sino que su mesianismo siga las pautas implícitas en el título «Hijo de David». Ahora bien, si no es el «Mesías Hijo de David», entonces ¿Cómo se puede caracterizar su mesianismo?

Con lo que ya sabe acerca de Jesús, el lector podría responder a esta pregunta diciendo que es el «Mesías Hijo de Dios», añadiendo que esta afirmación debe incluir su pasión y muerte, y también su resurrección y su venida gloriosa (Mc 8,31.38). De hecho, esto es lo que el mismo Jesús afirmará en el interrogatorio ante el Sanedrín, que es el momento en que por fin se revela abiertamente su identidad (Mc 14,61-62). Sin embargo, antes de llegar a esta afirmación rotunda sobre la identidad de Jesús, el relato marquiano ofrece al lector una confirmación de que su lectura de los pasajes relacionados con el título Hijo de David es la adecuada. Esta clave se encuentra al comienzo del relato de la pasión, un momento al que Jesús ha aludido repetidamente en la instrucción a los discípulos sobre su propio destino.

El relato marquiano de la pasión comienza, en efecto, con un tríptico, en cuyo centro se encuentra un episodio enigmático que posee una importancia única dentro de la narración: la unción de Jesús en Betania (Mc 14,3-9). Al final del mismo, Jesús relaciona el gesto realizado por una mujer anónima con el anuncio del evangelio, declarando que «dondequiera que se anuncie el evangelio en el mundo entero, se hablará de lo que ha hecho esta en recuerdo de ella.» Se trata, pues, de un gesto relacionado con el «evangelio» que tendrá relevancia para las generaciones futuras. Este gesto es la unción de Jesús, pero no una unción regia como la que recibían los descendientes de David, sino una unción que anticipa su sepultura. En el relato de Marcos, la mujer unge la cabeza de Jesús, no sus pies, como en otras tradiciones (Jn 12,1-8; Lc 7,36-50). De esta forma, el narrador evoca la unción de los reyes de Israel, pero transforma el rito tradicional y le da un sentido nuevo al vincularlo con el destino sufriente de Jesús. Usando el lenguaje enormemente expresivo del ritual, declara que Jesús es el ungido, el Mesías, pero no

---

para referirse a Jesús (Mc 1,11; 9,7), y solo se utiliza estas tres veces en el Evangelio de Marcos.

en el sentido tradicional del Mesías Hijo de David, sino en un sentido nuevo que incluye su pasión.<sup>47</sup>

La escena de la unción en Betania introduce el relato de la pasión y ofrece una clave para leerlo. Es en él, en efecto, donde se desvelará definitivamente quién es Jesús y en qué sentido puede afirmarse que él es el Mesías. El momento clave de esta revelación es la comparecencia ante el Sanedrín. Es en esta escena cuando el Sumo Sacerdote le pregunta:

Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ;

¿Eres tú el Mesías Hijo del Bendito?

Y Jesús responde:

Ἐγὼ εἰμι,

καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως  
καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.

Yo soy,

y veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder  
y venir con las nubes del cielo

Es importante entender bien el sentido de la pregunta. Como ha mostrado de forma convincente, Joel Marcus, el segundo título que menciona el Sumo Sacerdote está en aposición restrictiva con respecto al primero.<sup>48</sup> En la aposición restrictiva, el segundo miembro precisa al primero indicando a qué clase pertenece, mientras que en la aposición no restrictiva el segundo miembro, que se suele colocar entre comas, ofrece una información que no es esencial para identificar al primero. La pregunta del Sumo Sacerdote puede entenderse de estas dos formas:

Aposición no restrictiva: ¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?

Aposición restrictiva: ¿Eres tú el Mesías Hijo del Bendito?

En el primer caso, el segundo título tan solo ofrece una información adicional sobre el primero, de modo que ambos títulos se entienden básicamen-

47. Sobre esta interpretación de la unción de Jesús en Betania véase: S. GUIJARRO – A. RODRÍGUEZ, «The ‘Messianic’ Anointing of Jesus (Mark 14:3-9)», *Biblical Theology Bulletin* 41 (2011) 132-143.

48. J. MARCUS, «Mark 14:61: Are You the Messiah–Son-of-God?», *Novum Testamentum* 31 (1989) 125-141.

te como sinónimos. Sin embargo, en el segundo, es decir, en la aposición restrictiva, el segundo título especificaría qué tipo de Mesías es Jesús: el «Mesías Hijo del Bendito». La pregunta del Sumo Sacerdote trata de definir el mesianismo de Jesús excluyendo otras formas de entenderlo, entre ellas la que lo definiría como «Mesías Hijo de David».

De hecho, estas dos afirmaciones sobre Jesús están relacionadas en el relato de Marcos a través de la alusión en ambas al Salmo 110. En la discusión midráshica, el salmo se cita expresamente, y en la respuesta de Jesús está claramente evocado en la expresión «sentado a la derecha». De este modo, la pregunta que queda aparentemente abierta en la discusión, la responde Jesús ante el Sumo Sacerdote: Él no es el Mesías Hijo de David, sino el Mesías Hijo de Dios. Esto significa que, para Marcos, «la esperanza mesiánica que se había ido configurando en una línea estrictamente davídica sencillamente no era lo suficientemente grande como para incluir a aquel cuya resurrección a la derecha de Dios implicaba la participación en su divina majestad.»<sup>49</sup>

La actitud de Marcos hacia la cristología davídica que aparece en estos pasajes es coherente con la presentación general que hace de Jesús en su relato. En él, en efecto, no encontramos ninguna referencia a la ascendencia davídica de Jesús ni a su nacimiento en Belén, la ciudad de David. De su ascendencia, lo único que dice Marcos es que es «el hijo de María» (Mc 6,4); y respecto a lugar de origen, solo afirma que «viene de Nazaret de Galilea» (Mc 1,9) y que era conocido como «Jesús, el de Nazaret» (Mc 1,24; 10,47; 14,67; 16,6). El interés de Mateo y de Lucas por resaltar la ascendencia davídica de Jesús y su nacimiento en Belén (Mt 1-2; Lc 1-2) ponen bien de manifiesto, por contraste, la peculiar visión de Marcos respecto a la vinculación de Jesús con la figura de David y lo que representaba en la esperanza mesiánica del judaísmo de su tiempo.<sup>50</sup>

49. J. MARCUS, *The Way of the Lord*, 144. La exégesis mesiánica del Sl 110 está vinculada a la confesión de Jesús como Hijo de Dios, no solo en estos textos, sino también en Heb 1,3-4; véase: D. M. HAY, *Glory at the Right Hand*, 109-110. Esta interpretación del diálogo entre Jesús y el Sumo Sacerdote es coherente con la lectura de Marcos que he propuesto más arriba. Después de la confesión de Pedro, que reconoce a Jesús como Mesías, el relato marquiano trata de precisar qué tipo de Mesías es Jesús. Por eso, cuando este título se especifica a través de otro (Hijo de David, Hijo de Dios, etc), este segundo debe entenderse en aposición restrictiva al primero.

50. Esta actitud de Marcos se refleja también en la evaluación negativa del título «Rey de Israel», que aparece seis veces en boca de la gente o de las autoridades que le condenan, pero nunca es pronunciado o aceptado por Jesús (Mc 15,1-32); véase: E. K. BROADHEAD, *Naming*

Es posible que esta visión negativa del mesianismo davídico que aparece en el relato de Marcos tenga que ver con la situación que vivían sus destinatarios después de la guerra judía. La afirmación de un mesianismo davídico en esas circunstancias habría atraído sobre los grupos cristianos la sospecha de que las expectativas mesiánicas que habían promovido la revuelta seguían vivas, y habrían orientado hacia ellos las represalias de que estaban siendo objeto los judíos que habían participado en la contienda. Marcos habría querido mostrar que Jesús no fue «un pretendiente político, sino el último enviado de Dios, el Hijo de Dios.»<sup>51</sup>

Sea como fuere, lo cierto es que la cristología de Marcos supone una evolución significativa con respecto a la que se expresa en el credo de Rom 1, 3b-4a. El relato marquiano subraya y desarrolla la confesión de Jesús como Hijo de Dios. Para Marcos, esta no es una dignidad que Jesús haya adquirido «desde el momento de su resurrección», sino algo que pertenece a su identidad y se va manifestando de diversas formas en su actuación, aunque no siempre sea fácil para los personajes del mismo reconocerlo. Esta afirmación fundamental sobre Jesús, que revela la alta cristología de Marcos, matizaba de dos formas el contenido del credo tradicional. En primer lugar, se rechazaba como insuficiente la afirmación de que Jesús, durante su vida terrena, se hubiera revelado como un Mesías davídico («de la estirpe de David según la carne»), porque, desde la perspectiva de Marcos, ya durante su vida terrena Jesús se manifestó como el Mesías Hijo de Dios. En segundo lugar, incorporaba a dicha confesión lo que en su relato se afirmaba acerca de la pasión, resurrección y venida gloriosa de Jesús (Mc 8, 32.38; 14,62). Él era el Mesías Hijo de Dios que tenía que pasar por la pasión para luego resucitar y manifestar abiertamente su gloria en su segunda venida (Mc 13,26-27).

---

*Jesus*, 77-80. No obstante todos estos datos, algunos autores siguen pensando que Marcos integra en su relato positivamente la cristología regia; véase, p. e.: J. DONAHUE, «Temple, Trial, and Royal Christology», en W. H. KELBER (ed.), *The Passion in Mark*, Philadelphia: Fortress Press 1976, 61-79, espec. 72-78, quien basa en parte su argumentación en una reconstrucción del pasaje mesiánico de Qumrán citado en la primera parte de este trabajo (4Q426 = 4QPsDan A).

51. H. N. ROSKAM, *The Purpose of the Gospel of Mark in its Historical and Social Context*, Leiden: Brill: 2004, 170; véase todo el capítulo IV. Véase también: J. MARCUS, *The Way of the Lord*, 146-149. Ambos autores suponen, al igual que muchos otros hoy, que el Evangelio de Marcos fue compuesto en Siria, no en Roma.

## 4. CONCLUSIÓN

El objeto de este estudio ha sido explorar la aportación de la tradición sobre Jesús en sus diversas fases a la formación de la cristología, examinando para ello algunos pasajes que reflejan el proceso a través del cual se fue formulando la fe en él como Mesías Hijo de Dios.

La limitación de un ensayo breve como este solo me ha permitido rastrear un tramo de esta trayectoria, que tuvo otros desarrollos paralelos y que fue en cierto modo corregida y matizada en la reelaboración del relato de Marcos que hicieron Mateo y Lucas. Con todo, me parece que lo expuesto basta para mostrar cómo la tradición sobre Jesús influyó en la formulación de la fe cristológica, y cómo esta, a través de sus diversas expresiones (credos, himnos, etc.), afectó al desarrollo de dicha tradición, sobre todo en el momento de la composición de los evangelios, que fue cuando adquirió su forma más duradera.

En el primer estadio de este proceso hemos podido detectar un influjo de la tradición oral más antigua en la formulación la fe en Jesús. Hemos observado cómo la afirmación de que Jesús fue constituido «Hijo de Dios desde el momento (o, por) la resurrección» no se puede explicar fácilmente como el resultado de una exégesis mesiánica que fuera tradicional en el judaísmo o común en el naciente movimiento cristiano. Esta afirmación fue impulsada, muy probablemente, por una tradición en la que se recordaba la relación filial de Jesús con Dios.

En esta formulación temprana de la fe cristológica, además de la filiación divina, se subrayaba la vinculación de Jesús a la estirpe de David. Este era también un aspecto muy presente en la tradición sobre Jesús, sobre todo en los recuerdos que se habían conservado en la comunidad de Jerusalén y en el círculo de los parientes del Señor. Sin embargo, en otros grupos cristianos, la vinculación a la dinastía davídica, que veía a Jesús como un Mesías Hijo de David, fue claramente cuestionada. No sabemos si la discusión midráshica de Mc 12,35-37 se remonta a Jesús, pero ciertamente es un recuerdo conservado en la tradición sobre él que cuestionaba este aspecto de la cristología cristiana primitiva tal como aparece en la primera parte del credo tradicional de Rom 1,3b-4a.

Esta tradición fue asumida por Marcos, que le otorgó en su relato un lugar importante para aclarar un aspecto crucial de su visión de Jesús. A partir de la confesión de Pedro, en efecto, el relato marquiano trata de aclarar en qué sentido puede decirse que Jesús es Mesías. Es en este marco donde aparecen las referencias a Jesús como Hijo de David, que Marcos rechaza



como insuficientes, proponiendo como única afirmación válida la que aparece en la pregunta del Sumo Sacerdote en el momento en que ya no pueden detenerse los acontecimientos que conducen a la pasión de Jesús: «¿Eres tú el Mesías Hijo de Dios?» La respuesta afirmativa de Jesús, que evoca la revelación del nombre de Dios en el Sinaí: «Yo soy» (Mc 14,62; Ex 3,6), y que él mismo completa con la referencia a su entronización «a la derecha de Dios» y su futura venida gloriosa, revela cómo es el mesianismo de Jesús y cual es su verdadera identidad.

La visión de Marcos supone una evolución importante con respecto a la fe tradicional. La suya es una cristología más alta, en la que Jesús aparece estrechamente vinculado a Dios incluso durante su vida terrena. No hay, en la cristología de Marcos, dos fases en la revelación de la identidad de Jesús, sino una única manifestación del «Hijo amado» (Mc 1,11; 9,6; 12,6). Puede decirse, entonces, que la tradición sobre Jesús, de la que forma parte también la composición del Evangelio de Marcos, contribuyó decisivamente a la formación de la cristología, aunque al mismo tiempo es necesario reconocer que la reelaboración que hicieron de su relato Mateo y Lucas, cuyos evangelios fueron más leídos en la iglesia antigua y tuvieron un mayor influjo en la formulación de la cristología ortodoxa, contribuyó a minimizar el impacto de la innovadora visión de Jesús que propone el relato marquiano.